

Uma leitura da retórica jurídica a partir de Friedrich Nietzsche: contributos às retóricas material, analítica e estratégica

A reading of legal rhetoric through Friedrich Nietzsche: contributions to material, analytical and strategic rhetoric

Luiz Filipe Araújo¹

Universidade Federal de Viçosa (UFV/Brasil)
luiz-filipe@ufv.br

João Maurício Adeodato²

Faculdade de Direito de Vitória (FDV/Brasil)
jmadeodato@gmail.com

Resumo

Este trabalho pretende apresentar as estruturas básicas da retórica jurídica desenvolvida na segunda metade do séc. XX a partir de uma releitura de um dos principais autores que possibilitaram uma revalorização da retórica: Friedrich Nietzsche (1844-1900). Em certa medida, o retorno a uma das fontes para demonstrar que mesmo os antigos caminhos da retórica jurídica, quando novamente percorridos, podem contribuir para o avanço do direito contemporâneo. A metodologia consiste em aplicar os três sentidos de retórica definidos abaixo para esclarecer as particularidades da retórica jurídica em relação às reflexões da filosofia nietzschiana. Não se trata de uma reconstrução teórica da retórica jurídica, mas de uma abertura para novas perspectivas sobre os mesmos problemas das retóricas material, analítica e estratégica sob outras luzes e novos contrastes.

Palavras-chave: Direito, Retórica, Nietzsche, Perspectivismo, Vontade de Poder.

¹ Professor Adjunto de Filosofia do Direito e Teoria do Direito na Universidade Federal de Viçosa. Doutor em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais. Estágios de pesquisa em Salzburg/Áustria (2014-2015), Kiel/Alemanha (2019-2020, 2023). Foi Coordenador do Curso de Direito da Universidade Federal de Viçosa (2013/2014 - 2016/2018). O resultado da presente pesquisa é decorrente das atividades junto ao Programa de Pós-Graduação em Direito da FDV/Vitória. Departamento de Direito, Universidade Federal de Viçosa, Campus Universitário, Viçosa, MG, CEP 36.570-900, Brasil.

² Professor de Filosofia do Direito e Retórica Jurídica na Faculdade de Direito de Vitória. Ex-Professor Titular da Faculdade de Direito do Recife (UFPE). Professor Convidado e Pesquisador da Fundação Alexander von Humboldt. Pesquisador 1-A do CNPq. Faculdade de Direito de Vitória, Rua Juiz Alexandre Martins de Castro Filho, 215, Santa Lucia, CEP 29.056-295, Vitória, ES, Brasil.

Abstract

This paper aims to present the basic structures of legal rhetoric developed in the second half of the 20th century from a new reading of one of the main authors who enabled a reevaluation of rhetoric: Friedrich Nietzsche (1844-1900). Also, the return facing the sources to demonstrate that even the old paths of legal rhetoric, when retraced, can contribute to the advancement of contemporary law. The methodology consists in applying the three senses of rhetoric defined below to clarify the particularities of legal rhetoric with the reflections of Nietzschean philosophy. This is not a theoretical reconstruction of legal rhetoric, but an opening to new perspectives on the same problems of material, analytical and strategic rhetoric under other lights and shades.

Keywords: Law, Rhetoric, Nietzsche, Perspectivism, Will to Power.

Introdução

A Retórica, uma antiga conhecida, desconhecida pelo direito contemporâneo. Na história das ideias, o estudo da retórica foi conservado a partir das reconstruções fragmentárias do pensamento greco-romano, seja pela tradição pedagógica do *trivium* no seio do cristianismo, seja em um aprofundamento pelos humanismos a partir do reencontro de textos antigos na baixa idade média. Diz-se aqui fragmentárias, pois pouco daquilo que foi construído por pensadores não canônicos, como Xenófanos, Isócrates ou Demócrito, e toda a sofística, como Tísias, Corax, Gorgias ou Hípias, quando chegaram até nós, foram filtrados pelos interesses da doxografia antiga ou através das obras de Platão, Aristóteles ou Quintiliano. Ou seja, daqueles autores remotos pode-se avaliar apenas a sombra do pensamento retórico antigo (ERLER, TORNAU (Org.), 2019. p. 1-14).

Dentro da própria tradição retórica existem aqueles que se apegaram à matriz aristotélica e outros que tentaram pensá-la a partir das trilhas e dos traços dos antigos de modo mais livre. Por isso, pode-se dizer que, mesmo no século XX, essa dualidade se manteve. A título exemplificativo, tenha-se em mente a figura de dois grandes estudiosos da retórica do século passado na tradição germânica: Heinrich Lausberg [1912-1992] e Ernesto Grassi [1902-1991]³. Enquanto o primeiro reconstrói a retórica através dos passos metódicos do aristotelismo, o segundo a reelabora a partir da tradição humanista italiana, com o exemplo paradigmático de Giambattista Vico [1668-1744], em um humanismo retórico. Neste último caso, encontra-se uma linhagem anti-cartesiana que foi compartilhada por pensadores como Friedrich Nietzsche [1844-1900] e, posteriormente, por Hans Blumenberg [1920-1996] (BLUMENBERG, 2012, p. 107), com os quais seria possível repensar os marcos da retórica e suas relações com a filosofia e o direito a partir de matrizes mais heterodoxas. Especificamente no caso de Nietzsche, podem-se encontrar os traços para uma filosofia

³ Para um panorama dessa renovação retórica na tradição europeia, especialmente alemã, cf. VEIT in MAGERSKI, SAVAGE, WELLER, 2007. p. 461.

retórica da própria retórica, ou até certo tipo de filosofística (STEGMAIER *in* HETZEL, POSSELT (Org.), 2017. p. 239). Neste sentido, por exemplo, a retórica jurídica desenvolvida por Ottmar Ballweg [1928-2019] (BALLWEG, 2009, p. 127-154) também dialogou com essas matrizes teóricas e pensou a retórica jurídica em três níveis: retórica material, retórica analítica e retórica estratégica, desenvolvendo os passos iniciados por Theodor Viehweg [1907-1988] na *Tópica Jurídica* e outros estudos propriamente de retórica jurídica (VIEHWEG, 1995, p. 191-222).

É interessante notar que mesmo quando se trata de uma aproximação entre retórica e os estudos jurídicos, pode surgir um diálogo entre surdos, particularmente quando se adentra na tradição anglo-saxã. Um exemplo interessante disso é o texto “A Irrelevância da Filosofia Acadêmica Contemporânea para o Direito: Redescobrimo a Tradição Retórica” de Francis J. Mootz III, inicialmente publicado em 2009 na obra coletiva *On Philosophy in American Law* (MOOTZ III, 2021, p. 11-21). O texto se refere essencialmente às influências de Hans-Georg Gadamer e Chäim Perelman para a hermenêutica, a retórica e o direito (norte-americano). Enquanto um texto que se pretende panorâmico, poderia também ser relido como a irrelevância da retórica jurídica (alemã) para o direito norte-americano. Quanto a isso, notável é a completa omissão de Theodor Viehweg que publicou *Tópica e Jurisprudência* em 1953 – que mesmo sendo um pouco mais velho que Perelman e tendo ainda publicado sobre as relações entre retórica e direito antes deste – não é relevante na recepção norte-americana. Além disso, os próprios interesses de Gadamer seja na retórica e no direito são secundários e apenas de alguma valia no contexto da reflexão hermenêutica enquanto filosofia prática, pois ilustram o caráter prático e de atualização da *applicatio* que estão presentes igualmente no direito e na retórica⁴. Em todos os casos, tanto Gadamer quanto Perelman ainda tiveram para si o caráter exemplar da leitura retórica da filosofia aristotélica. Foi essa posição hegemônica da retórica aristotélica que foi lentamente quebrada por Theodor Viehweg por meio da recepção do *Mos Italicus* e de Vico, e com Ottmar Ballweg no avanço dessas posições aliado a outros autores como Nietzsche e Blumenberg.

Por sua vez, a retórica não é filosoficamente uma disciplina deontológica, teleológica ou escatológica, porém uma premissa antropológica deve ser considerada. Muitas são as definições sobre o que é o homem, mas elas não determinam o que o homem deve ser ou, até mesmo mais fundamentalmente, deve-se questionar como o ser humano seria possível nas miríades das contingências da história (BLUMENBERG, 2014, p. 511-517). Ao menos, não há essa pretensão de determinismo a partir de uma leitura antropológica da retórica, porquanto: “O homem é definido pelo que lhe falta ou pela simbólica criadora com que ele habita em seus próprios mundos” (BLUMENBERG, 2012, p. 104). A contingência é um dado constitutivo da existência, pois “ele [o homem] não tem que ser, e ele não tem que ser tal qual, o que ele é” (BLUMENBERG, 2014, p. 511). Entretanto, ainda que as perspectivas para uma abordagem da retórica filosoficamente possam ser múltiplas, haverá aqui um recorte bastante específico, respeitada a tolerância discursiva e axiológica que se pode encontrar no seio desta tradição.

⁴ Quanto a este aspecto da centralidade da *applicatio* na interpretação jurídica e a leitura gadameriana cf. LARENZ, 1991. p. 212-214.

Pretendem-se desenvolver no presente trabalho os modos pelos quais é possível compreender esses três níveis da retórica a partir do pensamento filosófico de Friedrich Nietzsche. Normalmente os textos mais referenciados quanto ao problema da retórica e do discurso na filosofia de Nietzsche seriam os trabalhos de juventude, especialmente os do período da Basileia, representativos da primeira fase de seu pensamento. Em particular, a partir das reflexões sobre a linguagem e a retórica clássica, como em *Sobre Verdade e Mentira em Sentido Extramoral* (NIETZSCHE, 2005, Vol. 1, p. 813-890)⁵ de 1873, assim como em suas preleções sobre retórica na Universidade da Basileia em 1874 (NIETZSCHE, 1995. p. 415-502). Por outro lado, a retórica permaneceu em sua filosofia no período de maturidade como fio condutor de discussões de fundo, como em relação aos valores, à moral e à história. Pode-se dizer que o filósofo utiliza estrategicamente a retórica como forma de crítica ao pensamento social, jurídico e político.

Por isso, pode-se utilizar o perspectivismo nietzschiano enquanto método para se questionar os relatos históricos dominantes, que por sua vez, conjuntamente com a genealogia, demonstram que toda pretensão de verdade na tradição filosófica tem sua história e suas transformações em meio à atuação do homem, envolto em avaliações morais nas contingências históricas. A filosofia de Nietzsche se apresenta com a constante meta de solapar as verdades estabelecidas na tradição ocidental, na qual inegavelmente está inserida a filosofia do direito como um dos últimos bastiões metafísicos. Assim, compreender a retórica material a partir da genealogia e a retórica analítica a partir do perspectivismo são posições interessantes para contribuir com o próprio desenvolvimento da retórica jurídica.

Assim, o objetivo é reler esses três sentidos da retórica jurídica a partir da filosofia intermediária e de maturidade de Nietzsche. Se a retórica deixou de ser um problema autônomo nas reflexões do filósofo, o traço de filosofar retoricamente permaneceu constante no pensamento nietzschiano. Deste modo, o trabalho vai se dedicar a três leituras: (I) a genealogia dos valores para compreensão do nível da retórica material, (II) o perspectivismo como abordagem para a retórica analítica e (III) doutrina da vontade de poder como uma possibilidade da retórica estratégica.

Retórica Material: a genealogia dos valores como dimensão histórica e reconstrutiva para o direito

Para compreender o papel da linguagem humana é importante o conceito de porosidade, oriundo do conceito de textura aberta da linguagem, proposto por Friedrich Waismann (WAISMANN, 1951. p. 1-20). As palavras são atavicamente vagas e ambíguas, mas, além disso, vagueza e ambiguidade variam no tempo e no espaço. Ele propõe o conceito para lidar com imprecisão congênita dos enunciados, a qual é intransponível, vez que o número de possibilidades hermenêuticas é indefinido e infinito.

Uma palavra não “quer dizer”, a rigor, nenhum significado específico. Os significados –

⁵ Uma observação metodológica quanto às traduções, quando for feita alguma citação direta mais longa da obra de Nietzsche, far-se-á a indicação da tradução em edições publicadas em língua portuguesa para facilitar o acesso ao leitor.

sentido e alcance – das palavras precisam ser estabelecidos em cada contexto. Por essa variação no tempo e no espaço, os conceitos têm que ser estudados historicamente. Em um sentido bem amplo, retórica é o estudo e a prática da linguagem humana. Para melhor entender o significado pleno da expressão, sugerem-se aqui três sentidos diferentes, ainda que estritamente conectados.

No sentido *estratégico*, retórica é a habilidade de impor o próprio relato aos demais participantes do discurso, assim como os conhecimentos e experiências que acompanham essa atitude. É a arte de persuadir, mas também, nas muitas ocasiões em que a persuasão é impossível, de utilizar todas as vias disponíveis para fazer prevalecer determinada maneira de ver e definir o mundo.

As maneiras mais bem sucedidas na arena das estratégias constituem a retórica material. É o sentido mais próximo daquilo que a linguagem comum denomina “realidade” ou, de forma tautológica, “realidade objetiva”. Não é compatível com uma perspectiva retórica entender o mundo dos acontecimentos que se percebe como “realidade” (de *res*, coisa) ou “objetos” (postados adiante). Heráclito e a física quântica demonstram que esse mundo é impenetrável para o *homo sapiens*, porque cada evento é único, ou seja, é individual e nunca se repete. Também a neurofisiologia confirma essa intuição de Heráclito: não se pode dizer o que “realmente” aconteceu, pois cada pessoa percebe os eventos diferentemente (SCHMIDT, 1987, p. 11-88).

A retórica estratégica é espontânea, natural, antropológica, no sentido de que todo ser humano quer moldar o mundo à sua imagem e semelhança; e é normativa, pois pretende dizer como o ambiente deve ser. A retórica *analítica* não é espontânea, pois tem pretensões epistemológicas e pedagógicas e assume uma atitude tentativamente neutra ao valor e descritiva de dados empíricos. Em uma palavra, seu objeto são as interconexões entre a retórica estratégica e a retórica material, observar como funcionam e se influenciam, pois os relatos estratégicos dominantes, que se “realizaram”, constituem a retórica material, a qual, por sua vez, vai formar o ambiente em que são construídas as retóricas estratégicas. As retóricas material e estratégica são normativas, a analítica tenta não o ser. Em suma, a palavra retórica tem três sentidos principais: retórica como relato vencedor; retórica como estratégia para determinar o relato vencedor; e retórica como tentativa independente de estudar como as diferentes estratégias funcionam sobre o relato vencedor. Retórica, meta-retórica, meta-meta-retórica, retórica como método, metodologia e metódica, muitas denominações são possíveis. E em Aristóteles e Nietzsche: *dynamis, techné, episteme* (ADEODATO, 2014. p. XXI, 42, 74 e 101 s).

Entretanto, por outro lado, a tentativa de compreensão do direito positivo sem a história e a história do direito seria até possível, mas seria tão estreita quanto a compreensão da linguagem sem a etimologia e a história das palavras. Historicamente o direito também é aplicado a-historicamente. O magistrado, o advogado ou o cidadão comum, ao examinarem ou realizarem uma compra e venda, por exemplo, não reconstróem as *actiones* do Direito Romano para compreender as formas de manumissão, seus posteriores desenvolvimentos como *obligatio* e o papel de princípios elementares como o *pacta sunt servanda* para o racionalismo moderno. A linguagem e o direito necessitam dessa redução histórica para

operar, porém isso não implica no obívio absoluto de todas as reflexões que deles decorrem.

Por sua vez, uma preocupação com a dimensão histórica foi constante em toda a obra de Friedrich Nietzsche. Sua visão da história desenvolveu-se lentamente e não chegou a uma compreensão conclusiva. Já aos dezessete anos, Nietzsche esboça sua preocupação com o tema no texto “*Fatum e História*”. Trata-se do escrito com conteúdo reflexivo mais antigo de que os estudiosos de Nietzsche dispõem⁶. Porém, desde *O Nascimento da Tragédia*, de 1872, percebe-se a tentativa ligada à “história de um desenvolvimento” [Entwicklungsgeschichte], bem como a crítica ao historicismo dentro da *Segunda Consideração Extemporânea*, de 1874, ao tratar da relação entre história e vida. Como bem destaca Ernani Chaves sobre a importância do sentido da expressão para Nietzsche:

[a palavra] *Entwicklung* traz consigo, em sua formação, nuances que estão no horizonte de Nietzsche, que nunca deixou de ser filólogo e de exigir de seu leitor uma atitude de filólogo: o que está ‘enrolado’, ‘enovelado’ — *winckeln* — está sujeito, neste caso, a uma ação contrária, a de ‘desenrolar’, a de ‘ex-trair’ alguma coisa deste novelo, tal como o prefixo *ent* o indica. (CHAVES, in PASCHOAL, 2015. p. 17)

A cada passo no desenvolvimento de suas reflexões, Nietzsche explorou o problema da historicidade e até mesmo da a-historicidade, transvestida de historiografia pelos seus contemporâneos. Entretanto, a partir do período intermediário de seu pensamento, assumiu como *conditio sine qua non* para todo pensar filosófico o caráter histórico do mesmo, ou como ele propõe: uma filosofia histórica. Sob esta ótica, a história não é a imagem móvel da eternidade como pensava Platão (PLATÃO, 1931, p. 355-356), ou simplesmente a história como mestra da vida, a indicar o caminho do certo e do errado, ou ainda ao conceber leis causais de desenvolvimento histórico como pretenderam os historicistas do século XIX. Pelo contrário, Nietzsche reivindica uma história em constante devir, assumidamente humana.

Na *Segunda Consideração Extemporânea*, a história “diz respeito antes de tudo ao homem ativo e poderoso, ao homem que luta em uma grande batalha” (NIETZSCHE, 1999, Vol. 1, p. 258). Na mesma passagem do excerto acima, Nietzsche faz uma distinção entre três momentos da reflexão histórica, ou três modos de se fazer historiografia: a história monumental, a antiquária ou tradicionalista e a crítica. Monumental é a história que mostra o que foi grande no passado para inspirar o homem a criar o futuro. A história tradicional reconhece o valor do passado, mas limita o horizonte do homem impedindo-o de superar o presente, fazendo-o se apegar ao antigo em repúdio ao novo. A história crítica é aquela que julga e condena os acertos e erros do passado (NIETZSCHE, 1999, Vol. 1, p. 295). A história seria importante ao ilustrar os problemas morais e combater a metafísica; um amplo conhecimento da história, entre eras e povos, demonstra que não há nada de absoluto, nem nada de universal nos eixos da cultura. Aqui pode-se fazer um jogo com uma das compreensões de Nietzsche: não existem fatos históricos, mas apenas interpretações históricas dos fatos. Pode-se inferir, portanto, que em Nietzsche toda moral é também historicamente situada, conseqüentemente também todo o direito.

⁶ Em língua portuguesa há uma versão condensada, anexa à *Genealogia da Moral*. Cf. NIETZSCHE, 2001, p. 163-168.

Essas reflexões evocam outro aspecto importante. Em comparação com seus contemporâneos, pode-se dizer que a filologia trouxe um contributo teórico para a formação filosófica de Nietzsche, ausente em seu antigo mestre Schopenhauer, por exemplo. A filologia, enquanto estudo essencialmente histórico, possibilitou ao jovem professor na Basileia perceber nas línguas sua transformação formal e material no transcurso dos tempos⁷.

Pode-se sustentar que a filosofia histórica, tal como trabalhada a partir de *Humano, demasiado humano*, é um marco, e talvez mesmo uma premissa, de todo pensamento filosófico de Nietzsche a partir da segunda fase de sua reflexão. O filósofo contrapõe sua proposta de uma filosofia histórica a uma filosofia metafísica, a qual geraria elos numa cadeia de ilusões conceituais. A partir do pensamento intermediário de Nietzsche, a história é um ponto de partida e um ponto de chegada. O aperfeiçoamento desta filosofia histórica na obra de Nietzsche se encontra no que poderia ser chamado de projeto genealógico.

A Genealogia dos Valores, ou Procedimento Genealógico (MARTON, 1979, p. 66; 1990, p. 67-94), é uma decorrência da concepção de Nietzsche sobre o devir histórico e o modo como a filosofia deve analisar a própria vida humana também a partir da história, em seu sentido mais amplo. Válida é a lição de George Simmel quanto à relação entre a vida e a história: “A vida se dá na história, isto é, no finito. Por isso, ela pode ser o valor absoluto, sem que haja necessidade de que o processo tenha um fim último, nem sequer como ideia” (SIMMEL, 2011, p. 178). A genealogia é assumida enquanto um dos problemas centrais do pensamento nietzschiano a partir da obra *Genealogia da Moral*, na qual ele coloca como nova meta de sua filosofia a questão genealógica dos valores e dos sentimentos morais, fazendo até mesmo uma apologia a esse método para os novos filósofos e para uma filosofia do futuro. Cabe ao filósofo também adentrar este caminho da filosofia histórica, perpassando os caminhos tortuosos do pensamento para se tornar um novo tipo de filósofo: um filósofo-legislador (NIETZSCHE, 1999, Vol. 5, p. 145).

Por sua vez, Nietzsche critica o senso a-histórico dos filósofos como um defeito hereditário (NIETZSCHE, 1999, Vol. 2, p. 24) que deve ser corrigido. Para ele, a virtude do filósofo consistiria em perceber a humanidade não sob a ótica da eternidade, mas a partir da historicidade dos valores. Assim, não sendo o homem uma verdade eterna, não se encontrarão explicações para a pressuposta “natureza humana” simplesmente olhando a curta duração da vida (NIETZSCHE, 1999, Vol. 2, p. 384, 386, 399). Aqui também reside uma tensão que foi explorada por Hans Blumenberg em *Tempo da Vida e Tempo do Mundo* (BLUMENBERG, 1986, p. 11, 260), e como pensar a finitude da vida e infinidade do tempo sob os olhos do humano.

A proposta nietzschiana, dessa forma, parte do pressuposto de ser o homem um animal que a todo tempo valora, isto é, atribui valores a si e ao mundo que o cerca, característica esta que deu origem a seu próprio nome. A esse respeito, assim enuncia o filósofo:

O homem como aquele que mede. — Talvez toda a moralidade da humanidade tenha sua origem na tremenda agitação interior que se apoderou dos homens primevos, quando descobriram a medida e o medir, a balança e o pesar (a palavra “homem” significa o que mede, ele quis se denominar conforme a sua maior descoberta!). Com

⁷ Posição também sustentada por EMDEN, 2010, p. 231.

essas concepções eles se elevaram até âmbitos que são totalmente imensuráveis e “impensáveis”, mas que originalmente não pareciam sê-lo. (NIETZSCHE, 1999, Vol. 2, p. 554; 2008. p. 176-177)⁸

Esse atributo, que distingue e designa o ser humano, deve ser levado em consideração na genealogia dos valores, cuja realização só será possível a partir da questão do valor dos valores e da completa criação histórica dos mesmos. Apesar das ressalvas, Nietzsche chega a ver no trabalho dos moralistas ingleses uma iniciativa louvável, já que eles realmente buscaram a “Verdade”, ainda que fosse uma verdade “chã, acre, feia, repulsiva, amoral, acristã... Porque [para eles] existem tais verdades. —” (NIETZSCHE, 1999, Vol. 5, p. 258). No entanto, ocorre que, segundo Nietzsche, o erro desses pensadores é o mesmo de todos os filósofos, qual seja, a maneira a-histórica de pensar, em oposição ao que radicalmente deve pretender um genealogista: uma leitura histórica dos sentimentos e valores morais criados pelos seres humanos.

Inegavelmente nota-se uma proximidade, muitas vezes negligenciada na filosofia do direito, entre a genealogia dos valores e o historicismo axiológico (*e.g.*, Miguel Reale ou Luigi Bagollini), ponto de partida das reflexões do Culturalismo Jurídico sobre a questão do valor. A questão mereceria aprofundamento, mas fugiria dos fins do trabalho. Todavia, apenas um contraponto merece ser arguido por ora. Se para o historicismo axiológico o homem é o valor fonte de todos os valores, para a genealogia dos valores a questão irá além, pois sobre qual homem pretende-se descrever? Na genealogia não é a questão do valor fonte, mas da fonte dos valores que importa, o começo, o desenvolvimento, o diagnóstico: o niilismo.

Neste momento, entra em questão algo central quanto à genealogia empreendida por Nietzsche: ela é histórica, mas não historiográfica. Ou seja, não é uma mera paleontologia dos valores, não decorre tão somente de dados históricos. Ao contrário, para além de um mero empirismo, é um exercício de experimentação contínua, pois não se encontra esculpida em mármore a valoração do homem sobre a vida. Enfim, a genealogia nietzschiana pode se valer da história antiquária ou crítica — ou seja, pode se basear em hipóteses a partir das relações de poder que existiam no passado —, mas não se esgota nelas.

Embora a genealogia dos valores nietzschiana se oponha à moralidade, o filósofo sabe que toda crítica à moral é tomada como imoral, pois “na presença da moral, como diante de toda autoridade, não se deve pensar, menos ainda falar: aí — se obedece! Desde que o mundo é mundo, autoridade nenhuma se dispôs a ser alvo de crítica; e criticar a moral (...) não era — não é — imoral?” (NIETZSCHE, 1999, Vol. 3, p. 12; 2001, p.10). Assim, Nietzsche se opõe à moral, que seria como Circe, pela qual todos os filósofos anteriores foram seduzidos e aprisionados. Esses pensadores criaram verdadeiras arquiteturas morais a partir de Platão, por exemplo, acreditando que erigiam monumentos *aere perennius* [mais duradouros que o bronze], quando na verdade já naquela época eram edifícios morais em ruínas ou prestes a desabar.

Essa concepção nietzschiana baseia-se no fato de a história afirmar-se a cada momento,

⁸ Entretanto, a própria etimologia arguida por Nietzsche de *Mann* a partir do étimo sânscrito *Manas* é contestada pelos nietzschianos atuais, *cf.* SOMMER, 2019. p. 297-298.

em uma constante construção, num puro dever de interpretações em novos discursos e novas recepções. Dessa forma, Nietzsche constrói sua reflexão com o propósito de subtrair o absoluto do pensamento humano, já que o processo histórico não é, como visto, uma repetição de algo eterno, imutável e absoluto. Resta, portanto, clara a oposição que o pensamento nietzschiano representa à clássica tradição filosófica apoiada no platonismo, e, como não poderia deixar de ser, à própria ideia de coisa-em-si esboçada pelos idealistas alemães, sobretudo Kant.

Por sua vez, o resultado da investigação genealógica não é um sinônimo ou um substituto para a retórica material. Pode-se considerar que a genealogia dos valores é um procedimento auxiliar para a compreensão dos relatos que se contrapõem na descrição e constituição da assim chamada realidade, ou os discursos sobre as realidades, em particular das realidades jurídicas (AUGSBERG, 2009, p. 71-91). A genealogia auxilia a dissecar as camadas históricas da sedimentação conceitual e sua transformação, em dada época, de mero relato periférico em um relato dominante no campo dos valores, como é especialmente a formação do fenômeno jurídico, necessariamente histórico.

Um conceito como verdade, justiça ou castigo não se manifesta com um único sentido, refere-se sempre a uma síntese de sentidos que são percebidos fragmentária e, contextualmente e que precisam ser vistos por meio de uma perspectiva histórica. Porém, após um longo processo, tais conceitos cristalizam-se em uma espécie de unidade de sentido que para ser compreendida necessita de consciência da própria historicidade desses conceitos. Esses elementos de constituição linguística da realidade não seriam termos com termo, com definição (*definitio*) de seus limites de sentido, pois “todos os conceitos em que um processo inteiro se condensa semioticamente se subtraem à definição; definível é apenas aquilo que não tem história.” (NIETZSCHE, 1999, Vol. 5, p. 317)

A genealogia dos valores, portanto, consiste em um estudo aprofundado dos valores morais, que não dispensa suas origens etimológicas e etnológicas, uma vez que busca pelos seus signos e significados mais remotos e empreende comparações entre a história dos povos, mas vai além, ao propor uma nova abordagem para a compreensão dos valores morais, seja o bom, o mau, o certo, o errado, o justo e o injusto. Enfim, após analisar diversas culturas no decorrer da história, a genealogia nietzschiana pretende extrair, a partir de um dado valor, todo seu caminho durante a civilização humana, apresentando e demonstrando se — e sobretudo, porque e sob quais princípios morais — referido valor foi ou não objeto de uma reavaliação, abrindo possibilidade para o projeto transvalorativo de Nietzsche. Contudo, isso só é possível a partir de uma nova epistemologia, conforme será ilustrado com a atitude do perspectivismo.

Retórica Analítica: o perspectivismo de Nietzsche como uma epistemologia para o direito

O absolutismo dos valores ou da política tende a uma exclusão das outras perspectivas, seja pela via da intolerância religiosa ou dos totalitarismos como também os juristas bem

sabem (KELSEN, 2000, p. 345-358.). O único “absoluto” epistemológico é o da realidade que paradoxalmente nos impõe algo inescapável: o multifacetado caractere da própria realidade, mediada pelos nossos limitados sentidos. Para além disso, está-se nos insondáveis domínios da metafísica e da teologia. A referência a uma realidade é apenas um cacoete linguístico, pois sobrepõem-se realidades que são captadas limitadamente pelo aparato cognitivo humano por meio de um discurso auto-constituído (AUGSBERG, 2015, p. 87-88). Esse destaque para o caráter perspectivístico perpassa todo o pensamento de Nietzsche e ajuda a repensar o próprio modo de constituição retórica das realidades do direito.

A compreensão das propostas filosóficas nietzschianas apresenta também um novo modo de apreender os problemas humanos. Em Nietzsche, já não é mais possível conhecer a realidade a partir de uma dualidade de mundos, existência de absolutos e outros ideais metafísicos como Deus, alma e vida eterna. Para o filósofo, foi uma “fé na gramática” que causou os grandes erros na filosofia e na metafísica do ocidente (NIETZSCHE, 1999, Vol. 3, p. 593), os quais sempre pressupuseram um sujeito que age, que, portanto, cria, sem compreender que também existem ações e efeitos independentes do sujeito, esta frágil e tardia construção da consciência. Para Nietzsche, o início de toda a metafísica residiria na distinção entre sujeito e objeto das línguas indo-europeias (NIETZSCHE, 1999, Vol. 5, p. 34-35) e na má compreensão do sonho, o que para Nietzsche tornaria a gramática uma forma vulgar de “metafísica para o povo” (NIETZSCHE, 1999, Vol. 2, p. 541) e daí faz-se necessária uma nova epistemologia a partir da crítica da epistemologia tradicional. Para tanto, surge na filosofia de Nietzsche a temática do perspectivismo como abordagem para o conhecimento.

Antes de iniciar a temática propriamente dita do papel do perspectivismo na filosofia de Nietzsche, faz-se necessário precaver-nos de alguns pré-conceitos dessa compreensão chave na reflexão do filósofo. Muitos poderiam simplesmente confundir o perspectivismo com o relativismo. Tais modos de pensamento possuem proximidade na maneira como criticam o universalismo e absolutismo em suas diversas modalidades, pois possuem certamente uma contraposição em comum: a “verdade”, principalmente uma verdade absoluta. Nesse panorama de ideias, as discussões remontam frequentemente à posição dos sofistas, passam superficialmente pelos céticos, algumas vezes pelos nominalistas, chegam a Michel de Montaigne e David Hume, culminando com Friedrich Nietzsche. De outra forma, colocam lado a lado os diversos sofistas, os variados céticos antigos e modernos, e ainda incluem Nietzsche numa ordem dos “pensadores malditos” (HABERMAS, 1998, p. 106.) que negariam a justiça por não ser possível para eles a afirmação da “verdade”, numa identidade ilusória entre justiça e verdade, ou uma suposta subversão dos valores. De certo modo, todos estes pensadores que negaram a “verdade” são considerados contrários à tradição, mas nem por isso podem ser lançados como iguais, uma vez que alcançaram respostas completamente diferentes para seus questionamentos sobre o conhecimento. O foco aqui não é analisar as peculiaridades de cada um dos movimentos filosóficos citados, mas lembrar em que Friedrich Nietzsche, apesar de semelhanças, afasta-se destes pensadores. O fio condutor para essas reflexões é o projeto genealógico em sua relação com o experimento do perspectivismo. Essas distinções ficarão mais claras após exposição sobre o Perspectivismo e sobre o problema contra o qual ele se põe.

Um dos traços característicos de Nietzsche é que ele pode ser considerado como um “eterno insatisfeito de visões unilineares do universo e da vida”, como bem captou Miguel Reale (2002, p. 165). Sua filosofia é prova inequívoca disso, principalmente em relação ao conhecimento e ao problema da verdade. Desde o início de seu florescer filosófico, Nietzsche se preocupou com a questão do conhecimento, uma temática que o acompanhou até o final. Sua resposta inicial para a questão da verdade, escrita em 1873⁹, mas publicada postumamente, em *Sobre Verdade e Mentira no sentido extramoral*, dedicada a Cosima Wagner, é bem conhecida e traz em si um dos pontos de partida para uma crítica dos fundamentos da verdade. Ironicamente, o referido opúsculo se inicia com uma parábola sobre o conhecimento, na qual satiriza a posição do homem ao colocar-se como centro do universo e da história (NIETZSCHE, 1999, Vol. 1, p. 875-876).

A percepção de permanência das coisas é um equívoco do homem que olha a vida apenas a partir da curta vista de sua mortalidade. Se fosse possível a um homem ver eras a sua frente, só veria o devir, a constante e inexorável alteração do mundo. Como enuncia Nietzsche em diversos momentos, não existem fatos eternos nem verdades absolutas, mas tudo veio a ser (NIETZSCHE, 1999, Vol. 2, p. 386.). No campo dos valores, esta questão é clara: não existem valores imutáveis. A justiça não “é”, mas “torna-se”, “cria-se”, “recria-se” no devir histórico. A referência básica desse mundo em devir torna-se impossível em contraposição à permanência do ser. Esse mesmo devir do mundo alcançaria a questão dos valores em Nietzsche, como ele enuncia em *Humano, demasiado Humano*: “Mas a hierarquia dos bens não é fixa e igual em todos os tempos; quando alguém prefere a vingança à justiça, ele é moral segundo a medida de uma cultura passada, imoral segundo a atual” (NIETZSCHE, 1999, Vol. 2, p. 65-66).

Neste momento, deve-se retomar um ponto imprescindível para a compreensão do conhecimento em Nietzsche: a relação entre a consciência e a linguagem. Nesta relação se encontraria o início do desenvolvimento do conhecimento, mas também o início dos erros, momento este que não poderia ser de outra forma para o desenvolvimento dos mecanismos comunicacionais do homem. Em sua obra *A Gaia Ciência*, em especial no Livro V, adicionado em 1886, as reflexões de Nietzsche sobre a questão do conhecimento chegam ao seu ápice (NIETZSCHE, 1999, Vol. 3, p. 590). Essa posição é central para a compreensão de uma série de influências que Nietzsche exerceu sobre pensadores posteriores. Também se veem aqui antecipações sobre a “vida inconsciente” do homem e a preocupação sobre a questão da linguagem, temas tão caros aos ditos filósofos pós-modernos, ou da filosofia após o “giro hermenêutico”. A percepção de Nietzsche sobre o pensar consciente – o qual só se dá em relação às palavras e à linguagem, vinculando a própria origem da consciência à vida em comunidade – é por si só uma conclusão completamente inovadora no campo da filosofia do seu tempo. A linguagem para Nietzsche não representa uma essência, mas é tão só uma excitação nervosa, que forma uma imagem em nosso cérebro e à qual atribui-se um som (NIETZSCHE, 1999, Vol. 1, p. 849; Vol. 5, p. 221).

Ainda em relação à linguagem, Nietzsche remonta à filosofia grega a construção do mundo do ser. Este mundo do ser possui profunda vinculação com a questão da metafísica no campo

⁹ Para uma reconstrução histórica da obra de Nietzsche nesse período cf. BELO, 1994.

da filosofia primeira. Os eleatas criaram o que Nietzsche denomina o erro do ser. Para o filósofo a linguagem possui uma estrutura metafísica que ajuda a perpetuar uma compreensão estática em contraposição ao eterno devir do mundo. Neste sentido, a “estrutura da linguagem é em si mesma metafísica, na medida em que supõe a existência de uma substância e a possibilidade de predicação. A noção de substância nada mais é do que a versão profana e empírica do Ser dos eleatas, e tem a seu favor “cada palavra, cada frase que pronunciamos” (ROCHA, 2003, p. 99). A linguagem é responsável pela ilusão do indivíduo, entendido como um substrato imutável e imune ao fluxo do devir, porém, produz também a ilusão gramatical da causalidade. Quando se diz, por exemplo, que o relâmpago brilha, há a pressuposição de um sujeito anterior e independente da ação, que se expressa ou se manifesta no ato de brilhar. Entretanto, no mundo da natureza há também a ação sem sujeito.

Diversas são as passagens na obra de Nietzsche sobre a relação entre a filosofia e a linguagem (NIETZSCHE, 1999, Vol. 2, p. 30-31; Vol. 5, p. 221-222), mas em uma delas é notável a vinculação que o filósofo faz das próprias estruturas gramaticais ao modo de filosofar dos povos, tese que irá ecoar na filosofia brasileira em 1963 por meio de Vilém Flusser, que apresenta uma interessante relação entre linguagem e ontologia dentro do desenvolvimento dos grupos de idiomas (FLUSSER, 2007, p. 49, 92, 123, 143-144.). Para Nietzsche a estrutura entre sujeito-objeto ou sujeito-verbo-objeto levou a uma forma distinta de refletir sobre o mundo. Talvez aí se encontre uma das grandes distinções entre os pensamentos e especulações filosóficas ocidentais e orientais. Modos diversos de filosofar surgem quando existem diferenças abissais nas estruturas da própria gramática, esta outra forma de metafísica:

Onde há parentesco lingüístico é inevitável que, graças à comum filosofia da gramática — quero dizer, graças ao domínio e direção inconsciente das mesmas funções gramaticais —, tudo esteja predisposto para uma evolução e uma seqüência similares dos sistemas filosóficos: do mesmo modo que o caminho parece interdito a certas possibilidades outras de interpretação do mundo. Filósofos do âmbito lingüístico uralo-altaico (onde a noção de sujeito teve o desenvolvimento mais precário) com toda a probabilidade olharão “para dentro do mundo” de maneira diversa e se acharão em trilhas diferentes das dos indo-germanos ou muçulmanos: o encanto exercido por determinadas funções gramaticais é, em última instância, o encanto de condições raciais e juízos de valor fisiológicos. (NIETZSCHE, 1999, Vol. 5, p. 34-35; 2005, p. 25)

Veja-se que o próprio termo perspectivismo, em seu sentido específico dado pelos intérpretes, foi utilizado por Nietzsche apenas algumas vezes em sua obra publicada, em especial nas obras posteriores, como *A Gaia Ciência*. As demais vezes em que o termo foi utilizado foram nos aforismos póstumos (NIETZSCHE, 1999, Vol. 12, p. 303 e 315; Vol. 13, p. 373), mas isso não implica dizer que na fase anterior não havia uma compreensão perspectivista do conhecimento. Sobre o Perspectivismo há no Brasil um interessante estudo que pretende distinguir os possíveis perspectivismos na obra de Nietzsche entre: 1) metafísico, 2) hermenêutico-fenomenológico, 3) transcendental, 4) semântico e 5) pragmático (MOTA, 2008). Ao contrário do que possa parecer, a noção de um conhecimento perspectivo em contraposição a um conhecimento absoluto, ou seja, da “verdade”, é algo que está presente

desde as primeiras elucubrações filosóficas de Nietzsche, como, por exemplo, nas *Lições dos Filósofos Pré-Platônicos*, de 1872, texto este que sequer está contemplado na edição crítica mais difundida e organizada por Colli/Montinari, mas que serviu de base para o filósofo redigir *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*, em 1873. Nesta obra o filósofo evoca uma tese científica de Karl E. von Baar,¹⁰ que enunciava que se os batimentos cardíacos do homem fossem 1000 vezes mais rápidos poder-se-ia seguir com os olhos uma bala de fuzil. Lado outro, se fosse 1000 vezes mais lentos “a formação de montanhas se diluiria no fluxo do devir” (ROCHA, 2003, p. 83). Independentemente da cientificidade da tese, o que importa é seu substrato filosófico. A perspectiva parte do ponto de vista da vida do sujeito.

Enfim, para Nietzsche todo conhecimento possível, se possível, seria perspectivístico. Essa assunção, ao invés de limitar a visão do homem, na realidade ampliaria seus horizontes para o “infinito”. Neste sentido, é emblemática a passagem de *A Gaia Ciência* em que Nietzsche aborda a questão das perspectivas do conhecimento:

Nosso novo “infinito”,— Até onde vai o caráter perspectivista da existência, ou mesmo se ela tem algum outro caráter, se uma existência sem interpretação, sem “sentido” [Sinn], não vem a ser justamente “absurda” [Unsinn], se, por outro lado, toda a existência não é essencialmente interpretativa — isso não pode, como é razoável, ser decidido nem pela mais diligente e conscienciosa análise e auto-exame do intelecto: pois nessa análise o intelecto humano não pode deixar de ver a si mesmo sob suas formas perspectivas e apenas nelas. (NIETZSCHE, 1999, Vol. 3, p. 626; 2001, p. 278)

Todavia, nosso “infinito” possui limites, decorrentes da realidade em sua dinâmica. Os pensadores no pós-modernismo, expressão vaga e muitas vezes vazia para se referir a tudo e qualquer modo de reflexão a partir da segunda metade do século XX, destacaram tão somente o infinito, recitando Nietzsche apenas em um aspecto: na infinitude do conhecimento, e também dos valores. Tais leitores de Nietzsche esqueceram que no filósofo há também um momento para se entender as breves configurações desta dinâmica da realidade.

Este fragmento, deveras obscuro e esotérico até mesmo para a estilística nietzschiana, em sua recepção criou o dogma pós-moderno de que conhecimento e verdade decorrem do poder, ou a falácia do saber-poder, como expressa Maurizio Ferraris, em seu *Novo Manifesto do Realismo* (FERRARIS, 2012, *passim*), em que acusa os pós-modernos, como a tríade Foucault, Deleuze e Derrida, de reduzirem o saber a uma mera questão de poder, muitas vezes de poder social. Não se trata apenas do poder no sentido nietzschiano, enquanto embate de forças na busca de afirmação e domínio pela vida, mas poder enquanto possibilidade do tudo em meio ao nada; o poder de criar o nada a partir da realidade numa inversão do mundo como fábula e como mundo verdadeiro (NIETZSCHE, 1999, Vol. 6, p. 80-81), ou, em termos ainda mais nietzschianos, a chamada inocência do devir.

Por um lado, o pensamento de Nietzsche expandiu nas ciências humanas o uso corrente para uma abertura de perspectivas que culminou em relativismos e interpretativismos de matrizes das mais variáveis que absolutizaram a noção de que não existe fatos, apenas interpretações. Para além disso, em um aforismo póstumo Nietzsche destaca “o caráter

¹⁰ As observações de Nietzsche se baseiam em uma resenha publicada em 1871 por Otto Liebmann. Cf. ROCHA, 2003, p. 129.

interpretativo de todo acontecimento. Não há nenhum acontecimento em si. O que acontece é um grupo de fenômenos interpretados e sintetizados a partir de um ser interpretativo” (NIETZSCHE, 1999, Vol. 12, p. 38). Por outro lado, a grande contribuição do perspectivismo para a retórica analítica residiria na compreensão fundamental de que os discursos, relatos e posições – que entram em embate para a formação da chamada realidade, enquanto retórica material – conformam-se numa trama multifacetada, perspectivística e plural de posições e contraposições.

Retórica Estratégica: uma relação entre perspectivismo, genealogia dos valores e vontade de poder

Novamente retorna-se aqui à questão da verdade e da palavra, expressas no Perspectivismo. Mais uma vez deve ser dito: “palavras” e “verdades” não indicariam um significado fundamental, ou um dado *a priori* para a experiência; na realidade, estas se relacionam com as interpretações dadas no mundo. Todavia, Nietzsche deslocará sua preocupação para a ação, ao invés do sujeito, como foi feito por toda a tradição, pelo apego à gramática. Porquanto, para Nietzsche, o sujeito só existe enquanto imerso na dinâmica de forças, ou seja, na ação.

Após essa breve abordagem sobre o perspectivismo e a genealogia dos valores pode-se avançar para algumas compreensões mais específicas quanto à “vontade de poder”. Deve-se compreender que os valores só têm sentido para Nietzsche enquanto criados e realizados pelo homem nos domínios da vida, desta única vida: “Ao falar de valores, falamos sob a inspiração, sob a ótica da vida: a vida mesma nos força a estabelecer valores, ela mesma valora através de nós, ao estabelecermos valores...” (NIETZSCHE, 1999, Vol. 6, p. 86; NIETZSCHE, 2006, p. 37). Outras fundamentações atribuídas ao valor, por exemplo, o valor dado pela natureza, ou como objetos ideais a serem descobertos por detrás de uma “razão”, são tão somente tentativas de expropriar do homem o seu papel mais central e importante: a possibilidade de criar-se, de tornar-se e de transformar-se. Por isso, devem-se retomar algumas questões sobre como o homem se relacionou com esses valores na trama entre história e vida, e tais posições não estão apenas nos escritos de juventude, mas também na fase madura de sua filosofia.

Pode-se dizer que no perspectivismo de Nietzsche há uma distinção entre verdade e “Verdade”. Com efeito, entre a possibilidade de afirmar algo enquanto verdade e que esse algo seja essencialmente constituído a partir de um fundamento para ser “a” verdade há uma distância abissal. Tal discussão demonstra que Nietzsche jamais poderia ser considerado um filósofo intelectualista ao acreditar num fundamento imanente à “verdade”, pois também as estimativas feitas pelo homem sobre a realidade possuem sua origem, sua história e sua genealogia. No fundo, a expressão é utilizada como artifício retórico para conquistar a adesão dos auditórios: aquilo que tem história não pode ser verdade na acepção original e estrita da palavra, que parte da objetividade ontológica do mundo, a qual a linguagem simplesmente desvela (*aletheia*).

Todas as afirmações empreendidas no plano da realidade, da realidade aparente, são

tentativas de encontrar o igual, o previsível, o simplificado, para tornar a vida possível na infinitude do devir. Para Nietzsche, no caso do gênero humano, esta simplificação seria a “prova” – ou equívoco – da verdade, das afirmações e dos juízos para exercícios de ações práticas no existir. Em um fragmento póstumo tal questão fica bastante clara: “ ‘Aparência’ é um mundo retificado e simplificado, no qual trabalharam nossos instintos práticos: ele é para nós perfeitamente correto: a saber, nós vivemos, nós podemos viver nele: prova de sua verdade para nós...” (NIETZSCHE, 1999, Vol. 13, p. 271).

O que se tem de fato para Nietzsche é uma supressão das perspectivas tradicionais sobre o que é verdade e do fundamento dessa verdade. Entretanto, uma leitura superficial do pensamento de Nietzsche levaria a um perspectivismo exacerbado, como na recepção francesa de Jacques Derrida ou Jean-François Lyotard. A obra de David Harvey *Condição Pós-Moderna* é um grande exemplo dessa recepção pós-moderna que reforça esse equívoco sobre Nietzsche sem levar em conta o problema central de *Genealogia da Moral* quanto à hierarquia dos valores (HARVEY, 1991. p. 15-20). Essas recepções e interpretações levaram a ideias não condizentes com o perspectivismo de Nietzsche, como construção social da realidade ou outras imagens coletivas para representar valores ou mesmo expectativas meramente individuais. A título ilustrativo, o desconstrutivismo de Derrida é apenas uma faceta radical e, muitas vezes, unilateral do pensamento nietzschiano, que parece desconsiderar o projeto genealógico na sua relação com a transvaloração dos valores. Não se trata, portanto, apenas de um interpretativismo absoluto, o que levaria a uma paralaxe conceitual infinita, mas o imperativo de pensar as perspectivas em uma nova constituição dos valores que estimulam e fomentam a vida. O grande ponto para a reflexão de Nietzsche se põe a partir da utilidade dos valores para a vida, questão que se inicia na *Segunda Extemporânea*, mas que avança e se aprofunda por toda a obra (CASANOVA, 2003. *Passim*). Tal posição exemplifica o debate em torno do mantra pós-moderno: “não há fatos, apenas interpretações”, o qual podemos chamar de interpretativismo, em contraste com o perspectivismo de Nietzsche. Em especial a seguinte passagem:

Contra o positivismo que permanece junto ao fenômeno afirmando “só há fatos” eu diria: não, precisamente fatos não há, só interpretações. Não podemos constatar nenhum fato “em si”: talvez seja um disparate querer algo assim. “Tudo é subjetivo”, vós dizeis: mas já isso é interpretação, o “sujeito” não é nada dado, mas algo acrescentado poeticamente, colocado aí por detrás. - É por fim necessário colocar ainda o intérprete por detrás da interpretação? Já isso é poesia, hipótese. Até o ponto em que a palavra “conhecimento” tem sentido, o mundo é passível de ser conhecido: mas ele é interpretável de outro modo, ele não possui nenhum sentido por detrás de si, mas infinitos sentidos: “perspectivismo”. São nossas necessidades que interpretam o mundo: nossos impulsos e seus prós e contras. Cada impulso é uma espécie de despotismo, cada um tem a sua perspectiva que ele gostaria de impor como norma a todos os outros impulsos. (NIETZSCHE, 1999, Vol. 12, p. 315; NIETZSCHE, 2013, p. 252)

Já na obra publicada, especificamente em *Para Além de Bem e Mal*, Nietzsche afirma: “não existem fenômenos morais, apenas uma interpretação moral dos fenômenos”. Ou ainda na obra publicada: “se não há verdade, tudo é permitido” (NIETZSCHE, 1999, Vol. 5, p. 399).

Aforismos que levam a conclusões significativamente distintas sobre a interpretação da realidade. Assim, transformar-se-iam poucas máximas descontextualizadas em axiomas da pós-modernidade. Uma questão central do perspectivismo que passa ao largo dos desconstrutivistas, ou mesmo relativistas éticos, seria como Nietzsche elabora uma possível objetividade alcançada na reunião de perspectivas; como no já citado aforismo: “*quanto* mais afeto permitirmos falar sobre uma coisa, *quanto mais* olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso ‘conceito’ dela, nossa ‘objetividade’ ” (NIETZSCHE, 1999, Vol. 5, p. 365; NIETZSCHE, 2001. p. 109).

Deste modo, o perspectivismo não implica um relativismo sem medidas, o que seria também apenas uma interpretação sobre o filósofo. Em Nietzsche, a vida em seu acréscimo e decréscimo é o critério determinante para o conhecimento e a ação¹¹. A reunião desse vitalismo é percebida na relação entre os afetos e a corporeidade, como será visto em breve quanto a Vontade de Poder. Por isso, o relativismo nietzschiano também não é tão evidente e radical como parecem pensar os que assim o interpretam. Muitas vezes a recepção de partes da obra de Nietzsche leva a equívocos, o que pode ser evitado por uma visão integral entre obra publicada e os escritos póstumos.

Algumas questões devem ser destacadas nesta relação entre o perspectivismo e o aspecto relacional da realidade, a qual, por sua vez, insere-se enquanto decorrência da doutrina da vontade de poder, a qual se manifesta em sua pluralidade como configurações de domínio no plano do devir em uma dinâmica de crescimento e aumento de poder (NIETZSCHE, 1999, Vol. 13, p. 36), estando assim no próprio movimento do devir. Portanto, o desafio em Nietzsche é encontrar a unidade nessa pluralidade do devir. Faz-se imprescindível a compreensão de corpo [Leib] para o filósofo, não o corpo no sentido físico [Körper], mas como corporeidade e corporificação, enquanto reflexões centrais no período de maturidade (BARRENECHEA, 2009). Em outras palavras, não se trata de uma reflexão do corpo no sentido biológico, mas do corpo enquanto pluralidade e unidade de elementos, o corpo enquanto “grande razão” para usar a expressão de Zarathustra (NIETZSCHE, 1999, Vol. 4, p. 39).

Esta ideia se conecta ao perspectivismo quando pensa a compreensão da realidade enquanto um jogo de forças na composição de um corpo, ou seja, o corpo na relação dos seus elementos constitutivos. Assim uma objetividade em Nietzsche não seria compreender o que é fático, positivo e objetivo, mas sim entender as configurações que surgem na reunião dos elementos e o papel de cada um deles na relação. Alcançar-se-ia, assim, uma topologia da vontade de poder, o *locus* de cada elemento relacional na constituição deste corpo. Este seria o momento de fechamento momentâneo da interpretação da realidade dentro do pensamento nietzschiano (CASANOVA in LINS, GADELHA (Org.), 2002. p. 149-163).

O importante nestes jogos perspectivísticos é compreender a configuração pontual dos elementos e o papel desses elementos para a composição da própria relação. Assim como toda a multiplicidade pode estar organizada em uma unidade, que é para Nietzsche o corpo. Um corpo forte é aquele que é capaz de unir a multiplicidade em uma unidade, um corpo fraco é

¹¹ Leitura que é apresentada por Wolfgang Müller-Lauter com clareza filológica sobre a relação entre interpretação e vontade de poder em Nietzsche. MÜLLER-LAUTER, 1997. p. 120 e segs.

aquele que vive apenas a multiplicidade em seu eterno devir (CASANOVA in LINS, GADELHA (Org.), 2002. p. 161). Não se trata, portanto, de uma simples abertura indeterminada pela ausência de fundamento do mundo a partir da “morte de Deus”, mas compreender como é possível um fechamento no infinito dos valores, naquilo que Nietzsche chamou de inocência do devir (NIEMEYER, 2012, p. 146-147), até 1884, e ganhará repercussões nas reflexões sobre o eterno retorno e a vontade de poder. Tal afirmação se deu sem um cunho teológico, mesmo que com consequências teológicas, mas acima de tudo como uma crítica da fundamentação metafísica do mundo. Neste sentido, uma importante passagem que esclarece o que é a morte de Deus está em *A Gaia Ciência*: “(...) O caráter geral do mundo, no entanto, é caos por toda a eternidade, não no sentido de ausência de necessidade, mas de ausência de ordem, divisão, forma, beleza, sabedoria e como quer que se chamem nossos antropomorfismos estéticos” (NIETZSCHE, 1999, Vol. 3, p. 468). Por fim, ainda nesta temática, um fator que não se pode desconsiderar nesta relação entre perspectivismo e vontade de poder é quanto à vontade de verdade, conceito que representa a dominação que existe de uma perspectiva sobre as demais, um afã de domínio entre as próprias perspectivas por meio das diversas pontuações de forças da vontade de poder.

Já a genealogia dos valores, além de demonstrar a historicidade das relações axiológicas no devir da história, é uma preparação para a tarefa nietzschiana da transvaloração dos valores. Não se trata de tão somente analisar o caráter empírico da história, o que foi tentado por todas as escolas historicistas do século XIX. O projeto genealógico quer demonstrar que a moral se manifesta na história por meio de uma vontade [de poder] que pretende se tornar a moral dominante. Para a tradição jusfilosófica, o princípio estruturador da moral é sempre moral: seja ele fundado na liberdade, igualdade ou dignidade humana. Nietzsche quer, por meio da genealogia da moral, pôr à vista aquilo que a moral possui em seu início e princípio, ou seja, distinguir o que seria um princípio não-moral da própria moral.

Em Nietzsche o princípio estruturador da moral é a vontade de poder. Pensar a moral por intermédio desse conceito visa apresentar aquilo que a moral tradicional não quis colocar em destaque: domínio, supremacia, afirmação da vida. Assim, uma genealogia da moral não é apenas uma construção histórica, mas apresenta radicalmente o princípio da moral que foi ocultado em sua história. Deste modo, a própria moral tradicional se dissolveria ao se mostrar a vontade de poder em sua dinâmica de domínio em relação à vida. Reafirma-se: o projeto genealógico devolve à moral o seu princípio velado e acusa a incapacidade da moral tradicional de ver a vida pela perspectiva dura e cruel de sua origem. Por sua vez, para Nietzsche essas questões são cruciais para compreender os temas da culpa e da punição para o direito (NIETZSCHE, 1999, Vol. 5, p. 291).

Conclusão

O presente trabalho reconstruiu certas bases conceituais nietzschianas em suas relações sobre a retórica como filosofia do direito. Por isso, foi necessário compreender a genealogia enquanto dimensão histórica para Nietzsche, na relação intrínseca entre a genealogia dos

valores e o perspectivismo. Portanto, esses dois conceitos da filosofia nietzschiana devem ser utilizados como “metodologia”, por mais temerário que seja o uso dessa expressão em Nietzsche: o perspectivismo como forma de interpretação do conhecimento e a própria concepção de genealogia como desconstrução do caráter absoluto dos valores dentro da história.

Preponderam, contudo, as perspectivas a-históricas das ontologias, a antiga ideia de Parmênides e Platão sobre a imutabilidade do ser. Tudo o que muda possui uma história, daí a incompatibilidade entre a historicidade retórica defendida por Nietzsche e filosofias construídas sobre critérios exteriores, *ob-jetos* colocados “na frente” do sujeito como garantia do conhecimento e da ética. Por isso o esquecimento [Vergesslichkeit] de que a linguagem se constitui nos contextos humanos e por meio dela mesma.

Assim, o apelo a conceitos e ideias universais não é uma superioridade do pensamento humano, mas uma deficiência antropológica do próprio discurso. O verdadeiro problema reside no fato de que uma pessoa sempre enuncia de maneira geral, enquanto as próprias coisas são invariavelmente específicas [no singular] (ECO, 1997, p. 28). Friedrich Nietzsche viu esse abismo epistemológico claramente:

Pensemos especialmente na construção de conceitos: cada palavra torna-se imediatamente um conceito, não porque deva servir como algo como uma recordação da experiência inicial solitária e totalmente individualizada que a originou, mas porque deve ao mesmo tempo abranger inumeráveis, casos mais ou menos semelhantes, isto é, estritamente falando, casos nunca idênticos, claramente desiguais. Cada conceito nasce por meio do tratamento igualitário dos não iguais. Assim como nunca uma folha é igual a outra, tão certo é o conceito de folha construído pela desconsideração arbitrária dessas diferenças individuais, pelo oblívio das características diferenciadoras. Isso provoca a impressão de que havia na natureza algo além das folhas, que eram “folhas”, algo como uma forma original, segundo a qual todas as folhas seriam membranas, desenhadas, circuladas, coloridas, frisadas, pintadas, mas por mãos não treinadas, de modo que nenhum exemplar seria uma cópia correta e confiável da forma original. (NIETZSCHE, 1999, Vol. 1, p. 879-880)

A essa tradição milenar que desemboca em Nietzsche, o trabalho cresceu e desenvolveu perspectivas atuais sobre retórica como filosofia e filosofia do direito, como no exemplo de Hans Blumenberg, principalmente os três sentidos principais da palavra, utilizados por vezes de maneira confusa.

De uma perspectiva analítica, a retórica estratégica também atua por meio de figuras de linguagem, as quais têm uma função crucial no estudo do discurso. Em que pese à importância do estilo, elas vão além e, de uma perspectiva pragmática e empírica, sua utilização provoca efeitos constitutivos no ambiente linguístico dominante, na retórica material. A figura mais significativa nas tomadas de posição estratégicas (*stasis*, teoria do *status*), seria a metáfora, a qual, para diversos autores que estão de acordo com Nietzsche, reuniria todas as figuras, pois, no fundo, toda linguagem seria metafórica (WINTER, 1989).

Uma tentativa de fundamentação única e última para o direito se insere de forma emblemática na crítica aos modelos de compreensão acima citados. A questão ganha importância maior na filosofia do direito, pois os primeiros discursos a serem rechaçados e

atacados nas discussões entre axiologia jurídica e direitos humanos – ou numa discussão ainda mais ampla entre os universalistas e os multiculturalistas – são os discursos do dito relativismo. Neste embate, por exemplo, Hans Kelsen estaria inegavelmente mais próximo de Nietzsche do que outros filósofos do direito no século XX (KELSEN, 2012, p. 225-250), pois em sua compreensão jusfilosófica e política seria preferível um relativismo axiológico contra e no lugar de qualquer absolutismo político.

Referências Bibliográficas

- ADEODATO, J. M. 2014. *Uma teoria retórica da norma jurídica e do direito subjetivo*. São Paulo, Noeses, 456p.
- AUGSBERG, I. 2009. Rechtswirklichkeiten, in denen wir leben. New Legal Realism und die Notwendigkeit einer juristischen Epistemologie. *Rechtstheorie*, **46**(1)71–91; trad. port. Luiz Filipe Araújo. 2021. Realidades jurídicas em que vivemos: novo realismo jurídico e a necessidade de uma epistemologia jurídica. *Revista de Direito do Departamento de Direito da UFV*, **13**(1):01–26.
- BALLWEG, Ottmar. 2009. *Analytische Rhetorik: Rhetorik, Recht und Philosophie*. Ed. Katharin von Schlieffen. Frankfurt am Main, Peter Lang, 222p.
- BARRENECHEA, M. A. de. 2009. *Nietzsche e o corpo*. Rio de Janeiro, 7 Letras, 144p.
- BELO, Fernando. 1994. *Leituras de Aristóteles e de Nietzsche*. Lisboa, Calouste Gulbenkian, 372p.
- BLUMENBERG, H. 2006. *Beschreibung des Menschen*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 918p.
- _____. 1986. *Lebenszeit und Weltzeit*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 379p.
- _____. 2012. *Wirklichkeiten, in denen wir leben*. Stuttgart, Reclam, 184p.
- CASANOVA, M. A. 2003. *O instante extraordinário: vida, história e valor na obra de Friedrich Nietzsche*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 352p.
- ECO, U. 1997. *Kant e l'ornitorinco*. Milano, Giuffrè, 575p.
- EMDEN, C. J. 2010. *Friedrich Nietzsche and the politics of history*. Cambridge, Cambridge University Press, 412p.
- ERLER, M.; TORNAU, C. (Org.). 2019. *Handbuch Antike Rhetorik*. Berlim, Walter de Gruyter, 818p.
- FERRARIS, M. 2012. *Manifiesto del nuevo realismo*. José Blanco Jiménez. Santiago, Ariadna, 119p.
- FLUSSER, V. 2007. *Língua e Realidade*. São Paulo, Annablume, 278p.
- GRASSI, E. 1980. *Rhetoric as Philosophy: The Humanist Tradition*. Pennsylvania, Pennsylvania State University Press, 152p.
- HABERMAS, J. 1998. *The Philosophical Discourse of Modernity: 12 Lectures*. Trad. Frederick Lawrence. Cambridge, Polity Press, 450p.
- HARVEY, D. 1991. *The Condition of Postmodernity: an Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Cambridge, Blackwell, 392p.
- KELSEN, H. 2000. *A democracia*. São Paulo, Martins Fontes, 392p.

- _____. 2012. *Secular religion: a polemic against the misinterpretation of modern social philosophy, science, and politics as “new religions”*. Wien, Springer, 292p.
- LINS, D. S.; GADELHA, S. (Org.). 2002. *Nietzsche e Deleuze: que pode o corpo*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 290p.
- MAGERSKI, C.; SAVAGE, R.; WELLER, C. (Orgs.). 2007. *Moderne begreifen: Zur Paradoxie eines sozio-ästhetischen Deutungsmusters*. Wiesbaden, DUV, 484p.
- MARTON, S. 1990. *Nietzsche: Das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo, Brasiliense, 238p.
- _____. 1979. Por uma Genealogia da Verdade. *Discurso*. São Paulo, Departamento de Filosofia da FFLCH da USP, v. 9.
- MOOTZ III, F. J. 2021. A Irrelevância da Filosofia Acadêmica Contemporânea para o Direito: Redescobrimo a Tradição Retórica. Trad. Daniel Ortiz Matos. *RECHTD. Revista de Estudos Constitucionais, Hermenêutica e Teoria do Direito*, **13**(1)11-21.
- MOTA, T. 2008. Nietzsche e as “perspectivas” do perspectivismo. *Cadernos Nietzsche*, **27**:213-237.
- MÜLLER-LAUTER, W. 1997. *Doutrina da Vontade de Poder em Friedrich Nietzsche*. Trad. Oswaldo Giacóia Júnior. São Paulo, Annablume, 158p.
- NIEMEYER, C. 2012. *Diccionario Nietzsche: conceptos, obras, influencias y lugares*. Trad. Germán Cano. Madrid, Biblioteca Nueva, 640p.
- NIETZSCHE, F. W. 1999. *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*. Edição crítica organizada por Mazzino Montinari e Giorgio Colli. Berlim, Walter de Gruyter.
- _____. 1995. *Kritische Gesamtausgabe*. Vol. II. 4: Vorlesungsaufzeichnungen (WS 1870/71 - WS 1874/75). Berlim: Walter de Gruyter. 458p.
- _____. 2005. *Além do bem e do mal: Uma filosofia para o futuro*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras. 247p.
- _____. 2001. *Aurora: Reflexões sobre os preconceitos morais*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 264p.
- _____. 2006. *Crepúsculo dos Ídolos: Ou como se filosofa com martelo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 160p.
- _____. 2013. *Fragments Póstumos 1885-1887: Volume VI*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro, Forense Universitária. 488p.
- _____. 2001. *Genealogia da Moral: Uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 179p.
- _____. 2008. *Humano, demasiado Humano II*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 363p.
- _____. 2006. *The Pre-Platonic Philosophers*. Trad. Greg Whitlock. Chicago, University of Illinois Press, 287p.
- PASCHOAL, A. E. 2014. *Nietzsche e o Ressentimento*. São Paulo, Humanitas, 226p.
- PLATÃO. 1931. *Dialogues of Plato*. Vol. III, B. Jowett. London, Oxford University Press, 784p.
- REALE, M. 2002. *Horizontes do Direito e da História*. São Paulo, Saraiva, 418p.
- ROCHA, S. P. V. 2003. *Os abismos da suspeita: Nietzsche e perspectivismo*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 182p.

- SCHMIDT, S. J. (Org.). 1987. *Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 476p.
- SIMMEL, G. 2011. *Schopenhauer e Nietzsche*. Trad. César Benjamin. Rio de Janeiro, Contraponto, 228p.
- SOMMER, A. U. 2019. *Kommentar zu Nietzsches Zur Genealogie der Moral*. Berlim, De Gruyter, 740p.
- HETZEL, A.; POSSELT, G. (Orgs.). 2017. *Handbuch Rhetorik und Philosophie*. Berlim. De Gruyter, 654p.
- VIEHWEG, T. 1995. *Rechtsphilosophie und Rhetorische Rechtstheorie: Gesammelte kleine Schriften*. Baden-Baden, Nomos. 233p.
- WAISMANN, F. 1951. Verifiability. In: A. Flew (ed.). *Logic and Language, the First Series*. Oxford, Blackwell, 206p.
- WINTER, S. L. 1989. Transcendental nonsense, metaphoric reasoning, and the cognitive stakes for Law. *University of Pennsylvania Law Review*, **137**(11):1105-1237.

Submetido: 11/07/2022
Aceito: 15/09/2023