



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS (UFG)  
FACULDADE DE FILOSOFIA (FAFIL)  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA (PPGFIL)

HERCULES GARCIA DA SILVA NETO

**“Senso de probidade” na *Aurora* de Nietzsche: para o estilo de um  
contraideal formativo**

GOIÂNIA

2024



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS  
FACULDADE DE FILOSOFIA

## TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO (TECA) PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES

### E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a [Lei 9.610/98](#), o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo das Teses e Dissertações disponibilizado na BDTD/UFG é de responsabilidade exclusiva do autor. Ao encaminhar o produto final, o autor(a) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

#### 1. Identificação do material bibliográfico

Dissertação     Tese     Outro\*: \_\_\_\_\_

\*No caso de mestrado/doutorado profissional, indique o formato do Trabalho de Conclusão de Curso, permitido no documento de área, correspondente ao programa de pós-graduação, orientado pela legislação vigente da CAPES.

Exemplos: Estudo de caso ou Revisão sistemática ou outros formatos.

#### 2. Nome completo do autor

Hercules Garcia da Silva Neto

#### 3. Título do trabalho

“Senso de probidade” na Aurora de Nietzsche: para o estilo de um contraideal formativo.

#### 4. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador)

Concorda com a liberação total do documento  SIM     NÃO<sup>1</sup>

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante:

a) consulta ao(à) autor(a) e ao(à) orientador(a);

b) novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo da tese ou dissertação.

O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

**Obs. Este termo deverá ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.**



Documento assinado eletronicamente por **Hercules Garcia Da Silva Neto**, **Discente**, em 05/03/2024, às 12:12, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Ricardo Bazilio Dalla Vecchia, Professor do Magistério Superior**, em 16/04/2024, às 13:07, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).

---



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site [https://sei.ufg.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **4428330** e o código CRC **EDA6F3CA**.

---

Referência: Processo nº 23070.012492/2024-33

SEI nº 4428330

HERCULES GARCIA DA SILVA NETO

**“Senso de probidade” na *Aurora* de Nietzsche: para o estilo de um  
contraideal formativo**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Faculdade de Filosofia, da Universidade Federal de Goiás (UFG), como requisito final para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia

Linha de pesquisa: Ética e Filosofia Política

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Bazilio Dalla Vecchia

GOIÂNIA

2024

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Silva Neto, Hercules Garcia da  
"Senso de probidade" na Aurora de Nietzsche [manuscrito] : para o estilo de um contraideal formativo / Hercules Garcia da Silva Neto. - 2024.  
80 f.

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Bazilio Dalla Vecchia.  
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Filosofia (Fafil), Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Goiânia, 2024.  
Bibliografia.

1. Crítica. 2. Formação. 3. Retórica clássica. I. Dalla Vecchia, Ricardo Bazilio, orient. II. Título.

CDU 1



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

FACULDADE DE FILOSOFIA

## ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Ata nº 02 da sessão de Defesa de Dissertação de Hercules Garcia da Silva Neto, que confere o título de Mestre do Programa de Pós Graduação em Filosofia, na área de concentração em Filosofia.

Aos seis dias do mês de Fevereiro do ano de dois mil e vinte e quatro, a partir das 14 horas, por videoconferência, realizou-se a sessão pública de Defesa de Dissertação intitulada “**Senso de probidade**” na **Aurora de Nietzsche: para o estilo de um contraideal formativo**. Os trabalhos foram instalados pelo Orientador Professor Doutor Ricardo Bazilio Dalla Vecchia (FAFIL) com a participação dos demais membros da Banca Examinadora: Professor Doutor André Luis Muniz Garcia (UnB), membro titular externo; **cuja participação ocorreu através de videoconferência**, Professora Doutora Adriana Delbó Lopes (FAFIL), membro titular interno. Durante a arguição os membros da banca **não fizeram** sugestão de alteração do título do trabalho . A Banca Examinadora reuniu-se em sessão secreta a fim de concluir o julgamento da Dissertação, tendo sido o candidato **aprovado** pelos seus membros. Proclamados os resultados pelo Professor Doutor Ricardo Bazilio Dalla Vecchia (FAFIL), Presidente da Banca Examinadora, foram encerrados os trabalhos e, para constar, lavrou-se a presente ata que é assinada pelos Membros da Banca Examinadora, aos seis dias do mês de Fevereiro do ano de dois mil e vinte e quatro.

### TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA



Documento assinado eletronicamente por **Ricardo Bazilio Dalla Vecchia, Professor do Magistério Superior**, em 06/03/2024, às 08:56, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Adriana Delbo Lopes, Professora do Magistério Superior**, em 22/03/2024, às 14:57, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Fabio Ferreira De Almeida, Vice-Coordenador de Pós-Graduação**, em 25/03/2024, às 10:24, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site [https://sei.ufg.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **4428306** e o código CRC **DB990A4B**.



## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço à orientação paciente do professor Ricardo Dalla Vecchia, meio ao cerrado goiano; ao trabalho de exame e construção conjunta da Banca, a professora Adriana Delbó e o professor André Luis Muniz Garcia; à técnica administrativa em educação, Marlene de Oliveira, bastião do funcionamento do programa; ao Grupo Nietzsche no Cerrado, com suas discussões e encontros sempre frutíferos; às atividades acadêmicas de toda sorte ofertadas pela FaFil e o PPGFil, na UFG, e outras instituições, que propiciam momentos de reflexão valiosos; às conversas informais com amigos e (des)conhecidos, sem as quais muito da pesquisa não poderia ter se ruminado; por fim, não menos importante, ao financiamento CAPES, representação – ainda que remota – do apoio da sociedade brasileira ao que nos resta de filosofia...

Die Redlichkeit.

*So weit sich läßt die Welt durchwandern,  
Klagt ein verlarvter Schelm dem andern  
Die selbstverschuldte Seltenheit  
Der nie geübten Redlichkeit.*

*Und doch flucht ihre Lust zum Scherzen — —  
Da seht die Torheit ihrer Herzen!  
Seht, klagen sie nicht bloß zum Schein?  
Doch fluchen sie auf dich, o Wein!*

*So klagen, und dem Trinken fluchen,  
Heißt Zwecke sonder Mittel suchen.  
Nun, Brüder, red ich nicht gelehrt?  
Wie man es kaum von Wölfen hört.*

*Wer hat die Redlichkeit erhoben,  
Ohn unsre Väter mit zu loben?  
Ja, ja, die trunken wacker Wein,  
Wie konnten sie nicht redlich sein?*

*Drum, Brüder, bleibet euren Ahnen,  
Die euch, so oft euch durst't, ermahnen,  
An Treu und Trunke kindlich gleich.  
Trinkt redlich aus, und küsset euch!*

## RESUMO

SILVA NETO, H. “*Senso de probidade*” na *Aurora de Nietzsche*: para o estilo de um contraideal formativo. 2024. 80 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, UFG, Goiânia, 2024.

O objetivo da pesquisa é investigar o papel filosófico-argumentativo da expressão “senso de probidade” no pensamento de Nietzsche, publicado em *Aurora*. A metodologia consiste em análise de fontes e reconstrução contextual da obra publicada. A pergunta investigativa, que constitui a hipótese do trabalho, pode ser formulada nos seguintes termos: quais as implicações do uso que Nietzsche faz do “senso de probidade” em relação a seu estilo e ideais adquiridos desde a formação clássica em filologia? O principal resultado atingido é o da probidade como um contraideal formativo, significando um exercício para a autoestilização característica.

**Palavras-chave:** Crítica; Formação; Retórica clássica.

## ABSTRACT

SILVA NETO, H. “*Sense of probity*” in *Nietzsche’s Dawn*: towards the style of a formative counterideal. 2024. 80 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, UFG, Goiânia, 2024.

The research aims to investigate the philosophical-argumentative role of the expression “sense of probity” in Nietzsche’s thought, published in *Dawn*. The methodology consists of source analysis and contextual reconstruction of the published work. The investigative question, which constitutes the hypothesis of the work, can be formulated in the following terms: what are the implications of Nietzsche’s use of the “sense of probity” regarding his style and ideals acquired since the classical training in philology? The main result achieved is that of probity as a formative counterideal, meaning an exercise for characteristic self-styling.

**Keywords:** Critique; Formation; Classic rhetoric.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	11
<b>1 SENSO DE PROBIDADE</b> .....	22
1.1 M 84 .....	23
1.2 M 536 .....	35
<b>2 ESTILO CARACTERÍSTICO DA PROBIDADE</b> .....	48
2.1 O estilo em <i>Aurora</i> .....	50
2.2 A noção retórica de “caráter” .....	55
2.3 O ideal retórico-filológico de probidade .....	64
<b>CONCLUSÃO</b> .....	72
<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	76

## INTRODUÇÃO

Nietzsche escreve e publica que o “senso de probidade” é algo a ser educado e identificado filologicamente (M 84);<sup>1</sup> bem como constitui um metafórico instrumento de tortura contra convicções universalistas (M 536). Nestes dois aforismos, que são os mais importantes à investigação que apresento, está sugerido que a probidade se torna algo central à investigação filológica, capaz de combater posicionamentos acríticos, via um trabalho com a linguagem, por exemplo, através de metáforas. Vou recorrer pontualmente, nesta introdução, a outros aforismos de *Aurora* e momentos produtivos no contexto da formação e da docência de Nietzsche, pelos quais vejo que podemos encontrar relações valiosas à caracterização do “senso de probidade” que teremos ao fim deste trabalho. Com alguma frequência, recorrerei principalmente à *Exposição da retórica antiga* (DaR)<sup>2</sup>, um dos cursos de Nietzsche em sua cátedra de filologia, para buscar justificar as leituras que proponho no decorrer do trabalho a respeito do “senso de probidade”, no capítulo 1; e, somado a referências específicas a outros momentos da obra e de seu professorado, em especial quanto à leitura proposta sobre como o estilo desenvolvido pelo filósofo pode se vincular à questão da tradição e de um ideal formativo, no capítulo 2.

Embora a ocorrência da expressão “senso de probidade” seja exclusiva de *Aurora* e se limite aos aforismos mencionados acima, entendo que a reconstrução contextual dessa publicação intermediária implique retomar parte do período formativo e professoral de Nietzsche, já que a formação como autoexperimento se torna um pressuposto do ideal formativo a se construir, desconstruir ou reconstruir ao longo do estudo e associações que proponho entre retórica, estilo e filologia. É nesse percurso que Nietzsche herda certa tradição metodológica, onde faz contato com um ideal moral-epistêmico de probidade filológica, especialmente com Friedrich Ritschl, que buscava “exercer um “efeito moral” nos estudantes [...], ensinar o “senso de verdade, sua preservação, sensibilização e pureza”” (RITSCHL, 1879, p. 22 *apud* HECHT, 2007, p. 38)<sup>3</sup>. Como adiciona Maria Hecht, na reconstrução que faz do percurso formativo de *Nietzsche como filólogo crítico da filologia*, outros nomes da filologia clássica foram decisivos no pensamento filosófico-filológico de Nietzsche, isto é, constituíram uma fase de formação determinante à problematização da metodologia historiográfica que aprendia e refletia, a saber, nomes como Friedrich August Wolf, August Boeckh e Karl Lachmann.

---

<sup>1</sup> Utilizo a obra seguida da abreviação original da eK<sub>G</sub>W<sub>B</sub>, apontada no decorrer da dissertação: *Aurora* (M).

<sup>2</sup> Para um padrão de abreviação das obras de Nietzsche no original, todos os outros *Escritos filológicos* (2013) adiante serão referidos similarmente, abreviando-se o título original seguido da página da edição espanhola.

<sup>3</sup> Exceto as traduções na bibliografia, o restante é tradução livre.

O interesse desses filólogos, diferente de Nietzsche, não era incorporar filosoficamente a ciência filológica, como coloca Ritschl: “não fundamentação e investigação filosófica, não apresentação histórica, mas simplesmente uma soma de recomendações práticas, já no estado acadêmico em que se assentam, produzidas e baseadas na soma de todas as experiências pessoais” (1879, p. 20). Contudo, podemos assumir como a metodologia de Ritschl, baseada no “prazer da criatividade” (*Lust des Schaffens*), teria sido uma parte interessante para Nietzsche, se considerarmos não só sua “formação clássica”, cuja crítica é evidente em M 195, sobre *A assim chamada educação clássica* (classische Erziehung), como também os desdobramentos artístico-filosóficos em sua obra. Por vezes, me parece que a recepção hipertrofia as fontes mais bibliográficas de Nietzsche, com o típico *modus operandi* da Academia, em detrimento da influência de seus próprios professores, como teria sido o caso com o acesso entusiasmado de Nietzsche a Platão, por Karl Steinhart, mesmo professor que o indicara para o curso de filosofia em Bonn, como aponta Manuel Barrios em sua introdução crítica às preleções de Nietzsche sobre Platão, que perduraram os dez anos de Basileia, até 1879 (BARRIOS, 2013, p. 320).

A despeito de ser, como a filologia, uma busca pela verdade, a filosofia, enquanto *embelezamento da ciência* (M 427), não seria digna da cidadania filológica. Não obstante, Lachmann advoga, em seu modelo de crítica textual, “o entendimento filológico que, com devoção obediente, busca reproduzir pura e claramente os pensamentos, intenções e sensações do poeta, tal como estavam nele e como deviam aparecer a seus contemporâneos” (1868 [*Iwein. Eine Erzählung von Hartmann von Aue*], p. III *apud* HECHT, 2007, p. 111). Se a filologia lachmanniana não deve embelezar a tradição para além da medida, isto não a impede de ter de reproduzir o embelezamento já posto. Desse modo, não consigo ver como essa filologia crítica seria diferente da filosofia embelezadora criticada, para a qual Nietzsche chama atenção em M 427: “a filosofia [que] quer o que toda arte e poesia querem – acima de tudo, *entreter*”. Lachmann aponta ressalvas para uma filologia aos moldes da editoração crítica que propõe, como adquirir “disposições especiais e vários conhecimentos, mas sobretudo imparcialidade e a boa vontade de tomar tempo e se deixar absorver pela poesia segundo a intenção do poeta” (1868, p. III-IV *apud* HECHT, 2007, p. 111). O cientificismo de um retorno à natureza crua, sem embelezamentos artístico-intelectuais, em uma palavra, retóricos, traduz, em M 427, um movimento cultural em direção ao desenvolvimento de um “senso para a beleza” (*Sinn für die Schönheit*) que, no aforismo, redescobre-se na tradição filosófica herdada e transmitida por Rousseau. A beleza do “selvagem”, do “feio” constituiria uma espécie de sublimação do “belo”. A ciência naturalista contra a qual Nietzsche parece colocar o leitor aqui estaria a efetuar essa sublimação. Consequentemente, a ciência estaria fazendo justo o que rejeita: filosofia.

Quando a moral se torna objeto das ciências, ela também passa pelo crivo da renaturalização. Tal é a ideia presente em M 26, onde qualidades morais, tidas por traços de um refinamento social, são comuns no mundo selvagem. Algumas dessas qualidades são:

evitar cuidadosamente o ridículo, o chamativo, o pretensioso, relegar tanto suas virtudes como suas veementes cobiças, mostrar-se como igual, inserir-se, diminuir-se – tudo isso que é a moral social encontra-se, grosso modo, em toda parte, até na profundidade do mundo animal, – e apenas nessa profundidade enxergamos a intenção por trás dessas gentis precauções: quer-se escapar aos perseguidores e ser favorecido na busca pela presa. (M 26).

A verdadeira “intenção por trás” do discurso, por exemplo, da “unidade da virtude”, seria a natural busca da vantagem própria, em detrimento da vivência, já que a vantagem se pauta pela utilidade, que é muito menos própria do que algo vulgar. E, tal como destaca negativamente Keith Ansell-Pearson em sua apresentação da *Aurora*, a probidade – uma qualidade moral-epistêmica – sobre a qual Nietzsche escreve e publica *não* diria respeito a essa pretensa “imparcialidade” e “desinteresse” que autoriza automaticamente uma posse da verdade (2017, p. 204). O que pretendo é algo mais propositivo, no sentido de entender e expor a especificidade do campo semântico do desenvolvimento de um “senso de probidade”, a exemplo do “senso de verdade” ou “senso de segurança” e de “realidade”, que o humano teria em comum com o restante dos animais (M 26). Uma pergunta eminente, portanto, é se a probidade seria uma virtude, neste mesmo sentido, partilhada com os animais; isto é, se a probidade não seria “uma consequência dos impulsos que ensinam a procurar alimento e escapar aos inimigos” (M 26).

O que já podemos depreender é que mesmo o exercício de elaboração mais elevada das ciências – e da filosofia – advém de impulsos, a princípio, “selvagens”. Essa função pedagógica presente na natureza permite conectar a problemática ao que coloquei no primeiro parágrafo da introdução, sobre M 84, a saber, o de que, se a probidade é uma virtude, então é algo a ser “educado”. Mas M 84 não considera probidade exatamente uma “virtude”, senão algo para o que se teria um “senso”, ao lado da própria justiça. A justiça é uma das “*virtudes socráticas*” apresentadas em M 26. Isto dá a entender que, como explicitam outros aforismos de *Aurora*, como M 456 e 556, probidade poderia entrar no rol de um discurso das virtudes. No entanto, não acredito, como parte significativa da recepção também não, por exemplo Alan White (2001) e Paul van Tongeren (2014), embora mais versados em obras posteriores como *A gaia ciência*, *Zaratustra* e *Além de bem e mal*, que a probidade tenha o mesmo sentido “*socrático*”, ou mesmo o sentido cristão herdeiro de um platonismo: afinal, isto é o que nos diz M 456 explicitamente, contudo, acrescentando detalhes como a “*má consciência*” (*schlechtes Gewissen*) e o “*devir*” na caracterização do que se entende por probidade. *Aurora* dá pistas para entender não uma

ligação direta entre a “necessidade” de uma virtude e a “habilidade” ou “talento” para tê-la: “os gregos, que frequentemente perdiam a moderação, o sangue-frio, o senso de justiça e, sobretudo, a ponderação, eram atentos às quatro virtudes socráticas – pois tinham tanta necessidade delas, e justamente para elas tão pouco talento” (M 165). Essa incongruência entre necessidade e talento, entre arte e natureza, para mim, sugere justo o caráter ideal de certos comportamentos que se formula ao longo do desenvolvimento histórico-cultural. À primeira vista, poderíamos pender, então, a que a probidade seria (mais) um desses ideais, o que talvez justifique as ressalvas que Nietzsche faz posteriormente, como lembra Tongeren (2014, p. 93). Desenvolvo a probidade como um ideal retórico-filológico na seção 2.3, onde suponho o problema do estilo e a incorporação da retórica e da filologia como metodologias artísticas de transformação da linguagem e da natureza a serem educadas e reeducadas, assim como os impulsos educam para o que venha a ser chamado de “virtude” em algum momento da cultura. Isso implica a questão da natureza da linguagem que não devo abordar aqui, mas que pode ser consultada, por exemplo, no trabalho de William Mattioli (2017), que vincula os estudos de Nietzsche dessa virada para a década de 1870, em especial as leituras (indiretas) de Kant, Schopenhauer e Eduard von Hartmann, a esse debate sobre o caráter inconsciente da linguagem.

Contudo, outras leituras, como a de Andrea Bertino (2010, p. 73, 79) sugerem, nesse debate da origem da linguagem, senão fontes ou “influências”, ao menos uma “concordância” indireta com Johann Gottfried von Herder, que entendia uma origem instintiva; e Wilhelm von Humboldt, uma das “possíveis correlações frente ao *clima de opinião* em que está imerso Nietzsche” (BARBOSA; PREZOTTO, 2014, p. 294); embora, na recepção consultada, se afirme apenas uma “familiaridade” de Nietzsche, por exemplo, com as “ideias de cultura e formação” (*Bildungsideen*) de Humboldt (SCHANK; SIEMENS; TONGEREN, 2004, p. 373) ou, mais explicitamente em relação ao âmbito filológico, que Ritschl seria o “continuador de Humboldt e August Wolf” (BENNE, 2005, p. 55). Em Humboldt, haveria uma estrutura gramatical universal a ser trabalhada diferentemente nas culturas, o chamado “relativismo linguístico”, que inclui ainda nomes como o de Johann Georg Hamann. Para esse movimento que ganha força no século XX, no delineamento da linguística como disciplina própria, há basicamente uma “*determinação/interdependência* específica da linguagem em relação ao pensamento” (BARBOSA; PREZOTTO, 2014, p. 301). Tal especificidade seria própria a cada dos autores mencionados, e que não vou examinar aqui: uma consulta aos trabalhos de Christian Benne (2005), Bertino (2010) e de Joseana Prezotto e Rodrigo Barbosa (2014), dedicados ao problema da tradição linguística de Nietzsche, fornecem um aparato introdutório exemplar.

Não obstante, uma fonte que julgo importante termos em mente nesse período (1872-5) é a de Gustav Gerber, em sua *Linguagem como arte* (1871), que estudou Herder e Humboldt (BERTINO, 2010, p. 77, nota 14), como altamente demonstrado na recepção (BERTINO, 2010, p. 76, nota 11). Embora não vá fazer um trabalho de comparação entre Gerber e Nietzsche aqui, gostaria apenas de chamar atenção à sua tese principal – *linguagem como arte* – e que é uma fonte comum às preleções da Basileia sobre gramática, retórica e o escrito *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*. Gerber chega a ser um dos critérios usados pela edição espanhola, ao lado do relato do estudante jurista do curso de retórica de Nietzsche, Ludwig Kelterborn-Fischer, para determinar “ser mais coerente situar as notas do *Curso sobre retórica* em 1872, desde um ponto de vista da evolução do pensamento de Nietzsche [em *Verdade e mentira...* que, semelhante ao curso de retórica, supõe a leitura de Gerber em 1872, bem como suas reflexões sobre retórica]” (GUERVÓS, 2013, p. 815), enquanto professor de filologia. Na reconstrução de Benne do contexto da *Filologia histórico-crítica* que rodeava Nietzsche, ele mostra a influência decisiva de Ritschl como representante da “escola de Bonn”, cuja metodologia, dentre outras coisas, envolvia a leitura histórico-crítica e reconstrução criativa do texto enquanto “corpo ou organismo” e uma antimetafísica elaborada experimentalmente com as ciências naturais (BENNE, 2005, p. 60-8). Bonn teria influenciado Nietzsche à formulação que expõe, por exemplo, *Sobre a origem da linguagem* (1869-70), quanto ao aspecto orgânico e instintivo desta, em que se entende “instinto [...] como o desempenho mais próprio do indivíduo ou de uma massa, decorrente do caráter” (US 819-20). O “caráter”, mesmo em sua função moral, é algo artificial: o exemplo mais evidente que consigo encontrar agora em *Aurora* é a seção que aborda *Os impulsos transformados pelos juízos morais* (M 38), onde escreve que os impulsos não têm “caráter e denominação moral”, mas o adquirem como “segunda natureza”. Isto significa que a determinação radical da disposição impulsional pela linguagem (moral) é a inversão transmitida como aprendizado e crença a se seguir: voltarei a este assunto do caráter e sua dimensão retórico-discursiva no segundo capítulo. Também me importa, como sugeri acima, quanto ao aspecto de uma filologia criativa herdada por Nietzsche em Leipzig e Bonn, que Barbosa e Prezotto salientem “o “aspecto criativo” e inventivo da linguagem que permite ao filósofo alemão [Nietzsche] contornar o impasse de uma suposta determinação radical que a linguagem exerceria sobre o pensamento e liberá-lo, desse modo, para experimentação permanente” (2014, p. 301). Me importa esta leitura porque ela implica o caráter determinativo da dimensão inconsciente dos impulsos, à qual M 26 e 84 atribuem um aspecto formativo daquela habilidade retórico-filológica, figurada especialmente no critério ideal da probidade, como virtude que “mal tem consciência de si” (M 456), ou um “senso de probidade” (M 84).

Não julgo necessário recorrermos a outros escritos – anteriores ou posteriores a *Aurora* – para compreendermos o papel do “senso de probidade”. No entanto, para seu caráter ideal, pretendo inserir a metodologia de recorrer às preleções da Basileia sobre retórica, por entender que estas preleções não só atestam a atividade professoral de Nietzsche em filologia como, por conseguinte, os ideais de investigação filológica que teria tido a chance de adquirir em sua formação, como os que Hecht (2007) recupera da filologia clássica, e que podemos ver publicados até tardiamente, por exemplo, na seção 5 do prólogo (*Vorrede*) de *Aurora*, em seu “pré-discurso”: “filologia é a arte venerável que exige de seus cultores uma coisa acima de tudo: pôr-se de lado, dar-se tempo, ficar silencioso, ficar lento – como uma ourivesaria e saber da *palavra*, que tem trabalho sutil e cuidadoso a realizar”. É como se Nietzsche tivesse sentido a necessidade de equipar o leitor com uma ferramenta de leitura e interpretação, antes do contato direto com o discurso elaborado nos aforismos que se seguem ao *Prólogo*.

A retórica como estilística faz parte do repertório filológico ideal de Nietzsche. Aqui, a metáfora da ourivesaria se torna bastante valiosa, no sentido de caracterizar a arte de fabricar e ornamentar metais preciosos, isto é, as palavras, o discurso, a linguagem (talvez os próprios impulsos). Se não podemos entender que fontes ou influências como Lachmann e Ritschl se encontram nesse ideal de alguma forma (à parte, claro, a própria tradição retórica e a tradição histórico-crítica que a recupera), então creio que devemos, em favor de uma metodologia de leitura-Nietzsche, rejeitar ou ao menos questionar qualquer argumento da recepção que, mesmo não recorrendo à Basileia, recorra às passagens publicadas desse ideal expresso da arte de leitura e polimento retórico-filológico, que se estende da juventude ao período tardio. Meu ponto é apenas justificar ser legítimo que a retórica, lida filologicamente, no sentido nietzschiano, é parte constitutiva da probidade como um ideal ou critério da “*arte da leitura*” apresentada em *Aurora*.

Quando Nietzsche escreve, em M 456, que a probidade é uma virtude que “mal tem consciência de si”, e se considerarmos que essa dimensão pré-consciente é justo a dimensão dos impulsos, isto dá a entender que a probidade, ou um senso a ser educado e adquirido para sua percepção e desenvolvimento, se inscreve no âmbito impulsional, como uma qualidade pré-discursiva (caso se identifique discurso e consciência). Podemos pensar que a probidade, assim, estaria tão mais próxima da “natureza selvagem” quanto mais afastadas estão as virtudes ideais secularmente cristalizadas segundo a tradição socrático-cristã. Desse modo, a probidade se tornaria um contraideal, não um idealismo. Havendo uma inventividade própria à linguagem e sua natureza como arte, como salientam Barbosa e Prezotto sobre a estratégia hermenêutica de Schleiermacher – um dos representantes *avant la lettre* do relativismo linguístico – quanto ao

problema da tradução e transmissão intercultural de textos, então “as possibilidades do uso inventivo da linguagem fornecem a Nietzsche uma ocasião extremamente interessante de crítica dos preconceitos cristalizados na linguagem pela tradição” (2014, p. 295). Essa tradição se constitui não de um pré-discurso (*Vorrede*) como probo trabalho preparatório à interpretação (auto)crítica dos escritos e ensinamentos que transmite; sendo ainda mais significativo, nesse sentido, que Nietzsche tenha elaborado os prólogos às suas obras depois de alguns anos, como se ele mesmo já iniciasse uma tradição das recepções de sua obra. Afinal, o prólogo ou “prefácio” é um elemento central da “edição crítica” (*kritische Ausgabe*) de um texto filologicamente (re)elaborado em sua transmissão e recepção, isto é, que requer um ajuizamento crítico de suas “fontes [...], variantes [...], destinos de transmissão do texto [...], decisões editoriais [...] e tentativas de aprimoramento”, em função das variáveis socioculturais envolvidas no processo (JÄGER, 1990, p. 54). A tradição criticada constitui-se de um discurso pré-ajuizado, que culmina numa consciência infecunda com a pretensão de universalizar ideias e ideais, a despeito da interculturalidade. Esse pré-ajuizamento é um dos “preconceitos” ou “pré-juízos” morais, ante os quais se coloca *Aurora* já em seu subtítulo. Desse modo, poderíamos conjecturar, inicialmente, que *Aurora* pode ser uma obra filosófica (e filológica!) por excelência, já que, tal como sugere a leitura de Wiebrecht Ries e Karl-Friedrich Kiesow (2011) da obra, busca revisar a própria hermenêutica da tradição filosófica, com o restabelecimento de uma crítica conceitual e de modelos (clássicos) da transmissão cultural, em favor das variadas “camadas textuais” explicitadas na interpretação proposta na obra (2011, p. 106-8); assim, tornando-a bastante produtiva à própria tradição.

Também chama a atenção, para esse delineamento inicial do campo do nosso problema, que a proibidade de *Aurora* implique a “má consciência”, porque, tal como coloca M 164, essa “má consciência” caracteriza “os divergentes, que tantas vezes são os inventivos e fecundos”. E quando Nietzsche acrescenta que não se deve temer divergir

em atos e pensamentos; que devem ser feitas inúmeras tentativas novas de existência [*Versuche des Lebens*] e de comunidade; que um enorme fardo de má consciência deve ser eliminado do mundo – que tais metas universais deveriam ser reconhecidas e promovidas por todos aqueles probos e que buscam a verdade (M 164, adaptado);

a meu ver, podemos depreender que a proibidade, a princípio, seria um sinal do antidogmatismo e da desestigmatização, capaz de experimentar novas formas de vida e, quem sabe, mesmo de revitalizar uma comunidade de ideias e ações. Além disso, assim como ela está ao lado da justiça em M 84, aqui, ela acompanha a verdade mesma, o que desencadearia uma necessidade de rever o que se entende por verdade e fazer experimentos com seu discurso, que nos levem a

formas mais precisas – e, se necessário, ornamentadas – de expressá-la, por sinal, uma atitude bastante retórica e filológica, como vimos. Talvez se pudesse arriscar a provocação introdutória de que Nietzsche trocar a palavra “retórica” por “filologia” ou mesmo não mencionar a primeira quando usa a segunda – embora esteja fazendo uso de artifícios linguísticos e estilísticos – seja já uma estratégia retórica de incutir valor ao seu modo de fazer filosofia-filologia.

A *filologia do cristianismo* (M 84) traz um aspecto curioso da metodologia proba a ser desenvolvida por Nietzsche, quando menciona, como critério, o “caráter dos escritos” a serem analisados, criticados, organizados na recepção. Vou expor e discutir, na seção 2.2 da dissertação, a noção retórica de “caráter” que acredito se imbricar aqui, talvez não para além de seu sentido moral, mas em complementação a este, já que o estilo ou, antes, a “fisionomia do estilo” já em Schopenhauer e Lichtenberg – duas fontes importantes para Nietzsche nesse sentido, como evidencia Martin Stingelin (1996) – é uma expressão característica e explícita, mais vivaz do que o suposto caráter moral, de quem se expressa, corporalmente, em suas interpretações. A primeira qualidade a ser posta em xeque, entretanto, é o caráter moral dogmático da interpretação a ser transmitida, que recorre àquela fórmula (lachmanniana) que trouxe logo acima de “sou desinteressado e imparcial em minha leitura, logo, é verdade” ou, como traz o aforismo, “estou certo, pois assim está escrito” (M 84). A segunda qualidade é a de que a leitura e interpretação é apresentada como uma “*arte*” – a ser ensinada. Busquei mostrar, num trabalho anterior (SILVA NETO, 2022), que a verdade moral ou epistêmica, derivada de uma “*arte da má leitura*”, é insuficiente para estabelecer um campo confiável do saber, porém, necessária para que esse exercício sublimatório dos impulsos se efetue, o que implica a ligação entre linguagem e impulso, muito trabalhada por Nietzsche pelo menos desde a Basileia. Não obstante, no exercício erudito da recepção, se credibiliza mais uma “afinidade de opiniões” do que as palavras do texto e sua estilização, como atestam estudos da formação de Nietzsche em filologia (SILVA NETO, 2022, p. 55). As pseudoepígrafas são o exemplo adotado de como a verdade (da autoria) de uma obra dependia mais da “fé” do que de um estudo rigoroso de fontes e uma reconstituição crítica do texto transmitido, o que exige uma autocrítica por parte do intérprete. Aqui entra meu ponto da menção a M 84, cuja lição principal, a meu ver, é a autocrítica necessária para educar o “senso de probidade”. Quando Nietzsche formula a questão retórica sobre se “terá *acreditado* nisso [nas falsificações interpretativas] alguém que o afirmou?” (M 84), tem-se que a “crença” mesma, senão a “fé”, é colocada em questão no exercício de transmissão da “*arte da leitura*”. A disposição que se adotava, no ensino da “verdade”, é antes combativa do que proba. Buscava-se eliminar inimigos, não propriamente educar os amigos.

Quando percebemos que determinadas crenças estão no cerne de um universalismo culturalmente nocivo, isso leva a crer como o “senso de probidade” pode funcionar no combate, mas também na reeducação desses “grandiosos egoístas [*grossartigen Selbstlingen*] que ainda hoje querem impor sua fé ao mundo inteiro” (M 536). Neste aforismo, entendo que a metáfora d’*O torniquete* usada para designar o “senso de probidade” reforça o caráter autocrítico de M 84, em especial quando afirma que “nós o experimentamos em nós mesmos” (M 536). Se essa autoexperimentação é parte do processo sublimatório e educativo dos impulsos, de modo a formar diversos “sensos”, seja para a beleza, a verdade, a realidade, a probidade etc., isso reforça o resultado a que chegou Oswaldo Giacoia em sua leitura da “autossupressão” da verdade em probidade, segundo o qual a probidade adviria de uma sublimação experimental da verdade (2010, p. 85). Aqui, conseguimos acrescentar uma terceira qualidade nessa caracterização introdutória do problema, que é o caráter experimental do vocabulário médico-psicológico e alquímico-sublimatório usado por Nietzsche, embora através de uma metáfora da tortura, segundo a qual se pode “machucar e fazer sangrar”. Como sugere Ken Gemes em sua diferenciação técnica da sublimação nietzschiana e a freudiana, se esse “machucar e fazer sangrar” pudesse ser um dos “*sintomas patológicos que envolvem divisão ou desintegração [adoecedoras]*”, isto não eliminaria a “sublimação como uma marca de saúde”, uma “*integração e unificação*” do cultivo hierárquico dos impulsos (GEMES, 2009, p. 47-9). Um trabalho de lapidação do ourive dos impulsos, assim como o ourive das palavras, envolve um esforço de “*unificação*”. Desse modo, se a questão do estilo, tal como abordado na seção 2.1, implica um ideal de “unidade do estilo”, e se estilo se liga ao modo como a linguagem é trabalhada, então um ideal retórico-filológico, como o da probidade, seria essa tentativa de sublimar e unificar o complexo linguístico-impulsional. Isto não só remonta às preleções sobre retórica (1872/4)<sup>4</sup> programadas por Nietzsche, com suas menções ao Tácito do *Diálogo dos oradores* e a unidade estilística como “sinal de saúde”, bem como se vincula estreitamente ao espírito do período intermediário, que vai desde a “dissecação psicológica” de *Humano, demasiado humano* até a fusão entre arte e saber d’*A gaia ciência*. Não é absurdo pensar que os “experimentos” efetuados em animais até hoje, a despeito dos rituais anestésicos, ainda sejam práticas de tortura. Mas, bem, a proposta de Nietzsche é “torturar” o espírito ou, antes, suas ideias, de modo a transformá-lo e produzir algo novo, quem sabe a “cura” ou tratamento de suas próprias doenças. Como se vê em M 202, que aborda o debate da época quanto à “fisiologia do criminoso” como uma

---

<sup>4</sup> Apesar da argumentação e busca por evidências feita por Luis Guervós, em sua introdução crítica às preleções (2013, p. 813-6), preferi a data provável de 1872/4 para os cursos de retórica, uma vez que não há consenso e que, para meus propósitos, aqui, não é algo relevante, já que foco o desdobramento dessas considerações em *Aurora*.

questão moral, isto é, de saúde pública, alguns dos “meios de cura” propostos seriam a “transformação e sublimação dos impulsos” (*Umbildung, Sublimierung jenes Triebes*), em especial, do “impulso tirânico”: aquele que assume o topo da hierarquia fisiopsicológica e se torna determinante na configuração vital de uma pessoa, por conseguinte, um alvo dessa filosofia experimental.

Se, por um lado, a probidade funciona epistemicamente como um ideal de exame histórico-crítico do texto do corpo e do corpo do texto (M 84); por outro, ela se desenvolve enquanto um processo pedagógico dos impulsos, cujo um resultado é sua formulação moral como virtude (M 26). A leitura que Enrico Müller fornece, em seu *Léxico-Nietzsche*, vai na mesma direção de identificar nos livros aforismáticos a empreitada de um “probo exame das próprias motivações e dependências”, que implica um “filosofar histórico” em conjunto com o “experimento das ciências naturais” (2020, p. 58-9). Tendo em conta que a “escola de Bonn” tinha uma filologia, ainda que antifilosófica (no sentido de uma sistemática metafísica), bastante versada às ciências da natureza, suas metodologias e resultados, como vimos com Benne (2005, p. 64), a recuperação que Paolo D’Iorio faz da transformação estilística de Nietzsche a partir da viagem a Sorrento – que o biógrafo caracteriza como *Gênese da filosofia do espírito livre* – se justificaria na sugestão de que a “filosofia histórica [...] contra a filosofia metafísica [de Wagner e Schopenhauer]” (D’IORIO, 2014, p. 38-9), que inicia o projeto público de *Humano...*, não teria sido muito independente da coincidência entre o falecimento de Ritschl, que contribuía à formação erudita de Nietzsche, e os propósitos deste de uma livre erudição. *Nietzsche enquanto livre erudito* é como Hecht expressa o modo nietzschiano de rearticular seus ideais filológicos em função de sua “experiência de vida” (2007, p. 129-30). Lembremos que a experiência ou, antes, “a vivência é o pressuposto incondicional para o [bom] filólogo”, como atestam apontamentos da cátedra de filologia (KGW IV.1:107 *apud* HECHT, 2007, p. 75). E se o “efeito moral” que Ritschl quis exercer em seus estudantes se torna um “meio de educação com a ciência genuína”, cujo “senso da verdade é o fruto mais admirável de toda atividade efetivamente científica” (1879, p. 22-3), então isto dá a entender que a inventividade da má consciência moral (M 164), que entendo andar ao lado da liberação espiritual de *Aurora*, é um pressuposto da verdade rigorosa, tal como sugere M 456, ao incluir a má consciência como um aspecto da “plena probidade” ausente, por exemplo, na antiga retórica exegética da filosofia cristã dogmática. Nesse sentido, caso concordemos que toda essa movimentação histórico-crítica em direção à verdade se liga, como propõe Hecht, à “probidade científica” (2007, p. 38), isso nos recoloca no eixo de M 84, em que há um “senso de probidade” a ser educado. Em suma, não haveria verdade rigorosa (ainda que retórica) sem probidade.

Como o “probo exame” do conhecimento se torna capaz de revisar e pôr à prova crenças dogmáticas, pensamentos meio-examinados – como o dogma da “alma imortal” (M 501); e como envolve, tal qual busquei introduzir até aqui, a autocrítica do ourive, intérprete, leitor, examinador, filólogo; isto significa que “a coragem de errar, tentar [*Versuchen*], aceitar provisoriamente” é permissível, mas também imprescindível a um dos principais motes de *Aurora*, de “particular relevância à filosofia da interpretação de Nietzsche” (MÜLLER, 2020, p. 143), ao lado da probidade: a (auto)experimentação, explícita em M 453 e 501; embora metafórica, como apontei acima, na figura d’*O torniquete*, isto é, do “senso de probidade” (M 536). A menção a M 453, aqui, a meu ver, se justifica quando podemos ver uma semelhança entre a caracterização das “ciências da fisiologia, da medicina e [as teorias] da sociedade e da solidão” ali mencionadas – que “não se acham ainda suficientemente seguras de si” (M 453) – e a probidade que “mal tem consciência de si” (M 456); portanto, que faltariam ao conhecimento e à virtude a fecundidade e inventividade da experimentação vital e a divergência da má consciência moral das pessoas probas e que buscam a verdade (M 164). Se o “senso de segurança”, como o da “verdade” e o da “realidade” percorrem seu caminho de uma educação impulsional, ao ponto de se tornarem virtudes (M 26), isso significa que a segurança epistêmica proba, como aquelas ciências e teorias, não só implicam a autoexperimentação provisória de quem as operacionalize, como “somente delas podemos extrair as pedras fundamentais para novos ideais (se não os próprios ideais mesmos)” (M 453). Daí que buscarei expor, ao fim do segundo capítulo, encaminhando para a conclusão, que esse estilo experimental da ourivesaria retórico-filológica da probidade se torna um importante ideal da filosofia de *Aurora*, se não for já um (auto)experimento para novos ideais.

## 1 SENSO DE PROBIDADE

As duas únicas ocorrências da expressão “senso de probidade” ocorrem em *Aurora* (M 84 e 536), onde sinaliza um antidogmatismo, alcançado seja pela educação (formação) ou o autoexperimento. Um outro nível relevante das passagens se dá na discussão metodológica que Nietzsche coloca sobre a filologia, tal como em sua conferência inaugural como filólogo sobre *Homero e a filologia clássica* (HkP, 1869); claro que em momentos e com estilos diferentes. Se em 1869 é colocada a questão de como ler um texto trabalhado filologicamente, isto é, interpretado historicamente e criticamente, em 1881, a questão permanece, ao elencar o tipo de leitura acrítica, a saber, dogmática que se efetua secularmente não de Homero, aqui, mas da Bíblia. Benne nota um estudo interessante de Michael Werner (1987, p. 140 [*Edition und Kulturtradition in Frankreich. Zum Problem des deutsch-französischen Dialogs auf dem Editionsgebiet*] *apud* 2005, p. 257-8, nota 361), nesse contexto, que foca a diferença da prática editorial entre França e Alemanha, respectivamente baseadas nos moldes da Contrarreforma e da Reforma, em que a primeira conformaria a uma ideia de texto como “bem cultural universal, cujo sentido primário não seria explorado de maneira nova pelo intérprete individual, mas prescrito pela sociedade”, enquanto a segunda, à qual Nietzsche teria se filiado, buscava “expor o texto verdadeiro como base e meta, para contestar interpretações mais antigas [...]: crítica textual e de fontes e historicização com simultânea nova interpretação baseada no novo texto agora emergente”. Benne, contudo, utiliza esse estudo para justificar sua opinião de que Nietzsche não seria um desconstrutivista, objetando, assim, uma recepção francófona que teria ignorado a filologia histórico-crítica como pano de fundo da obra nietzschiana.

Como a formação e a experimentação de si implicam a vivência do filólogo, seria necessário evitar uma leitura do “senso de probidade” que ignore a complexidade afetivo-impulsional do intérprete (auto)crítico, no contexto em que a filologia é claramente uma das principais questões. Quando Nietzsche considera o complexo impulsional como um “texto”, a ser lido, interpretado consciente ou inconscientemente (M 119), isto significa não que “tudo seja texto, em que domina a inflação – falsificação de moeda [*Falschmünzerei*]”, mas, como coloca Benne, que “Nietzsche considera preciosa um texto elaborado sobre bases filológicas” (2005, p. 257). Desse modo, uma leitura dogmática não só falsifica e apaga os traços característicos de um discurso, como possivelmente ignora o caráter inventivo e experimental próprio de uma leitura, cujo sentido por probidade seria impulsionalmente educado (M 26). Isto é, conforme o critério de “saúde” na *Exposição da retórica antiga*, via Tácito, em que o ornamento se equilibra à moderação do estilo característico (DaR 837-9), isso

significa que o dogmatismo seria duplamente doente: no sentido de ser belamente estéril e historicamente acrítico. A degenerescência formativa de uma tradição dogmática seria assim o mesmo tipo da “enorme *improbidade* que deve ter vigorado no apóstata do espírito livre [...], que atinge até a ossatura do caráter” (M 56), ao passo que não só tornaria a humanidade enferma, mas também sem “força, humor e alegria” (*Dial. de orat.* 21, 23 *apud* DaR 838). Tácito também compara o discurso ao corpo: uma metáfora comum à retórica clássica. O sentido dessa educação para a probidade interpretativa chega ao ponto de se tornar uma virtude estilizada na experimentação de novas formas que não vise uma unidade fixa do caráter moral, mas uma unidade de estilo vital cuja expressão é retoricamente “característica”. Desenvolverei a relação que enxergo entre o estilo de Nietzsche, uma compreensão sua de retórica e o ideal de probidade no segundo capítulo. Pelo já exposto aqui, poderíamos depreender que, se a unidade de estilo está sujeita a novas formas de vida, consoante os resultados da autoexperimentação cultural-formativa, então um dogmatismo da probidade estaria fadado ao fracasso e ameaçaria uma renovação vital da necessária releitura do mundo filologicamente investigado.

Buscarei, nas próximas duas seções (1.1 e 1.2), investigar com mais detalhe o conteúdo dos dois aforismos-chave mencionados para entender o “senso de probidade” (M 84 e 536), e como podem se inter-relacionar e contribuir para o objetivo principal que tenho de delimitar seu papel filosófico-argumentativo, ao menos neste período de *Aurora*, quanto ao estilo e os ideais adquiridos por Nietzsche desde sua formação clássica (em filologia).

### 1.1 M 84

A probidade para a qual se deveria educar um “senso” é uma ferramenta retórica de Nietzsche para combater a “farsa filológica”. Pretendo demonstrar isto a partir da análise de M 84, em comparação a um conteúdo similar que vejo no quinto parágrafo da *Retórica antiga*, que aborda a relação entre o discurso característico e o ornamental (DaR 836). Este aforismo implica ainda, comparativamente a DaR 836, uma caracterização comum do estilo e retórica, que abordarei limitado ao conteúdo do aforismo, comparado às anotações do curso. Contudo, nas seções 2.1 e 2.2 do segundo capítulo desenvolverei mais detidamente a questão do estilo e do “caráter” retórico tal como os vejo em *Aurora*. A crítica endereçada por Nietzsche no aforismo tem como alvo o estilo da escrita e a forma de leitura transmitida pela tradição cristã: uma crítica nitidamente metodológica, perceptível já no título, *A filologia do cristianismo*.

Percebo cinco pontos críticos de comparação no aforismo que nos permitem traçar uma similaridade quanto ao que Nietzsche desenvolvera sobre retórica em sua *Exposição...*: i. a interdependência entre o “senso de probidade” e o “caráter dos escritos”; ii. o *modus operandi* da tradição cristã criticada; iii. a falsificação filológica operada; iv. a pergunta retórica de Nietzsche sobre a relação entre o discurso construído e sua interpretação; e v. a distinção entre “*batalha*” ou “*disputa*” e probidade. Desenvolverei ponto a ponto, agora, comparando as similaridades prometidas. Também recorro a pontualidades temáticas de outros aforismos em *Aurora*, que ajudam a sustentar a comparação.

- i. O cristianismo e o “caráter dos escritos de seus eruditos” legou uma tradição de leitura que, embora possa ter contribuído ao desenvolvimento moral-intelectual em algum nível, em contrapartida, acabou produzindo dogmas. Uma das técnicas de transmissão desses dogmas são as alegorias. Tal como Benne nos mostra, a alegoria não é uma invenção cristã, mas foi – e é – de grande serventia a sua tradição (BENNE, 2005, p. 37). Afinal, a crítica endereçada por Nietzsche em M 84 se baseia principalmente na adulteração dos escritos bíblicos feita e desfeita ao longo de séculos desde sua recepção com Paulo de Tarso, passando pelos “pais da igreja”, até o movimento do alexandrinismo que chegou à Basileia de Nietzsche na forma da filologia historicista que buscou revisar.

A alegorização indicada n’*O cristianismo de Justino Mártir*, pelo teólogo Moritz von Engelhardt, consultado por Nietzsche (SCHMIDT, 2015, p. 167-9), evidencia a importância que essa técnica adquiriu na moralização cristã do mundo: “por meio da leitura alegórica se fornecia prova de a doutrina cristã estar contida nos escritos proféticos. [...] O método é alexandrino” (1878, p. 435-8). Orígenes de Alexandria, que teria sido o primeiro teólogo cristão a sistematizar fontes e técnicas de interpretação bíblica, como a alegoria, atribui uma função mística (vinculada ao espírito) e uma moral (psíquica), em detrimento do “senso literário” metaforizado como “corpo” (BENNE, 2005, p. 37-8). Orígenes fomenta uma tradição da dicotomia interpretativa entre a escritura entendida espiritual ou literalmente. Tendo querido isto ou não, Paulo também contribuiu à falta de rigor filológico, a saber, a desistoricização, dado seu peso místico à cristandade e seus escritos que exaltam o “espírito” em detrimento da “letra” da lei judaica: “porque a letra mata, mas o Espírito vivifica” (*II Cor.* 3, 6).

A começar pela ênfase dada, na tradução, com a letra maiúscula a uma língua que não diferenciava maiúscula de minúscula, podemos ver que as estratégias simbólicas combativas da tradição permanecem. Mais explicitamente em M 68, temos a leitura que Nietzsche propõe da interpretação paulina da simbologia cristã: uma interpretação combativa do “menor dos apóstolos”, como ele mesmo se denomina (*I Cor.* 15, 9), em relação à instituição judaica de sua época. Paulo teria sofrido uma série de eventos fisiopsicológicos, alucinações, sublimações, ressentimentos; ou, como Daniel Havemann reconstrói do percurso de Paulo na obra de Nietzsche: “o êxtase visionário que Paulo experimentou em Damasco” (2012, p. 399). Paulo seria um exemplo de como a experiência fisiopsicológica interfere diretamente na interpretação de uma tradição. As reconstruções histórico-antropológicas feitas por Hermann Lüdemann (1872) e as leituras psiquiátricas de reformadores religiosos, por Henry Maudsley (1875), teriam sido fontes dessa releitura de Nietzsche sobre Paulo e sua “vivência de Damasco” (SCHMIDT, 2015, p. 151-6). Com a leitura de Lüdemann, Havemann considera que Nietzsche teria confirmado o “caráter paulino sobre a maldade e debilidade da natureza humana” (2012, p. 399) – a meu ver, o que caracterizaria uma “leitura ruim” do humano.

Não obstante, o ponto focal, aqui, além da “ânsia de domínio” que Nietzsche faz ver presente em certas leituras do mundo (M 68), é o estilo do escritor que podemos pressupor no “caráter dos escritos”, como os de Paulo. Quando falamos de escritos, é razoável ter em conta algo do escritor, que é também um leitor – ainda que não perceba – pelo menos de si mesmo. O “estilo de um escritor” indica um trabalho com o discurso que constrói, uma elaboração da linguagem; que, em M 292, ainda evidencia aspectos da retórica apresentada nos cursos de 1872/4. Em M 292, Nietzsche confronta a fala ou estilo discursivo de alguém – que suscita desconfiança – à “naturalidade” de um escrito ou discurso que siga o “bom gosto” dominante e, por isto, “talvez agrade e inspire confiança” (M 292). Como lembra Campioni, “confiança na tradição” é justamente o que se corroeu com Nietzsche na “descoberta dos graves erros cometidos no início dos estudos literários [que remontariam ao helenismo e à

patrística, por exemplo: HGSNJ]” (CAMPIONI, 2019, p. 14).<sup>5</sup> Assim, mesmo seguindo um “bom gosto”, essa tradição interpretativa não poderia evitar o ceticismo filológico. Esse ceticismo, a meu ver, equivale àquela produção da “má consciência” inventiva e recriadora dos probos e buscadores da verdade (M 164). Aqui já poderíamos iniciar a comparação com o curso de retórica, quando os divergentes do costumeiro e usual (*usus*) são os julgados “impuros” – isto é, com um estilo ruim – pela sociedade suficientemente “cultura” e com seu próprio parâmetro de “pureza” ou “correção”, por exemplo, a língua ou linguagem que se estabelece numa cultura (DaR 832). Daí que “não esta[r]mos habituados a este som [o da pronúncia de um *r*, que suscita dúvida quanto à habilidade do discursante e nos leva a deliberar novamente] – [que] ele nos parece “feito”” (M 292), ou seja, entrega uma “artificialidade” duvidosa, não a “naturalidade” confiável do que se busca transmitir (DaR 836).

A suspeita da metodologia de leitura transmitida seria necessária principalmente caso se ignorem os requisitos da “naturalidade” discursiva, como

---

<sup>5</sup> Campioni dá a entender que a retórica perde centralidade em Nietzsche a partir do período intermediário, quando escreve: “[a] centralidade retórica é encontrada em Nietzsche até 1875: posteriormente, a própria palavra “metáfora” desaparece de seu vocabulário” (2019, p. 23); e depois, que “[a] retórica é substituída pela fisiologia” (2019, p. 27). O intérprete chega a supor um *continuum* de mudança nas estratégias de Nietzsche, em que teria mesmo “abandonado o terreno das análises fisiológica e psicológica” em outro momento, o de *Zarathustra* (2019, p. 28). Mas, se os “estímulos”, “impulsos” e seu poder criativo ainda desencadeiam uma relação com a linguagem para Nietzsche, sinalizando sua “fisiologia” a partir do intermediário, então não haveria esse abandono ou mudança progressiva quanto a uma natureza artístico-impulsional da linguagem. Não só “metáfora” aparece, sim, pontualmente a partir do período intermediário, em *Opiniões e sentenças diversas* (VM 5) e em *Além de bem e mal* (JGB 22), justo no contexto de abordagem explícita de uma herança da má interpretação na filosofia e nas ciências, recorrendo a um rigor filológico; como também Nietzsche não precisa da terminologia da “metáfora” para fazer uso extensivo de metáforas, como uma estratégia discursiva que, caso não seja identificada como “retórica”, só demonstra a habilidade retórica de Nietzsche em elaborar um discurso que suscite confiança no leitor ou mesmo desconfiança, após o que se mostra ser este o propósito: não de articular um discurso, mas de mover o leitor, mesmo que seja o próprio Nietzsche leitor de si. O polimento de sentenças, geralmente atribuído aos “moralistas franceses”, também tem eco na arte do estilo da retórica clássica. Como sugere Campioni mesmo, se a metáfora *não* “afasta do desejo de definir” (que seria parte do estilo de Nietzsche a partir de 1875, em sua leitura), então o uso metafórico não implica falta de rigor interpretativo, como “o efeito de multiplicar indiferentemente os pontos de vista” (2019, p. 25). Pelo que podemos depreender com Benne, este efeito é próprio da “alegoria”, profusa na exegética cristã. Metáfora e alegoria não se equivalem, já que metáfora não parte de um princípio moral exclusivo, como na função alegórica de Orígenes. No caso da alegoria, o fim (a interpretação) precede o meio (o texto), sinal de um “filólogo ruim” que põe suas metas e desejos à frente do material (BENNE, 2005, p. 37-9). Exemplifica isto que Paulo, no *Anticristo* (AC 42), tenha certas metas e, então, articule seus meios (BENNE, 2005, p. 42, nota 59). Ler Paulo histórica e criticamente, *independente* de nossas “necessidades pessoais” de encontrar nele o que mais desejamos, seria um sinal da proba leitura (M 68); a despeito de uma posterior (re)criação de (novas) necessidades. Nesse sentido, a crítica fomenta uma renovação cultural, tendo-se em conta seus meios. Caso as metáforas promovam uma renovação cultural, não seria absurdo que Nietzsche continue a usá-las. Se Nietzsche consegue delinear “tarefas”, “metas”, “necessidades” a partir de seu estilo, e não o estilo a partir de alguma finalidade, penso que isso indica a “boa filologia” que ele busca promover, justamente a partir dos meios adquiridos, a saber, sua formação na arte da leitura e habilidade retórica da linguagem, como um material artístico. Enquanto material artístico, me parece difícil defender uma recusa por Nietzsche do *uso* de metáforas ou alegorias.

o próprio acordo entre discursante e discurso, escritor e escrito, leitor e leitura. Quando Nietzsche leciona sobre a “naturalidade” do discurso, isto é, seu equilíbrio entre artifício e intencionalidade presente no “estilo característico”, podemos ver a proximidade ao modo como o estilo é abordado em *Aurora*, por conseguinte, esse trabalho preparatório com a linguagem que implica formas de leitura ou, antes, uma *arte da leitura* (M 84, 292). Sem o “estilo característico”, adquirido no exercício dessa *arte*, por exemplo, com um discurso de ornamento excessivo ou cuja única intenção seja a de causar algum efeito no ouvinte ou leitor, “se quebra facilmente a confiança moral [deste]” (DaR 835-7). Se a transmissão, tradição, transposição (*Übertragung*) é algo intrínseco à linguagem (DaR 831), então o modo como essa linguagem é interpretada e operacionalizada se torna um problema, ao passo que supõe o que se entenda por linguagem. Se alguém desconfiar de uma “naturalidade” da retórica, isto também supõe o juízo – de quem desconfia – sobre o que considera “natural” (DaR 830).

Penso termos um aporte seguro da natureza impulsional-criativa da linguagem em Nietzsche, mesmo sem recorrermos à Basileia, por exemplo, retomando o conteúdo de M 26 ou 119, onde claramente se atribui aos impulsos uma intencionalidade, seja pedagógica ou interpretativa, do texto do corpo ou o corpo do texto. Mas, como já indiquei na introdução, faço questão de recuperar o contexto da formação de Nietzsche e as discussões metodológicas que envolve, justo porque a probidade, para a qual seria adequado educar e exercitar um “senso” ou “sentido”, pode ser vista como um ideal formativo, responsável pelo rigor ou a falta dele no trabalho com a linguagem. Ao menos Nietzsche chega a concordar de algum modo com Gerber, ou mesmo Aristóteles, que “não há “naturalidade” que não seja retórica: a linguagem mesma resulta de artes retóricas” (DaR 831). Nessa medida, torna-se necessário se habilitar à articulação e análise dos artifícios usados por uma tradição, que é o que Nietzsche faz em M 84, quanto ao *modus operandi* da exegética judaico-cristã.

- ii. O modo de operação exegético judaico-cristão, transmitido ao longo dos séculos, é um modo improbo. A probidade requer a liberdade interpretativa somada à crítica histórica. As “conjecturas” (*Muthmaassungen*) ousadas dos educados-educadores na tradição cristã não equivalem à “crítica conjectural” (*Konjekturalkritik*) em que Nietzsche se formou, que consistia num

aprimoramento do texto combinado à sua reconstrução crítica, de modo a alcançar uma interpretação mais plausível (BENNE, 2005, p. 62). Desse modo, na leitura atenta que proponho do aforismo, seria interessante não confundirmos a tradução de Paulo César com o método filológico aprendido por Nietzsche, a não ser que sejam entendidas como “conjecturas” *ruins*.

As “conjecturas” da “interpretação de despuído arbítrio” têm que ver com a primazia de uma intencionalidade do autor ou leitor – seu “arbítrio” – em relação ao que é lido ou escrito. Nesse sentido, proponho entendê-las mais com um viés especulativo do que epistêmico, mais no sentido de preservar certa leitura do que experimentar uma releitura da tradição. Como avança o aforismo, essa arbitrariedade desavergonhada se opõe ao probó embaraço. Podemos ver a ironia da tradição em favor de uma moral da vergonha, que não sente vergonha em fazer especulações implausíveis, isto é, uma *leitura ruim* de seus próprios ensinamentos. A exploração grosseira (*plump*) do intérprete da Bíblia, na figura do “pregador”, que alimenta o círculo vicioso da especulação arbitrária, indica a falta de refinamento ou ausência de forma nessa *arte da leitura* instruída ao povo. Isso sugere a probidade exigida por Nietzsche como uma forma das conjecturas.

Neste ponto, caberia uma breve referência à metodologia filológica exposta por Gerhard Jäger em sua *Introdução à filologia clássica*, especialmente no que diz respeito à “crítica textual” (*Textkritik*): “[a] produção de uma redação que se aproxima o máximo possível do original (*constitutio textus*), pela superação dos erros desenvolvidos no decorrer da tradição, exige *crítica textual*” (1990, p. 42). O manuscrito em seu estatuto de portador “original” daquilo *que* transmite, e de *como* transmite, também supõe uma “*tradição indireta*”, quer dizer, “citações e excertos, imitações, alusões [*Anspielungen*] e paródias, paráfrases e traduções, bem como indicações lexicais antigas ou medievais e comentários ao respectivo texto” (JÄGER, 1990, p. 42). Sem esse “exame” (*examinatio*) do texto transmitido, e toda sua implicação sociocultural, não é possível estabelecer uma “revisão” (*recensio*) minimamente certificada do material recebido, a fim de torná-lo, ou não, algo “genuíno”. Após uma verificação plausível da corrupção textual, passa-se, finalmente, porém, sempre de modo provisório (já que novos materiais podem ser encontrados e comparados), à “reconstrução (*emendatio, divinatio*) da redação originária, através da alteração de lugares corrompidos (conjectura [*Konjektur*]), da

suplementação de lacunas e da eliminação (*athetese*) de ilegítimas adições (interpolações)” (JÄGER, 1990, p. 42-3). Em resumo: o modo como a conjectura é feita qualifica ou corrompe (falsifica) o “caráter” de um texto transmitido.

Se a crítica conjectural do texto supõe uma reavaliação do estado de coisas em torno da produção textual (BENNE, 2005, p. 97), então temos um indício forte da proibidade filológica como uma qualidade moral-epistêmica da disposição autocrítica. Isto porque a intencionalidade do leitor não é exatamente eliminada quando sua leitura se torna crítica, assim como é acentuada no modo acríptico de suas alusões e especulações. O raciocínio frequente que Nietzsche aponta nesse terreno de arbitrariedades é o de que alguém alegue ter razão em sua leitura *porque está escrito*. Desse modo, que esteja escrito é suficiente para a pessoa alegar correteza interpretativa, não pondo em questão a qualidade do escrito que chega até ela, menos ainda a qualidade da própria capacidade de interpretar. Assim como, não estando escrito, seria difícil sustentar uma razão para sua leitura. A prova de que a arbitrariedade pessoal precede o material recebido, a meu ver, se produziria pelo grau de subterfúgios que a pessoa venha a procurar para justificar um escrito que não esteja mais escrito, por exemplo, ante uma revisão da tradução comparada a um texto mais criticamente próximo de sua autoria histórica.

A investigação crítica sobre o autor de um texto, a saber, sobre a maior aproximação possível de seu caráter “original”, se torna ainda mais problemática na tradição cristã que, no extremo, atribui a autoria a Deus e, em casos menos extremados, a uma inspiração divina: respectivamente, a autoria se torna insondável ou com uma intencionalidade de improvável reconstrução, deixando uma margem indiferentemente aberta para interpretações. Como vimos no ponto i., a interpretação alegórica seria um subterfúgio, especialmente no caso de não haver alegorias, mas de as poder inventar conforme o interesse; não, antes, de mudar o interesse e foco da leitura consoante às alegorias que se venham a encontrar no texto, o que apresentaria uma maior criticidade. Isso nos leva ao terceiro ponto central que enxergo no aforismo, que é o do subterfúgio usado na tradição judaico-cristã, a que Nietzsche faz referência, e sua falsificação filológica de passagens bíblicas para justificar determinada leitura/interesse.

iii. Se a tradição exegética cristã falsificou filologicamente sua própria recepção, isso significa que sua crítica metodológica deixou a desejar. Um dos meios que Nietzsche explicita em M 84, pelos quais se efetiva essa falsificação, é o que Paulo César traduz por “alusão” (*Anspielung*), que vimos fazer parte da “tradição indireta” de um texto, com Jäger (1990, p. 42). Aludir envolve uma sugestão intencionalmente velada, um significado oculto lido de forma ruim. Desse modo é que a tradição de leitura bíblica é uma tradição de “leitura ruim”; “como a Bíblia é empurrada e espremida, e a *arte da má leitura* [Kunst des Schlecht-Lesens] é formalmente ensinada ao povo: isso é subestimado por quem nunca – ou sempre – vai à igreja” (M 84). Podemos ver, nesta última frase, que, tanto o hábito de “sempre” ir à igreja quanto o outro extremo de “nunca” ter ido, isto é, nunca ter *vivenciado* a prática de leitura e interpretação bíblica, inibem a releitura crítica de sua tradição.

A “inaudita farsa filológica em torno do Antigo Testamento” (M 84), que Nietzsche identifica no conflito de interesses (interpretativos) entre grupos judeus e cristãos, demonstra a disposição crítica à qual Nietzsche insta o leitor nesse momento de *Aurora*. Há uma difamação do texto bíblico produzida em sua própria recepção erudita, a saber, por aqueles que estariam mais habilitados à “correta” interpretação e reconstituição do escrito. Junto de Engelhardt, Nietzsche reconsidera o poder falsificador da interpretação alegórica do erudito cristão, Justino, em vista da qual “os judeus o [Antigo Testamento] teriam apenas usurpado [*angemaasst*]” (M 84). *Anmaßung* significa uma “pretensão” ou “presunção”, uma forma de conjecturar que, da ótica de Justino, seria imprópria, já que os judeus teriam corrompido a *Septuaginta*, em favor próprio, especialmente no que diz respeito ao papel de Jesus em sua “vinda”. Mesmo que o judaísmo pintado por Justino fosse um perfeito adversário dos “cristãos, como o verdadeiro povo de Israel” (M 84), por serem o berço cultural da Escritura Sagrada, teriam alguma permissão de questionar as alegações cristãs em torno da Bíblia. Tal é o modo como Engelhardt lê a leitura de Justino dos judeus:

[s]omente os judeus podiam fazê-lo em nome da Sagrada Escritura, que surgiu no meio deles e invocando a lei que Deus lhes deu. Mas sua interpretação das Escrituras é falsa, e sua concepção da lei é errada; e sua pretensão de ser o povo de Deus é uma presunção [*Anmassung*] iníqua, uma prova de sua estupidez e autojustiça. Nunca houve outro povo de Deus além daquele que está agora presente na cristandade. (ENGELHARDT, 1878, p. 315).

É importante salientar como o “judeu” de Justino, aqui, representa muito mais um tipo literário que sintetizava os preconceitos judaicos que Justino percebia contra cristãos como ele. Para isso, no momento, talvez baste destacar a detecção de Engelhardt, em sua revisão da recepção do Mártir, do amálgama étnico-cultural que ser judeu podia envolver, como o caso dos “*judeus greco-platônicos do Egito (Alexandria)*” (1878, p. 19). O tipo é uma estratégia estilística também usada por Nietzsche, como comenta Schmidt, evocando as “figuras de estilo” de M 423, onde objetos normalmente tidos por “inanimados” ganham perspectiva; também Ries e Kiesow, quanto a M 168, em que o tema claramente é o “tipo” histórico-filosófico feito para reconstruir certos cenários críticos, cujo “sentido plástico”, porém, “simples”, serviria ao paradoxal confronto de um excessivo, porém, inflexível acúmulo de conhecimento (2011, p. 108-9). Isso recolocaria o programa anti-historista das *Extemporâneas* de Nietzsche sob a ótica de *Aurora*.

Se o polimento de sentenças presente em *Aurora* constitui um ideal estilístico de uma forma (paródica) de expressar e transmitir conhecimento, o tipo pode servir como estratégia ideal de alcance de pessoas e grupos inteiros, não necessariamente pessoas efetivas, para incorporar certas características no discurso. É amplamente utilizada na recepção nietzschiana a passagem tardia de sua autoencenação, *Ecce homo*, em que coloca seus mandamentos de “guerra”, no sentido sublimado de disputa filosófica,<sup>6</sup> segundo os quais estão as coisas valiosas, culturalmente vitoriosas, como alvo e seu uso de “pessoas” apenas como “lentes de aumento” (EH Weise 7). O polimento de sentenças, também, remonta aos estudos clássicos de Nietzsche. Já em seu empreendimento de reconstituição textual do *Certame de Homero e Hesíodo*, este mesmo *Certame* sendo um modelo tradicional de disputa retórico-poética, há indicações do conhecimento de Nietzsche da epigramática de “ditos e sentenças” (*Sprüche und Sentenzen*), por meio da qual se formavam “escolas” inteiras de arte e do pensamento, como a advinda de Teógnis, estudado por Nietzsche com afinco: “aceitava-se com naturalidade que este autor [Teógnis] havia estampado seu selo a uma antiga propriedade comum [versos homéricos], transformada em particular sua, graças a seu esforço e reelaboração” (FT 250)<sup>7</sup>. Do mesmo modo,

---

<sup>6</sup> Penso que o estudo de Hermann Siemens (2021) seja uma excelente fonte para o *agôn* como princípio cultural.

<sup>7</sup> *Der Florentinische Tractat über Homer und Hesiod, ihr Geschlecht und ihren Wettkampf* (1870/3).

proponho lermos o “judeu” de Justino como um tipo ou uma lente de aumento, tal qual a que ele mesmo esboçara no personagem “judeu” de seu *Diálogo com Trífo*, que se assemelharia ao tipo “herege” anticristão (ENGELHARDT, 1878, p. 214-6; KAYE, 1889, p. 13). Do mesmo modo ainda, o “cristão” e o “judeu” que são colocados em cena de disputa por Nietzsche, em M 84, como lentes de aumento ou tipos de (re)interpretação e (re)construção para certa tradição.

- iv. Quando Nietzsche escreve que “então se deu um furor de interpretação e atribuição que não podia estar ligado à boa consciência” (M 84), podemos ver que a disputa, ainda que entre “tipos”, pode se tornar algo fecundo e inventivo, no mesmo sentido da “má consciência” de M 164, já que formam tradições divergentes entre si, cada qual buscando justificar sua própria consciência a partir do que afirmam (*behaupten*). Uma leitura otimista disto é que, por mais que sejam destrutivas entre si, o resultado ainda seria uma produção cultural.

Esse otimismo se efetua se considerarmos como exemplo de produção cultural a própria obra de Nietzsche, a partir da sua figura de “espírito livre”. Em M 192, ele usa exemplos de personalidades francesas que, de modo significativo, teriam influenciado a cultura (cristã) de sua época e a posterior. Essas pessoas funcionam aqui como lentes de aumento à luta espiritual entre “tipos perfeitos da cristandade” e “contratipos perfeitos do espírito livre anticristão”. O detalhe da disputa que se estende ao âmbito do espírito importa quando essa disputa não se reduz a “dogmas e monstros sublimes” (M 192). Tendo em vista que “monstros” geralmente se configuram como algo disforme, que envolva uma mistura de detalhes incompatíveis entre si, ao ponto de ocasionar o choque estético da sensação sublime, do medo, podemos ver que não só faz sentido que estejam ao lado de “dogmas”, supondo que “moralidade”, “tradição”, “medo” e “superstição” (*Aberglaube*) caminhem lado a lado, na história ensaiada de M 9; como também que faz sentido que essa incompatibilidade disforme do monstro se torne a contraparte de um “tipo perfeito” e harmonioso, dotado de um estilo simples e característico (tal como abordamos em i.), cuja perfeição se dá no equilíbrio entre os traços convencionalmente atribuídos a um personagem e as ornamentações que o tornem atrativo. O tipo é algo “feito”, literariamente construído. Se inspira confiança é “porque nisto cedeu à moda e ao chamado “bom gosto””, o que, a meu ver, equivale à “boa consciência” da época (M 292).

A superstição (*Aberglaube*) é uma crença contrária à crença (*Glaube*) estabelecida criticamente numa tradição. Essa contrariedade se fortalece, tão mais a tradição se descaracterize e perca sua forma em torno de tipos perfeitos, em prol de um excesso de alusões que busquem incutir uma leitura única a todo custo, em qualquer que seja o contexto. Essa descaracterização é o que teria feito Justino, ao buscar interpolar a “profecia cristã” pela alegoria da cruz em variadas passagens do Antigo Testamento, ao ponto da corrupção textual e reapropriações exclusivamente em função do dogma eclesiástico que começava a se formar, a “escola” cristã. Neste caso, Justino seria uma “má consciência” de sua época, um “monstro” em vista da “boa consciência” judaica, porém, em contrapartida, já a produzir e reinventar a cena cristã que se colocava após o “prelúdio” da cruz (M 84). *Aurora*, por seu turno, revisita a “boa consciência” cristã em torno de Justino e põe à prova, junto a sua proba filologia, a “farsa filológica” da inserção acrítica de um “prelúdio” a uma edição *quasi*-crítica dos Evangelhos. No fundo, Justino estaria fazendo o mesmo que os judeus que ele acusa: autojustificação.

- v. Há uma dificuldade ao fim de M 84 quando adotamos essa caracterização agônica da proibidade, porque justo sua frase final estabelece uma aparente contrariedade entre “*batalha*”, “*luta*”, “*competição*” e proibidade. Quanto à disputa judaico-cristã que acabamos de elencar: “[e]stava-se numa *batalha* [Kampf], pensava-se nos inimigos [Gegner], não na honestidade [Redlichkeit]”. No entanto, podemos estender a análise desta passagem e ver até que ponto essa contrariedade entre luta e proibidade se sustenta. Podemos estendê-la usando os três termos em destaque que, na tradução, talvez percam o relevo de sua significância própria em *Aurora*.

Primeiro que, no interior do aforismo M 84, o pensamento do “adversário” (*Gegner*) remete ao modo como Justino produziu seus escritos, isto é, pela construção de personagens com ideais opostos entre si, a saber, o cristão e o judeu. Daí que o Pai da Igreja necessitasse articular seu discurso conforme sua audiência ou interlocução: no caso das *Apologias*, quando se dirigia a pagãos, principalmente; enquanto, no *Diálogo com Trífo*, seu principal alvo era o judeu. Daí a diferença que Engelhardt identifica entre os primeiros e o segundo escrito, por exemplo, quanto à divindade particular de Cristo, em relação a Deus, como se fosse um “deus diferente”:

[o] que é novo em comparação ao apresentado nas *Apologias* é só a ênfase constante na divindade de Cristo. Enquanto nas *Apologias* a expressão *theós* é transposta apenas duas vezes a Cristo, isso acontece aqui [no *Diálogo*] fundamental e regularmente. Mas isso não significa progresso no caminho da fé de Justino. Nas *Apologias*, também, ele confessa a divindade de Cristo. Mas para os gentios, a suposição de um *héteros theós* ao lado do Deus-Criador não tinha nada de preocupante; apenas aos judeus parecia blasfêmia e estupidez. É por isso que tudo se concentra lá [no *Diálogo*] na prova de que o homem crucificado Jesus seria “Filho de Deus” e o único real e digno de tal culto. (ENGELHARDT, 1878, p. 284).

Como se vê, há uma clara estratégia retórica, por parte de Justino, no sentido de buscar agradar e inspirar confiança, de fazer parecer “natural” à figura do judeu a sua prova da divindade de Jesus, sobretudo se recuperarmos o funcionamento discursivo aludido em M 292. Justino estaria, assim, cedendo de maneira provisória ao “bom gosto” judaico, em seu esforço por mostrar que seu “inimigo”, na verdade, é a autoridade mesma de sua lei, renovada no cristianismo que ele apresenta.

Pensar num “adversário” como uma “audiência perfeita” (M 375), um “(contra)tipo perfeito” (M 192) são estratégias retóricas para o perfilamento de determinado ideal – referindo-se aqui, respectivamente a cada aforismo, o “estilo perfeito” (M 375) e o ideal de “espírito livre” (M 192) – com o fim de confrontar o leitor com suas próprias crenças e ideais herdados. Assim procede Nietzsche, no comentário de Barbara Neymeyr, quanto à polemização entre tipos opostos nas *Extemporâneas*, como a que ocorre entre “cultura” e “erudição”. Neymeyr denomina isso uma “estilização retórica eficaz a um público particular” (2020, p. 294), em favor do pretendido programa de renovação cultural. Quando Justino propõe a renovação do judaísmo pelo cristianismo, que ele interpreta no Antigo Testamento, me parece uma estratégia semelhante.

O que poderia diferenciar o ideal de probidade, ao fim de M 84, de uma estratégia de guerra cultural, a princípio, tendo o que expusemos até aqui, seria que essa guerra cultural tem um propósito distinto da recepção crítica de uma tradição. A probidade filológica não teria a finalidade de substituir uma cultura ou um ideal por outro, ou de tornar uma mais verdadeira que a outra, mas seria, neste caso, o contraideal de uma reconstrução rigorosa da cultura como um todo, a saber, um que leve em conta aqueles fatores, que vimos com Jäger (1990), de uma boa crítica textual, e que não estariam distantes da filologia praticada por Nietzsche, principalmente no que diz respeito à *reconstituição* do texto herdado. Se Justino estivesse buscando reconstituir o texto do Antigo Testamento, como,

por exemplo, comparando a tradução grega que acessou com uma hebraica mais autêntica, revisitando as várias intencionalidades do texto antigo, os modos como foi transmitido etc., ao invés de simplesmente tentar justificar a todo custo a suposta presença de Jesus na antiga lei, isso seria bastante diferente de uma finalidade estritamente persuasiva, tal qual a que ele aparenta ter, na leitura de Engelhardt.

Mas que Justino tenha vivenciado preconceitos de comunidades judaicas contra quem defendesse a divindade de Jesus, poderia ser interpretado por nós como um motivo legítimo de alguma revisão crítica, o que ele buscou efetuar sobre a tradição judaica incutida na comunidade cristã que se formava em torno de uma nova crença. Se o cristianismo de Justino se apresenta como uma “nova lei”, “*uma lei para todos sem discriminação*”, contra o etnocentrismo que ele enxergava na comunidade judaica a que ele se dirigia: “[a] nova lei vale para todos os homens sem discriminação, a antiga era dada apenas aos judeus” (ENGELHARDT, 1878, p. 241-5); então penso termos um pretexto bastante cabível à introdução da análise a seguir de M 536, do probo antidogmatismo.

## 1.2 M 536

Antes de entrar na análise propriamente dita de M 536, caberia explicitar mais o problema que envolve tratar o “senso de probidade” como um problema cultural-formativo, para nos situar no cerne do que buscarei desenvolver de agora em diante, até a conclusão. Como acabamos de ver na guerra cultural judaico-cristã figurada nos escritos de Justino, que no fundo concernem a um problema de tradição e da recepção crítica, ou acrítica, dessa tradição, essa guerra não precisa ser apenas uma guerra sangrenta e destrutiva, onde uma cultura precise subsumir a outra a todo custo, em nome de um ideal qualquer. Essa guerra pode ser uma guerra educativa, uma guerra que se transponha do nível bélico da violência física ao nível de uma guerra espiritual, de sentido formativo. É essa a função pedagógica, por exemplo, que Justino acusou ter se perdido na lei mosaica, quando a disciplina ali exigida, com certas práticas consideradas obsoletas e contrárias à divindade, poderia ser reinterpretada em função do novo ideal pregado. A leitura que Engelhardt nos transmite em sua interpretação do *Diálogo com Trífo* é justamente onde, recuperando aquela função alegórica de uma leitura mística e pneumática, espiritual, Justino propõe:

[que] as prescrições da lei mosaica sobre sacrifícios, o Sabbath, refeições e abluções, embora para alguns já parecessem sem sentido e contrárias a Deus, teriam um significado pedagógico. Deus apelou para o ponto de vista inferior dos judeus e levou em consideração o seu sentido alienado da divindade. Ele queria manter as pessoas em cheque, tanto quanto possível e, uma vez que estavam doentes da alma, guiá-las a uma mudança mental e ao entendimento das exigências divinas eternamente válidas. (ENGELHARDT, 1878, p. 250-1).

Minha proposta é que recoloquemos a leitura alegórica de Justino da lei judaica no sentido metafórico de Nietzsche, porque nos força a inserir a perspectiva não de um espírito superior transcendente, mas o da incorporação desse espírito na vivência. O que antes era uma violência física, com a opressão judaica dos cristãos nascentes; passa a uma violência simbólica invertida, do crescente poder político do cristianismo em direção a outras culturas; graças à operação metafórica nietzschiana, finalmente, ganha o contorno de uma violência e crueldade do espírito consigo mesmo, numa sublimação da crueldade física ou simbólica – tal como podemos ler na passagem do “cruel” ao “humano” em M 536, iniciando o autoexperimento do “senso de probidade” (*Sinn für Redlichkeit*).

Cabe salientar que a criação estilística de um adversário pode ser uma saída não apenas retórica, no nível do discurso, como também efetiva, no nível da vida, onde podemos retomar o desenvolvimento de certos “sentos”, como o “senso da realidade” (*Sinn für das Wirkliche*), que vimos na introdução com M 26. Afinal, já na esfera da natureza, “[o] animal julga os movimentos de seus rivais [*Gegner*] e amigos [...]: no tocante a indivíduos de determinada espécie renuncia definitivamente à luta [*Kampf*], e também percebe, na aproximação de algumas variedades de animais, a intenção de paz e de acordo” (M 26). Podemos ver que, com Nietzsche, não precisamos atingir o nível sublime e místico do contato com uma divindade para detectar adversários e perceber que estamos em luta: basta nos atermos ao nível impulsional da vida. Se os impulsos ensinam, então é plausível pensar que a função pedagógica de uma lei, mesmo em seu nível religioso, advenha de um impulso. Talvez coubesse a provocação aqui, à *la Nietzsche*, do quão animal pode vir a ser um deus, ou do quanto de animalidade suporta uma doutrina. Poderíamos nos perguntar se as mesmas virtudes cristãs de Justino – como a “fé”, “uma virtude entre outras, por exemplo, a abertura para a verdade”, o que tornaria os cristãos “mais verdadeiros” quanto mais fé tivessem (ENGELHARDT, 1878, p. 189) – não seriam tão dotadas de animalidade quanto as “*virtudes socráticas*” de M 26, dentre as quais está, por exemplo, a “justiça”, também uma virtude apropriada pela cristandade. Podemos lembrar ainda que “também o sentido para a verdade [*Sinn für Wahrheit*], que é, no fundo, o sentido para a segurança [*Sinn für Sicherheit*], o homem tem em comum com os animais: não queremos nos

deixar enganar” (M 26). Se tudo isto é válido, então mesmo a doutrina (*Lehre*) cristã do “verdadeiro povo de Israel”, de Justino contra os judeus anticristãos (M 84), seria

uma consequência dos impulsos que ensinam [*lehren*] a procurar alimento e escapar aos inimigos. Se considerarmos que também o homem superior apenas se elevou e refinou [*erhoben und verfeinert*] no tipo [Art] da alimentação e na ideia do que lhe é hostil, será lícito caracterizar todo o fenômeno da moral como animal. (M 26).

Se o pensamento fixado de um “adversário” ou “inimigo” impedir a crítica textual, e se a crítica textual depende da vivência do filólogo, enquanto um intérprete da tradição que recebe em seus ensinamentos, então, possivelmente, a exclusividade de um inimigo ou da luta por sobrevivência inibirá sua autocrítica. Sem autocrítica, pode ser que o leitor de sua própria cultura não se aperceba da realidade a sua volta, já que está seguro demais em sua “Fé”, em sua “Verdade”, em seu “Deus”, ao ponto de não suscitar qualquer dúvida quanto ao procedimento, de natureza retórico-linguística, em que seu próprio espírito se enreda a fim de transpor seus impulsos de domínio e simulação a figuras que vê como adversárias a sua cobiça. Afinal, alçando o “rival” a um nível tão alegórico quanto o da verdade, criaria um efeito reverso de eternizá-lo dentro de si (M 406), o que Schmidt identifica como sinal de “remorso” (2015, p. 360); e o que antes poderia “curar” a alma de uma lei antiquada, apenas a adoeceria mais. Penso que, para um acesso de M 536, dois aforismos são centrais: M 431 e 507; que confrontaremos logo mais.

Antes, uma breve consulta a *Aurora* nos impressiona na conexão feita entre o remorso e a moral de um opositor idealizado, acompanhada de seus meios de “consolação”, “remédios” que prometessem “alívios imediatos [cujo resultado] era frequentemente uma piora geral e profunda do mal-estar” (M 52). Não vamos abordar o tema do remorso com detalhe, mas apontar como isso se conecta a aforismos que já mencionamos aqui, como este em que Nietzsche pergunta: *Onde estão os novos médicos da alma?* (M 52); ou o d’A *promoção da saúde* (M 202), onde “limpar de sua alma [dos criminosos] os remorsos, como uma coisa suja” é posto como um dos “antídotos” (*Gegenmittel*) que poderiam ser levados a sério pelos *novos médicos*; ou ainda o importante aforismo da *virtude em devir* (M 456), onde a probidade contribuiria a uma forma de remorso positivo, no sentido dessa luta espiritual, especialmente no caso dos dogmáticos religiosos. Afinal, a virtude da “fé”, pregada por Justino Mártir na luta sagrada contra seus “inimigos”, com frases bíblicas “atrevidamente enunciadas como verdades, contrariando a evidência [filológica: HGSN], e isto sem qualquer remorso moral ou religioso” (M 456), remeteria à *moral como sofrimento voluntário* (M 18), pela qual

[t]odos os guias espirituais dos povos, que conseguiram mover algo na lama inerte e fecunda dos seus costumes, necessitaram, além da loucura, do martírio voluntário, a fim de conquistar fé – quase sempre, e sobretudo, fé em si mesmos! Quanto mais seu espírito andava por novas trilhas e, portanto, era atormentado por remorsos e angústias, tanto mais cruelmente enfureciam-se eles com a sua própria carne, os próprios apetites e a própria saúde – como que para oferecer à divindade uma compensação de prazer, caso ela se aborresse devido aos usos negligenciados e combatidos [*bekämpfen*] e aos novos objetivos. (M 18).

Desse modo, a renovação cultural, as “novas trilhas” por que andava o cristianismo de Justino, por conseguinte, os inimigos a serem combatidos, a nova doutrina de uma salvação, seriam apenas novas fontes de angústia e remorso. Se aceitarmos a sugestão de Nietzsche, justo “a maior doença dos homens surgiu do combate [*Bekämpfung*] a suas doenças” (M 52). Assim, podemos ver que o remorso, na verdade, não está tão distante da questão do estilo – como apontamos na introdução com o Tácito apresentado na *Retórica antiga* – que retomaremos no próximo capítulo. Assim, seria plausível caracterizar o estilo extremamente ornado ou convencional de Justino como algo doentio:

há oradores tristes e desprovidos de toda graça [*inculti*], que adquirem esse frescor de espírito [*sanitatem*], do qual se jactam, não porque tenham um organismo robusto [*firmitate*], mas por uma dieta de inanição [*ieiunio*]. Mas não agrada aos médicos a existência física de uma saúde que se obtém mediante cuidados angustiantes; não basta não estar doente: o homem deve ser valente [*fortem*], alegre e com humor. A enfermidade não está longe de quem sabe falar apenas do bem-estar [*sanitas*]. (*Dial. de orat.* 23 *apud* DaR 838).

Nietzsche repete esta referência em DS 11 contra Strauss, num nível mais literário-cultural do que moral, para o qual avança contra os exegetas cristãos em *Aurora*; entretanto, como vejo, ambas direcionadas à ausência de uma unidade ou “firmeza” de estilo, tal qual a promovida pelo senso de probidade. Como nota Alfred Gudeman em seu aparato crítico, o que torna feliz a associação que fazemos aqui, com Nietzsche, entre estilo e saúde: “*sanitas* [é] frequentemente usada [por Tácito, Cícero e Quintiliano] como um epíteto do estilo. [...] – *ieiunio*: no sentido figurado de uma dicção dessecada” (1894, p. 252). Em suma: a “naturalidade” do estilo característico seria propriamente um sinal de saúde.

Então, retomando a introdução a M 536 pelos aforismos M 431 e 507, procederei abordando rapidamente as partes em destaque, abaixo, para mostrar como esses elementos se conectam à questão da linguagem, em especial à questão que venho desenvolvendo aqui da formação retórica do estilo que, por seu turno, implica a capacidade (a)crítica e (não) vigorosa de interpretar a cultura e a si mesmo.

i. M 431:

Para medir como são finas ou débeis [*wie fein oder wie schwachsinnig*] por natureza também as mentes mais sagazes, preste-se atenção ao modo como apreendem e reproduzem as opiniões [de seus] adversários [*ihrer Gegner*]: nisto se revela a medida natural [*das natürliche Maass*] de cada intelecto. – Sem o querer, o sábio consumado eleva [*erhebt*] seu adversário a uma esfera ideal e retira toda a mácula e casualidade [*Zufälligkeiten*] da discrepância dele: apenas quando, dessa maneira, seu adversário transformou-se num deus com armas reluzentes, ele o combate [*kämpft*].

O refinamento ou a “fraqueza de sentido” estão diretamente ligados, aqui, à capacidade retórica de (re)produção de figuras estilísticas, a saber, “adversários”. Como vimos em M 192, para uma liberação cultural do espírito é desejável se criar “adversários perfeitos”, uma competição intelectual capaz de renovar forças vitais, não reprimir. A repressão ou o remorso sinalizam o estado da “fraqueza de sentido” ou “debilidade mental” (*schwachsinnig*). Assim, creio termos condição de assumir que um “senso de probidade” bem desenvolvido contribuiria ao fortalecimento estilístico da crítica cultural, tão mais eficaz quanto mais enderece uma “audiência perfeita” (M 375), imaginando no leitor ou público ideal um adversário nesse sentido intelectual sublimado; ou quanto mais “[s]ua “naturalidade” [...] agrade e inspire confiança” (M 292).

Como proponho aqui, a leitura mais adequada da “naturalidade”, neste contexto, é a leitura de uma “natureza” como juízo retórico-estilístico, um juízo de natureza estética antes de moral, principalmente se tivermos em conta a impulsionalidade que se envolve antes de qualquer função mais elevada que se atribua à cultura, tal como vimos na comparação com M 26, entre *Os animais e a moral*. Porém, já que estamos no assunto da competição e de um agonismo produtivo entre diferentes tradições e recepções dessas tradições, seria ainda conveniente mencionar o final de M 109, onde Nietzsche dá mais alguns detalhes da relação entre impulsos e a operação intelectual que ocorre em seu meio:

[e]nquanto “nós” acreditamos nos queixar da impetuosidade de um impulso, é, no fundo, um impulso *que se queixa de outro*; isto é: a percepção do sofrimento com tal *impetuosidade* pressupõe que haja um outro impulso tão ou mais impetuoso, e que seja iminente uma *luta* [Kampf], na qual nosso intelecto precisa tomar partido (M 109).

Também é interessante à leitura de M 536, que proporei logo mais, que recuperemos que essa tormenta interimpulsional no agonismo do complexo individual consigo mesmo – tal qual o do “espírito livre francês [que] sempre

lutou com grandes homens dentro de si [*kämpfte in sich*]” (M 192) – é o tipo de tormenta que merece a alcunha de “proba” em *Aurora*, quando se apercebe em sua complexidade própria: “com frequência nos torturamos [probamente, *redlich*], pela grande dificuldade em descobrir as consequências [éticas de uma ação] e vê-las em toda a sua força [...]: nisso além do mais, a conta tem de ser dividida com o acaso [*Zufalle*]” (M 129). Essa falta de clareza, a meu ver, é precisamente a falta que o exercício retórico-filológico da estilização se esforça para combater ou ao menos suplementar, ao passo que, “vê-las em toda a sua força”, seria o indício de uma integração e unidade de estilo. No âmbito cultural-formativo, no exame crítico de uma tradição, isso significaria ter em conta a vivência que sinaliza todo esse agonismo relacional dos indivíduos, cuja interpretação é sempre incompleta, provisória e aberta a uma revisão. A revisão já ocorre no âmbito de um intelecto consciente que, por seu turno, supõe “[*não*] levar em conta todos esses [processos] inconscientes” (M 129); bem como, antes, ser apenas “o instrumento cego de um *outro impulso, rival* daquele que nos tormenta com sua impetuosidade” (M 109). Como se vê, um fluxo da rivalidade é próprio à intelectualização dos afetos e sua produção cultural.

Este me parece o momento crucial da idealização que Nietzsche propõe, em M 431, como um critério de checagem da “medida natural” do intelecto na operação de (re)criar ideais. Dependendo da “medida natural”, poderíamos ver o grau de evolução retórica e estilística do discursante, no caso do aforismo, na figura do “sábio perfeito” (*der vollkommene Weise*). Vê-se que o cenário posto por Nietzsche se assemelha àquele que vimos entre o Judeu e o Cristão com sua crítica a Justino (M 84), e o Tipo e o Contratipo franceses na liberação do espírito (M 192). Contudo, não há um veredito claro, ao fim de M 431, sobre se no momento em que, “sem o querer [*ohne es zu wollen*], o sábio consumado eleva [*erhebt*] seu adversário a uma esfera ideal e retira toda a mácula e casualidade da discrepância [*Widerspruch*] dele: apenas quando, dessa maneira, seu adversário transformou-se num deus com armas reluzentes”; se esse momento, que seria aquele em que o sábio decidiu “combater” seu rival, é o momento de podermos definir o quão “fino” ou “débil” é seu estilo. Mas, com as ferramentas que temos até aqui, surgem ao menos dois cenários: o cenário em que a decisão do sábio pelo combate indicaria a fineza ou a debilidade de sua “mente” (*Kopf*).

Antes de arriscarmos um veredito, caberia ainda uma última consideração, que me parece decisiva, quanto a essas “casualidades” (*Zufälligkeiten*) de cuja “discrepância” (*Widerspruch*), a saber, a do oponente, são aquelas das quais o sábio libera seu ideal a ser combatido, por conseguinte, como se já colocasse aqui um contraideal em jogo. Em suma, esse sábio perfeito busca eliminar, “sem o querer”, precisamente o que caracterizaria seu inimigo, oponente ou rival como uma parte *contrária* ao que ele considere melhor, em favor do que combater. Se lermos esse “sem querer” como um elemento inconsciente, quer dizer, indicando que não é o sábio propriamente – como sujeito consciente – que o queira; se há um querer, ele estaria dentre as “casualidades” não do ideal, mas do próprio sábio. Se o próprio sábio não busca, antes de eliminar as discrepâncias de seu oponente, aperceber-se, tanto quanto possa, das que se produzem no processo de proferimento mesmo do discurso, sua *hypocrisis* – “os romanos a denominaram *actio* ou *pronuntiatio*” (DaR 882) –, isso levaria à mesma dificuldade ética da ação que não tem uma visão completa de seus processos (M 129), mas ao menos pode assumir uma agonística inconsciente dos impulsos, os quais, estes sim, direcionariam o intelecto (M 109). Se esse agonismo se imbrica à formação cultural dos indivíduos de tal modo que, sem ela, haveria apenas uma formalização ou ornato excessivos da tradição, então faz todo o sentido a crítica de Nietzsche à cultura classicista e formalista da educação de sua época (que retomamos mais ao fim do trabalho, quanto à probidade como um *contraideal formativo*), já que a competição nos moldes dos certames antigos, de combate artístico e intelectual, como aquele encenado por Alcidas entre Homero e Hesíodo (FT), seria um elemento indispensável da cultura formativa:

[t]ivessem nos ensinado apenas o respeito a estas ciências [naturais], tivessem nos feito a alma tremer uma só vez ante o martírio que é a história da ciência [*rigorosa*], com as lutas, derrotas e novas lutas dos grandes [*Wieder-Weiterkämpfen der Grossen*]! Chegou-nos, isto sim, um certo menosprezo das autênticas ciências, em favor da história, da “cultura formal”, do “classicismo”! (M 195).

Como chamei atenção no início deste primeiro capítulo, sobre o senso de probidade, a falta de unidade metodológica que Nietzsche identifica na filologia, contrapondo-se com um ideal filosófico de releitura da antiguidade que também integrasse certo naturalismo (HkP), o que gerou uma impressão de discrepância forte entre os profissionais de sua área, na época, seria um exemplo bastante

concreto para entendermos o que está em jogo nessa (contra)formação de ideais. Não vamos entrar nos meandros desse “naturalismo” filosófico de Nietzsche, mas podemos ter um vislumbre de sua relevância que não se esvaiu desde então, pelo contrário, ao notarmos a centralidade dos impulsos em questões sublimes, como essa da idealização.

Para voltar, finalmente, a um veredito da capacidade artístico-intelectual do “sábio perfeito” de dar um estilo característico ao seu inimigo: me parece, a princípio, que, por um lado, ele elimina o elemento impulsional do entorno de seu discurso, sua figura ideal de adversário, tornando sua *actio* inconveniente; enquanto, por outro, ele orna essa figura de forma exagerada, a saber, menos com “armas robustas” do que com “armas *brilhantes*”:

[a]s armas que se tenha em mãos não devem ser apenas adequadas, mas também belas; não servem apenas para vencer, senão para vencer com “elegância”: isto é exigência de um povo agonal. Além da impressão de “probidade”, deve-se produzir também a impressão de *superioridade* na liberdade, dignidade e beleza da forma de combate [*Kampf*]. (DaR 836).

Nesse sentido, me parece que o sábio descrito falharia duplamente em sua retórica formadora de um ideal: falharia pelo aspecto da convenção de se ter em conta um aparato plausivelmente mínimo dos variados fatores envolvidos na produção de seu ideal, produzindo uma coerência robusta, afim ao senso de probidade que buscamos aqui e contrária à “fraqueza de sentido”; e também falharia num ornamento excessivo, ao ponto de tornar seu oponente um “deus com armas reluzentes”. Bem, poderíamos entrar nos meandros da vaidade ou da sede de domínio que acaba se envolvendo na figura desse sábio perfeito e que também é assunto de *Aurora*, mas não é nosso aqui. Estou compreendendo o aspecto de “perfeito” simplesmente no sentido de um tipo ideal, “completo”, “consumado” (*vollkommen*), em função de um contratipo – para o propósito deste trabalho de tentar encontrar alguma espécie de ideal formativo a se construir no desenvolvimento desse senso de probidade. Curiosamente, este sábio poderia nos aparecer com uma contraface obscura de sua “sabedoria”, tendo em vista como M 507 se expõe *Contra a tirania do verdadeiro*; além de indicar para nós um valor realmente produtivo na cultura formativa do agonismo da probidade, como sugiro na análise que se segue até o fim do capítulo.

ii. M 507:

Ainda que fôssemos tolos [*toll*] a ponto de considerar verdadeiras todas as nossas opiniões, não iríamos desejar que existissem apenas elas –: não consigo ver [*ich wüsste nicht*] por que seria desejável a supremacia e onipotência da verdade; para mim basta que ela tenha um *grande poder*. Mas ela tem de saber *lutar* [*muss kämpfen können*] e ter adversários [*eine Gegnerschaft*], e é preciso poder, de vez em quando, *descansar* dela na inverdade [*im Unwahren*] – de outro modo ela se tornará enfadonha, despida de força e de gosto para nós, e nos tornará assim também.

Penso podermos começar do final do aforismo, já que acabamos de ver, na avaliação da mentalidade do “sábio perfeito”, um critério de determinação da “força de sentido”, seu grau de “refinamento” ou coerência para um gosto equilibrado do estilo e o que quer que venha produzir em sua cultura como ideais, como o da verdade, o da probidade etc. Que a verdade se torne “sem força e sem gosto” (*kraft- und geschmacklos*), como consequência de um estilo ruim, seria bastante danoso ao próprio ideal de verdade, já que ou se tornaria inconveniente demais, ou acabaria sendo mais um enfeite de palavrório pomposo. Poderíamos acrescentar que ideais “brilhantes” não necessariamente equivalem à “inverdade” no aforismo. Tendo em mente que “inverdade” seria um composto da anti-idealidade do “verdadeiro”, para simplificar, também poderíamos tê-la como uma espécie de *contraideal* da verdade, justamente capaz daquele equilíbrio estilístico de renovação agônica da cultura.

Assumindo o cenário apresentado no aforismo, em que a verdade é única, ainda que no formato de um conjunto de opiniões articuladas entre si, de modo que “existissem apenas elas”, temos a possibilidade de continuar nossa comparação com o exemplo de Justino, com quem Nietzsche discute diretamente na recepção bíblica. Evocando mais uma vez a leitura de Engelhardt, podemos incorporar o elemento da “sabedoria” e sua relação com a verdade discursiva aqui que, como veremos a seguir, ainda remonta à *Retórica antiga*. Nietzsche obviamente não está ligando o aforismo M 431 ao 507, mas pretendo que haja um subtexto mais ou menos saliente e divergente quanto à semântica do “sábio” de M 431 e do “saber” de M 507.

Antes de ver a relação disso com Justino, essa rede temática pode ganhar mais firmeza se acrescentarmos o conteúdo de M 330 que, segundo Schmidt, “remonta à antiga tradição retórica que Nietzsche já havia recebido intensivamente por seus cursos na Basileia” (2015, p. 341). O conteúdo é o

seguinte: “[n]ão basta provar uma coisa, é preciso também mover ou elevar as pessoas até ela. Por isso, aquele que sabe deve aprender a *dizer* sua sabedoria: e, com frequência, de modo que ela *soe* como uma tolice [*Thorheit*]” (M 330). Não vou entrar em detalhe sobre as diferenciações no vocabulário do “louco” (*Narr*), do “tolo” (*toll*), da “estultícia” (*Torheit*), a estupidez (*Dummheit*) e mesmo a “diabolice” (*Teufelei*), que assumem várias conotações dependendo do contexto e mais nos desviariam do presente propósito. Sobre isto, pode-se consultar o trabalho de Stegmaier (2015), que toca nessas diferenciações, ainda que de maneira rápida, e das quais, neste momento, nos interessa como podemos ler a “estupidez” ou “estultícia”, que estou tratando como sinônimas, ambas no sentido da doença idealista e de redução do campo da diversidade vital a uma visão única de mundo. Este é o problema do “sábio perfeito” aqui, que não saberia “*dizer* sua sabedoria” (M 330), nem capacitar sua verdade à *luta*, já que não teria adversários (M 507).

Para Justino, como coloca Engelhardt:

Não é só *capitatio benevolentiae* [apelo ao público], quando Justino pressupõe aos que têm poder em Roma [*römischen Machthabern*] que eles sabem apreciar o valor da *eusebeia* [reverência] e da *philosophia* e estão na posição de se fazerem livres de preconceitos e seguirem o *sōphrōn logos* [a prudência ou sensatez]. Todo mundo ainda sabe que não se pode deixar dominar por seus impulsos e paixões e que deve dar conta de sua vida e de seu pensamento. [...] O exemplo brilhante disso é Sócrates, que, por força do Logos, revelou o engano dos demônios. *Tanto quanto possível aos homens*, ele experimentou conhecer e provar a verdade. (1878, p. 161).

A estreiteza de uma verdade a todo custo é sinal de “estupidez”. Se, como podemos sugerir com Stegmaier, “estupidez” (*Dummheit/Torheit*) e “tolice” (*Narrheit/Tollheit*) respectivamente estreitam ou expandem a perspectiva (2015, p. 100), então procederia Nietzsche iniciar o M 507 apelando à hipótese da crença numa verdade como algo “tolo”, pois a tolice, aqui, não implica a vontade de tornar essa verdade absoluta: “mesmo que fôssemos tolos [*toll*] a ponto de considerar todas as nossas opiniões verdadeiras, não quereríamos que fossem as únicas a existir” (M 507). Assim, se a verdade for considerada sinal de “sabedoria”, aprender a comunicá-la adequadamente, de forma equilibrada, requereria dá-la algum tom de limitação, isto é, de tratá-la como “estupidez” (*Thorheit*), em alguma medida. Esta seria a contraposição necessária para a adversidade da possível mudança de perspectiva aberta na “tolice” (*Tollheit*) de

se admitir adversários e, assim, ter alguma chance de sua verdade não só adquirir um “*grande poder*” e também conquistar o “gosto” da conveniência (M 507). Essa poderia ter sido a estratégia dos “governantes romanos” (*Machthabern*), que certamente não precisaram do discurso ineficaz de Justino, já que, quando *já tinham* o poder contra adversários, foi que o cristão-pagão resolveu se dirigir a eles, talvez, quem sabe, na busca de aliados.

Com esse jogo paradoxal retórico, se conseguiria uma eficácia discursiva e criativa, competitiva o suficiente para atingir a conformidade ou o sentido de uma época (*Sinn der Zeit*), tal como Schmidt comenta M 330, apontando a estratégia de M 161, onde Nietzsche escreve: “[se] nossos escultores, pintores e músicos querem acertar o espírito da época [*Sinn der Zeit*], têm de retratar a beleza como inchada, gigante e nervosa” (M 161). Semelhantemente, podemos ler em M 507 o recurso à “inverdade” para lidar com certas verdades, em especial as mais estreitas e dogmáticas, enfadonhas, “sem força e sem gosto”; e em M 330, o recurso à estupidez para certa sabedoria. Eis um cenário de competição ideal, onde se poderia renovar cultura de forma efetiva; diferente do isolamento a preceitos pretensamente imutáveis, mas que, na verdade, só aumentam o grau de remorso tão mais se estendam, com a mesma pretensão, por diferentes épocas, já que estarão sujeitos a algum novo experimento nelas.

iii. M 536:

Causa indignação, enfim, sempre ver a crueldade com que cada um faz outros pagarem suas poucas virtudes pessoais [*Privat-Tugenden*], que eles casualmente [*zufällig*] não possuem, ver como isso os atazana e atormenta. De forma que sejamos humanos também com o “senso de probidade” [*so wollen wir es auch mit dem “Sinn für Redlichkeit” menschlich treiben*], na certeza que nele possuímos um torniquete para machucar e fazer sangrar todos esses grandiosos egoístas [*grossartigen Selbstlingen*] que ainda hoje querem impor sua fé ao mundo inteiro: – nós o experimentamos em nós mesmos!

Tudo que expomos até aqui quanto ao processo de (contra)idealização e (des)equilíbrio estilístico poderia nos inclinar a começar a análise de M 536 com a seguinte afirmação: o modelo de Justino que expusemos serve à compreensão desse tipo de “grandiosos egoistazinhos que ainda hoje querem impor sua fé ao mundo inteiro”. O que nos leva a essa rápida inferência? Que sua estratégia discursiva de atribuir à espécie humana a qualidade universal da Razão e, então,

identificar essa Razão ao *Logos* grego para o “Filho de Deus”, o teria permitido concluir que até gentios e gerações inteiras anteriores ao advento do cristianismo seriam cristãos em algum sentido, mesmo sem um engajamento com a “nova lei”. Na leitura de John Kaye essa mediação religiosa continua necessária, ou ao menos Justino não nega isso em qualquer momento de seus escritos (1889, p. 56, nota 1). Nas palavras do Mártir, que traduzimos com Kaye aqui:

Um artigo de nossa fé, então, é que Cristo é o Primogênito de Deus, e já provamos que Ele é o próprio Logos, ou Razão universal, da qual a humanidade é toda participante; e, portanto, aqueles que vivem pela razão são de algum tipo cristãos, não obstante eles possam passar por ateus. Tais entre os gregos foram Sócrates e Heráclito, e semelhantes; e tais entre os bárbaros foram Abraão e Ananias, Azarias, Misael e Elias, e muitos outros, cujas ações, ou melhor, cujos nomes, eu sei, seria tedioso se relacionar, e, portanto, podemos deixar passar; assim, por outro lado, aqueles que viveram contra a razão, eram não cristãos [*achrēstoi*], e inimigos do Logos e daqueles que viviam de acordo com Ele. (*I Apologia*, 46)<sup>8</sup>.

Quer dizer, ser “ateu” seria melhor que ser “anticristão”, mas, se retomássemos a construção do “sábio perfeito” de seu adversário ideal, quando tanto o ateu quanto o anticristão, aqui, não poderiam estar desprovidos de “casualidades” pelo menos em relação ao conceito de razão, ficaria difícil determinar a intenção de Justino na construção de um “adversário”, senão a de uma massa homogênea cristã, sem adversidade, absolutamente idêntica a “um deus de arma reluzente”.

Lendo os “outros”, em M 536, como opostos ao proprietário das “virtudes privadas”, já que estas são virtudes que os outros “casualmente não possuem”, temos o indício para perceber que essas “virtudes privadas” equivalem àquela estupidez acima, como mais um artigo de fé, a se “impor ao mundo inteiro”. No entanto, a leitura começa a interessar mais quando percebemos o papel do “senso de probidade” no aforismo. É uma metáfora do (auto)experimento, isto é, a figuração discursiva capaz de pôr à prova seus próprios limites na cultura efetiva e, assim, “machucar e fazer sangrar todos esses grandiosos egoistazinhos”: em suma, um combate ao idealismo doentio. Essa experimentação se tornaria a própria adversidade no cenário virtuosístico dos impositores da fé universal, quer dizer, mesmo que o discurso dos “egoistazinhos” falhe em idealizar seus opositores, desconsiderando suas “casualidades”; caso haja direção do senso de probidade no nível impulsional (*treiben*), por querer (*wollen wir*), e não sem –

---

<sup>8</sup> A edição de Kaye (1889) contém uma numeração diferente nas seções da *Apologia*. Preferi manter a numeração usada por Engelhardt, fonte direta de Nietzsche, já que corresponde à da edição grega consultada (1877).

um certo – querer (*ohne es zu wollen*), poderia bastar, nesse contraideal construído com Nietzsche, à efetivação de um reequilíbrio do discurso e uma reconstituição da cultura, no sentido de M 84.

Para tanto, seria relevante mostrar ainda como se produziria um discurso probo como um contraideal, já que isto implica o estilo característico da retórica em seu sentido formativo. Dedicarei o próximo e último capítulo para elencar os momentos dos escritos de Nietzsche e de sua recepção que julgo contribuir para sustentar uma formação desse senso de probidade.

## 2 ESTILO CARACTERÍSTICO DA PROBIDADE

Considerando a probidade uma qualidade investigativa do modo como se (re)produz o discurso e uma tradição; e que “o verdadeiro retor fala desde o ἦθος [*ēthos*] da pessoa ou assunto representado por ele”, o que expressa um “estilo característico” (DaR 836); então temos que um “caráter” se referir ao discurso escrito (*Charakter der Schriften*) de uma tradição (M 84) pressupõe, antes de um efeito moral de “adequação” à cultura ou convenção, ou antes do “efeito intelectual” da clareza à “audiência perfeita” (M 375), uma disposição *agonal*; se tomarmos, como faz Nietzsche, o modelo da agonística antiga. O contato de Nietzsche com o ideal ético-retórico de Aristóteles, na Basileia, constitui uma das principais fontes de como podemos entender a elaboração estilística da linguagem, em Nietzsche, irreduzível ao caráter pejorativo tradicionalmente atribuído à retórica como argumentação falaciosa. Isto não impede usar a retórica com o fim de enganar. Em se tratando da organização por Christian Niemeyer dos *Conceitos, obras, influências e lugares* que orbitam o multiverso-Nietzsche, Hans-Gerd von Seggern, baseado em *Verdade e mentira* e nas *Extemporâneas*, elenca duas razões para

não se poder subestimar a importância da retórica no pensamento de Nietzsche. Por um lado, Nietzsche admira a retórica como arte do estilo e do trato criativo com a linguagem. Mas, mais profundamente ainda: Nietzsche compreende o caráter retórico da linguagem como não enganador. (SEGGERN, 2012, p. 460).

Com a ressalva de que Seggern atribui certa intencionalidade a Nietzsche sem o espaço devido a um maior respaldo textual, já que seu objetivo é um verbete, o que proponho é pensarmos a referência de Nietzsche à tradição retórica clássica, com nomes como Aristóteles, Cícero, Tácito, Quintiliano (fontes da *Exposição da retórica antiga*), de forma mais ampla, em especial sob seu aspecto formativo. René Heinen, por exemplo, mostra como “o discurso característico [ou um equilíbrio entre entendimento e sensibilidade] supera a oposição entre argumentação racional e manipulação pela excitação irracional dos sentimentos” (HEINEN, 2002, p. 319), se distanciando, assim, de um trato pejorativo. No prefácio à versão espanhola dos cursos de retórica, Luis Guervós destaca dois tipos de fonte moderna identificados na recepção: “a da *filologia clássica* (Anton Westermann, Leonhard Spengel, Richard Volkmann, Friedrich Blass; e outro grupo pertencente a uma *tradição filosófico-linguística* (G. Gerber e, através dele, a linguística e a filosofia da linguagem do século XIX)”; com uma ênfase na originalidade de Nietzsche em “configurar criativamente” sua compilação de fontes, ao invés da “mera exposição rudimentar e incerta”, tal como as edições anteriores de Kröner e Musarion buscaram justificar a não publicação de metade da *Retórica antiga* (2013, p. 810-3).

Os cursos de retórica se mostram importantes para o escopo do tipo de probidade que proponho, porque permitem enxergar a metodologia filosófico-filológica, que entendo como uma reconstrução crítico-interpretativa pressuposta na arte da leitura exigida pelo eu-lírico de *Aurora*. Em busca similar pela importância dos estudos de retórica, Fernando Fava e Sebastián Bisang (2020) recuperam o papel constitutivo da *Retórica antiga* no pensamento retórico-linguístico do jovem Nietzsche, mas que, como tenho insistido, constitui uma apropriação do pensamento tradicional que se estende de maneira crítica e reelaborada pelo menos até *Aurora* e seu *Prólogo*. Fava e Bisang enumeram pontos desenvolvidos por Nietzsche, conforme as novas situações em que se coloca: desde as categorias retórico-linguísticas de tropos, metáforas, figuras de linguagem; até a análise e reconstrução crítico-criativa a que Nietzsche se habilitou em sua formação; e as questões maiores da filosofia que produzia, que incluem a natureza (artística) e a origem (inconsciente) da linguagem (2020, p. 47-8). Penso que o rigor filológico de Nietzsche sobre essa tradição retórico-linguística o impeliu a vislumbrar novos horizontes de investigação que se abriam para além da filologia e da própria retórica, embora fazendo uso destas; e que isto determina em grande medida seus novos modos de escrita e reflexão. Talvez importe lembrar que a inspiração de Nietzsche na antiguidade não descarta novas inspirações filosóficas, literárias e científicas com que viria a fazer contato em períodos posteriores, também responsáveis por alguma especificidade do estilo, por exemplo, poetas, moralistas, psicólogos, historiadores, filósofos, que equipavam Nietzsche com novas lentes para enxergar antigos problemas por novos ângulos, quando não para delimitar novos problemas.

Em resumo: a retórica entendida sob os moldes da filologia nietzschiana formaria um arcabouço criativo das novas investigações e ideais propostos pelo filósofo em sua obra. Como argumenta Guervós: “não estranha que a retórica assuma neste contexto um papel fundamental, pois na linguagem do retórico se desoculta e expressa de uma forma explícita o que de uma maneira oculta e velada está essencialmente na linguagem” (2013, p. 812). O que se oculta e expressa aí é a força criativa do retor e da linguagem como seu material (DaR 835). Se a caracterização discursiva do retor, enquanto um exercício criativo, é própria do estilo, então o modo como a probidade aparece no discurso de Nietzsche tem algo de *característico*. A linguagem criativa suporia a vivência do filólogo. Como pretendo avançar o exercício da probidade como um contraideal filológico incorporado à filosofia de *Aurora*, isso leva ao resultado provisório de que o ideal de probidade é uma reconstrução linguística experimental da autorrenovação, já que a linguagem conteria algo de “vivo”, tal como vemos sugerido em M 453: um “construir novamente [*neu*] as leis da vida e do agir [...] para novos ideais [...]. Nós somos experimentos”.

A autoexperimentação e renovação do estilo de vida, a habilitação filológica à interpretação retórico-crítica da linguagem e a adequação comunicativa do discurso ao contexto são três características centrais que Müller identifica no pano de fundo da carta que Nietzsche envia a Lou Salomé (BVN-1882, 288), após o encerramento do ciclo intermediário de publicações – como se fosse um balanço do que Nietzsche vinha ruminando de sua experiência estilística, inclusive voltada a “projetos futuros” (MÜLLER, 2020, p. 226). Nessa carta, intitulada *A propósito da teoria do estilo*, Nietzsche elenca a Salomé dez pontos que diriam respeito menos a “leis e exigências estilísticas” do que a essa “soma de experiências que Nietzsche adquirira em sua existência filosófica” (MÜLLER, 2020, p. 226). Para resumir: vivacidade, adequação, autocrítica, expressividade, sensibilização e ornamento moderado são qualidades ainda presentes num bom discurso para Nietzsche, mesmo depois de *Aurora*. Minha intenção é desenvolver aqui como a questão do estilo, tal como aparece explicitamente em *Aurora* (em especial, M 292 e 375), serve de chave para compreendermos o ideal de probidade como dotado de um estilo característico, a fim de avançar a hipótese da probidade como um contraideal formativo.

## 2.1 A questão do estilo em *Aurora*

Nesta seção, primordialmente, pretendo mostrar a relevância de entendermos o critério retórico-filológico da “unidade de estilo” como divergente da “unidade de virtude e felicidade” criticada em M 456, e que põe em xeque o critério utilitário, presente na felicidade antiga relida modernamente, em favor do critério crítico-interpretativo da vivência do filólogo, apontado desde a introdução. Podemos acrescentar quanto à arte do estilo que: se a ornamentação discursiva em excesso desencadeia uma fragmentação da unidade estilística, isto é, do discurso característico, por conseguinte, talvez não tão metaforicamente, da própria saúde; e se em *Aurora* há ainda, para a filosofia de Nietzsche, a mesma relevância da frase lecionada de que “a fronteira entre a virtude e o defeito é muito tênue” (DaR 838), então a unidade moral viria a ser uma falsificação retórico-filológica nociva à vida. Dependendo do juízo que se forma e pré-determina ante uma forma de vida, a tarefa do estilo (nietzschiano) entra em cena, justamente para interferir na reprodução acrítica de certos modelos de leitura dos ensinamentos transmitidos, tal qual a que vemos criticada em M 84. Nas palavras de Müller: a tarefa do estilo é atrair o leitor para fora de sua neutralidade ou sua atitude básica distanciada, através de

estratégias retóricas, formais, polêmicas ou performativas, para seduzi-lo à formação de juízos e torná-lo participante de um processo de compreensão” (2020, p. 227).

A função desta seção é delinear um arcabouço teórico que contribua para enxergar a relevância da retórica em Nietzsche como uma “arte do estilo”, tal como proponho com Seggern (2012) acima, no início do capítulo. Julgo que este arcabouço nos habilitará a perceber uma nuance estética, para além da conotação moral, da noção de “caráter” atribuída aos escritos (em M 84); bem como nos habilitará a perceber de forma mais explícita do que a apresentada na análise dos aforismos, no primeiro capítulo, a forma como estes escritos são transmitidos e interpretados na tradição que ensina uma “*arte da má leitura*” (M 84), conseqüentemente, uma má “ourivesaria da palavra” (M Vorrede 5). Assim, proponho que tenhamos em mente aqui, antes, uma “*má leitura*” (Schlecht-Lesen) e má retórica no sentido estético, da má formação e fragmentação estilística, do que no sentido moral de *böse*. Isto porque um juízo moral, como veremos adiante na seção, embora se ramifique fisiologicamente, ultrapassa o domínio do estilo, em favor da utilidade e do hábito, isto é, em favor de um critério muito mais comum do que a particularidade da vivência crítico-interpretativa do filólogo, ou do leitor ideal. Também já introduzimos que uma proba leitura, a interpretação rigorosa, exige uma autocrítica. Assim, a consciência moral má (*böses*) seria diferente da consciência moral ruim (*schlechtes*), num sentido estrito, embora, de forma geral, possam equivaler-se. Lembremos, ainda, que a consciência moral ruim é o ponto da divergência criativa, apresentado em M 164 e 456, em face da “boa consciência” tradicionalmente estabelecida. Divergir aqui seria uma característica da probidade desse sentido retórico-filológico a ser educado (M 84), que capacita à renovação cultural da tradição, isto é, sua revisão crítico-interpretativa. Duas são as chaves de leitura em *Aurora* que ajudam a compreender isto que proponho: M 292 e 375. Estas seções abordam os parâmetros retóricos que remontam à preleção de 1872/4 da *Retórica antiga*. Antes de mostrar essa aproximação entre Leipzig-Basileia e *Aurora*, buscarei situar brevemente a discussão em torno do que significava o estilo à época para Nietzsche.

Quando Nietzsche se esforçava para elaborar seu estudo sobre as fontes de Diógenes Laércio, confiava a seu amigo Carl von Gersdorff a preocupação em adquirir um estilo próprio: “nessas férias quero colocar meu trabalho sobre as fontes de Laércio no papel, mas estou só no começo. Para seu deleite, confesso o que mais me preocupa: meu estilo alemão (para não falar do latino)” (BVN-1867, 540 – Carta a Gersdorff)<sup>9</sup>. Como mais tarde, nas *Extemporâneas*, em especial na primeira, Nietzsche já enumera, nesta carta, suas principais inspirações estilísticas

---

<sup>9</sup> Abreviação original da eKGWB: *Cartas de Nietzsche* (BVN).

(modernas): Lessing, Lichtenberg e Schopenhauer. Em sua interpretação, na mesma carta, “essas três autoridades afirmam unanimemente que é difícil escrever bem; por natureza nenhum homem tem um bom estilo; e que é que preciso trabalhar e perfurar madeira dura para adquiri-lo”. Penso ser difícil negar a semelhança entre a arte de talhar madeira e a da ourivesaria, ou a de cunhar moedas, a meu ver, todas metáforas metodológicas para o tipo de leitura e escrita estilizada que Nietzsche requer para si, quando não para seu leitor. Como nos contextualiza Müller:

continuando e radicalizando as discussões estilísticas românticas (Schlegel) e hermenêuticas (Schleiermacher), Nietzsche entende o estilo como aquele momento que distingue uma forma de texto em sua idiossincrasia estética e peculiaridade e que, finalmente, resulta em uma arte individual de comunicação que, por sua vez, só pode ser atendida com uma ‘arte da leitura’ individualmente compreensível. (2020, p. 226).

Embora Müller não cite *Aurora* em sua abordagem específica do estilo em Nietzsche, penso que essa sua interpretação remete diretamente à “arte da leitura” mencionada em M 84. Além disso, o trecho da carta de Nietzsche a Gersdorff sugere que seu estilo próprio estaria desenvolvido quando aprendesse a fazer uso da livre imaginação, ao mesmo tempo que fosse “sempre lógico e belo”. Essa conjunção da clareza e correção lógica *mais* o ornamento adequadamente trabalhado dá a entender algo bastante próximo dos critérios retóricos de um “estilo característico”, apresentado em seu curso de 1872/4. Referindo-se às autorreflexões de Nietzsche sobre o estilo d’*O nascimento da tragédia*, quer dizer, já em seu período tardio, Müller destaca que “o que se lê como uma antecipação parcial de motivos cardeais [como a questão do estilo na filosofia de Nietzsche: EM] posteriores, por outro lado, ainda segue um conceito convencional de estilo, que parte da prévia *claritas* lógica e quer expandi-la à beleza (*pulchritudo*) linguística” (2020, p. 225-6). Recorrendo principalmente a Cícero, em *De oratore*, ou ainda Tácito, em *Dialogus de oratoribus*, duas das obras clássicas sobre o retor ideal, isto é, sobre o que podemos entender como o leitor, intérprete e artífice ideal da linguagem, Nietzsche depreende que: “o *característico* [ou a “naturalidade” do discurso] aparece quase como uma limitação do *belo*, enquanto, em geral, o belo é considerado como uma limitação do característico” (DaR 836-7).

Quando Nietzsche publica, em M 292, a questão da “naturalidade” do estilo de um escritor, se retomarmos a estilística apresentada na *Retórica antiga*, não é difícil perceber a similaridade dos critérios para uma “naturalidade” do estilo característico. Uma caracterização do estilo se constitui basicamente no equilíbrio entre convenção e artifício – não que o artifício não seja já uma convenção e a convenção, um artifício. Assim que o estilo de um discurso,

falado ou escrito, pareceria “natural” a seu interlocutor, ouvinte ou leitor. Essa “naturalidade” expressa um assentimento (tácito) entre a elaboração artística do discurso e o padrão moral ou estético estabelecido na ocasião de seu proferimento. Nas palavras de Nietzsche, isso fica mais evidente: “[s]ua “naturalidade” [a do estilo de um escritor que tem hábitos que não são os de todos: FN] é vista como tal apenas por ele[;] e justamente com o que ele próprio considera “feito”, porque nisto cedeu à moda e ao chamado “bom gosto”, talvez agrade e inspire confiança” (M 292). Quer dizer, para evidenciar ainda mais meu ponto da conexão entre a questão do estilo, tal como aparece em *Aurora*, e seus estudos e lições de retórica na Basileia, e então mostrar como isso está intrinsecamente ligado ao ideal de probidade que se constrói desde seu período de formação, podemos pegar dois pontos principais desta citação de M 292. Primeiro: que o “bom gosto” ou, o que seria equivalente em níveis diferentes de juízo, a “boa consciência” pressuposta num discurso é o que permite sequer que a artificialidade inerente à elaboração em questão seja percebida, dado seu amalgamento na convenção; ao ponto de nem mesmo se sentir necessário julgar o discurso como “natural” – ele é simplesmente aceito. Segundo: que isso ocorre a despeito de hábitos distintos entre o autor e a moral ou o gosto estabelecido, daí que apenas o discursante estaria apto a perceber o quão “feito” ou “natural” é seu discurso. Esse segundo ponto nos leva direto à caracterização da probidade como algo divergente, dotado de “má consciência”, que encontramos em *Aurora* (M 164, 456). Supondo, então, que a probidade discursiva, em seu formato retórico-filológico que proponho, seja aplicada, isso certamente levaria a um agonismo estilístico, dado que a interlocução (autoestilizada) passaria a perceber o artifício elaborado, como o da tentativa premente de revisar a tradição e seu modo de leitura, que já identificamos em M 84. Não à toa que Nietzsche vincula a “tendência *agonal* dos antigos” a seu exercício retórico, segundo a qual “toda aparição do indivíduo em público seria uma competição: mas para o combatente [*Kämpfer*] não somente lhe convêm armas robustas, senão também armas *brilhantes*” (DaR 836). Isso expõe como a artificialidade retórica ultrapassa a finalidade do mero convencimento, passando, agora, à invectiva de um desconhecimento ou dissuasão, um contraconvencimento: expediente similar à “*batalha*” (Kampf) em que se encontravam, por exemplo, os exegetas judaico-cristãos (pagãos), em detrimento do “senso de probidade” (M 84). Entendo que esse choque agônico, que desconstrói e reconstrói discursos, poderia ser entendido justo como a *espécie de incompreensão*, que serve de título a M 292, a qual suscita “dúvidas sobre a honestidade [*Ehrlichkeit*] do seu sentimento [do sentimento de quem discursa: FN]”, apesar da probidade que venha a estar buscando.

Aqui, torna-se gritante a dificuldade em que se enredaria, a meu ver, a parte da recepção – como Melissa Lane (2007); Nina Tolksdorf (2017); Robert Meiner (2017); Stegmaier (2013)

– que insiste em tornar “honestidade” e “probidade” equivalentes no pensamento de Nietzsche; para não mencionar os potenciais equívocos filosóficos proporcionados nas traduções, como a que temos de Paulo César, que também não se preocupam em distinguir os termos, prezando pelo plausível critério schleiermacheriano de aproximar mais o leitor à obra, do que a obra ao leitor. Essa estratégia de uma indistinção filosófica, ou menos atada às nuances do idioma e da cultura original em relação ao pensamento do autor, supõe uma artificialidade do discurso, à medida que busca certa conformidade à cultura de quem recebe a obra. Isso nos leva ao duplo problema de uma adequação retórica de excessiva convenção, por um lado, e, por outro, o de um esforço de reelaborar a interpretação, em função de um equilíbrio maior que se aproxime tanto quanto possível do estilo próprio do autor.

Esse contato do discurso com uma “língua nova e não praticada”, no caso, pela obra original, é uma das razões que Nietzsche elenca, em M 375, para o que descaracteriza o estilo. Portanto, é ainda em *Aurora* que vemos, novamente, como no curso da Basileia, que “o estilo perfeito e fácil é *permitido* somente ante uma audiência perfeita”. A forma como leio isto é que não só haja a “naturalidade” requerida de acordo com a interlocução a que se apresenta o discurso, como também a audiência seria “perfeita”, tanto quanto o estilo o seria, justamente por não ter se habilitado ao mesmo “gosto” ou “moral” de uma tradição ou cultura pré-determinada. Então, se treinarmos nossa habilidade interpretativa, consoante o “senso de probidade” de M 84, poderíamos nos habilitar, em conjunto, a uma forma de leitura que gere tão menos desconfiança quanto possível, ao mesmo tempo que não se torne o dogma de uma leitura fixa, mas aberta ao agonismo de uma revisão sempre que justificadamente necessário. Que se entenda justificada a mudança, suporia a mesma convenção da comunidade linguística (e filosófica) da recepção em questão, que é o ponto de partida para o juízo do que é habitual ou não, isto é, do que se destaque ou não do tradicionalmente lido e compreendido. Só então, “se alcança uma unidade, uma expressão unitária” (DaR 832-3). Assim, quando a comunidade interpretativa adquire uma unidade de estilo, é sinal que elaborou seu discurso o suficiente para instaurar a possibilidade do agonismo. Sendo a probidade o ideal de formação do estilo, isso não só a coloca como a margem agônica necessária, como é ela que dissolve “naturalidades” em prol de uma renovação do “caráter” discursivo.

Como lembra Schmidt, em seu comentário a M 292, Nietzsche apresenta o problema de uma interpretação moral do caráter como um problema estilístico (2015, p. 325). Além disso, o comentador conecta essa “incompreensão” retórica ao que chama de “redução fisiológica de Nietzsche da moral” (2015, p. 351), apresentada em M 368. Neste aforismo, Nietzsche dá a entender que a moralidade pressuposta no discurso, proveniente de uma “energia nervosa

crescente [ou decrescente]”, seria responsável pela forma que uma interpretação adquire. Entretanto, essa força nervosa (*Nervenkraft*) estaria ligada ao humor e disposição de quem julga. Assim que coloca: “[c]onforme tenhamos essa ou aquela [força], não compreendemos a que nos falta, e frequentemente a interpretamos como imoralidade e fraqueza nos outros” (M 368). Quer dizer, o principal motivo da interpretação seria uma força nervosa, a princípio inconsciente, que levaria à desconfiança ou não do caráter de um discurso. Como a desconfiança pode se dar n’*Uma espécie de incompreensão*, tal como publicado em M 292, que exige uma reavaliação dos hábitos, isso sugere que um incômodo nervoso, ao nível fisiopsicológico, seria o principal indício de uma educação impulsional em direção à proibidade (re)interpretativa. Talvez uma chave para compreendermos nosso próprio humor em relação a uma configuração discursiva e vice-versa, então, seria a de aprendermos a interpretar se, no momento da leitura de um texto ou discurso, conforme o julgemos moral ou não, estaríamos alegres ou tristes, intranquilos ou sofrendo. Um resultado interessante dessa inter-relação aforismática, concernente ao estilo, é que o “caráter” duvidoso de um discurso seria um sinal de maior elaboração e divergência retórico-filológica.

## 2.2 A noção retórica de “caráter”

Quando vinculo a questão do estilo de Nietzsche ao cânone retórico, aqui, não pretendo sugerir que todo o estilo e a filosofia de Nietzsche se reduzam à retórica, em especial em seu sentido tradicionalmente pejorativo, como o faz, por exemplo, a afirmação de Hans Blumenberg de que “retórica é a essência da filosofia de Nietzsche” (1979 [*Arbeit am Mythos*], p. 272 *apud* SIMONIS, 2002, p. 57); ou também a leitura de Paul de Man, cujo objetivo principal do suposto “desconstrutivismo” nietzschiano, via retórica, seria a persuasão de um valor final para a desconstrução – ou destruição (BENNE, 2005, p. 253). No entanto, a retórica foi tão importante para Nietzsche quanto necessitou lecionar a seu respeito na Basileia, no sentido de algo bastante construtivo, como atestam as preleções entre 1872-5. Se assumirmos que a retórica para Nietzsche é algo a ser desprezado, então possivelmente sua posição se equivaleria a ideais modernos do entendimento humano, que depreciam a arte do estilo: “em nossa época esta arte é objeto de um desprezo generalizado” (DaR 823). Nesta mesma passagem, Nietzsche aponta a retórica como um instrumento anti-historismo, o que poderia nos levar a mais um aspecto de sua importância quanto a seus ideais formativos:

em geral, o sentimento do que é em si mesmo verdadeiro está muito mais desenvolvido [na modernidade]: a retórica se enraíza em um povo que ainda vive entre imagens míticas e que não conhece ainda a necessidade absoluta da fé histórica; eles preferem ser persuadidos do que instruídos. Além disso, a *necessidade* que o homem tem da eloquência jurídica deve dar lugar à arte livre. Então, é uma arte essencialmente *republicana*: alguém tem que estar acostumado a suportar as opiniões e os pontos de vista mais estranhos e inclusive a sentir um certo prazer na contradição; há que escutar com o mesmo bom grado que quando você mesmo fala, e como ouvinte é preciso ser capaz, mais ou menos, de apreciar a arte aplicada. A formação [*Bildung*] do homem antigo culmina habitualmente na retórica: é a suprema atividade espiritual do homem político bem formado – uma ideia para nós muito estranha! (DaR 823).

Isso difere mesmo do que Benne chega a cogitar: as preleções como mero “compêndio”, como se Nietzsche não tecesse considerações próprias ou ao menos não reconstruísse de um modo novo sua interpretação histórico-crítica das diferentes tradições acessadas (2005, p. 254). Por exemplo, quando elenca definições de contemporâneos seus, sobre retórica, para mostrar o quão equivocadas estariam, em relação às discussões antigas, ao recorrerem ao *telos* ou *officium* do retor como parte da definição que, para Nietzsche, seriam apenas efeitos da questão (DaR 824). Benne vai um pouco além, quando faz uso de algo que condena em De Man (“solda” uma referência à obra tardia, *O caso Wagner* (WA 10), às “especulações derivativas sobre a natureza da linguagem, no período jovem”, para sustentar sua posição antirretórica sobre Nietzsche, que desconsidera o conteúdo da preleção em grande medida): Benne reduz a retórica ao sentido tradicionalmente pejorativo que adquiriu no cânone filosófico, além de sugerir que o estilo ruim – “fragmentado” – da retórica de Wagner seria o modo como Nietzsche entende a “mera retórica”, isto é, como discurso excessivamente ornado, com o único fim de chamar atenção e causar um efeito no público (BENNE, 2005, p. 254-5). Nietzsche não só *não* discute um conceito de “retórica” em WA 10, como o caso “Wagner”, que tipifica ali, apenas ilustra uma das piores formas de fazer retórica, isto é, a que gera desconfiança, a despeito de poder maravilhar: uma “retórica de teatro” (WA 8). Talvez fosse interessante mencionar, para confrontar a posição de Benne, que a retórica é tão importante quanto seu treino seria um dos principais meios de aguçar a percepção, para os excessos discursivos que ocorrem “[d]a mesma forma no âmbito intelectual: às vezes nossa comunicação é clara demais, penosa demais, porque aqueles com quem nos comunicamos não nos entenderiam de outro modo” (M 375): novamente, uma crítica ao contudismo, agora, baseada num critério retórico, (o excesso de) clareza (*Deutlichkeit*).

Como busquei mostrar na comparação entre o curso de retórica e as construções referentes ao estilo em *Aurora*, na análise que fiz de M 84, Nietzsche não deixa de usar critérios retóricos, somados aos filológicos, para construir sua crítica à tradição exegética judaico-cristã e seu estilo – o que também não significa uma simples desconstrução por parte de Nietzsche,

mas, antes, uma tentativa de reconstruir um estilo característico, uma unidade para o “caráter dos escritos”, por exemplo (que é minha proposta), pelo ideal formativo de probidade, que unifica crítica e interpretação, linguagem e arte, que suponham um “senso” a ser educado. Poderíamos abrir outra discussão (que não vou fazer aqui) sobre o quanto de técnica retórica Nietzsche não utiliza para compor sua unidade estilística. Poderíamos salientar ainda, como o faz Nietzsche em seu curso da *Retórica antiga*, fazendo referência a classificações dessa arte do discurso por seus autores clássicos, como Isócrates, Aristóteles, Cícero ou Quintiliano, entre outros, que “retórica” difere de “eloquência”. A eloquência, sendo uma função ou objeto da retórica, é que teria ou não o fim de convencer. A retórica estuda e organiza os tipos e elementos do discurso e transmite seus ensinamentos, de modo a constituir uma etapa da formação (DaR 828-9). O estilo do artífice da linguagem, assim, se expressaria principalmente por seu grau de eloquência e habilidade retórica. Quando, inspirado em Aristóteles, Nietzsche dá assentimento à retórica como arte e que, dependendo do tipo de discurso, por exemplo, o científico, não é necessário “falar”, mas pelo menos “apresentar” ou “expor” (DaR 826), percebo que o bom discurso de que se fala aqui poderia equivaler à boa interpretação ou boa leitura, que são “arte” em *Aurora*. Não seria despropositado lembrar que uma das falhas que Nietzsche retoricamente atribui à leitura tradicional da divindade cristã, quando aborda *A probidade de Deus*, é justo a deficiência eloquente: Deus, ou ao menos a imagem que se constrói e desconstrói dele, teria um estilo tão ruim e tão pouco distinto que “ele próprio não seria muito diferente do “pobre Diabo iludido”” (M 91). Neste momento, a probidade ganha uma nuance de extemporaneidade, quando comparamos a característica de ser uma virtude “pouco amadurecida” (M 456) ao “intelecto novo e imaturo da humanidade” na procedência do discurso religioso (M 91).

White (2001) dá um peso teleológico à probidade quando a compara cronologicamente a virtudes mais antigas, descartando, por exemplo, a leitura de que a probidade seja “sempre nova” (*always fresh*). Contudo, se considerarmos que Nietzsche não usa um critério temporal exclusivo, quando caracteriza um baixo amadurecimento; e se White mesmo considera a formação de Nietzsche em filologia, que o teria habilitado à detecção de nuances linguísticas e semânticas, como uma razão principal de ter elencado a probidade como a virtude discursiva por excelência, vinculada a *reden* (2011, p. 65, 72); então, é como se White se contradissesse quando atribui à probidade a característica de alguém estar “sempre ciente” (*always cognizant*) de que fala ou discursa e quais as implicações desse discurso (2011, p. 76). Porque: (i) isso denota uma extemporaneidade, que leve em conta uma sincronia do presente em relação diacrônica com o passado, ou uma sincronia do passado em relação diacrônica com o presente, supondo um peso estético ou epistêmico para a imaginação do ponto de vista de alguém do

presente no passado ou de alguém do passado no presente (isto é, em seu futuro). E porque: (ii) que Nietzsche não considere filósofos da antiguidade suficientemente probos devido à sua “vontade de verdade”, como aparece no aforismo que abre *Além de bem e mal*, mencionado por White (2001, p. 62), não implica que a probidade não pudesse exercer uma força no sentido de “má consciência” (como vemos em M 164), quer dizer, uma força agônica e criativa que seria própria da época antiga – para não mencionar, como já expomos até aqui, que a probidade é a virtude do estilo característico, desde a antiguidade, em sua semelhança com a “retidão” discursiva do artífice que deve falar, interpretar, ler, escrever retamente (*orthōs* ou *recte*), tal como exigia Quintiliano quanto a essa “arte inventiva, crítica e interpretativa de ornamento adequado [*decenti*]” (*Institutio oratoria* II, xv, 21 *apud* DaR 827). Novamente, na comparação entre *Aurora* e a retórica lecionada na Basileia, podemos ver que: não há uma distância muito grande no tipo de “decência” (*Anständigkeit*) que Nietzsche questiona na tradição exegética do cristianismo (M 84). Assim que, lendo a probidade, via a inspiração de Nietzsche na retórica clássica, não seria contrário ao fato estabelecido em M 456 de que “a [*probidade*] não aparece nem entre as virtudes socráticas, nem entre as cristãs”, tendo em conta o estilo racionalista ou convencionalista destas. Isto é, tornar-se probo na recepção de uma tradição seria uma questão de estilo, portanto, metodológica.

É importante estarmos cientes da questão metodológica por trás do uso das preleções: a de que elas têm um estilo próprio, a saber, o de anotações preparatórias para aulas e que, por isto, não necessariamente fornecem o mesmo teor filosófico “acabado” que se espera de uma obra publicada. Para a introdução crítica de Guervós dos cursos de Nietzsche, por exemplo, “poderíamos cometer o erro de considerá-las [as anotações] como um todo acabado” (2013, p. 816). Mas gostaria de argumentar que, se questionamos o valor *filosófico* dessa metodologia de levar em conta as preleções do Nietzsche-professor-de-filologia, a meu ver, isto equivaleria a termos de questionar qualquer argumento que recorra a seus ideais *filológicos* publicados na obra, já que os ideais filológicos de algum modo refletem sua formação e professorado em filologia; sem contar a questionabilidade que adquiriria o extenso uso, na recepção, do escrito póstumo de *Verdade e mentira*, vinculado à questão retórica e da origem da linguagem, a começar por uma das principais fontes em comum, que é Gerber e seu estudo da *Linguagem como arte* (1871). Giuliano Campioni, por exemplo, ao vincular uma “atitude cética” de Nietzsche a sua “probidade filológica [...] em sua prática como filólogo”, advoga que “[e]ste ensaio [*Verdade e mentira*] tem uma forte ligação com as aulas contemporâneas sobre retórica que dão à metáfora um papel central” (2019, p. 12-3). Diego Sánchez Meca, por seu turno, inclui a questão retórica como parte da “prática filológica” de Nietzsche e avança a hipótese da

continuidade, resguardadas as diferenças contextuais, de uma prática filosófico-filológica até os escritos tardios, recorrendo, como também o faço, ao que Nietzsche expressa na seção 5 do prólogo de *Aurora*. Contudo, Meca não se guarda em escrever que:

não é exagero afirmar que muitos dos temas de sua filosofia madura se enraízam em seus primeiros trabalhos filológicos e de crítica à cultura. Pois há temas que continuam sendo tratados, inclusive do mesmo modo, relativos à religião, à arte ou à cultura do mundo clássico, e que reaparecem uma vez ou outra nas análises da história, do conhecimento ou da cultura contemporâneos, à medida que Nietzsche mantém, ao longo de toda sua trajetória, uma contínua remissão e confrontação mútua entre antiguidade e modernidade. (2013, p. 39).

Já Stingelin destaca como a afirmação de Nietzsche, no terceiro parágrafo de sua *Exposição da retórica antiga*, de que “a linguagem é retórica”, seria uma radicalização da tese de Gerber (STINGELIN, 1996, p. 109). Não me parece deslocado incorporarmos no ideal filológico de probidade, eminente em *Aurora*, os estudos e reflexões de Nietzsche sobre retórica e linguagem, já que ao menos a *Introdução à Retórica de Aristóteles* teria sido programada para lições entre 1874-8 (GUERVÓS, 2013, p. 817), isto é, até o início do dito período intermediário, o período de *Aurora*. Ajuda nessa percepção que a recuperação do percurso formativo de Nietzsche, por Hecht, mostra como as influências de Ritschl e Lachmann foram decisivas à elaboração, por Nietzsche, de seu filólogo – isto é, leitor, intérprete – ideal (HECHT, 2007, p. 114-5), conforme o qual a probidade viria a ser uma incorporação moral-epistêmica das boas práticas de sua especialidade: a “arte da leitura”.

Também em suas preleções, Nietzsche identifica a probidade como sinal característico do bom retor. Como salienta Heinen, em seu estudo dessas preleções, no quarto parágrafo da *Retórica antiga*, Nietzsche coloca a questão do “discurso, isto é, do estilo característico”, que envolve um equilíbrio entre a “pureza” ou “correção” (*Reinheit*), “clareza” (*Deutlichkeit*) e “adequação” (*Angemessenheit*) da expressão linguística de uma comunidade (2002, p. 311). Estas qualidades seriam os elementos centrais da “elocução” (*elocutio*), que denota o “estilo” e a “expressão” do discurso, uma das etapas argumentativas dentre as quais estão ainda: *inventio*, “busca das provas que sustentarão o discurso”; *dispositio*, “ordem lógica ou psicológica [da argumentação]”; e *actio*, a efetividade do proferimento discursivo, inclusive seus efeitos fonéticos, mímicos e gestuais” (FIGUEIREDO; FERREIRA, 2016, p. 46-51). Talvez a impressão de que Nietzsche não seja retórico advenha justo de sua habilidade em tornar seu discurso “característico” o suficiente; assim como, sugere Benne, ocultar a intencionalidade do leitor, em favor de uma “objetividade” do texto, também seria um “gesto retórico” (2005, p.

244-5). Retomando Heinen e sua identificação do que Nietzsche expunha como expressão eficaz concernente à situação da fala ou do discurso:

o estilo natural, ou seja, característico, tem efeito no ouvinte [ou no leitor, no caso de um texto: HGSN], se a coordenação da linguagem com a situação concreta de fala e ação tiver sucesso de tal modo que o processo de articulação e configuração desempenhado pelo retor não seja mais percebido. (HEINEN, 2002, p. 312).

Como se vê, ler e discursar (ou escrever) são habilidades imprescindíveis para o desenvolvimento do “senso de probidade”, como vimos com M 84, como também para a elaboração do critério de delineamento desse “senso”, daí a (auto)crítica. Mas nos deparamos com um problema ou ao menos uma ambiguidade, que pretendo desfazer, se acatarmos minha proposta de que a probidade tem um estilo característico na filosofia de *Aurora*, baseado nas considerações retóricas de Nietzsche de 1872/4. No quinto parágrafo, Nietzsche escreve que o “característico” se perde seja em sua transposição à “esfera *culta* da linguagem”, seja na “exigência universal do “ornamento do discurso”” (DaR 836). Esta última instância, por sinal, é a mesma a que se limita a tradição que relega a retórica ao mero enfeite ou enganação, em favor de seu pretense *status* de cultura suficientemente desenvolvida. O caráter da probidade, ao supor um agonismo da divergência de sua “má consciência” e, conseqüentemente, uma fecundidade criativa e renovadora do usual (M 164), enaltece “um jogo na fronteira entre o estético e o moral: toda unilateralidade anula o êxito. O encanto estético deve somar-se à confiança moral, não se devem aniquilar mutuamente” (DaR 837). O idealismo da virtude (M 456) e o “bom gosto” de uma época (M 292) são unilaterais, ou seja, excessivos moral ou esteticamente. Esse excesso indica uma descaracterização do estilo, daí a falta de “caráter dos escritos” dos eruditos cristãos, isto é, uma falta de probidade filológica, que, com a “*batalha*”, ao vencerem o inimigo, buscam eliminar, não fomentar, o *agōn* (M 84), buscam eliminar a divergência (M 164), eliminar “o que chama atenção nessa sociedade”, em favor da “pureza” (DaR 832), em favor da boa consciência ou hábito que “agrada e inspire confiança” (M 292). Assim que a probidade parece ter algo de retoricamente característico, mas que, dado seu agonismo, necessitaria de uma constante reelaboração: pode ser um ideal, como o do equilíbrio estético-moral, mas não um idealismo unilateral, tirânico e doentio.

Como o sentido moral de caráter impõe o vocabulário belo das virtudes, isso implica uma retórica voltada para o convencimento via “exaltação”, o que Nietzsche denomina em M 189 como “estranha loucura dos juízos morais”. Caso se entenda a probidade como uma virtude, e não como estilo característico da consciência moral intelectual (*intellektuelles Gewissen*), corre-se o risco de que ela não passe de pompa e, nessa medida, a retórica perderia seu caráter

originalmente formativo, no sentido de treinar o ajuizamento discursivo e deliberativo, portanto, o ajuizamento natural, se retomamos a hipótese da origem impulsional da linguagem. É uma das críticas feitas por Nietzsche à moralidade alemã, em M 231, quando aborda *A virtude alemã* como um exagero de ânimo, uma “arrogância” (*Hochmuth*), produzida no ajuizamento de “um povo [que] devia ser degenerado em seu gosto, servil perante dignidades, cargos, trajes, brilho e pompa, quando avaliou o *simples* [*das Schlichte*] como o *ruim* [*das Schlechte*]” (M 231). Em seu comentário crítico, Schmidt relembra parte da mudança histórica de uma alternância semântica entre *schlicht* e *schlecht*, tendo ambos uma “neutralidade valorativa” em algum momento, depois do qual *schlicht* permaneceria “neutro” e *schlecht* teria assumido sua forma moral sinônima de *böse* (ou mau) ainda hoje, diferença que seria retomada por Nietzsche em *Além de bem e mal* e *Para a genealogia da moral* (SCHMIDT, 2015, p. 301). Entretanto, gostaria de chamar atenção para que *schlicht*, por conseguinte, *schlecht* teriam também uma conotação estética. Isto permitiria usá-las como juízos de valor estético, que acredito ser justamente o que Nietzsche faz aqui, em M 231, e em outros lugares, antes do período tardio, como em sua crítica, explicitamente inspirada em Lichtenberg, ao estilo nada “simples” (*schlicht*) de David Strauss, na *Primeira extemporânea* (DS 10); ou em seu experimento d’*A dupla pré-história do bem e do mal* (MA 45)<sup>10</sup>, em que se alterna a semântica dos juízos estético-morais. A “simplicidade” (*Schlichtheit*) seria o critério estético-moral da “retidão autoral” ou “literária”. Essa “simplicidade” estilística, a meu ver, equivale ao “estilo característico” de uma retórica equilibrada. Daí que, ainda em *Aurora*, Nietzsche considere de mau gosto que a cultura alemã de sua época faça equivaler, moralmente, o “simples” e o “ruim”, em favor de uma sobrecarga discursiva, a saber, a sobrecarga moral; e, com isso, ele exorte o leitor a contrapor à “arrogância moral dos alemães [...] essa palavrinha, “ruim”, e nada mais” (M 231). Com isso, é plausível não haver uma “neutralidade” histórica do juízo estético (e moral) do “simples” senão, antes, do “ruim”.

O ponto da contraposição entre um caráter formativo do exercício retórico e seu aspecto apenas pomposo e persuasivo é um ponto crítico para diferenciar o tipo de probidade de que se fala. Se a probidade se reduz à pompa, então ela não serve como um contraideal formativo, a saber, um ideal que se contraponha ao ideal que se limita ao discurso e não se propõe a divergir. Essa é a mesma divergência que aponto desde a introdução com M 164, em que se proporciona uma inventividade pela “má consciência” ou que preferiria traduzir mais literalmente, agora, como “consciência moral ruim” (*schlechtes Gewissen*). Essa inventividade não só caracteriza a

---

<sup>10</sup> Abreviação original da eKGWB: *Humano, demasiado humano* (MA).

probidade, como fomentaria a mudança cultural. A divergência, contudo, pode ser uma “meta universal” (M 164), mas não uma regra universal de ação, no sentido ético tradicional, já que se limita a “*pequenas ações*”, como M 149 introduz o livro III. Estes aforismos convergem em “cultura e culturas”, segundo a classificação de Henri Albert das seções de *Aurora*, que Paulo César aponta em seu *Posfácio* (2016, p. 282). Afinal, ser probo nesse sentido não pomposo, segundo podemos depreender do que Nietzsche escreve em M 149, é justamente o contrário de,

[e]m matéria de *costumes*, agir ocasionalmente *contra* o que achamos melhor; ceder na prática, reservando-se a liberdade espiritual; fazer como todos, assim demonstrando favor e gentileza a todos, como que em compensação pela divergência de nossas opiniões: – para muitos homens de espírito razoavelmente livre, isso é não apenas irrepreensível, mas “honesto” [*honest*], “humano”, “tolerante”, “nada pedante”, ou qualquer outra das belas palavras com que se põe para dormir a consciência intelectual. (M 149).

Apenas nessa medida me parece que a probidade formativa poderia divergir de uma probidade ornamental e, nesse sentido, equivaler à consciência moral intelectual como expressão da liberdade de espírito que, retomando a imagem da serpente que muda de pele, em M 573, e da contradegeneração espiritual, em M 56, equivaleria a poder mudar de opinião, rever suas crenças ou, em uma palavra, à autocrítica. Pensar contra si mesmo, afinal, faz parte da primeira probidade do pensamento (M 370). Mas não precisamos sair da sequência aforismática sobre “cultura e culturas” para perceber a importância profusa da probidade em *Aurora*, quando ela seria, justo em seu caráter formativo, isto é, contra uma moral sem reservas e totalmente convergente a certa tradição, a experimentação de algo novo: a *probidade contra si mesmo*, “em vez de um povo [alemão da época de Nietzsche] de crédula repetição e de cega e amarga hostilidade”; quer dizer, em vez d’*As homenagens incondicionais* que Nietzsche observava na cultura alemã de sua época, ele propõe que a proba divergência formativa, uma renovadora autocrítica, conduziria a “um povo de aprovação condicional e benevolente oposição” (M 167). Entendo que essa benevolência possa equilibrar-se àquela “tolerância” aos costumes que, no entanto, não impeça a liberdade de espírito.

Assim, se incorporarmos a conotação estética do juízo de simplicidade estilística quanto à moralidade, a meu ver, isso daria margem para pensarmos a moral e, por conseguinte, a cultura e a formação, como estilos de vida que podem ser reelaborados retoricamente, no sentido de uma adequação, *reservada*, entre o retor e sua interlocução, que não perca o caráter de um direcionamento ético da ação, contribuindo a um redirecionamento da vida. No entanto, se o discurso perde seu estilo característico, como vemos com Heinen (2002, p. 311-2), isso não só gera a desconfiança no discurso e afetação errada no ouvinte, como também a fragmentação e

miscelânea estilística, contrárias à unidade de estilo cultural exortada por Nietzsche em seu sentido artístico, o que busquei mostrar na seção anterior (2.1) como sinal de uma “unidade da virtude”, filologicamente falsa. Se a falta de estilo equivale a uma consciência moral intelectual ruim, ela poderia ser um ponto de partida para a renovação, ao passo que instaura a divergência interna a uma boa consciência da má interpretação, isto é, uma leitura ruim, paradoxalmente de bom grado, mas involuntária, habitual e meramente repetitiva. Quando Heinen salienta a “compreensibilidade e retidão da expressão” como distintivo do “discurso característico”, o intérprete pretende apontar o horizonte ético presente na retórica (2002, p. 318). Contudo, não penso que a retórica, enquanto arte do estilo, tenha como meta uma ética, a não ser que esta ética se entenda como formação, que é seu sentido mais tradicional. Para compatibilizar isto ao que venho expondo aqui, como características da probidade de um sentido crítico-interpretativo a ser educado (M 84), creio precisarmos incluir nisto a “tolerância” provisória – condicional e benevolente (M 167) – aos costumes, que Nietzsche aponta como o ponto em que a divergência moral (M 149), por conseguinte, a divergência experimental e criativa de quem é probo e busca a verdade (M 164), se distinguiria.

Por isso que poderíamos enxergar, novamente na retórica de Nietzsche, uma estratégia de mudança cultural, quando escreve, no âmbito da filosofia, da arte e da política que

os alemães, esse povo de sentimentos *incondicionais*, têm a vida dificultada por seus próprios grandes homens atualmente. Nos três casos há um magnífico espetáculo [pompa: HGSN]: um rio a correr no leito que ele próprio cavou, movendo-se tão impetuosamente [*mächtig*], que quase parece querer subir pela montanha. E, no entanto, por mais longe que levemos a veneração a eles: quem não preferiria, tudo somado, ser de *outra* opinião que Schopenhauer! – E quem poderia agora ser da mesma opinião que Richard Wagner, no início e no fim das contas? [...] – E, por fim, quantos não gostariam de concordar com Bismarck de todo o coração, se ele próprio estivesse de acordo consigo, ou desse a entender que doravante estaria! (M 167).

Vê-se que a crítica de Nietzsche à construção cultural da personalidade de “grandes homens” gira em torno de como essa construção mesma, ou seja, uma formação ideal desagua em ambiguidade e discrepância: tal é a leitura de Schmidt (2015, p. 243). Como a proba configuração de si implica uma retórica autocrítica, a filologia rigorosamente criativa do texto do corpo e do corpo do texto, isto dá a entender que seria habitual o caráter de uma discrepância interna, a saber, não que Bismarck estaria se contradizendo, necessariamente, mas que à opinião pública, aos opinantes é que faltaria uma unidade de estilo de sua expressão política (artística ou filosófica), quando constroem uma personalidade acrítica, isto é, que não leve em conta, primeiro, a “*probidade contra si mesmo*”, algo que Nietzsche leva a crer como uma novidade na cultura alemã, se ela se dispusesse a fazê-lo (M 167), ao invés de abrir mão mesmo da própria

vida, de maneira subalterna a um impulso tirânico de domínio (M 189). *A grande política*, que envolve ânsia por poder, leva à elaboração de discursos morais, que colocam a virtude de um povo ou, antes, o que este povo entende por virtude, nos graus mais elevados de uma “exaltação” ao ponto em que “a massa est[e]ja *disposta* a empenhar sua vida, seus bens, sua consciência [moral], sua virtude, para dar a si mesma tal fruição suprema [do *sentimento de poder*]” (M 189). Se a “patética linguagem da virtude” é a forma de um discurso enfeitado, para convencer e exaltar quanto a um ideal de interpretação da vida que não leve em conta justo o que é exaltado, os afetos (a parte inconsciente disso que convence), então a probidade pode ser vista como um contraideal de formação da arte da leitura e ourivesaria da palavra que, ao contrário, explicita, em primeiro lugar, a vivência do retor, crítico e intérprete em seu (des)convencimento de si.

### **2.3 O ideal retórico-filológico da probidade como um contraideal de formação**

É conhecida a difamação acadêmica que Nietzsche, na publicação d’*O nascimento da tragédia*, recebeu, como a investida de Wilamowitz-Moellendorff (NASSER, 2015, p. 82). Que a metodologia de Nietzsche não tenha sido totalmente descartada como ilegítima, a despeito da tentativa de Wilamowitz, demonstra como filólogos contemporâneos, dentre os quais Erwin Rohde e mesmo Ritschl, ainda viam valor na “filologia filosófica” de Nietzsche (NASSER, 2015, p. 81). Montinari chega a comparar a influência de Ritschl à de Wagner, na formação intelectual do autor (MONTINARI, 1991 [*Friedrich Nietzsche. Eine Einführung*], p. 32 *apud* NASSER, 2015, p. 88). Comentando o período das *Extemporâneas*, embora assuma a questão do estilo como um mote perene na obra nietzschiana, Neymeyr indica as pretensões retóricas de Nietzsche em polemizar com a erudição historista-positivista de sua época; e como fez uso de seus estudos da retórica clássica para maximizar a eficácia pública de suas *Considerações*, que mesclam elementos figurativos e referências ao cânone filosófico, apesar das críticas de Rohde ao estilo “incoerente” de Nietzsche (NEYMEYR, 2020, p. 294-8). Contudo, como aponto na seção anterior, a meu ver, isto não poderia significar que tudo o que Nietzsche faz é retórica, como parece sugerir Schmidt ao afirmar que “Nietzsche [em *Aurora*] é acima de tudo retórico” (2015, p. 26): ele faz, antes de qualquer coisa, filosofia; e, para mim, isto significa que os problemas linguístico-existenciais que ele levanta constituem o cerne de um ideal que se queira encontrar em Nietzsche, como no caso que apresento: o ideal da probidade que, assim, precisa abarcar a questão da vida e da linguagem.

Se entendemos o ideal como uma expressão tipicamente filosófica, não necessariamente refletida, a lidar com as “grandes questões” da existência, isto permite colocar o ideal de probidade, incorporado pela retórica filológica de Nietzsche, como um exercício filosófico de argumento e investigação, daí se tornar um ideal retórico-filológico, embebido e inspirado em filosofia(s). A filosofia seria sua estratégia contra o empreendimento cientificista, desde que assumira a cátedra de filologia, inclusive tendo a ideia de um doutorado em filosofia (BVN-1868, 565, 569 – Cartas a Erwin Rohde). Este ideal se contrapõe diretamente ao “ideal da impassibilidade”, que Eduardo Nasser aponta na metodologia antifilosófica da filologia cientificista da época de Nietzsche, que se pretendia isenta de subjetivismos antropomórficos na captação de seu objeto: o passado (2015, p. 95). Como o texto é o principal objeto de investigação filológica, os escritos registrados ao longo da história são uma das principais portas de entrada para esse passado. Nesse sentido, entender errado a antiguidade, ou simplesmente reduzir o acesso ao passado a uma formação técnica, seria nocivo, ao ponto de deturpar seu valor cultural e paradoxalmente tornar a história algo inútil, já que seria do interesse do Estado torná-la subserviente: “o entendimento *correto* [richtige] da antiguidade se realiza quando é pensado de forma mais ampla com o presente” (HECHT, 2007, p. 49). Tal como identificado por Hecht, na *Introdução ao estudo de filologia clássica* (1871) e nas anotações para o livro (auto)crítico planejado ao centenário de fundação da filologia como disciplina, *Nós, filólogos* (1874-5), é notável a tentativa de Nietzsche de incorporar na hermenêutica ideal a “vivência” do filólogo e um “instinto de classicidade” (2007, p. 75). É notável ainda quão próximas estão essas anotações – pouco mais de um ano – da viagem a Sorrento, em que

Nietzsche [...] retoma certos saberes de sua formação filosófica e filológica e se abre ao pensamento da modernidade, à história, à ciência. [...] É em Sorrento que ele escreverá a maior parte de *Coisas humanas, demasiadamente humanas* [que conteria certos prenúncios a *Aurora* e sua “filosofia da manhã”]. (D’IORIO, 2014, p. 9, 78).

Embora Hecht se limite ao ideal de filologia delineado nos escritos da Basileia, penso, com Benne e Meca, que esse ideal da arte da boa leitura (do passado) se estenda à *Aurora* e seu *Prólogo*, de maneira artística e filosoficamente refletida: “desde o início, a filologia é [para Nietzsche] uma decisão pela ‘probidade’ científica, pela metodologia” (BENNE, 2005, p. 20). “O preceito principal desta arte de ler bem é, em suma, o de não desfigurar o texto a ser interpretado, não sobrepor coisas que o falsifiquem” (MECA, 2013, p. 43). A necessidade de desfigurar viria de uma ignorância, tradicionalmente herdada, da experiência e das próprias necessidades de quem faz a leitura, que, em favor da mera reprodução e monopólio de determinados conceitos e crenças, se oporia à tentativa de uma releitura crítica. Daí que, como

visto em M 84, a depender de como se registra e interpreta um escrito, é possível perceber o quão treinado, ou não, vem a ser o “senso de probidade” do filólogo ou do exegeta; o quão preparado está para lidar com suas vivências e experiências, como ocasiões de uma livre interpretação pré-consciente por parte dos impulsos (M 119). Assim, a meu ver, é plausível que uma filologia improba seja aquela que não leva em conta o caráter subjetivo inconscientemente consciente (a constituição mesma de seus *pré-conceitos morais*), imbricado no juízo hermenêutico, onde quer que se aplique. Não obstante, é uma subjetividade que requer a disciplina para “reconstruir a verdade (histórica)” (HECHT, 2007, p. 126).

Este seria o ponto que, apesar de sua formação filológica, Nietzsche teria necessitado se enveredar à filosofia (NASSER, 2015, p. 99). Essa virada à filosofia o teria permitido uma liberação crítico-metodológica, embora, como sustenta Hecht, isso não justifique a “retórica do *outsider* [em relação ao historicismo científico] como *communis opinio* no interior da recepção-Nietzsche”, ante a qual vejo um alinhamento de Hecht ao que apresento aqui, quando ela afirma que “o projeto de Nietzsche do *bom* [richtigen] filólogo e sua ideia de filologia *correta* [richtigen], em estreita relação ao seu horizonte de experiência, figura-se menos alheio à disciplina filológica do que até o momento foi assumido na pesquisa-Nietzsche” (2007, p. 16-7). Hecht entende o bom filólogo como sinônimo do “erudito livre e independente” (2007, p. 19). Isso condiz apenas à situação contextual de Nietzsche, já que a erudição especializada depende do *modus operandi* acadêmico. Mas isso não impede que um academicismo pedante deva ser criticado no interior da própria Academia, que era um objetivo de Nietzsche (HECHT, 2007, p. 49). Nietzsche teria se especializado de uma forma mais crítica do que o esperado numa formação média em filologia, que versasse mais à cientificidade conteudista do que a dar uma forma cultural (neo-humanista) ao ensino-aprendizagem da investigação. Este é o contexto da ideia de cultura e formação (*Bildungsidee*) que teria tornado a filologia o “viveiro da reforma cultural” (PRAHL, 1978 [*Sozialgeschichte des Hochschulwesens*], p. 272-3; LATACZ, 2002 [*Moderne Philologie*], p. 260 *apud* HECHT, 2007, 33-4). A ideia central de “cultura” e “formação”, no bojo da filologia artística nietzschiana, como poderia acrescentar Carmelita Felício, se articula nos critérios de autoformação – dentre os quais, o que enxergo da filosofia experimental, via o ideal de probidade – em sua “crítica ao modelo de formação levado a cabo pelas instituições de ensino da sua época” (FELÍCIO, 2014, p. 87). A meu ver, essa (auto)crítica implica ao menos a tentativa de dar unidade de estilo, uma forma, ao conteúdo herdado da tradição; implica o experimento de um “estilo perfeito” (M 375).

Tendo-se em conta a questão da formação como cultura e educação e que isto é uma das grandes questões filosóficas, uma vez que impõe *porquês*, *comos* e *para-quês*, M 195 se torna

uma seção-chave de *Aurora* que deixa entrever o tipo de ideal que a probidade, por conseguinte, um “senso de probidade” a ser educado (M 84), pode implicar, já que trata d’*A assim chamada educação clássica* (M 195). Uma reconstituição do uso que Nietzsche faz da palavra “cultura” e “formação” (*Bildung*), organizada pelo Grupo de Pesquisa Nietzsche dirigido por Tongeren, estabelece que, de modo geral, “‘cultura’ e ‘formação’ refere-se tanto ao processo como ao resultado” (SCHANK; SIEMENS; TONGEREN, 2004, p. 359). Cultura e formação constituem um problema de investigação à parte e demandaria outro trabalho dissertativo. Mas, se – como Nietzsche teria adquirido em sua formação, no contato com a filologia wolfiana (SCHANK; SIEMENS; TONGEREN, 2004, p. 376) – a importância de vincular a cultura a problemas de linguagem, de maneira não reducionista, envolve o problema do tipo de formação recebida e elaborada na tradição e nas instituições de ensino, então isso concordaria com a mensagem por trás das perguntas retóricas elaboradas em M 195. A retórica de Nietzsche aqui dá a entender, em sua crítica à “formação clássica” (*classischen Bildung*), que faltava a esta justamente “aquilo que os antigos ensinavam a seus jovens”:

falar como eles, escrever como eles [...], a arte de esgrima da conversa [...], nos mover de forma bela e orgulhosa [...], o ascetismo prático de todos os filósofos gregos [...], a virtude antiga [...], a reflexão sobre a moral, e mais ainda a sua única crítica possível, as severas e corajosas tentativas [*Versuche*] de *viver* conforme essa ou aquela moral [...], algum sentimento que os antigos apreciavam mais que os modernos [...], metas acima da vida, num espírito antigo [...], as línguas antigas tal como aprendemos as dos povos atuais – de modo a falar, a falar bem e comodamente. (M 195, adaptado).

Aqui, identifico principalmente uma sugestão de Nietzsche da correlação entre retórica e moral, necessária à formação. Esse tipo de treinamento prático-teórico assumido na antiguidade e que, modernamente, teria se tornado um acúmulo erudito de informações, “uma leviandade ou uma velha hereditária presunção irreflexiva” (M 195), envolve um ideal de formação. Quando consideramos, como sugere o léxico alemão de *Bildung*, cultura como formação, a leitura de Felício, das *Extemporâneas*, de cultura como “unidade de estilo”, de “uma cultura [que], para ser autêntica, não deve simplesmente ser vista como um conjunto de saberes [...], mas como força artística, plástica” (2014, p. 81), como podemos depreender, está tão próxima da “força *plástica*” do ourive da palavra apresentada na *Retórica antiga* (DaR 835), como não se distancia do ideal de “naturalidade” do estilo do retor expresso em M 292, segundo o qual se poderia identificar o grau de “honestidade” (*Ehrlichkeit*) do discursante: “somente a relação equilibrada entre a plasticidade linguística e a integridade [*Rechtschaffenheit*] da (auto)expressão garante o sucesso do trabalho de persuasão” (HEINEN, 2002, p. 313). Felício apenas faz o movimento diferente (2014, p. 88-9), porém, legítimo, de vincular essa força

plástica à figura do espírito livre como a “serpente” capaz de mudar sua segunda natureza, sob pena de perecer (M 573).

Embora não seja parte de meu objetivo, aqui, investigar a função do espírito livre no desenvolvimento de um “senso de probidade”, cabe salientar que a liberação espiritual não se distancia do ideal de probidade como expressão da habilidade de mudar de opinião, sem a qual aumentaria o risco de uma “degeneração universal, que atinge até a ossatura do caráter” (M 56). Diga-se de passagem, quão próxima é a expressão usada por Nietzsche de “ossatura do caráter” (*Knochengeriüste des Charakters*) da usada por Lichtenberg e sublinhada por Nietzsche, em sua leitura, na parte dos escritos de Lichtenberg que Stingelin classifica como “considerações psicológicas”: *Knochengebäude des Charakters* (1996, p. 183), ou seja, o construto moral com uma contraforça degenerativa em relação à força plástica do artista. Isso recoloca a questão, como faz Felício, de como um “caráter” fixo não necessariamente configura o melhor estilo de vida, isto é, um estilo que integre cultura e vitalidade na autoformação, por conseguinte, a autocrítica, no que a autora percebe “não um sujeito plenamente constituído, não [que] remete à busca de uma identidade, mas a um exercício de estilo” (FELÍCIO, 2014, p. 92-4). Daí, a necessidade de desenvolver uma capacidade de autotransformação tendo em vista a unidade de estilo vital, em outras palavras, a unidade e hierarquia impulsional, por exemplo, a que seria promovida na unidade, educada por um impulso (M 26), de um “senso de probidade” (M 84); uma unidade, entretanto, não sinônima da fixidez inabalável de um conceito ou imagem, esta, sim, uma “farsa filológica” (M 84). Contudo, não precisamos voltar aos escritos de juventude para perceber a perenidade de uma crítica à cultura e à modernidade, via a ourivesaria da palavra, pelo menos até *Aurora*, incluindo seu *Prólogo*, já que o período dos prólogos é o mesmo período em que revisita suas obras da Basileia, com a diferença das novas leituras e reflexões incorporadas no intermédio e tardiamente.

Se a “única crítica possível da moral” consiste no experimento de “viver rigorosamente conforme essa ou aquela moral” (M 195), isto é, conforme essa ou aquela educação, e se a probidade é a meta de um “sentido” ou “senso” a ser educado para a crítica textual (M 84), isto evidencia, a meu ver, como a probidade se torna um contraideal de formação em *Aurora*. Esse contraideal implica o trabalho retórico-filológico de uma ourivesaria linguística (M Vorrede 5), ante o idealismo da *cultura* [Bildung] *alemã de outrora* (M 190). Penso que esse idealismo também se valia da crítica e da criatividade linguística, conforme lhe aprouvesse; e, tal como Nietzsche nos apresenta, seria o mesmo idealismo de Schiller, Humboldt, Schleiermacher, Hegel e Schelling. Assumindo a recepção apresentada desde a introdução deste trabalho, de que a linguagem se entrelaça à criatividade impulsional; e assumindo ainda, consoante M 26, que

os impulsos educam para uma moral, isso quer dizer que uma educação do “senso de probidade” supõe impulsos criativos. A “transformação [*Umbildung*], sublimação dos impulsos” (M 202) é um meio proposto para reorganizar a configuração linguístico-cultural do indivíduo ou povo. Nesse ponto, se torna perceptível como a crítica textual de cunho filológico adquirida por Nietzsche ultrapassa o texto literário e alcança o texto corporal a ser interpretado, que é a mesma sugestão do *Viver e inventar* (M 119), ao delinear o caráter criativo da linguagem impulsional. Nesse sentido que percebo na probidade um sinal da autocrítica interpretativa e da interpretação crítica, já que a leitura textual alcança uma crítica de si mesma, de suas próprias vivências; por conseguinte, ao menos uma tentativa ou experimento (*Versuch*) de reconfigurá-las.

Contribui a esse entendimento, a meu ver, que Benne delineie o debate metodológico da filologia que Nietzsche vivenciou, onde se diferenciavam a crítica científica e a interpretação criativa. Em *Homero e a filologia clássica*, Nietzsche explicita, filosoficamente, a diferença: enquanto a crítica sem interpretação seria uma característica própria do procedimento científico; “interpretação sem crítica seria improbidade” (BENNE, 2005, p. 279-80). Assim, conseguimos retomar o pressuposto que coloquei na introdução: o da probidade hermenêutica para uma verdade rigorosa. Essa probidade seria sinônima da autoformação criativa, assumida no nível impulsional da vivência (M 26, 119). Interpretar a si mesmo de forma crítica – como se deveria interpretar um texto e sua transmissão – indica a probidade como a venho entendendo. A reconfiguração textual (de si) é uma das metas da retórica enquanto uma arte da linguagem, isto é, uma arte da leitura e da escrita que ultrapasse o discurso em direção ao próprio corpo e suas transformações impulsionalis. O domínio dos impulsos e dos instintos constituía um princípio valioso à revisão filosófico-filológica proposta por Nietzsche, desde a Basileia. Nesse contexto de discussão que Ricardo Dalla Vecchia identifica esse movimento de Nietzsche como “nova filologia que se ocupará com todo o processo criativo da cultura [*Bildung*]” (2009, p. 68).

Como vemos em M 453, “novos ideais” podem se produzir por uma (re)elaboração crítica junto às ciências. Se a “nova filologia” de Nietzsche abarca uma consideração científica e criativa; e se, tal como propomos, é seu principal sinal de probidade – para Nietzsche (M Vorrede 5) e para Ritschl (BENNE, 2005, p. 63, nota 106) – que se aprenda a ler bem; isso significa, nos moldes em que apresento uma educação do “senso de probidade”, que essa nova forma de educar, de formar, de criar cultura, expressa um entrelaçamento entre vivência, crítica e criatividade. A crise metodológica da filologia deu espaço para que Nietzsche iniciasse sua atividade como professor, não só identificando as falhas e indefinições da disciplina filológica, como a margem para uma nova idealização que se formava de seu horizonte, recuperando justo a filosofia, qual atesta a frase da epístola CVIII de Sêneca, invertida e usada por Nietzsche ao

assumir a cátedra: “a filologia se tornou filosofia”; embora estivesse embutida na frase de Sêneca – “a filosofia se tornou filologia” –<sup>11</sup> uma crítica similar à que Nietzsche promove de um historicismo conteudista e mecanicista. Mais literalmente, como na tradução de Müller, a frase de Nietzsche (que não é uma exata “inversão”, mas contém o mesmo sentido da frase de Sêneca) é a seguinte: “a filosofia se tornou o que foi a filologia” (MÜLLER, 2012, p. 256). Similar à interpretação de Dalla Vecchia da frase – “onde cessa a filologia, começa a filosofia” (2009, p. 38, 54), para Müller, “contém o programa [de Nietzsche] de uma transformação dos conhecimentos filológicos em abordagens filosóficas” (2012, p. 256); isto é, a importância central da problematização filosófica, a despeito do excesso retórico da linguagem cientificista. Não vejo uma diferença essencial entre quando Sêneca escreve que a filologia, enquanto um “estudo de palavras”, tomou o lugar da filosofia, enquanto um “estudo da sabedoria” em prol da vida, mais do que da disputa (1925, p. 244-5): “*quae philosophia fuit, facta philologia est*”; e quando Nietzsche sugere que a filosofia deveria assumir um papel diretivo, em matéria de conhecimento da tradição. Assim, quaisquer das traduções adaptadas propostas acima serviriam, intercambiavelmente, aos propósitos de Sêneca ou de Nietzsche. Poderíamos ir além e dizer que Nietzsche se propõe a tarefa de recuperar o que, no diagnóstico de Sêneca, se perdia: um poder da filosofia de interpretar tão mais corretamente quanto ela mesma permita em seu (re)direcionamento. Como escreve o romano a seu pupilo: “deve-se não falar, mas governar” (1925, p. 253). Porém, se o negócio da filologia se transforma em comércio de “moedas” apenas reproduzidas loquaz ou irrefletidamente, então ela se torna tão distante de uma preocupação com a vida quanto Sêneca escreve a Lucílio, que “ninguém tratou pior os mortais do que aquele que estudou a filosofia como um artifício comercializável, que vive diferente daquilo que vive ensinando” (1925, p. 253). Como se vê, uma preocupação da vida está tão próxima da filosofia e longe da pura eloquência, para Sêneca; como, para Nietzsche, a filologia filosoficamente formada, isto é, cujo “senso de probidade” é educado (M 84), impulsionalmente (M 26), através da vivência criativa e interpretativa (M 119), está tão menos preocupado com a “*batalha*” ou “*disputa*” do que com a probidade mesma. A batalha só ocorre; não precisa ser criada ou falsificada, mas pode se recriar. Não precisaríamos pular direto para *Aurora* e sair da assunção da cátedra por Nietzsche para perceber que para o filólogo-filósofo:

a vida é digna de ser vivida, diz a arte, a sedutora mais bela; enquanto, diz a ciência, a vida é digna de ser conhecida. Com esta contraposição revela-se a íntima e muitas

---

<sup>11</sup> Tradução livre da de Richard Gummere: *the study of wisdom has become the study of words* (1925, p. 245).

vezes angustiante contradição contida no *conceito* da filologia clássica e, portanto, também na atividade guiada por este conceito. (HKP 221);

ou seja, um disparate total contra a disciplina filológica que, à época de Nietzsche, fazia de tudo para se desvencilhar da tradição filosófica e delimitar seu próprio campo de estudo e metodologias de leitura, aparentemente, sem muito sucesso, já que precisa ao menos do *conceito* “filologia” para isso: fazer filologia. É simples: se a filologia não faz o que diz, isto é, se faz uso de conceitos e não recorre à principal produtora destes, a saber, a filosofia, então sua ação não condiz com sua proposta; “[não] faz o que diz fazer” (SÊNECA, 1925, p. 255). A finalidade vazia do conhecimento por conhecimento – ou, como Sêneca advertia Lucílio, quanto à disfunção de um contato com a filosofia apenas para seu deleite retórico, apenas “para ouvir, não aprender” (1925, p. 233) – nos recoloca, a meu ver, a questão de uma retórica produtiva e agônica, não apenas ornamental ou produtivista. Assim como podemos ver com Nietzsche, mas também com Sêneca, que reconhece o poder persuasivo do acréscimo poético a ensinamentos nobres (1925, p. 237), a retórica como uma arte do estilo, uma “ourivesaria e saber da *palavra*” (M Vorrede 5), uma interpretação criativa da linguagem, é capaz de incorporar a (auto)crítica filosófico-filológica em função dos fins a que visa, por exemplo, o da (auto)formação.

Se o novo ideal da probidade, construído filosófica e filologicamente, é uma meta a se atingir com a autoformação; e se esta formação envolve o caráter retórico-criativo; entendo, assim, que a probidade é um elemento tão característico no discurso de Nietzsche quanto é o “estilo característico” da *arte da boa leitura* (M 84), que equilibra o estado afetivo do leitor-intérprete com o do leitor-crítico do texto (de si mesmo). Isto se torna significativo à (re)interpretação da probidade, se ampliarmos a análise de Heinen limitada à situação retórica entre emissor e receptor (2002, p. 311), quanto à abordagem que proponho aqui de incluir a filologia filosófica de Nietzsche, para a qual, como busquei reconstruir desde a introdução, a vivência do filólogo e toda sua implicação impulsional é imprescindível de se levar em conta. A probidade característica de uma leitura se produz a partir do quanto o leitor – crítico-intérprete, intérprete-crítico – consegue articular sua “força plástica” criativa e a “retidão da (auto)expressão” (HEINEN, 2002, p. 313). Minha proposta, contudo, em uma frase, é que o contexto da formação de Nietzsche e os ideais que lhe foram inculcados à época são metodologicamente importantes para podermos ler no ideal retórico-filológico da probidade, tal como o vejo esboçado em *Aurora* e busquei apresentar no capítulo 1, um contraideal de formação capaz de recriar suas condições formativas.

## CONCLUSÃO

A probidade tem um estilo característico na obra de Nietzsche, em especial em *Aurora*, em que adquire o estatuto de um contraideal de formação. Julgo que esta seria uma razão do porquê de a probidade “não aparece[r] nem entre as virtudes socráticas, nem entre as cristãs” (M 456). O socratismo e o cristianismo precedem o historicismo, que cientificiza a unidade da virtude como uma unidade de método. Quando a ciência (filológica) alça sua verdade acima da vivência do cientista (filólogo), ela se torna uma prática idealista, cuja ornamentação ou adequação excessivas minam o estilo característico que poderia adquirir. A formação clássica tradicional – tal qual a que Nietzsche recebera – não só era deficiente de uma unidade metodológica, como identificamos em suas críticas já no momento de assumir a cátedra, resultado de sua formação; mas também deficiente de uma unidade de estilo, à medida em que seu discurso se limita à crítica, por um lado, e, por outro, ao ajuizamento estético. Isto significa que um contraideal de formação como o da probidade precisaria, no mínimo, se colocar contra esse idealismo formativo, petrificado em racionalismos ou subjetivismos. Se a cultura é uma expressão do estilo ou da falta deste, educar o “senso de probidade” significa habilitar-se à interpretação crítica da cultura, de modo a buscar renová-la, se necessário; de modo mesmo a instaurar uma contracultura, uma contraformação (*Gegenbildung*)<sup>12</sup>. Outro modo de retomar o que venho expondo até aqui, de forma bastante sintética, seria que o classicismo e a filologia incorporada por Nietzsche levam aos seus estudos retóricos e da linguagem que, por seu turno, o levam a reformular seus ideais conforme seus propósitos, por exemplo, o que proponho aqui da probidade como um ideal de renovação cultural-formativa.

Se a filologia renovada de Nietzsche – sua “filologia do futuro” – é a proposta de uma releitura da história, então, como o faz, por exemplo, em M 113, sobre *O empenho por distinção*, sua filologia filosófica seria uma contrafilologia, uma contrafilosofia, ao passo que vê na filologia e filosofia clássicas a expressão de uma tentativa de “domínio do outro” a ser revista. Não obstante, a “contrapartida” (*Gegenbild*), uma “contraimagem” do mundo construído, serve de antagonista do apetite pelo autorrefinamento. Esse construto poderia ser identificado com o “produto” que Dalla Vecchia interpreta no “objeto de investigação da filologia, antes restrito apenas ao [...] “patrimônio cultural” [...], uma pretensa realidade factual” (2009, p. 67-8). A essa “realidade” mecânica que Nietzsche opõe seu contraideal de antiguidade, em sua conferência inaugural sobre *Homero*, por exemplo, ao recorrer à filosofia e considerar “Homero”

---

<sup>12</sup> Termo que cunhei agora, baseado na formação crítico-criativa que vejo, embora já exista na língua alemã.

não uma tradição real, mas um “juízo estético”, e confrontar diretamente a crítica historicista (HkP 228). Que se interprete a questão homérica ao ponto de considerá-la originada na “superstição da *alma popular*” (HkP 226), a meu ver, equivaleria à “farsa filológica” de uma guerra de interesses político-religiosos (M 84), nada tendo a ver com uma formação efetiva do senso crítico-interpretativo. Lembremos com Benne que não só a filosofia de uma interpretação acrítica, como também sua proximidade à teologia, por conseguinte, uma renúncia às ciências naturais, constituem improbidade filológica (2005, p. 88, 280). Como lembra o fim do livro I de *Aurora*, a superstição não impede o princípio do “poder”, que os brâmanes antigos teriam percebido ter perante suas divindades (M 96); não elimina a “premissa” das ciências naturais incorporadas pela filologia nietzschiana: os instintos, impulsos, afetos, paixões. A falsificação filológica contra a qual Nietzsche se coloca, em vida e obra, teria a ver com sua exigência de probidade para a superação da “inocente falsificação de moeda” (M 501). Como vimos, “falsificação de moeda” é a metáfora metodológica de Nietzsche de combate à improbidade transmitida, em especial, pela “imagem de mundo platônico-cristã” (BENNE, 2005, p. 103); similar à metáfora da “ourivesaria” (M Vorrede 5). A especificidade da retórica filológica de Nietzsche que podemos enxergar é que não só classifica e organiza e reorganiza as “moedas” da tradição, a exemplo da filologia clássica, como, principalmente, cunha as próprias “moedas”, dado seu potencial artístico. Entendo como estratégia retórica da transmissão de ensinamentos tradicionais a mesma estratégia do *empenho por distinção* descrito por Nietzsche:

mesmo quando o que se empenha por distinção tenha querido fazer e faça uma impressão alegre, comovedora [*erhebend*] ou animadora, ele não desfruta esse êxito na medida em que alegrou, comoveu, animou o outro, mas na medida em que se *imprimiu* na alma alheia, modificou a forma desta e governou-a conforme sua vontade. (M 113).

Um discurso edificante (*erhebend*), que acenda no indivíduo sua vontade de elevação, de se tornar virtuoso e sábio, em especial um discurso adornado de motivos que reforcem sua causa, como poderíamos lembrar com a carta de Sêneca, é bastante eficaz nessa escrita e leitura dominante da história. Também similar é a consideração de Schopenhauer *A propósito da retórica*, que Nietzsche cita explicitamente (DaR 824):

[e]loquência é a capacidade de despertar a nossa visão de uma coisa, ou a nossa disposição em face dela, também nas outras pessoas, de acender nelas o nosso sentimento e assim colocá-las num estado de simpatia conosco; tudo isso fazendo penetrar por intermédio de palavras, a corrente dos nossos pensamentos em suas cabeças, com uma tal força que esta desvia o curso dos pensamentos próprios que as pessoas já haviam tomado e assim as faz seguir o curso dos nossos pensamentos. A

maestria será tanto maior quanto mais o curso prévio dos pensamentos delas separe-se do nosso. (SCHOPENHAUER, 2015, p. 143).

Se lembrarmos a falha retórica de Deus em não mais convencer, exposta em M 91, isto poderia significar que, além de não desenvolverem de forma adequada o elemento da clareza em seu discurso, as pessoas educadas na tradição cristã seriam tão menos mestras em sua comunicação quanto mais (se) escondam de modo a tornarem-se indistintas em seus motivos, como o louvado *deus absconditus* de *Isaías* 45,15 usado por Pascal – “o primeiro de todos os cristãos na reunião de fervor, espírito e probidade” (M 192) – para equilibrar a série de justificativas que elenca em seus *Pensamentos* (1670), então, adquirindo uma distinção própria pelo *caráter de seus escritos*. Em sua breve consideração da importância de Pascal para Nietzsche, Vivetta Vivarelli destaca como Nietzsche “se sente sempre fascinado pelo rigor lógico de Pascal e [...] sua retórica avassaladora e a “flexibilidade” de seu espírito [...], sua força estilística e sua concisão” (2012, p. 408) – novamente, a combinação de um *estilo característico*, que deve ter atraído Nietzsche ao ponto de considerar a estilística um critério para determinar “*adversários [Gegner] perfeitos*” (M 192), onde, entre outros, se incluiria Paulo. Um resultado disso é que o “estilo perfeito” a ser adquirido formativamente, na educação do “senso de probidade” (M 84), estaria para a liberação espiritual, como está “para a descrição do “espírito aprisionado” o ataque de Pascal, que Nietzsche faz seu, contra os crentes que aceitam todo o transmitido, sem perguntarem-se sobre os motivos de sua decisão” (VIVARELLI, 2012, p. 408).

Não obstante os efeitos discursivos do “estilo perfeito” (M 375), o que nos interessaria agora é o tipo de impulso por trás desse trabalho linguístico de convencimento e domínio mental, o “impulso por distinção” (M 113). Tendo isso como ponto de partida do estudo filológico, da leitura histórico-crítica (de si mesmo), é notável que Nietzsche tenha visto nessa investigação um potencial historiográfico. Quanto aos impulsos, por exemplo, se encontra a sugestão que vimos de Dalla Vecchia sobre a parte da metodologia filológica mais versada às ciências da natureza, exposta por Nietzsche ao assumir a cátedra (2009, p. 67). A crítica nietzschiana à metodologia de leitura aplicada à autointerpretação moderna se evidencia, a meu ver, quando Nietzsche afirma – a princípio, se incluindo – que “nesse gênero de vivências interiores [o de um ascetismo impelido ao poder e dominação] somos rudes noviços e tateantes decifreadores de enigmas” (M 113). Isto é, não só retoma a necessidade da vivência para a probidade retórico-filológica de reconstrução do passado, como sustenta que, não sabendo ler bem a si mesma, a modernidade se fadaria ao momento que já teria alcançado: o de um acúmulo reprodutivo-improdutivo de saberes a serviço de interesses mesquinhos, não interesses culturais-formativos. Este seria o momento de “sobrerrefinamento e da mórbida idealidade”, ante o qual Nietzsche

se vê forçado a incutir, culturalmente, através da publicação de suas obras, um contraideal. Sua contraposição anti-idealista propõe, como um dos “meios de cura” desse adoecimento, a sublimação de impulsos tirânicos (M 202), tal como o impulso por distinção *limitado* à “fruição de si” (M 113). Mas essa autofruição equivaleria a um estágio da autoformação, caso constitua um aspecto incontornável da “tarefa de construir um novo *céu* [um novo ideal]”, vista no bramanismo historicamente reconstruído em M 113.

Se com novos ideais é possível “mudar a forma da alma” das pessoas, de um povo, uma cultura, temos o mote necessário do estilo ou ao menos de um esforço por sua unidade. Afinal, o “conhecimento da alma humana e do efeito das formas de discurso no ânimo” é um requisito para a arte do estilo (DaR 825). Um grande problema que se coloca, no entanto, é que quando o estilo supõe a autoexperimentação, isso não habilita quem faz o experimento a um controle total das variáveis, isto é, de suas vivências. Exemplo premente disto é o estado filologicamente incompetente e fisiologicamente debilitado que teria alcançado a modernidade: um estado acrítico da interpretação, logo, improbo e doente-desequilibrado. A incorporação da autocrítica, via a educação de um “senso de probidade” (M 84), se mostra uma consideração eficaz para o caráter experimental de mudança da opinião, das crenças, em suma, para a liberação e fecundidade espiritual características de uma divergência contraideal (M 56, 164). Se o estilo característico da *Aurora* de Nietzsche supõe o contraideal da probidade; e, como interpreta Müller, se a filosofia experimental que capacita à mudança é sinônimo de arte (2020, p. 144); então, mesmo sem um controle total da “volúpia de poder” da autofruição implicada na ânsia pela distinção (retórica) da autoformação, releitura e reconstituição de si, isso não impediria a atuação da má consciência moral, ao menos em relação a si mesmo. Assim, a autoestilização seria mais um meio, ao lado da sublimação, capaz de ocasionar a divergência formativa.

Por fim, a cadeia de razões que busquei reconstruir de volta, aqui, até o início do trabalho, para ver o tipo de provisoriedade permitida na consideração da probidade como ideal formativo, me impele a tecer a implicação principal de que a filologia como um trabalho retórico-filosófico de autorreconstrução, de autoconvencimento em relação a certas crenças, por conseguinte, de um trabalho de autodissuasão em relação a outras crenças, leva a crer que um critério ideal não necessariamente envolve um idealismo mórbido; assim como um contraideal, a persuasão e dissuasão de uma contracultura, em vista de uma unidade do estilo de vida, pode confrontar a cultura acrítica dogmáticamente transmitida pela “*arte da má leitura*” (M 84).

Dá ser sempre bom (re)lembrar, em especial a quem pretenda uma (re)leitura crítica de Nietzsche, mas, principalmente, ao *que* se enverede à livre interpretação: “*aprendam a ler-me bem! –*” (M Vorrede 5).

## BIBLIOGRAFIA

- ANSELL-PEARSON, K. Aurore (*Morgenröthe*). Trad. Laurent Cantagrel. In: ASTOR, D. (Org.). *Dictionnaire Nietzsche*. Ed. digital. Paris: Robert Laffont, 2017, p. 190-205. (Bouquins)
- BARBOSA, R.; PREZZOTO, J. Nietzsche e o “relativismo linguístico” no século XIX. In: *Estudos Nietzsche*, v. 5, n. 2, p. 287-304, jul./dez. 2014.
- BENNE, C. *Nietzsche und die historisch-kritische Philologie*. Berlim: De Gruyter, 2005.
- BENNE, C. Ritschl, Friedrich Wilhelm (Grossvargula, 1806-Lepzig, 1876). Trad. Laurent Cantagrel. In: ASTOR, D. (Org.). *Dictionnaire Nietzsche*. Ed. digital. Paris: Robert Laffont, 2017, p. 1534-6. (Bouquins)
- BERTINO, A. Sprache und Instinkt bei Herder und Nietzsche. In: *Nietzsche-Studien*, v. 39, n. 1, p. 70-99, 2010. <https://doi.org/10.1515/9783110225693.70>.
- BÍBLIA SAGRADA. Trad. Centro Bíblico Católico. 73ª ed. São Paulo: Ave Maria, 1991.
- BISANG, S.; FAVA, F. La importancia de *Darstellung der antiken Rhetorik* en la configuración de la perspectiva retórico-lingüística del joven Nietzsche (1872-1873). In: *Tópicos*. Revista de Filosofía de Santa Fe, n. 40, p. 25-51, 2020. <https://doi.org/10.14409/topicos.v0i40.10017>.
- CAMPIONI, G. Ceticismo no jovem Nietzsche: das sugestões de Lange ao ensaio *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*. Trad. Juliana Hass. In: *Cadernos Nietzsche*, v. 40, n. 3, p. 11-33, 2019. <https://doi.org/10.1590/2316-82422019v4003gc>.
- DALLA VECCHIA, R. Onde cessa a filologia começa a filosofia! In: *Nietzsche e a metafísica do artista: o Centauro e o fio de Ariadne*. 2009. 216 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, UNICAMP, Campinas, 2009, p. 54-77.
- D’IORIO, P. *Nietzsche na Itália*. A viagem que mudou os rumos da filosofia. Trad. Joana Angélica d’Avila Melo. Ed. digital. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.
- ENGELHARDT, M. *Das Christenthum Justins des Märtyrers*. Eine Untersuchung über die Anfänge der katholischen Glaubenslehre. Erlangen: Deichert, 1878.
- FELÍCIO, C. Nietzsche, a cultura e a formação de si: da arte do estilo à arte de tornar-se quem se é. In: *Inquietude*, v. 5, n. 1, jan./jul. 2014, p. 79-97.
- FIGUEIREDO, M.; FERREIRA, L. A perspectiva retórica da argumentação: etapas do processo argumentativo e partes do discurso. In: *Revista virtual de estudos da linguagem*, v. 14, n. 12, p. 44-59, 2016.
- GEMES, K. Freud and Nietzsche on sublimation. In: *The journal of Nietzsche studies*, v. 38, n. 1, p. 38-59, 2009. <https://doi.org/10.2307/20717974>.
- GIACOIA JR., O. A autossupressão como catástrofe da consciência moral. In: *Estudos Nietzsche*, v. 1, n. 1, p. 73-128, jan./jun. 2010. <https://doi.org/10.7213/ren.v1i1.22563>.

HAVEMANN, D. Pablo | *Paulus*. In: NIEMEYER, C. (Ed.). *Diccionario Nietzsche*. Conceptos, obras, influencias y lugares. Madrid: Biblioteca Nueva, 2012, p. 399-400.

HECHT, M. *Nietzsche als philologiekritischer Philologe*. 2007. 143 f. Dissertação (Mestrado em Literatura Moderna Alemã) – Philosophische Fakultät II, Humboldt-Universität zu Berlin, Berlin, 2007.

HEINEN, R. Zum “Spiel auf der Grenze des Ästhetischen und des Moralischen”: Nietzsches Vorlesungen über Rhetorik. In: *Nietzscheforschung*, v. 9, p. 303-24, 2002. <https://doi.org/10.1524/nifo.2002.9.jg.303>.

JÄGER, G. *Einführung in die Klassische Philologie*. 3ª ed. Munique: Beck, 1990.

KIESOW, K.; RIES, W. Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile (1881). In: OTTMANN, O. (Ed.). *Nietzsche-Handbuch*. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart: Metzler, 2011, p. 105-11.

LANE, M. Honesty as the Best Policy: Nietzsche on *Redlichkeit* and the Contrast between Stoic and Epicurean Strategies of the Self. In: BEVIR, M; HARGIS, J.; RUSHING, S. (Ed.). *Histories of postmodernism*. Londres: Routledge, 2007, p. 25-51.

LESSING, G. Die Redlichkeit. In: LACHMANN, K. (Ed.). *Sämtliche Schriften*. Vol. 1. Stuttgart: G. J. Göschen, 1886, p. 118-9.

MÁRTIR, J. *The apologies*. Introd. e notas Basil L. Gildersleeve. Nova Iorque: Harper & Brothers, 1877.

MÁRTIR, J. *The first apology*. Prefácio “Some account of the writings and opinions of Justin Martyr” de John Kaye. Londres: Griffith, Farran, Okeden & Welsh, 1889.

MATTIOLI, W. Linguagem, pulsão e atavismo: análise genética e mapeamento conceitual em torno do problema do inconsciente em Nietzsche e sua relação com o transcendental. In: *Cadernos de filosofia alemã*, v. 22, n. 1, p. 71-98. <https://doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v22i1p71-98>.

MINER, R. *Nietzsche and Montaigne*. E-book. Waco: Palgrave Macmillan, 2017.

MÜLLER, E. *Nietzsche-Lexikon*. Ed. digital. Leiden: Wilhelm Fink, 2020.

NASSER, E. Nietzsche e a reforma metodológica da filologia: o problema da cientificidade no contexto dos estudos clássicos. In: *Hypnos*, v. 34, p. 79-104, 2015.

NEYMEYR, B. Der rhetorische Duktus und die stilistische Gestaltung der Historienschrift. In: *Kommentar zu Nietzsches Unzeitgemässen Betrachtungen [...]*. Vol. 1/2. Berlin: De Gruyter, 2020, p. 294-8. <https://doi.org/10.1515/9783110286861>.

NIETZSCHE, F. *Aurora*: reflexões sobre os preconceitos morais. Trad., notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.

NIETZSCHE, F. *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe* [...]. Disponível em: [eKGWB](#). Acesso em: 8 out. 2023.

NIETZSCHE, F. Nietzsche im Kontext – Werke, Nachlaß und Briefwechsel. 1ª ed. In: WORM, K. (Ed.). *Literatur im Kontext auf CD-ROM* – vol. 25. Berlin: InfoSoftWare, 2016. CD-ROM.

NIETZSCHE, F. *Obras completas*. Escritos filológicos. Vol. 2. Ed. Diego Sánchez Meca. Trad., introd. e notas Manuel Barrios, Alejandro Martín, Diego Sánchez Meca, Luis E. de Santiago Guervós e Juan Luis Vermal. Madri: Tecnos, 2013.

RITSCHL, F. Zur Methode des philologischen Studiums. In: *Kleine philologische Schriften*. Vol. 5. Leipzig: Teubner, 1879, p. 19-30.

SCHANK, G.; SIEMENS, H.; TONGEREN, P. (Org.). Bildung. In: *Nietzsche-Wörterbuch*. Vol. 1. Berlin: De Gruyter, 2004, p. 359-82.

SCHMIDT, J. Kommentar zu Nietzsches *Morgenröthe*. Vol. 3/1. In: *Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken*. Berlin: De Gruyter, 2015, p. 3-455. <https://doi.org/10.1515/9783110293272>.

SCHOPENHAUER, A. A propósito da retórica. In: *O mundo como vontade e como representação*. Vol. 2. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2015, p. 143-4.

SEGGERN, H. Retórica | *Rhetorik*. In: NIEMEYER, C. (Ed.). *Diccionario Nietzsche*. Conceptos, obras, influencias y lugares. Madri: Biblioteca Nueva, 2012, p. 460-1.

SÊNECA. CVIII. On the approaches to philosophy. In: *Ad Lucilium epistulae morales*. Vol. III. Trad. Richard M. Gummere. Londres: William Heinemann, 1925, p. 228-54.

SIEMENS, H. *Agonal perspectives on Nietzsche's philosophy of critical transvaluation*. Berlin: De Gruyter, 2021.

SILVA NETO, H. Probidade ou *Redlichkeit* na filologia do cristianismo p. 53-69. <https://doi.org/10.36592/9786554600088-04>.

SIMONIS, L. Der Stil als Verführer. In: *Nietzsche-Studien*, v. 31, n. 1, p. 57-74, 2002. <https://doi.org/10.1515/9783110170740.57>.

STEGMAIER, W. *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche*: coletânea de artigos: 1985-2009. Org. André Luis Muniz Garcia e Jorge Luiz Viesenteiner. Petrópolis: Vozes, 2013.

STEGMAIER, W. Die Wirklichkeit der Orientierung. Perspektivität und Realität nach Nietzsche und Luhmann. In: *Nietzscheforschung*, v. 22, n. 1, p. 93-112, 2015. <https://doi.org/10.1515/nifo-2015-0109>.

STINGELIN, M. “*Unsere ganze Philosophie ist Berichtigung des Sprachgebrauchs*”: Friedrich Nietzsches Lichtenberg-Rezeption im Spannungsfeld zwischen Sprachkritik (Rhetorik) und historischer Kritik (Genealogie). Munique: Fink, 1996. (Figuren)

TÁCITO, C. *Dialogus de oratoribus*. Ed. Alfred Gudeman. Boston: Ginn, 1894.

TOLKSDORF, N. *Riskante Redlichkeit*. Nietzsche – Kleist – Kafka. 2017. 233 p. Tese (Doutorado em Filosofia) – The Johns Hopkins University, Baltimore, 2017.

TONGEREN, P. As virtudes na crítica de Nietzsche a uma moral da virtude. Trad. Jorge Luiz Viesenteiner. In: *Sofia*, v. 3, n. 2, p. 90-101, 2014. <https://doi.org/10.47456/sofia.v3i2.8858>.

VIVARELLI, V. Pascal, Blaise (19.6.1623, Clermont-Ferrand / † 19.8.1662, Paris). In: NIEMEYER, C. (Ed.). *Diccionario Nietzsche*. Conceptos, obras, influencias y lugares. Madrid: Biblioteca Nueva, 2012, p. 408.

WHITE, A. The youngest virtue. In: SCHACHT, R. (Ed.). *Nietzsche's postmoralism: essays on Nietzsche's prelude to philosophy's future*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 63-78.