

SE NIETZSCHE, ENTÃO SOFÍSTICA?¹

Rodrigo Francisco Barbosa²

RESUMO: A hipótese deste trabalho é a de demonstrar que há no texto de Nietzsche o que podemos denominar de *Gesto Sofista*. Para legitimar esse hipótese discutimos brevemente o “problema” da sofística como objeto de estudo no sentido de tentar deslocar qualquer possibilidade de assimilação da sofística como “doutrina filosófica”. Esse aspecto, conseqüentemente, delimitou nosso escopo metodológico junto ao que tomamos como sofística: *sofística como discursividade*. Com o auxílio da interpretação de Barbara Cassin, tentamos analisar dois exemplos da discursividade do texto de Nietzsche em comparação com a discursividade sofística.

Palavras-chave: Nietzsche, Performativo, Linguagem, Sofística, Cassin.

ABSTRACT: The hypothesis of this work is to demonstrate that there is in the text of Nietzsche what may be called the *Sophist Gesture*. To legitimize this hypothesis briefly discuss the "problem" of sophistry as study object to try to move any possibility of assimilation of sophistry as "philosophical doctrine." This aspect therefore our methodological scope outlined by the sophistry that we take: *sophistic as discursivity*. With the help of interpretation of Barbara Cassin, try to look at two examples of discourse Nietzsche's text compared to the sophistic discursivity.

Keywords: Nietzsche, Performative, Language, Sophistic, Cassin.

Sofística como *discursividade*

a sofística é essa outra espécie de poesia, poesia de gramáticos talvez, que se esforça em desvelar os mecanismos da graça eficaz da linguagem³.

Junto à Hegel, Nietzsche pode ser identificado como um dos filósofos que

1 Este título faz alusão ao título da tese de doutoramento de Barbara Cassin: “*Si Parménide. Le traité anonyme De Melisso Xenophane Gorgia*”.

2 Doutorando em Filosofia pela PUCPR. E-mail: semcentro@gmail.com.

3 CASSIN, B. *Efeito Sofístico*. São Paulo: Editora 34. 2005, p. 18.

“inicia uma positiva avaliação da contribuição dos sofistas para o meio social intelectual dos gregos antigos”⁴. Somado a isso, podemos considerar ainda o juízo *positivo* emitido pelo próprio filósofo alemão de que os sofistas “tangenciam a moral”, bem como passagens de sua obra em que Nietzsche, além de tecer elogios à *cultura dos sofistas*, identifica o historiador Tucídides como o maior representante dessa cultura⁵. Entretanto, essa mesma posição de identificar uma irrestrita e “positiva” avaliação que Nietzsche faz dos sofistas em sua obra já foi identificada como uma espécie de “visão geral ou padrão” de compreender essa relação repleta de nuances⁶. A principal objeção à essa visão que compreende Nietzsche como um “entusiasta” dos sofistas é refletida no trabalho de Thomas Brobjer que, desde meados de 1999, tem publicado uma série de artigos acerca dessa discussão⁷. Em um de seus mais recentes trabalhos intitulado “*Nietzsche's relation to the greek sophists*” de 2005, Brobjer discute algumas objeções realizadas por Joel E. Mann dois anos antes⁸, reiterando contra Mann sua principal hipótese de contraposição àquela “visão geral ou padrão” acerca do relacionamento de Nietzsche com os sofistas. Nesse texto, uma das principais ferramentas de Brobjer é o *cuidado metodológico* que consiste na estratégia investigativa de “evitar interpretar para trás”, ou seja, de “extrair conclusões dos enunciados afirmativos de Nietzsche de 1888 e aplicar isso para suas primeiras concepções”⁹. Por meio dessa acuidade metodológica,

4 “One can find in the writings of Hegel (1914) and Friedrich Nietzsche (...) the beginnings of a more positive assessment of the Sophists contribution to the intellectual milieu of ancient Greece” SCHIAPPA, E. *The Beginnings of Rhetorical Theory in Classical Greece*. Yale University, 1999, p. 08, bem como nota 5 “(...) the first to begin to take the Sophists seriously and to attribute to them at least some positive value”. BROBJER, T. *Nietzsche's relation to the greek sophists*. In: Nietzsche-Studien. Band 34, 2005, p. 257. Tradução nossa.

5 Em especial: CI, *O que devo aos antigos*, 2.

6 “This has led to the existence of general or standard view that Nietzsche affirmed and praised the Sophists in general”. BROBJER, T. *Nietzsche's relation to the greek sophists*. In: Nietzsche-Studien. Band 34, 2005, p. 256.

7 Apenas para citar os mais importantes: BROBJER, T. *Nietzsche's Desinterest and Ambivalence towards the Greek Sophists*. *International Studies in Philosophy* 33 (Fall 2001), p. 5-23; “*German Nineteenth Century Views of the Sophists*” apresentado na Fourth Meeting of the International Society for the Classical Tradition, Tübingen, 29 Juli-2 Aug, 1998, aguardando publicação; “*Nietzsche's Wrestling with Plato*” In: BISCHOP, P. (ed.) *Nietzsche and Antiquity: His Reaction and Response to the Classical Tradition*. Woodbridge, 2004, p. 241-259; “*Beiträge zur Quellenforschung*” In: Nietzsche-Studien 26 (1997), p. 574-579.

8 MANN, J. E. *Nietzsche's interest and enthusiasm for the greek sophists*. In: Nietzsche-Studien. Band 42, 2003.

9 “One needs to be careful and not interpret backwards, that is, draw conclusions from Nietzsche's affirmative statements in 1888 and apply this to his earlier view”. BROBJER, T. *Nietzsche's relation to the greek sophists*. In: Nietzsche-Studien. Band 34, 2005, p. 260. Tradução nossa.

além de demonstrar “a ausência dos sofistas até 1888” no texto de Nietzsche e assim, *desorientar* uma possível visão geral do “entusiasmo” do filósofo, Brobjer traz a tona a discussão acerca das fontes que possivelmente demarcaram esse relacionamento de Nietzsche com os sofistas, de modo especial, a leitura de “*Les sceptiques grecs*” de “Victor Brochard” em 1888¹⁰. Nessa querela entre Brobjer e Mann de tentar justificar se há “entusiasmo” ou “desinteresse” de Nietzsche em relação aos sofistas no decorrer de sua obra, respectivamente argumentando que, “os sofistas são completamente ausentes até 1888” ou, que “o interesse de Nietzsche em relação aos sofistas é anterior à 1888”¹¹, é possível constatar um primeiro elemento de fundamental importância para o enfrentamento do tema com o qual realizamos aqui: a partir de toda essa controvérsia parece inegável a importância do relacionamento de Nietzsche com a sofística (ou sofistas) seja no âmbito de reconhecer o filósofo alemão como crítico mordaz ou entusiasta que recebe a influência daqueles. Todavia, é preciso salientar o aspecto de ressalva que une esses objetos de estudo (o pensamento de Nietzsche e a sofística) que é o inteiro *confisco* e *regulação* com a qual “a filosofia”, incluindo aqui o campo da “ciência rigorosa” da filologia, encerraram tais “objetos” junto a uma imagem de um “muro de silêncio e hostilidade” que se ergueu na história das ideias em torno disso que chamamos sofística e o pensamento de Nietzsche¹². O “ostracismo” de Nietzsche ante o círculo dos homens da “ciência rigorosa” da filologia de seu tempo parece ter sido um dos fatores decisivos para uma interpretação pejorativa de seu trabalho filológico, por exemplo, (e por extensão, seu pensamento filosófico) que o concebe, junto ao peso do juízo de Willamowitz-Möllendorf, como “inimigo da ciência”¹³. Por outro lado, a própria sofística deixada de lado sob o manto daquilo que Barbara Cassin chama de “paleontologia da perversão” parece ter sido o exemplo “par excellence” da *história de*

10 “(...) the Sophists are completely absent until 1888”. Idem, p. 257.

11 Idem, p. 257, e MANN, J. E. *Nietzsche's interest and enthusiasm for the greek sophists*. In: Nietzsche-Studien. Band 42, 2003, p. 407.

12 Sem dúvida esse aspecto se aprofunda em relação a sofística e tende a diminuir em relação ao pensamento de Nietzsche devido ao esforços de intérpretes desde a publicação da edição crítica das obras do filósofo, a KSA.

13 Apenas para citar alguns, veja-se o juízo de *Hemann Diels* na Festrede de 1902 na Academia de ciências de Berlin, o juízo também negativo de Herman Usener, e até mesmo Colli, um dos editores da obra crítica dos textos de Nietzsche: NIETZSCHE, F. *Obras completas*. Volumen II, Escritos filológicos. Tecnos, Madrid, 2013, p. 16.

*um confisco*¹⁴. Esse problema se amplia na medida em que a própria recepção que Nietzsche faz da sofística revela também o decisivo problema filológico-filosófico pelo qual tem origem nossa investigação: qual o estatuto da sofística? Quais os problemas envolvidos na recepção e leitura da sofística que permitem assumi-la hoje, como objeto de estudo? Em que medida a identificação de tais problemas permite-nos uma chave de leitura fundamental para tornar plausíveis nossas hipóteses? Para além de explicitar todas as nuances do desdobramento dos argumentos dos intérpretes mencionados – que não é o caso a realizar neste trabalho – esta constatação nos fornece um primeiro elemento de enfrentamento de uma pergunta acerca do estatuto da própria sofística como objeto de estudo: *por que alguém deveria estar interessado em sofística hoje?*¹⁵

Essa questão nos direciona ao outro elemento de enfrentamento que diz respeito a própria resposta à pergunta em relação a pensar os “por quês” de tomar a sofística como objeto de estudo no âmbito de seu relacionamento com o pensamento de Nietzsche: o “objeto” da sofística, e com ela seus partícipes, parece não ser discutido por Nietzsche na medida em que seu elemento mais fundamental, a *discursividade* que a constitui, só pode, antes de tudo, ser “castastroficamente mimetizado”, no sentido de essa “imitação sofista” só “poder ser demonstrada” apenas “usando mais evidências indiretas” - se pudermos usar as palavras de Mann¹⁶. Em outras palavras, ler a recepção de Nietzsche da sofística buscando encontrar ou não relações de influência sem reconhecer o *problema da sofística* como “objeto” parece-nos extremamente problemático. Uma vez que, conforme salienta Mann, em termos de materialidade dos textos da sofística, não estejamos numa posição muito diferente da de Nietzsche no contexto da filologia do século XIX¹⁷, e considerando que uma das contribuições de Nietzsche para a filologia clássica consiste em um trabalho de discussão de fontes de um “livre exercício de sofística” o “*Certamen*” atribuído ao discípulo de Górgias,

14 CASSIN, B. *Who's afraid of the sophists? Against ethical correctness*. Hypatia, Vol. 5 Number 4, 2000, p. 104. (Tradução nossa). Expressão utilizada por Nietzsche a partir de 1885 (livro V de *A Gaia Ciência*) no original francês “par excellence”: GC, 347, 357, 361, 365; ABM, 48; GM I, 16; GM III, 24, 28.

15 “The question is, why should one be interested in sophistic today?”. CASSIN, B. *Who's afraid of the sophists? Against ethical correctness*. Hypatia, Vol. 5 Number 4, 2000, p. 104. (Tradução nossa).

16 MANN, J. E. *Nietzsche's interest and enthusiasm for the greek sophists*. In: Nietzsche-Studien. Band 42, 2003, p. 414.

17 Idem, 2003, p. 409.

Alcidamas¹⁸, bem como se reconhecemos ainda o fato de que o próprio filósofo alemão parece reconhecer como filologicamente “perigoso” tecer “elogios” aos sofistas graças a precariedade metodológica da ausência de fontes e o “caráter sempre relativo das reconstruções históricas” que o trabalho filológico encerra¹⁹, conforme gostaríamos de sugerir, trata-se não de estabelecer as relações entre Nietzsche e a sofística via “conteúdo”, mas pensar alguma similaridade, a partir da própria problematização do objeto da sofística como *discursividade*, pelos quais aquilo que Cassin chama de “argumentos estilísticos determinantes” possa proporcionar o reconhecimento de alguma similaridade no âmbito da “imitação catastrófica” da discursividade sofística por parte de Nietzsche²⁰. O que tentamos realizar aqui é partir de Nietzsche e de sua *discursividade* para chegar na sofística enquanto *discursividade* e assim investigar, na esteira da interpretação de Barbara Cassin, o “estatuto sofístico da linguagem”²¹. O fato de elencarmos o elemento da *discursividade* para explicitar nossas escolhas metodológicas em relação a sofística pode ser esclarecido a partir da crítica a três critérios simples que remontam a um processo de “reabilitação da sofística” da qual evitamos: a) Interpretação a partir de critérios de conteúdo; b) A dificuldade de classificação do que seja a sofística por parte dos interpretes de Nietzsche e, finalmente, c) O problema da escassa leitura da sofística.

a) Se observarmos atentamente essa mesma querela mencionada acima (Mann e Brobjer - provavelmente a mais importante relacionada ao tema), podemos reconhecer a estratégia argumentativa de ambos os autores de alicerçar seus argumentos sob a base de critérios de conteúdo e temas. O fato da chamada “sofística” ser considerada um “fato histórico” pelo qual temos um “conceito filosófico” que é caracterizado pelo “modelo” de uma “prática real” a partir da qual os *assim*

18 “*Tratado florentino sobre Homero e Hesíodo, sua origem e seu Certamen*”. KGW, II-1, In: NIETZSCHE, F. *Obras completas*. Volumen II, Escritos filológicos. Tecnos, Madrid, 2013, p. 247-338.

19 Respectivamente: MANN, J. E. *Nietzsche's interest and enthusiasm for the greek sophists*. In: Nietzsche-Studien. Band 42, 2003, p. 410; e Introdução de “La práctica filológica de Nietzsche: ensayos y cursos universitarios”. In: NIETZSCHE, F. *Obras completas*. Volumen II Escritos Filológicos. Tecnos, Madrid, 2013, p. 50. Veja-se ainda a assimilação/debate de Nietzsche junto à leitura de Valentin Rose.

20 CASSIN, B. *Efeito Sofístico*. São Paulo: Editora 34. 2005, p. 270.

21 Idem.

denominados “sofistas” se intitulam²², permite-nos compreender apenas aspectos *teóricos* de uma incorporação (ou não) realizada por Nietzsche no âmbito de uma incompreensão do “estatuto sofisticado da linguagem” e, incompreensão da sofística junto a uma tradição platônica-aristotélica de “reabilitação”²³. O *Gesto Sofista* pelo qual evocamos como critério comparativo das “discursividades” vai além do simples *reconhecimento comparativo* da *presença* e da importância da “sofística” no pensamento de Nietzsche enquanto “doutrina”. Seja pelo fato de Mann elencar a “imagem do espírito livre”, a capacidade para “verdades duras” ou o “ideal de desenvolvimento espiritual dos gregos” como “temas” de similaridade²⁴, seja no “princípio de *homo mensura*” que Brobjer salienta em conexão com Protágoras²⁵, em todas essas análises o que é tomado como ponto central é um estatuto já determinado do que seja a sofística e, com isso, toda a reiteração do *confisco* e *regulação* produzido pela filosofia à sofística²⁶.

b) Embora esse debate dos intérpretes nos pareça extremamente profícuo em certa medida, o que essa querela apresenta de mais especial (por exemplo, no que se refere a determinação e estima de Tucídides como um sofista para Nietzsche) é a *dificuldade de classificação* de qual autor é ou não propriamente sofista. Essa constatação indica-nos a precisão maior do argumento de Mann ao reconhecer o espinhoso problema filológico que Nietzsche parece ter de enfrentar em sua relação com a sofística e a escassez de evidencia textual dessa: *o perigo filológico de um elogio aos sofistas* na própria esteira de um “projeto sem esperança” pelo qual o “*error veritate simplicior*” seria “filologicamente irrefutável” e, basicamente, uma “causa perdida”

22 “The 'doctrine of the sophists' is a philosophical concept, whose model is truly provided by the real practice of those who called themselves, and were called, sophists (individuals such as Protagoras, Gorgias, and Antiphon)”. CASSIN, B. *Who's Afraid of the Sophists? Against Ethical Correctness*. Indiana University Press. Hypatia, Volume 15, Number 4, Fall 2000, p. 105.

23 Devido às limitações deste trabalho não discutiremos a amplitude dessa problemática questão. Veja-se o debate entre Edward Schiapa e Scott Consigny e a querela entre “fundacionalistas” e “neosofistas”.

24 MANN, J. E. *Nietzsche's interest and enthusiasm for the greek sophists*. In: Nietzsche-Studien. Band 42, 2003, p. 410.

25 BROBJER, T. *Nietzsche's relation to the greek sophists*. In: Nietzsche-Studien. Band 34, 2005, p. 266.

26 “sophistic doctrine, which is a historical reality, is at the same time artificially produced by philosophy”. CASSIN, B. *Who's Afraid of the Sophists? Against Ethical Correctness*. Indiana University Press. Hypatia, Volume 15, Number 4, Fall 2000, p. 105.

desde Platão²⁷. A dificuldade em estabelecer uma classificação de que autor é ou não sofista parece-nos auxiliar ainda mais no argumento de que uma possível comparação entre esses “objetos” que assuma o compromisso de reconhecer o problema do estatuto da sofística, só pode obter efeitos distintos ao de uma “reabilitação” na medida em que deixa de lado critérios de “conteúdo” e “temas” que cristalizem a sofística enquanto “doutrina filosófica” classificável.

c) Embora seja possível reconhecer que Nietzsche tenha tido uma “favorável predisposição em torno dos sofistas” como afirma Mann²⁸, e tenha desenvolvido trabalhos filológicos em torno das fontes da sofística como no caso do *Certamen* já mencionado²⁹, a ausência de fontes dos textos da sofística tanto no século XIX como contemporaneamente, parece ainda um problema em certa medida incontornável, talvez, devido a uma fatalidade histórica³⁰. Isso implica o reconhecimento da própria condição de Nietzsche frente ao estudo das fontes da Antiguidade em debate com Valentin Rose, com cuja identificação permite-nos desestruturar a credibilidade unívoca da interpretação *via* conteúdo de comparação: o “caráter sempre relativo das reconstruções históricas” é exatamente o elemento crucial reivindicado, por exemplo, por alguns intérpretes contemporâneos da sofística em que a “*ipsissima verba*” seria “estabelecida retoricamente”³¹. Assim, no que se refere a escassa presença da sofística no texto de Nietzsche como destaca Brobjer, isso parece implicar por um lado, a cautela do filósofo alemão em relação a um objeto de estudo problemático que desde Platão já traria o peso da “irrefutabilidade filológica”, bem como, por outro lado, e de forma especial, o fato de

27 Segue o trecho de Mann em que ele cita Aurora 168: “...as he proclaims, 'let the ancient error (*error veritate simplicior*) continue to run its ancient course!'. Nietzsche sees the Platonic depiction of the Sophists as philologically irrefutable, and thus the cause as hopeless”. MANN, J. E. *Nietzsche's interest and enthusiasm for the greek sophists*. In: Nietzsche-Studien. Band 42, 2003, p. 412.

28 Idem, p. 410.

29 “*Tratado florentino sobre Homero e Hesíodo, sua origem e seu Certamen*”. KGW, II-1, In: NIETZSCHE, F. *Obras completas*. Volumen II, Escritos filológicos. Tecnos, Madrid, 2013, p. 247-338.

30 “Nietzsche did not have very much at all in the way of meaningful information about the Sophists, nor do we today, largely because their written texts were neglected by generations of Platonists, Neo-Platonists, Aristotelians and Christians”. MANN, J. E. *Nietzsche's interest and enthusiasm for the greek sophists*. In: Nietzsche-Studien. Band 42, 2003, p. 409-10.

31 Especialmente, CONSIGNY, S. *Edward Schiappa's reading of the Sophists*. Rethoric Review, Vol. 14, Nº. 2, Spring, 1996, p. 253-269. Disponível em <<http://www.jstor.org/stable/4658555>> Acesso em outubro de 2014; e ainda SCHIAPPA, E. *Some of my best friend are Neosophists: A response to Scott Consigny*. Rethoric Review, Vol. 14, Nº. 2, Spring, 1996, p. 272-279. Disponível em <<http://www.jstor.org/stable/4658556>> Acesso em outubro de 2014.

que apenas como “stimuli” o reconhecimento da discursividade da sofística parece ser importante para a instrumentalização material da linguagem realizada por Nietzsche em sua obra.

Portanto, quando procuramos compreender a sofística enquanto discursividade temos como “pano de fundo” o fato de que “o discurso sofisticado é o paradigma de um discurso que faz coisas com as palavras”³² e que ao remontar qualquer tentativa de “determinação da sofística” temos que reconhecer a amplitude da noção de “performativo” em relação aos “efeitos catastróficos” do discurso³³. Assumir a sofística como discursividade como quer Cassin a partir de sua tese sobre o “Tratado do não-ser”³⁴, significa reinterpretar o potencial do discurso para além do *confisco* e regulação ontológica produzidos pela tradição aristotélico-platônica, levando adiante – em nosso caso específico – os “efeitos catastróficos” da discursividade do texto de Nietzsche.

A “imitação catastrófica”

Escrever precisa ser uma imitação³⁵.

Aquilo que denominamos *Gesto Sofista* no interior da discursividade de Nietzsche pode ser inicialmente identificado³⁶ a partir de dois “efeitos catastróficos” de

32 “le discours sophistique est le paradigme d'un discours qui fait choses avec des mots”. CASSIN, B. *Sophistique, performance, performatif*. In: ANAIS DE FILOSOFIA CLÁSSICA, vol. 3 nº 6, 2009, p. 02. Tradução nossa.

33 “O imperativo de fazer valer o momento sensível-performativo da linguagem contém, porém, ainda outro aspecto...o estilo sensível tem também um impulso expositivo, reprodutivo: 'escrever deve ser uma imitação’”. SIMONIS, Linda In: NIEMEYER, C. (Org). *Léxico Nietzsche*. Edições Loyola, São Paulo, 2014, p. 190. Veja-se também nossas considerações acerca da interpretação do performativo em Nietzsche”. BARBOSA, F. R *Nietzsche e a linguagem performativa: performativos explícitos e a fala do martelo*”. In: Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche – 1º semestre de 2013 – Vol. 6 – nº 1 – p. 1-13. Disponível em <<http://tragica.org/artigos/v6n1/barbosa.pdf>>; e “BARBOSA, F. R. *O símile da mulher e a figura de Circe como “mimesis retórica” em Nietzsche*” In: Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência– 2º quadrimestre de 2014 – Vol. 7 – nº 2 – p. 50-69. Disponível em <<http://tragica.org/artigos/v7n2/barbosa.pdf>>.

34 CASSIN, B. *Si Parménide. Le traité anonyme De Melisso Xenophane Gorgia*. Edition critique et commentaire. Université de Lille III. Vol. 4. France, sem data. e explicitado na introdução a sua tradução do texto “O tratado do não-ser”.

35 KSA 10, 1, [109], p. 38, anotações de Tautenburg a Lou Salomé de 1882.

36 Trata-se de um trabalho ainda em desenvolvimento como tese de doutoramento e tornado público

uma espécie de “imitação sofista”, como se segue: 1) “o poema de nossa invenção’ no verbo 'ser” como puzzle sofista-gramatical e, 2) “pseudoepigrafia de 'Ecce Homo' .

1) Esse primeiro elemento trata-se de uma interpretação pontual de um trecho de “O regresso” do livro terceiro de *Assim Falou Zaratustra*. O texto como um todo é extenso e o momento do trecho em especial pode ser lido, como faremos, em conexão com o aforismo 3 de *Ecce Homo* em que Nietzsche descreve a *inspiração* acerca da gênese do livro *Zaratustra*³⁷. O trecho é o seguinte: “aqui se abrem para mim as palavras e arcas de palavras de todo o ser: todo o ser quer vir a ser palavra, todo vir-a-ser quer comigo aprender a falar”³⁸. Neste trecho podemos observar que o ponto central das duas partes do período é a noção de “ser” e, posteriormente, a de “vir-a-ser” que no jogo poético construído por Nietzsche permite-nos extrair daí as sutilezas. O termo no original para “ser” é “*Sein*” substantivado que indica o “Ser” da tradição filosófica. Por outro lado, na segunda parte do período há um *jogo* peculiar com o verbo “*werden*” que após a vírgula aparece de forma substantivada: “*alles Sein will hier Wort werden, alles Werden will hier von mir reden lernen*”. O que é importante nesse procedimento de *concatenação* poética dos termos é o fato de observarmos que o “Ser” do início da sentença que “quer vir a ser palavra” num sentido tradicional de subsunção do *Ser* como essência apreendida das coisas à uma linguagem que *represente* essa apreensão, é diluído e substituído após a vírgula pelo termo “*Werden*” substantivado que indica, em conexão com um certo *heraclitismo* do pensamento de Nietzsche, a noção fundamental de “vir-a-ser” como *transformação* constante e inapreensível pela razão humana. Ademais, o próprio verbo “*werden*” que indica um “tornar-se” palavra do “Ser” pode ter um sentido particular de *significar* o “Ser”. Todo esse empreendimento sutil com os termos de uma sentença, parece revelar-nos de que modo aquele “comigo aprender a falar” em certa medida destaca uma espécie de inversão da *doação ontológica* inicial, ou seja, se há um “Ser” ali *significado* é, ainda, não um “Ser” como essência metafísica da realidade das coisas, mas um “vir-a-ser” transitório *criado* e *significado pela* linguagem. Assim, de “Ser” à “vir-a-ser” à “produção discursiva” a

aqui como forma de ensaio e experimentação.

37 EH, Za 3.

38 Utilizaremos a tradução em português de Paulo César de Souza. NIETZSCHE. *Assim Falou Zaratustra*. Companhia das Letras, São Paulo, 2011, p. 176.

inversão sutil da *doação ontológica* inicial é criada/constituída pelo falar (*reden*) do discurso (*Rede*). Em outras palavras o “Ser” inicial é *diluído* a um fluxo pelo qual a própria palavra institui ao *constituir* e *significar* esse deslocamento ao *Devir*: isto quer dizer que essa *marca discursiva* de Nietzsche de quase sempre intervir sintaticamente produzindo *puzzles linguísticos*, além de acentuar o aspecto performativo da linguagem especialmente no que se refere a “materialidade de sua própria realização”³⁹, constitui o *Gesto* mais contundente da sofística, aquele “gesto” de, como destaca Cassin, se *esforçar* “em desvelar os mecanismos da graça eficaz da linguagem”⁴⁰.

2) Se, como afirma Viesenteiner, *Ecce Homo* constitui-se como uma espécie de “auto-genealogia filosófica”⁴¹ então, isto nos parece plausível apenas enquanto um *exercício de pseudoepigrafia sofista*. Como um “testemunho”, conforme descrevem as primeiras linhas do prólogo de *Ecce Homo*, o Nietzsche *doxógrafo* elabora uma espécie de “crítica do doxógrafo que não se contenta em 'anotar as opiniões’”⁴² e, assim, cria um *efeito catastrófico* de “reversão da tese que ele mesmo expõe”, ou seja, “como efeito de uma retomada do adversário, 'de acordo com o que ele mesmo diz’”, o Nietzsche *doxógrafo* *fabula* sobre o Nietzsche *filósofo* para extrair daí algum “desequilíbrio”, alguma “refutação” enquanto veracidade das “condições genealógicas de seu pensamento” como produção discursiva⁴³. Isso nos parece também compreensível na medida em que podemos reconhecer que *Ecce Homo* não se trata de um livro necessariamente “auto-biográfico”⁴⁴. Neste sentido, uma das maneiras de interpretar “um livro de excessos” como *Ecce Homo*, “saturado com a hiper-identidade de um Eu inflado” e repleto de “incongruências, contradições e discrepâncias” e que ainda “convida continuamente” a ser lido “como a história de uma vida” como salienta Siemens⁴⁵ seria, interpretar pelo menos alguns de seus “signos” e marcas discursivas

39 SIMONIS, L. In: NIEMEYER, C. (Org). *Léxico Nietzsche*. Edições Loyola, São Paulo, 2014, p. 189.

40 CASSIN, B. *Efeito Sofístico*. São Paulo: Editora 34. 2005, p. 18.

41 VIESENTEINER, J. *Erlebnis (vivência): autobiografia ou autogenealogia? Sobre a “crítica da razão da minha vida” em Nietzsche*. In: v. 1 n. 2 Jul./Dez. 2010, p. 327-353.

42 CASSIN, B. *Efeito Sofístico*. São Paulo: Editora 34. 2005, p. 271.

43 Idem, p. 271.

44 VIESENTEINER, J. *Nietzsche e a vivência de tornar-se o que se é*. Editora: Phi, Campinas, SP, 2013, p. 12.

45 SIEMENS, H. *Umwertung Nietzsche's “war-praxis” and the problem of yes-saying and no-saying in Ecce Homo*. In: Nietzsche-Studien. Band 38, 2009, p. 183.

como um “gesto sofista”, mais especificamente, como uma “epigrafia sofista” conforme sugerimos. O título, por exemplo, suscita a velha *imitação* do “gesto discursivo de Górgias” em aplicar títulos que são ao mesmo tempo “provocativos” e também uma “exata inversão”⁴⁶: *provocação* enquanto alusão a uma oposição à figura de Cristo a partir das palavras de seu acusador Pilatos e, *inversão* na medida em que há a intenção de uma descrição doxográfica burlesca do filósofo em questão, o “sr. Nietzsche”⁴⁷. Para além das movimentações conceituais internas do texto, e ainda reconhecendo os diferentes compromissos e estratégias teóricas de Nietzsche, a façanha propriamente sofista que nos interessa identificar nesses elementos discursivos do texto do filósofo alemão é o esforço de por em prática “o funcionamento deliberado de um recurso da língua, onde o que está em jogo é tornar manifesta a maneira pela qual esse mesmo recurso já é explorado, mas de modo subreptício...”⁴⁸ na figura dos antípodas da tradição filosófica que Nietzsche aplica seu debate e interlocução: no caso de Górgias isso é realizado em oposição ao “texto fundador de Parmênides”. Em Nietzsche, todavia, tanto a realização não é a mesma de Górgias, quanto seu oponente não é apenas a figura de Parmênides. Desse modo, o que configura o *Gesto* de similaridade parece ser não o enquadramento comparativo de conteúdos do texto de Nietzsche junto aos sofistas como “doutrina filosófica” conforme as reabilitações a descrevem, tampouco nos parece que a similaridade enquanto *Gesto* reside na vinculação de “assimilações” realizadas por Nietzsche de “incorporar” o suposto pensamento de um sofista, mas, o *Gesto sofista* enquanto similaridade possível entre Nietzsche e a sofística consiste na façanha do “funcionamento deliberado de um recurso da língua” pelo qual Nietzsche, conscientemente ou não, toca com as “mãos e ouvidos” de “suas verdades” o problema fundamental que, futuramente, permita-nos contar a história de um *confisco*: o problema do “*estatuto sofístico da linguagem*”.

Referências

46 CASSIN, B. *Efeito Sofístico*. São Paulo: Editora 34. 2005, p. 16.

47 Vale ressaltar neste ponto a compreensão cética de Nietzsche em relação a história em recepção a leitura de Valentin Rose.

48 CASSIN, B. *Efeito Sofístico*. São Paulo: Editora 34. 2005, p. 22.

- BROBJER, T. *Nietzsche's relation to the greek sophists*. In: Nietzsche-Studien. Band 34, Pages 256-277, 2005.
- CASSIN, B. *Si Parménide. Le traité anonyme De Melisso Xenophane Gorgia*. Edition critique et commentaire. Université de Lille III. Vol. 4. France, sem data.
- _____. *Who's afraid of the sophists? Against ethical correctness*. Hypatia, Vol. 5 Number 4, 2000.
- _____. *Efeito Sofístico*. São Paulo: Editora 34, 2005.
- _____. *Sophistique, performance, performatif*. In: ANAIS DE FILOSOFIA CLÁSSICA, vol. 3 nº 6, 2009.
- CONSIGNY, S. *Edward Schiappa's reading of the Sophists*. Rethoric Review, Vol. 14, Nº. 2 (Spring, 1996), pp. 253-269. Disponível em <<http://www.jstor.org/stable/4658555>> Acesso em Janeiro de 2015.
- MANN, J. E. *Nietzsche's interest and enthusiasm for the greek sophists*. In: Nietzsche-Studien. Band 42, 2003, p. 406-428.
- NIEMEYER, C. (Org). *Léxico Nietzsche*. Edições Loyola, São Paulo, 2014.
- NIETZSCHE, F. W. *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe*. Disponível em: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>>. Acesso em: 9 Jan. 2015.
- _____. *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Hrsg. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin/New York: DTV & Walter de Gruyter, 1980.
- _____. *Obras completas*. Volumen II, Escritos Filológicos. Tecnos, Madrid, 2013.
- _____. *Assim Falou Zarathustra*. Companhia das Letras, São Paulo, 2011.
- NIEMEYER, C. (Org). *Léxico Nietzsche*. Edições Loyola, São Paulo, 2014.
- SCHIAPPA, E. *The Beginnings of Rhetorical Theory in Classical Greece*. Yale University, 1999.
- _____. *Some of my best friend are Neosophists: A response to Scott Consigny*. Rethoric Review, Vol. 14, Nº. 2 (Spring, 1996), p. 272-279. Disponível em <<http://www.jstor.org/stable/465856>> Acesso em Janeiro de 2015.
- SIEMENS, H. *Umwertung Nietzsche's "war-praxis" and the problem of yes-saying and no saying in Ecce Homo*. In: Nietzsche-Studien. Band 38, Pages 182-206, 2009.

VIESENTEINER, J. *Nietzsche e a vivência de tornar-se o que se é*. Editora: Phi, Campinas, SP, 2013.

_____. *Erlebnis (vivência): autobiografia ou autogenealogia? Sobre a “crítica da ‘razão da minha vida’” em Nietzsche*. In: v. 1 n. 2 Jul./Dez. 2010, p. 327-353.