



Este artigo está licenciado sob uma licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-Compartilhável 2.5 Brasil

Você tem o direito de:

- **Compartilhar** — copiar e redistribuir o material em qualquer suporte ou formato
- **Adaptar** — remixar, transformar, e criar a partir do material
- O licenciante não pode revogar estes direitos desde que você respeite os termos da licença.

De acordo com os termos seguintes:

- **Atribuição** — Você deve dar o **crédito apropriado**, prover um link para a licença **e indicar se mudanças foram feitas**. Você deve fazê-lo em qualquer circunstância razoável, mas de maneira alguma que sugira ao licenciante a apoiar você ou o seu uso.
- **NãoComercial** — Você não pode usar o material para **fins comerciais**.
- **Compartilhável** — Se você remixar, transformar, ou criar a partir do material, tem de distribuir as suas contribuições sob a **mesma licença** que o original.

Sem restrições adicionais — Você não pode aplicar termos jurídicos ou **medidas de caráter tecnológico** que restrinjam legalmente outros de fazerem algo que a licença permita.



This article is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 2.5 Brazil

You are free to:

- **Share** — copy and redistribute the material in any medium or format
 - **Adapt** — remix, transform, and build upon the material
- The licensor cannot revoke these freedoms as long as you follow the license terms.

Under the following terms:

- **Attribution** — You must give **appropriate credit**, provide a link to the license, and **indicate if changes were made**. You may do so in any reasonable manner, but not in any way that suggests the licensor endorses you or your use.
- **NonCommercial** — You may not use the material for **commercial purposes**.
- **ShareAlike** — If you remix, transform, or build upon the material, you must distribute your contributions under the **same license** as the original.

No additional restrictions — You may not apply legal terms or **technological measures** that legally restrict others from doing anything the license permits.

Esta licença está disponível no endereço: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/br/>

O filósofo e o polemista

The philosopher and the polemist

Evaldo Sampaio*

Recebido em: 08/04/2011 – Received in: 08/04/2011

Aprovado em: 28/06/2011 – Approved in: 28/06/2011

Resumo: Friedrich Nietzsche é reconhecido como um dos mais contundentes polemistas da história da filosofia moderna. Suas contraposições – tanto explícitas quanto subtendidas – se tornaram de tal modo constitutivas de seus escritos que dificilmente se pode negar que estas seriam traços centrais de seu caráter filosófico. No entanto, para muitos tal índole parece movida por algum desencanto ou ressentimento – justamente o que Nietzsche combate em suas incursões. Trata-se aqui de pensar a relação entre o estilo discursivo e a personalidade filosófica de Nietzsche. Conjectura-se que sua atitude polêmica não é movida por sentimentos reativos, que cabe assim distinguir entre uma contraposição reativa e uma contraposição ativa, que esta possui estratégias argumentativas precisas e impessoais, bem como integra uma nova forma de expressão filosófica.

Palavras-chave: Filosofia moral; Discurso polêmico; F. Nietzsche.

Abstract: Friedrich Nietzsche is recognized as one of the fiercest polemist in the history of modern philosophy. His contradictions – expressly declared or not – are so constitutive of his writings that it is inappropriate to deny their meaning as a central aspect of his philosophical character. However, this character is usually considered motivated for disenchantment and/or resentment – precisely what Nietzsche combats on his works. The aim of this article is to investigate the relation between Nietzsche’s discursive style and his philosophical personality. It is supposed that Nietzsche’s polemical attitude isn’t caused by reactive sentiments – what implies in distinguishing between a reactive and an active contraposition – and that it is articulated in terms of specific and impersonal argumentative strategies, as well as it is the expression of an original philosophical practice.

Keywords: Moral Philosophy; Polemical discourse; F. Nietzsche.

Para muitos ainda prevalece a opinião de que Friedrich Nietzsche é uma figura revolucionária que tão somente nega, destrói e profetiza. Além das circunstâncias de época que favorecem a caricatura de certas personalidades, o próprio autor parece induzir seus leitores a tais juízos quando sentencia que sua tarefa é derrubar ideais, ou ao declarar que sua sina é estar ligado a uma crise como jamais houve sobre a Terra por ir “contra tudo que até então foi acreditado, santificado, requerido” (EH/EH, “Por que

* Professor Adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília, Brasília, DF, Brasil. Contato: evaldosampaio@unb.br

sou um destino” §1). Contudo, se por um lado Nietzsche assume que há uma parte de sua filosofia “que diz Não, que *faz* o Não”, por outro ele a condiciona àquela parte propriamente afirmativa, “que diz Sim” (EH/EH, “Além do bem e do mal”). Mas “como aquele que nega tudo a que até hoje se disse Sim pode ser o oposto de um espírito de negação” (EH/EH, “Prólogo”, §1)? Nietzsche compartilha o problema psicológico-existencial do tipo Zaratustra, a saber, “como o portador do mais pesado destino, de uma fatalidade de tarefa, pode, no entanto, ser também o mais leve? Como aquele que pensou o ‘mais abismal pensamento’ não encontra nisso objeção alguma ao existir, – [mas] antes uma razão a mais para *ser ele mesmo* o eterno Sim a todas as coisas?” (EH/EH, “Assim Falou Zaratustra”, §6). Apesar do tom hiperbólico de suas afirmações, se Nietzsche estiver correto em que muito daquilo a que “até hoje se disse Sim” foram apenas aspectos da vida que declina, e se o que até agora se acreditou, santificou e requereu, tudo que se fez moralmente valioso e superior, é simplesmente uma negação das condições que promovem e fortalecem o homem, então negar a tudo isso em “grau inaudito” seria alcançar uma suprema afirmação da vida. Como realizá-la senão por “uma filosofia a golpes de martelo” que se dirige à humanidade com a mais séria exigência que jamais lhe foi colocada? (EH/EH, “Assim Falou Zaratustra”, §6). Nesse sentido, alguém que se considera “o homem mais terrível que até agora existiu” não se contradiz ao considerar que também possa vir a ser o mais benéfico. Apesar disso, como compreender alguém que, em seu “prazer em destruir”, esteja a obedecer a sua natureza propriamente afirmativa “que não sabe separar o *dizer Sim do fazer Não*” (EH/EH, “Por que sou um destino”, §2)? Qual seria a afirmação que persiste à radical negação levada adiante por tal natureza?

Já nessa primeira aproximação se mostra plenamente a principal vocação assumida pelo estilo filosófico de Nietzsche: a *polêmica*. Ao pôr em prática uma máxima de Stendhal que aconselha fazer “a entrada na sociedade com um duelo” (EH/EH, “As extemporâneas” §2), Nietzsche cultiva já em sua série inicial de considerações “extemporâneas” o projeto cuidadosamente elaborado de ir *contra* e *sobre* o seu tempo (HL/HL, “Prólogo”). Tal intempestividade o leva também a subintitular posteriormente a sua contribuição à genealogia da moral como “um escrito polêmico” e a parodiar no *Crepúsculo dos Ídolos* o “Crepúsculo dos Deuses” de Richard Wagner – cuja “Música do futuro” provavelmente também serviu de inspiração e antípoda para o famoso “Prelúdio a uma filosofia do futuro”. Para que não restem dúvidas quanto a esse antagonismo em particular, o filósofo chega mesmo a reunir os

principais momentos de seus duelos com o exímio compositor alemão num único livro, “Nietzsche *contra* Wagner”. Além disso, sua alardeada “reavaliação de todos os valores”¹ se expressa sobretudo em “O Anticristo” (ou “O Anticristão”) e, na conclusão de sua autobiografia filosófica, ele como que reúne seu itinerário pelo *motto* “Dionísio versus o crucificado” (EH/EH, “Por que sou um destino”, §9). Inclusive as constantes “tentativas de autocrítica”, explícitas ou não, indicam que Nietzsche não era menos virulento com seus adversários do que consigo, justificando assim que “a cada dia se deve conduzir sua própria campanha contra si mesmo” (M/AA, §370), uma vez que “somos fecundos apenas ao preço de sermos ricos em antagonismos; permanecemos *jovens* apenas sob a condição de que a alma não relaxe, não encontre paz” (GD/CI, “Moral como antinatureza”, §3). Por isso, concordando e acentuando opiniões alheias, Nietzsche considera que “de fato, eu mesmo não acredito que alguém alguma vez tenha olhado para o mundo com mais profunda suspeita, e não apenas como eventual advogado do Diabo, mas também, falando teologicamente, *como inimigo e acusador de Deus*” (MAI/HHI, “Prólogo”, §1). Mas qual o papel filosófico da polêmica para Nietzsche? Por que seus escritos precisam provocar a impressão de serem como “laços e redes para pássaros incautos, e quase sempre um incitamento, constante e nem sempre notado, à inversão das valorações habituais e de todos os hábitos valorizados” (Ibid., §1)?

Não é sem razão que Arthur Greive avalia que, quando nos perguntamos como funciona a escrita polêmica, a literatura consultada é exígua a ponto de se considerar que uma análise em pormenor deste gênero ainda está por se fazer. De acordo com sua etimologia grega, “*polemiké*” significa “uma arte da guerra”, “uma ciência do combate”, registrada eventualmente como “um tipo de escrita na qual se critica com acidez”

¹ O tradutor Paulo César de Souza registra a dificuldade quanto à tradução de “Umwertung der Werter”. Inicialmente, apresentou a cadeia semântica ali envolvida, explicando que “o substantivo */Umwertung/* corresponde ao verbo *lunwerten/*, derivado de */Werten/* = avaliar, valorar. O prefixo */um/* indica movimento circular, retorno, queda ou mudança. Exemplos: *lumgehen/*, contornar; *lumkehen/*, retornar”. Diante das traduções encontradas em outras línguas, bem como das duas traduções em português recorrentes até ali, “transmutação” e “transvaloração” decidiu-se enfim por “tresvaloração dos valores” [EH/EH, nota 5, p. 119-120]. Posteriormente, o próprio considera que tal opção fora “rebuscada”, pois “não soa natural como a expressão soa natural para um alemão”, sugerindo alternativamente que “algo mais simples, como ‘reviravolta dos valores’ fosse mais adequado” (AC/AC, nota 16, p. 149). Por se concordar que “tresvaloração” – assim como outra tradução já corrente, “transvaloração” [termos sequer dicionarizados], soam artificiais e desnecessariamente “técnicos”, usa-se aqui “reavaliação”, que tanto recobre as acepções acima destacadas como soa fluente aos falantes do português. Além disso, se comumente se usa */trans/* para a tradução *lum/* como preposição que se acrescenta a substantivos, *lunwerten/* é adequadamente traduzido como */reavaliat/*, justificando que se use aqui a forma derivada */reavaliação/*. Esta também é a opção do principal tradutor germano-americano da obra de Nietzsche, Walter Kaufmann, que traduz “revaluation of values”.

(Furetière, *Dictionnaire universel*, 1690, apud GREIVE, Comment Fontionne la Polemique?) ou “uma forma intolerante de controvérsia” (Tommaseo-Bellini, *Dizionario della lingua italiana*, 1916, apud GREIVE, Comment Fontionne la Polemique?). Embora alguns textos de referência, sobretudo na antiguidade, estendam o campo semântico da polêmica a vários domínios, outros mais recentes e prudentes restringem sua aplicação obrigatoriamente à escrita e assim, para o *Meyers Koversationslexicon* (1890), a polêmica não é meramente uma disputa verbal, mas uma “arte da melhor disputa”, de uso especialmente político e/ou contraideológico (apud GREIVE, Comment Fontionne la Polemique?, p. 17-19). Por essa conotação, Caroline Dubois parece correta ao propor que uma adequada análise do texto polêmico precisa se concentrar tanto na descrição de suas estratégias de refutação quanto na articulação global de seu discurso. Um primeiro traço fundamental é que na produção do discurso polêmico apenas uma das partes está efetivamente presente, sendo que as demais se inscrevem pelas palavras do polemista. Trata-se então de um tecido dialógico cuja primeira dificuldade é entender o que melhor o caracterizaria, sendo o conflito e a agressividade para tanto insuficientes, porquanto há textos que se afirmam “analíticos” ou “históricos”, mas que, por uma alusão direta ou não a outros textos, podem até ser descritos como “hiperpolêmicos” (DUBOIS, Claude Poirier, linguiste-réfuteur, le discours polémique illustre, p. 42-44). Por suas diversas intenções e estratégias para desmentir, refutar e contestar, Dominique Garamand sugere enfim que o texto polêmico não diz respeito à mera agressividade ou violência, mas tem a função de trazer o conflito para o âmbito da linguagem, sendo então uma guerra em sentido metafórico – o que, de modo algum, diminui a tensão que nela se inscreve e por vezes amplia o alcance de seus efeitos (apud DUBOIS, Claude Poirier, linguiste-réfuteur, le discours polémique illustre, p. 44-47). Um caso aqui exemplar seria a hipótese de leitura de Michel Onfray segundo a qual a história da filosofia seria uma “polemologia” pela qual os “vencedores” condenam os “vencidos” ao esquecimento. Afinal, mesmo não havendo um consenso explícito sobre a unidade ou a melhor narrativa da história da filosofia, “manuais, antologias ou enciclopédias dirigidos a pessoas diferentes, escritos por indivíduos dessemelhantes e publicados por editoras concorrentes, contam a mesma epopeia, mudando-se apenas alguns detalhes”, enfatizando ou silenciando quase sempre sobre as mesmas informações (ONFRAY, *Contra-história da Filosofia*, vol. 1, p. 13). Daí que Onfray questione por que ninguém “explora a informação dada por Diógenes Laértio que relata o desejo enfurecido do autor do *Fédon* de destruir num auto-de-fé

justamente todas as obras de Demócrito?”, já que Platão, com apenas uma exceção depreciativa, “nunca cita Demócrito”, a despeito de que todo o seu trabalho possa ser lido como “uma máquina de guerra contra o materialismo” (ONFRAY, *Contra-história da Filosofia*, vol. 1, p. 14)².

Seria apenas um impulso de reação ou alguma forma de rancor o que move o polemista? Um dos motivos pelos quais Nietzsche justifica “por que é tão sábio” consiste em se proibir qualquer contramedida ou defesa nos casos em que se lhe comete algum tipo de estupidez, sendo que “sua forma de ‘retribuição’ consiste em fazer seguir à estupidez, o mais rapidamente possível, algo inteligente”, algo como “enviar um recipiente com doces para desfazer-se de uma coisa azeda” (EH/EH, “Por que sou tão sábio”, §5). Trata-se, em primeiro lugar, de evitar ser contaminado pela índole do adversário. Em seguida, de demonstrar o caráter daquelas “naturezas fortes e plenas em que há um excesso de força plástica, modeladora, regeneradora” a ponto de que não se consiga “levar a sério por muito tempo seu inimigos” (GM/GM, I §10). Logo, essa “retribuição” não se quer confundir com algum tipo de vingança, cabendo distinguir tanto quanto possível entre uma condição existencial que se volta contra seus oponentes por ressentimento de outra que se põe em conflitos para legitimar e estimular sua própria vitalidade. Quando Nietzsche reconhece ter uma natureza de guerreiro, que agredir faz parte de seus instintos e que, por sua própria força, “necessita de resistências e, portanto, busca resistência”, tem em mente que “o *páthos agressivo* está ligado tão necessariamente à força quanto os sentimentos de vingança e rancor à fraqueza” (EH/EH, “Por que sou tão sábio”, §7). Como Nietzsche é um “profeta sem armas”, a agressividade pela qual se expressa não é bélica, porém discursiva. Isso sequer significa uma propensão por difamar gratuitamente ou usar termos de baixo calão para com seus oponentes. Trata-se precipuamente de uma “coragem” por se colocar contra o que considera um enfraquecimento dos impulsos vitais, mesmo quando o silêncio ou a acomodação seriam atitudes menos perigosas em várias destas circunstâncias. Isso por que lhe parece que, por um lado, “todo crescimento se revela na procura de um poderoso adversário – ou problema, pois um filósofo guerreiro provoca também os problemas ao duelo” e, por outro, que o ressentimento remete àqueles “aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária

² Segundo Onfray, “a escrita da história da filosofia grega é platônica. Ampliemos: a historiografia dominante no Ocidente liberal é platônica. Assim como se escrevia a história (da filosofia) apenas do ponto de vista marxista-leninista no Império soviético do século passado, em nossa velha Europa os anais da disciplina filosófica se estabelecem do ponto de vista idealista” (*Contra-história da Filosofia*, p. 15).

obtem reparação” (GM/GM, I, §10). Por isso, Nietzsche se considera forte tanto por poder ter inimigos quanto por não nutrir sentimentos de vingança ou rancor para com seus adversários.

A ambivalência constitutiva do estilo polêmico pode então ser representada através do tipo *ressentido* (reativo) e do tipo *guerreiro* (ativo), discriminando-se duas espécies de contraposição: *reativa* e *ativa*. Enquanto a contraposição reativa é uma negação como oposição e inversão (“de x se deriva não-x”), a contraposição ativa é uma negação como distinção e singularização (“diante de x, y”). Por isso Nietzsche demarca que sua estratégia de contraposição ativa segue quatro princípios: (i) pôr-se em conflito apenas contra causas vitoriosas; (ii) comprometer-se somente contra aquelas causas vitoriosas nas quais não encontre aliados; (iii) nunca polemizar contra pessoas, servindo-se de alguma personalidade apenas “como uma forte lente de aumento com que se pode tornar visível um estado de miséria geral, porém dissimulado”; (iv) evitar conflito em que haja algum tipo de diferença pessoal, acreditando-se prestar honras a uma causa ao se ligar a ela, seja contra ou a favor (EH/EH, “Por que sou tão sábio”, §7). Logo, com (i) e (ii) Nietzsche acredita estimular seu próprio crescimento diante de um “poderoso adversário”; já (iii) e (iv) permitem evitar os sentimentos de vingança e rancor para com seus “adversários”, desde sempre máscaras conceituais para o exame dos problemas filosóficos com os quais pretende “duelar”. Como para Nietzsche atacar é uma “prova de benevolência, ocasionalmente de gratidão”, o maior polemista da história da filosofia é alguém que, a despeito de seu tom por vezes ríspido e exagerado, “reclama para si seu inimigo como uma distinção”, escolhendo como inimigos apenas aqueles nos quais há pouco para desprezar e sim “*muito* a venerar!” (GM/GM, I, §10). Por isso, Nietzsche considera que “eu honro, eu distingo, ao ligar o meu nome ao de uma causa [...]: a favor ou contra não faz diferença para mim” (EH/EH, “Por que sou tão sábio”, §7). Quanta diferença aqui em relação àquele outro tipo de contestador que concebeu “o inimigo mau” como conceito básico e a partir disto “elabora, como imagem equivalente, um ‘bom’ – ele mesmo!” (GM/GM, I, §10). Quem sabe muitos louvem a Nietzsche por inadvertidamente julgá-lo um polemista totalmente distinto do que ele é. Através destas duas formas de polêmica é possível separar entre a reavaliação reativa de todos os valores empreendida pelos sacerdotes judeus contra Roma e a reavaliação ativa de todos os valores proposta por Nietzsche quanto ao “ideal ascético”

que impeliu aquela primeira reavaliação³.

Dos quatro princípios de contraposição ativa pode-se concluir que o discurso polêmico de Nietzsche se destina não a indivíduos e sim a *tipologias*. As tipologias são uma categoria diferente tanto das figuras quanto dos temas⁴, semântica e gradualmente mais concretas do que estes e mais abstratas do que aquelas já que não se referem a algo que tenha relação direta com o mundo natural, nem são apenas uma organização e ordenamento de seus elementos. O recurso aos tipos, essencialmente metonímico, está na base da composição de personagens como “espírito-livre”, “espírito cativo”, “senhor”, “escravo”, “super-homem”, “último homem”, dentre outros, que, desse modo, não se aplicam diretamente a sujeitos empíricos, porém apontam em grau elevado características distintivas de um grupo ou classe. Não obstante sua situação histórica, as tipologias indicam caracteres transistóricos, *i.e.*, que permanecem indefinidamente e/ou podem pertencer/reaparecer em diversas conjunturas, constituindo um recurso precioso para aquele que tenta superar em si o seu tempo. Daí Nietzsche julgar, segundo os referidos princípios de contraposição ativa, que em sua *I Consideração Extemporânea* obteve um “êxito formidável” quando, (ii) indo por conta própria de encontro à crença da “opinião pública” alemã para mostrar que (i) a vitória na guerra contra a França “*não* era um acontecimento e demonstração da força da cultura germânica”, mas talvez a expressão insuspeita e calamitosa de sua degeneração pelas “ideias modernas”, (iv) defrontou-se não com o devoto escritor David Strauss, mas contra o “primeiro livre-pensador alemão” e (iii) “o sucesso de seu livro senil” que figurava o “protótipo do filisteu da cultura”. Com isso quis promover “uma forma inteiramente nova de livre-pensar alheia e distante a toda espécie americana e europeia” cujo propósito não é “melhorar a humanidade a sua imagem” e que alcança no próprio

³ Sobre a “reavaliação reativa de todos os valores” ou “rebelião escrava na moral”, ver GM/GM, I, especialmente §10-11.

⁴ Como explica José Luiz Fiorin, “A oposição entre tema e figura remete, em princípio, à oposição entre abstrato / concreto. Entretanto, é preciso ter em mente que concreto e abstrato não são termos polares que se opõem de maneira absoluta, mas constituem um *continuum* em que se vai, de maneira gradual, do mais abstrato ao concreto. A figura é o termo que remete a algo do mundo natural: árvore, vagalume, sol, correr, brincar, vermelho, quente, etc. Assim, a figura é todo conteúdo de qualquer língua natural ou de qualquer sistema de representação que tem um correspondente perceptível no mundo natural. Considerar gradual a oposição concreto / abstrato permite aplicar essa categoria a todas as palavras lexicais e não apenas aos substantivos como sempre faz a gramática. Quando se diz que a figura remete ao mundo natural, pensa-se não só no mundo natural efetivamente existente, mas também no mundo natural construído. É o caso, *e.g.*, de um texto de ficção científica em que apareça um ser que em lugar dos pés tenha rodinhas para se locomover, que não tenha carne, mas um revestimento de pedra, etc. Esse ser é uma figura do mundo natural construído. ‘Tema’ é um investimento semântico, de natureza puramente conceptual, que não remete ao mundo natural. Os temas são categorias que organizam e ordenam os elementos do mundo natural: elegância, raciocinar, calculista, orgulhoso, etc.” (FIORIN, *Elementos de Análise do Discurso*, p. 91).

Nietzsche sua polêmica personificação: o *imoralista* (EH/EH, “As extemporâneas”, §2).

Um dos principais traços do caráter imoralista e de sua contraposição ativa é a suspeita diante de certas correlações aparentemente espontâneas entre noções epistêmicas e juízos morais. Essas desconfiças alcançam seu clímax com a inusitada proposta de que talvez “os juízos de valor falsos [...] nos sejam os mais indispensáveis”, de que “sem permitir a vigência das ficções lógicas, sem medir a realidade com o mundo puramente inventado do absoluto, do igual a si mesmo, o homem não poderia viver”; ou seja, que diante de sua função para a conservação e fortalecimento da vida, “renunciar aos juízos falsos equivaleria a renunciar à vida, *negar a vida*” (JGB/BM, §4). Ora, o que tal hipótese contesta é a equivalência entre o verdadeiro e o bem, o falso e mal, estando Nietzsche assim ciente de que “reconhecer a inverdade como condição para a vida significa enfrentar de maneira perigosa os habituais sentimentos de valor” e que “uma filosofia que se atreve a fazê-lo se coloca, apenas por isso, além do bem e do mal” (JGB/BM, §4). Mas se o discurso polêmico do imoralista não enfrenta seus adversários a partir da verdade ou falsidade do que eles dizem, sobre o que incide a sua contraposição ativa? Em primeiro lugar, segundo Nietzsche, “a íntima miséria e felicidade é dada aos homens de acordo com a sua crença nestes ou naqueles motivos – *não* em virtude do que era realmente motivo”, cujo interesse é apenas secundário (FW/GC, §43). Note-se que Nietzsche não está dizendo que a verdade seja irrelevante ou que a crença lhe é epistemicamente superior, mas que aquela não é de igual importância existencial a esta. Se a verdade ou falsidade de uma crença é de menor valia quanto a nossa miséria ou felicidade, vê-se por que, segundo Nietzsche, “a falsidade de um juízo não chega a constituir uma objeção contra ele”, pois “a questão é em que medida ele promove ou conserva a vida, conserva ou até mesmo cultiva a espécie” (JGB/BM, §4). Por isso, diferente daqueles filósofos que costumam inquirir-se acerca da verdade ou falsidade de uma crença, Nietzsche está sobretudo interessado nos motivos pelos quais alguém acredita naquilo que acredita. É nesse sentido que Nietzsche considera ironicamente que a psicologia é uma espécie de “filosofia primeira” (JGB/BM, §23) e que ele próprio é, nesta nova acepção, o primeiro psicólogo (EH/EH, “Por que escrevo livros tão bons”, §5; “Por que sou um destino” §6).

Por não estar em litígio – a não ser secundariamente – com as experiências acerca do que se presume ser útil ou prejudicial, e sim com o valor e indiscutibilidade dessas presunções, Nietzsche recorre, seja quanto a si ou aos outros, a argumentos que se direcionam não às próprias coisas (*ad rem*) e sim àqueles que as enunciam (*ad*

hominem). Como bem destaca Robert Solomon, o argumento *ad hominem* é uma técnica retórica costumeiramente reconhecida como uma falácia por consistir numa tentativa de refutar uma proposição por um ataque aos motivos e/ou emoções de quem a profere. A propósito, Solomon comenta acertadamente que Nietzsche não emprega tais raciocínios para desmentir doutrinas, mas eventualmente indeterminá-las ou desmerecê-las ao expor algumas das condutas patéticas ou mórbidas que as motivam. Afinal, o que poderia ser mais devastador contra as pretensões edificantes de teólogos e filósofos do que uma argumentação que indetermina e/ou mitiga sua credibilidade, denunciando a pequenez ou vilania de seus objetivos a despeito da correção de suas provas? (SOLOMON, *Nietzsche ad hominem: perspectivism, personality and resentment*, p. 181-182)⁵. O argumento *ad hominem* é o principal recurso do discurso polêmico de Nietzsche e por seu tom indiferente à verdade ou falsidade de uma doutrina se exime de qualquer falácia lógica, contribuindo assim para uma expansão considerável do plano de argumentação filosófico⁶. O que guia tal procedimento é a admissão de um vínculo essencial entre o

⁵ Como explica Solomon, “What could be more humiliating against a morality that incessantly preaches against selfishness and self-interest, that it, too, is in fact not only the product of impotent self-interest, but hypocritical as well? And what could be a more effective argument against theism than ridiculing the ground from which such a belief has arisen?” [...] That humiliation, of course, is Nietzsche’s objective in his psychological analysis against Christianity and Judaeo-Christian bourgeois morality. Humiliation, if you like, is his style. He wants to shock us. He wants to disgust us. He wants us to see through the well-rationalized surface of traditional morality to the historical development and the actual human beings who lie behind it” (cf. SOLOMON, *Nietzsche ad hominem: perspectivism, personality and resentment*, p. 187).

⁶ Rogério Antônio Lopes me chamou à atenção de que conviria distinguir em Nietzsche, com base na nova retórica de Chaim Perelman, entre argumentos *ad hominem* e *ad personam*. Segundo Perelman, o *ad hominem* é “um procedimento de invalidação que consiste em extrair de uma determinada tese sustentada pelo oponente uma consequência que contradiz um princípio que conta com a sua adesão. Aquele que objeta o faz do ponto de vista dos princípios do auditório ou do oponente, e o faz de modo a não ter que entrar no mérito da correção ou não destes mesmos princípios. [...] Um argumento desse tipo pode se converter em um argumento *ad personam* ou se confundir com ele, principalmente pelo fato de que ambos visam a colocar o oponente em contradição consigo mesmo, o que tende a diminuir o seu prestígio. Mas o primeiro aponta para uma inconsistência interna à argumentação do oponente, enquanto o argumento *ad personam* denuncia uma incompatibilidade entre o discurso do oponente (as regras e os princípios que gozam da sua adesão) e certos elementos presentes no contexto de enunciação” (apud LOPES, *Elementos de Retórica em Nietzsche*, p. 169-170). O que leva Perelman a tal distinção é que, inicialmente, considera que “as possibilidades da argumentação dependem do que cada qual está disposto a conceder, dos valores que reconhece, dos fatos sobre os quais expressam seu acordo; por isso toda argumentação é uma argumentação *ad hominem*”. Por considerar que toda argumentação é *ad hominem*, Perelman julga que os argumentos *ad rem* seriam um caso particular do *ad hominem*, no caso, quando o orador pretende que sua tese seja válida “para toda a humanidade racional”. No entanto, Perelman propõe esta subsunção do *ad rem* ao *ad hominem* a partir de uma caracterização equivocada de como estes são entendidos pela tradição lógica e retórica. Após destacar que “é frequente opor à argumentação *ad hominem* a argumentação *ad rem*”, Perelman assevera equivocadamente que o critério estabelecido para tal oposição seria que “a primeira [é] baseada na opinião e a segunda referente à verdade ou à própria coisa” (PERELMAN, *Tratado da Argumentação*, p. 125). Ora, a tradição lógica e retórica aludida por Perelman não distingue estes dois argumentos por que um diz respeito à opinião e o outro à verdade, mas sim por que, enquanto um argumento *ad rem* busca provar ou refutar a verdade de uma proposição apenas pelas inferências e conclusões internas ao conteúdo do que está em discussão, uma argumentação *ad*

pensador e o pensado, o filósofo e a filosofia, julgando-se que a qualidade ou valor de uma ideia depende em grande parte da pessoa e de seu contexto. Mas não se trata do indivíduo empírico e sim de um conjunto de aspectos, propriedades e relações, ou seja, de tomar uma personalidade como uma lente de aumento para tornar visíveis suas condições vitais, encontrando na revelação de seus motivos, intenções e circunstâncias o solo no qual a planta cresceu e proliferou. Em abstrato, pode-se diferenciar entre quem propõe e aquilo que é proposto. Fazê-lo implica perder de vista o que torna aquela tese pertinente para aquele que a profere e, com isso, o próprio valor do que é proferido. Se as doutrinas filosóficas relevantes não pretendem apenas oferecer uma série de proposições válidas, mas em alguma medida alterar o modo como seus leitores interpretam a si mesmos e ao mundo, meditar acerca do que persiste em tais pretensões permite compreender que *tipos* de personalidades articularam e/ou acreditaram nessas doutrinas.

A desconfiança é que, mesmo se verdadeiras, as brilhantes racionalizações da *Crítica da Razão Prática* ou as pretensões de “bem-estar para o maior número” dos Utilitaristas talvez sejam sutis estratégias dos “fracos” para adquirir alguma vantagem – ou ao menos evitar desvantagem – quanto aos mais “fortes” (SOLOMON, *Nietzsche ad hominem*, p. 187-188). É nesse sentido que, “ainda sem considerar o valor de afirmações como ‘existe em nós um imperativo categórico’, sempre se pode perguntar o que diz uma tal afirmação sobre aquele que a faz?” (JGB/ BM, §187). Isso não quer dizer que Nietzsche deixe de empregar com frequência sutis contestações quanto às “coisas mesmas”, porém que estas são subsidiárias aos julgamentos sobre as pessoas que as professam. É inclusive por essa nova perspectiva que já “é tempo de substituir a pergunta kantiana” sobre “como são possíveis juízos sintéticos *a priori*?” por uma outra: “por que é *necessária* a crença em tais juízos?”, ou seja, para que fins de conservação “é preciso *acreditar* que tais juízos são verdadeiros?” (JGB/BM, §11). Por

hominem tenta provar ou refutar a validade de uma proposição através de elementos externos ao conteúdo proposicional. Ora, nesse sentido tradicional, um raciocínio que aponta para uma inconsistência interna à argumentação do oponente seria não um *ad hominem* como quer Perelman, porém um tipo de *ad rem*. Ou seja, embora acredite estar reduzindo os argumentos *ad rem* aos *ad hominem*, pela ótica da citada tradição lógica e retórica, Perelman está fazendo justamente o oposto. Logo, na melhor das hipóteses, o citado *ad personam* pertence ao que se costuma designar como *ad hominem*, bem como consiste também numa falácia, pois tenta invalidar ou indeterminar a verdade/falsidade de um conteúdo proposicional por uma crença que lhe seja exterior. Como dito, é justamente por que ele se coloca indiferente quanto à verdade/falsidade do juízo que os argumentos *ad hominem* de Nietzsche não representam falácias e assumem uma condição inaudita no campo da argumentação filosófica. Logo, não posso então concordar com a sugestão de que Nietzsche empregue argumentos *ad personam* na acepção de Perelman e, por conseguinte, devo considerar que as observações que Lopes dedica à relação entre polêmica e argumentos *ad hominem* em Nietzsche perdem de vista o que propriamente constitui uma contraposição ativa.

ser exatamente nesse ponto que sua “nova linguagem soa mais estranha” (JGB/BM, §4), mesmo a autorreflexão de Nietzsche quanto aos seus próprios objetivos filosóficos se torna suscetível de leituras e/ou objeções inapropriadas por aqueles que a pensaram como uma argumentação *ad rem* quando se trata decisivamente de um *ad hominem*.

Mas nos casos em que Nietzsche ataca diretamente a ambição dos projetos de fundamentação ou autocertificação racional não se poderia questionar que tais críticas pretenderiam também ser fundamentadas?⁷ Daniel Conway sugere com acerto que as críticas desenvolvidas por Nietzsche quanto à legitimidade de determinadas doutrinas se dão preponderantemente pelo que denomina de “validade relativa”, recurso pelo qual os contra-argumentos assumem estratégica e provisoriamente os valores de verdade da doutrina contradita para mostrar que, diante dos pressupostos que a própria doutrina julga como válidos, suas proposições estão erradas. Assim, do ponto de vista dos juízos em si mesmos, o vocabulário “imoralista”, embora possa estar errado, é mais adequado do que uma doutrina rival que *está* errada (CONWAY, *Genealogy and Critical Method*, p. 323-338). Seguindo-se a estratégia polêmica do discurso filosófico de Nietzsche, vê-se que, para se desacreditar quem propõe uma explicação metafísica ou transcendental de um fenômeno, não é preciso sequer refutá-la, mas simplesmente indicar que há outras hipóteses igualmente plausíveis em campos diversos para se explicar o mesmo fenômeno e que, por isso, “talvez as coisas pudessem ocorrer de outro modo” (WS/AS, §7). Que por vezes venha somente a “substituir um erro por outro” não parece um problema para Nietzsche, já que muito se ganha ao “substituir o improvável pelo mais provável” (GM/GM, “Prólogo”, §4). Por tão estreita relação entre polêmica e filosofia, difícil não concordar com Alain Roger que Nietzsche, embora não tenha sido o primeiro a deflagrá-la, faz da polêmica em seus escritos um “ato filosófico por excelência”, parte de seu “grande estilo” (ROGER, *Polemique et philosophie*, p. 11-13). Para o leitor

⁷ Sobre o “novo lugar” de onde Nietzsche elabora seu pensamento, Jürgen Habermas, comenta que “com a entrada de Nietzsche no discurso da modernidade, a argumentação altera-se radicalmente. Primeiro, a razão fora concebida como autoconhecimento reconciliador, depois como apropriação libertadora e, finalmente, como rememoração compensatória, para que pudesse se apresentar como equivalente do poder unificador da religião e superar as cisões da modernidade a partir das forças motrizes da própria modernidade. Por três vezes falhou essa tentativa de talhar um conceito de razão segundo o programa de um esclarecimento de si mesmo dialético. Nessa constelação, Nietzsche tinha apenas a escolha de submeter mais uma vez a razão centrada no sujeito a uma crítica imanente ou abandonar por completo o programa. Nietzsche decide-se pela segunda alternativa. Renuncia a uma nova revisão do conceito de razão e *despede* a dialética do esclarecimento. [...] É certo que Nietzsche aplica mais uma vez a figura de pensamento da dialética do esclarecimento ao esclarecimento historicista, mas com o objetivo de romper o invólucro racional da modernidade enquanto tal” (HABERMAS, *Discurso Filosófico da Modernidade*, p. 124-125). Embora Habermas permaneça aqui num âmbito por demais geral para a compreensão das estratégias discursivas de Nietzsche, suas observações são valiosas para que se entenda o alcance destas quanto aos seus contemporâneos.

atento, isso implica levar a sério as mencionadas regras de contraposição ativa, não admitindo em princípio contradição onde talvez seja mais apropriado se falar em contraposição – até do autor quanto a si mesmo.

Talvez aqui seja instrutivo analisar com maior cuidado como Nietzsche recorre às tipologias, *i.e.*, a alguma personalidade como lente de aumento para um estado geral, porém dissimulado. Veja-se o caso Paul Rée. O convívio dos amigos Friedrich e Paul por um período entre 1876-77, quando hóspedes na casa de Malwida Von Von Meysenburg em Sorrento, Itália, seria somente um dado biográfico se não tivesse ocorrido ali a redação de duas obras: *Humano, Demasiado Humano* e *A Origem dos Sentimentos Morais* [*Der Ursprung der Moralischen Empfindungen*]. Como se admite na *Genealogia da Moral*, o impulso inicial para que Nietzsche *divulgasse* suas “hipóteses sobre a procedência da moral” lhe foi dado por este livro, redigido por Paul Rée em paralelo àquele dedicado aos espíritos livres. Inclusive a expressão “observações psicológicas” – sinônima de “humano, demasiado humano” –, advém de um escrito anterior de Rée⁸. Entretanto, Nietzsche é o primeiro a rejeitar que se veja nisso uma adesão ao “Réalismo” (EH/EH, “Humano, demasiado humano”, §6), pois do contato com este “uma espécie contrária e perversa de hipótese genealógica, sua espécie propriamente *inglesa*, pela primeira vez me apareceu nitidamente e me atraiu – com aquela força de atração que possui tudo que é *oposto* e *antípoda*” (GM/GM, “Prólogo”, §4). Através de referências “oportunas e inoportunas” ao trabalho de Rée, Nietzsche indica como já em *Humano, Demasiado Humano* estão esboçadas as principais hipóteses desenvolvidas na *Genealogia* (GM/GM, “Prólogo”, §2). Não surpreende então que, quanto a esta, a *Origem dos Sentimentos Morais* lhe seja um pano de fundo decisivo a ponto de ambas compartilharem em seus primeiros capítulos precisamente os mesmos objetos de inquirição – e até uma ressonância onomástica⁹. Embora se tenha convencionalmente tratado a “genealogia” como um método, Nietzsche não só jamais a caracterizou assim como nas poucas vezes em que usa o termo na obra homônima, estas a associam quase que exclusivamente aos chamados “psicólogos ingleses” (*e.g.*, GM/GM, I, §1, §2, §4). Realiza-se então uma crítica aos operadores conceituais deles, à insustentabilidade histórica de seus raciocínios, aos seus contrassensos psicológicos (GM/GM, I, §2-3). Que nenhum autor em particular seja analisado, mas apenas

⁸ No caso, as *Observações Psicológicas* [Psychologische Beobachtungen, 1875].

⁹ Os dois primeiros capítulos d’*A Origem dos Sentimentos Morais* se intitulam, respectivamente, “Da Origem dos conceitos de *Bom* e *Ruim*” e “Da Origem da Consciência Moral”.

opiniões, é uma pista para o que uma comparação entre a doutrina atribuída aos “psicólogos ingleses” e a citada *Origem dos Sentimentos Morais* denuncia, a saber: que o único “psicólogo inglês” na *Genealogia da Moral* é o filósofo alemão Paul Rée¹⁰. Embora “legítimos” candidatos como Herbert Spencer e T. H. Huxley sejam mencionados – duas vezes o primeiro, uma vez o segundo –, não são associados às teses dos psicólogos ingleses, sendo Spencer inclusive destacado como autor de uma hipótese que lhes é contrária, embora “nem por isso mais verdadeira” (GM/GM, I, §3). Sob a ótica dos mencionados princípios de contraposição ativa, nota-se que Nietzsche tem em mente a agora hegemônica doutrina (i) daqueles que escreveram após e inspirados especialmente pelos influentes trabalhos de Charles Darwin. Isso porque, convencido de que “os fenômenos morais podem ser reportados a causas naturais assim como os fenômenos físicos” pelo entendimento de como os animais superiores evoluíram dos inferiores por seleção natural, Rée sentencia que sua obra nada tem a dizer para aqueles que rejeitam tal premissa (RÉE, *A Origem dos Sentimentos Morais*, introdução). Portanto, (ii) a singular contribuição à genealogia da moral de Nietzsche polemiza com os pensadores contemporâneos à vitoriosa teoria da evolução, (iii) vistos como que por uma lente de aumento através de uma doutrina moral em particular, o Réalismo – (iv) sendo tal controvérsia uma peculiar forma de benevolência e gratidão para com seu autor e amigo.

Todavia, se a “psicologia inglesa” mascara o Réalismo, o Réalismo mascara o próprio Nietzsche. Como expõe posteriormente, em *Humano, Demasiado Humano* se contornou “novamente a palavrinha *eu*” ao se apresentar opiniões próprias através de fórmulas de Rée (EH/EH, “Humano, demasiado humano”, §6). Por isso Nietzsche critica os casos sem esperança entre seus leitores, o “típico catedrático alemão” (note-se: outra tipologia), que viram ali uma simples adesão ao Réalismo quando se tratava de subvertê-lo em seu próprio meio conceitual¹¹. Por essa razão se

¹⁰ Observe-se que em GM/GM, II, §4, quando se inicia a hipótese acerca da origem do castigo, critica-se explicitamente os genealogistas ingleses da moral; contudo, no Prólogo, §4, a ideia criticada fora atribuída a Paul Rée. Em GM/GM, I, §2, acusa-se os psicólogos ingleses de falta de sentido histórico; porém, no Prólogo, §7, tal carência fora relacionada a Rée como consequência de seus pressupostos darwinianos. Quanto à moralidade do costume, discutida na segunda dissertação, o Prólogo, §4 adverte que “esta espécie de moral mais antiga e primordial difere *toto coelo* do modo de valorizar altruísta (que o Dr. Rée, como todos os genealogistas da moral ingleses, vê como o modo de valorar em si)”. Note-se também como a interpretação ambivalente sobre o valor dos psicólogos ingleses em GM/GM, I, §1 reescreve as mesmas dificuldades avaliativas associadas aos mestres franceses (dentre os quais Rée também fora explicitamente incluído) entrevistas em MAI/HHI, §35-37.

¹¹ Como se diz em GM/GM, Prólogo, §7: “O objetivo é percorrer a imensa, longínqua e recôndita região da moral – da moral que realmente houve, que realmente se viveu – com novas perguntas, com novos

pede que se releia pelos parênteses uma passagem de *Humano, Demasiado Humano* que dizia e escondia o seguinte: “qual a principal tese a que chegou um dos mais frios e ousados pensadores, o autor do livro sobre a *Origem dos Sentimentos Morais* (*lisez: Nietzsche, o primeiro imoralista*), graças as suas cortantes e penetrantes análises da atividade humana?”. Trata-se da tese de inspiração evolucionista de que “o homem moral não está mais próximo do mundo inteligível do que o homem físico”, donde Nietzsche esclarece que concordava e a empregava instrumentalmente, sobretudo “porque não há mundo inteligível” e não por esse ser incognoscível como admitia Rée. Indicando que se leia ainda pelos parênteses outra avaliação também anteriormente publicada no §37 de *Humano, Demasiado Humano* quanto à proposta réalista, Nietzsche reescreve que “esta tese, temperada e afiada sobre os golpes de martelo do conhecimento histórico (*lisez: reavaliação de todos os valores*), talvez possa um dia, em algum futuro (1890!) servir como machado para cortar pela raiz a *necessidade metafísica* da humanidade” (EH/EH, “Humano, demasiado humano”, §6). À semelhança de Platão, que se serviu de Sócrates como uma semiótica [Semiotik] para si mesmo – quem sabe inclusive para suas próprias desconfianças e recusas –, Nietzsche assume também suas tipologias e personagens como máscaras que apresentam e ocultam polemicamente seus pensamentos – no que qualquer semelhança com o antigo teatro dionisíaco não soa mera coincidência! Tal estratégia fora também utilizada quando da *III e IV Consideração Extemporânea*, dedicadas, respectivamente, a Arthur Schopenhauer e Richard Wagner, e, por isso, “eu [Nietzsche] não afirmaria que elas possam servir especialmente à compreensão ou mesmo à colocação dos problemas psicológicos dos dois casos”; isso porque, “grosso modo, eu agarrava pelos cabelos dois tipos célebres e absolutamente ainda indefinidos, [...] para exprimir algo, para ter em mãos umas tantas fórmulas, signos e meios linguísticos mais”. Dessa maneira, “agora que olho para trás e revejo de certa distância as condições de que esses escritos são testemunho, *não quero negar que no fundo falam apenas de mim*”. Enfim, “*Wagner em Bayreuth* é uma visão de meu futuro; [...] no fundo não ‘Schopenhauer como educador’, porém seu *oposto*, ‘Nietzsche como educador’ é quem assume a palavra” (EH/EH, “As Extemporâneas”, §3). Assim, mesmo obras que à primeira vista parecem apologias, sob um olhar mais rigoroso se revelam como escritos polêmicos.

olhos: isto não significa praticamente *descobrir* essa região? ... Se para isso pensei no mencionado Dr. Rée, entre outros, isto ocorreu por não duvidar que a natureza mesma das suas questões o levaria a métodos mais corretos para alcançar as respostas”.

Portanto, o estilo aforismático de Nietzsche exige cuidados específicos para ser adequadamente compreendido. Estes cuidados fazem parte da “arte da interpretação” necessária para a adequada leitura de seus escritos (JGB/BM, “Prólogo”, §8). O primeiro movimento hermenêutico consiste em perceber que o gênero que recobre discurso aforismático é o polêmico. O recurso à polêmica em Nietzsche se quer uma contraposição ativa e não uma contraposição reativa, pois evita sentimentos pessoais de vingança e rancor aos adversários, escolhendo seus tipos antagônicos como casos exemplares de certa disposição existencial que se pretende revelar e enfrentar. A contraposição ativa se faz especialmente por argumentos *ad hominem*. Tais argumentos, em seu emprego filosófico, por dizerem respeito não à verdade/ falsidade daquilo que se crê e sim ao exame dos motivos pelos quais se crê, são os mais apropriados para um “psicólogo”, ou seja, alguém que investiga o “humano, demasiado humano”. Logo, Nietzsche é sem dúvida um dos maiores questionadores da história da filosofia, mas, diferente de um Kant ou de um Wittgenstein – que consideram a metafísica um erro categorial ou um discurso sem-sentido –, concentra-se menos na verdade ou referência das doutrinas e sim no ímpeto vital que nelas se manifesta. Por isso que, “para explicar como surgiram as mais remotas afirmações metafísicas de um filósofo”, cabe perguntar primeiramente “a que moral isto (ele) quer chegar?” e “qual impulso o conduz?” (JGB/BM, §6). Agora se pode retomar a dúvida inicial sobre como o “prazer em destruir” pode estar a obedecer à natureza afirmativa “que não sabe separar o *dizer Sim do fazer Não*” com a sutileza que este “querer” exige. Pois, quanto ao enigma do tipo psicológico de Zarathustra (*lizez*: Nietzsche), pode-se responder que aquele que nega tudo a que até hoje se disse Sim pode ser o oposto de um espírito de negação se seu estímulo por “destruir” estiver livre de ressentimento para com seus adversários, “inimigos veneráveis” cuja contraposição permite ao filósofo cultivar o *páthos* da distância e assim se tornar aquilo que é.

Referências bibliográficas

CONWAY, D. Genealogy and Critical Method. In: SCHACHT, R. *Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays on Nietzsche's on the Genealogy of Morals*. Berkeley/Los Angeles/Londres: University of California Press, 1994, p. 318-333.

- DUBOIS, C. Claude Porier, Liguistique-réfuter: Le discours polemique. In: Communication, Lettres et Science du Langage, Vol 1, n.1, [on line] Disponível em http://pages.usherbrooke.ca/clsl/vol1no1/Dubois_vol1no1_2007.htm
- FIORIN, L. *Elementos de Análise do Discurso*. São Paulo: Contexto, 2005.
- GREIVE, A. Comment Fontionne la Polemique?. In: ROELLENBLECKE, G., org. *Le Discours Polémique*. Paris: Editions Place, 1985.
- HABERMAS, J. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Trad. Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- LOPES, R. *Elementos de Retórica em Nietzsche*. São Paulo: Loyola, 2006.
- NIETZSCHE, F. *Da Utilidade e Desvantagem da História para a Vida (II Consideração Intempestiva)*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.
- _____. *Humano, Demasiado Humano*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- _____. *Humano, Demasiado Humano II*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- _____. *Aurora*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- _____. *Gaia Ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- _____. *Além do Bem e do Mal*. Trad. Paulo César de Souza. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- _____. *Genealogia da Moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- _____. *Crepúsculo dos Ídolos*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- _____. *Ecce Homo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- ONFRAY, M. *Contra-história da Filosofia (Vol. 1)*. Trad. Mônica Stahel. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- PERELMAN, C. *Tratado da Argumentação*. Trad. Maria Ermantina Galvão G. Pereira. 6. ed. São Paulo: WMF, 2005.
- RÉE, P. *Basic Writings*. Chicago: University of Illinois, 2003.

ROGER, A. Polémique et philosophie. In: ROELLENBLECK, G. (ed.). *Le discours polémique. Aspects théoriques et interprétations*. Paris: Editions Jean-Michel Place, 1985.

SOLOMON, R. Nietzsche ad hominem: perspectivism, personality and resentment. In: MAGNUS, B.; HIGGINGS, K., orgs. *The Cambridge Companion to Nietzsche*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 180-222.