

**UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

CLAUDIA SIMONE GALASSI

**NIETZSCHE E O PROBLEMA DA VERDADE: O PAPEL DA
LINGUAGEM NA CONSTITUIÇÃO DA VERDADE E DA MORAL**

MARÍLIA

2012

CLAUDIA SIMONE GALASSI

**NIETZSCHE E O PROBLEMA DA VERDADE: O PAPEL DA
LINGUAGEM NA CONSTITUIÇÃO DA VERDADE E DA MORAL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós Graduação em Filosofia da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” UNESP para Defesa de Mestrado na área de concentração em História da Filosofia, Ética e Filosofia Política.

Orientador: Dr. Márcio Benchimol Barros

MARÍLIA

2012

Galassi, Cláudia Simone.

G146n Nietzsche e o problema da verdade: o papel da linguagem na constituição da verdade e da moral / Cláudia Simone Galassi. – Marília, 2012.

87 f. ; 30 cm.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Filosofia e Ciências, 2012.

Bibliografia: f. 85-87

Orientador: Marcio Benchimol Barros.

1. Filosofia alemã. 2. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844 - 1900. 3. Verdade. 4. Linguagem. I. Autor. II. Título.

CDD 193

CLAUDIA SIMONE GALASSI

**NIETZSCHE E O PROBLEMA DA VERDADE: O PAPEL DA
LINGUAGEM NA CONSTITUIÇÃO DA VERDADE E DA MORAL**

BANCA EXAMINADORA:

Dr. Márcio Benchimol Barros (orientador)
UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA (CAMPUS
MARÍLIA)

Dr. Volnei Edson dos Santos
UNIVERSIDADE ESTADUAL DE LONDRINA

Dra. Anna Hartmann Cavalcanti
UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE
JANEIRO

SUPLENTE:

Dr. Marco Aurélio Werle
UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Dr. Sinésio Ferraz Bueno
UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA (CAMPUS
MARÍLIA)

Marília, 23 de Janeiro de 2012

Admitindo que a verdade seja mulher, não será justificado suspeitar que todos os filósofos, conquanto dogmáticos, pouco percebiam de mulheres? Que o sério trágico, a inoportuna falta de tacto que até agora têm empregado para atingir a verdade, eram meios demasiado desastrados e inconvenientes para conquistar o coração de uma mulher?

Além do Bem e do Mal

O pensador ou artista que guardou o melhor de si em suas obras sente uma alegria quase maldosa, ao olhar seu corpo e seu espírito sendo alquebrados e destruídos pelo tempo, como se de um carro observasse um ladrão a arrombar seu cofre, sabendo que ele está vazio e que os tesouros estão salvos.

Humano, demasiado humano

Agradecimentos

Ao meu orientador, Márcio Benchimol, pela confiança, apoio, como também pelas palavras amigas e de incentivo nas horas mais difíceis durante a realização deste trabalho.

Ao Volnei Edson dos Santos por aceitar participar de minha banca e estar presente em mais uma etapa importante de minha vida acadêmica.

À Anna Hartmann, pelas sugestões e indicações de textos de grande importância na realização desse trabalho.

Ao Lúcio Prado, pela cordialidade e pelas sugestões de grande valia para o trabalho.

À toda equipe do programa de pós graduação da Unesp pela acolhida e, principalmente, ao Paulo por sua solicitude em todos os momentos em que precisei.

Aos amigos do programa de mestrado: Débora Barbam, João de Moraes, Márcio Girotti, Fernando Aun, Luís Fernando Catelan, Raphael Guazzelli, Flávia Quintanilha, Tomás Farcic, Ricardo Lopes, Nicholas Gabriel Minotti, Thiago da Silva.

Aos amigos que sempre me apoiaram e compreenderam minha ausência: Talita Gasque, Martha Botega, Giseli Gomédi, Eduardo Bastos, Dinamar Fernandes, Edsel Diebe, Maria José, Jairo Fernandes e Celimara Tiski

À Iraceles Ishii, grande amiga e companheira

Ao Dr. Luís Paulo Garcia pelo imenso apoio e incentivo, sem o qual, provavelmente, não teria chegado até aqui

À minha querida amiga e irmã Rosicler e ao cunhado Paulo pela amizade e compreensão

Ao sobrinho Gustavo por sua alegria de viver

À Adelacyr Galassi pelo grande incentivo e pelas correções gramaticais

Ao meu amor Tércio por sua amizade e confiança

Aos meus pais Onivaldo e Lourdes pelo imenso amor e apoio

À amada filha Camila pela alegria e companhia calorosa

Àquela força misteriosa que me trouxe até aqui

Lista de Abreviaturas das Obras de Nietzsche

A	Aurora
ABM	Além do Bem e do Mal
GC	A Gaia Ciência
GM	Genealogia da Moral
HDH	Humano, demasiado humano
NT	O Nascimento da Tragédia
VD	A Visão Dionisiaca do Mundo
VM	Acerca da Verdade e da Mentira no Sentido Extra-Moral
R	Da Retórica

GALASSI, Claudia Simone. *Nietzsche e o Problema da Verdade: o papel da linguagem na constituição da verdade e da moral*. 2012. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”.

RESUMO

O propósito da presente dissertação é discutir as concepções de Nietzsche, com base nos escritos *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral, Humano, demasiado Humano* e *Aurora*, a respeito do problema da Verdade, especialmente em sua relação com a moral. A crítica inicia-se através da linguagem, por representar esta o instrumento cognitivo por excelência, que por sua vez garantiria e perpetuaria as primeiras leis da verdade, ao estabelecer uma relação supostamente necessária entre os signos e os seus referentes. Assim, com a análise dos fundamentos semânticos e gramaticais da linguagem, chega-se à conclusão de que o que se atinge não é a verdade, mas uma crença em sua posse, que permitirá o despertar no indivíduo de um sentimento moral em relação à verdade. Frente a isso, analisar-se-á a íntima relação da linguagem com a verdade e a moral.

Palavras-Chave: Nietzsche, Verdade, Linguagem, Moral

GALASSI, Claudia Simone. *Nietzsche and the Problem of Truth: the role of language in the constitution of truth and morality*. 2012. Dissertation (Master's degree in Philosophy) – Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho".

ABSTRACT

The purpose of this dissertation is to discuss the Nietzsche's conceptions, on the basis of writings *On Truth and Lies in a Nonmoral Sense*, *Human, all too Human*, and *Daybreak*, as regards the problem of Truth, especially in its relation to the moral. The criticism begins with the language, because this represents a cognitive instrument for excellence, assuring and perpetuating the first laws of truth, by establishing a relation supposedly needed between the signs and its referents. In this way, on the analysis of the semantic and grammatical foundations, it is arrived at the conclusion that what is reached isn't the truth, but a belief in its possession, which makes it possible the awakening in individual of a moral feeling about truth. In view of these questions, the intimate relation of language with the truth and the moral will be analyzed.

Key-words: Nietzsche, Truth, Language, Moral.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
CAPITULO I – VERDADE E LINGUAGEM	13
1.1 Símbolo e Linguagem	13
1.2 Fragmento 12[1]	17
1.3 Música e Palavra: esferas distintas	19
1.4 Linguagem e Retórica.....	21
1.5 Tropo e Linguagem.....	24
1.6 A Linguagem estipulando as primeiras leis da Verdade	26
1.7 A Linguagem enquanto perpetuadora das leis da Verdade	30
1.8 Esquecimento e Memória	37
1.9 Metáfora e Conceito	41
1.10 Homem racional contra homem intuitivo.....	44
CAPÍTULO II – RAZÃO, VERDADE, MORAL E LINGUAGEM.....	47
2.1 O Sentido Histórico para Nietzsche	47
2.2 Pensamentos Impuros	53
2.3 Intelecto e Linguagem.....	56
2.4 Moral e Verdade	61
2.5 Moral e Linguagem	74
CONCLUSÃO	83
REFERÊNCIAS E BIBLIOGRAFIA	85

INTRODUÇÃO

Assim como o erro, a verdade é um instante histórico das coisas. A verdade da águia não é a mesma dos homens, assim como a dos homens não é a mesma do universo com seu fluxo e refluxo, não conhecendo leis e, principalmente, distinção entre bem e mal.

Vivemos num mundo de tantas “verdades” que só através da história e das perspectivas podemos tentar compreendê-lo. Nosso modo de interpretar deve ser histórico e não mais um modo unívoco, que arroga para si o eterno, o absoluto.

Nossa cultura é marcada pelo resultado de avaliações e interpretações erigidas a partir de noções metafísicas, sustentadas através das idéias do Ser, do idêntico e do eterno. A busca de um mundo ausente de perigos, de carências e de contrastes parece ser a marca de uma cultura onde imoral¹ reside apenas nas contradições.

Um dos traços marcantes do pensamento de Nietzsche consiste na crítica lançada à cultura moderna, mediante a suspeita do enfraquecimento do homem frente à vida e de sua negação do mundo. Essa vitalidade declinante é fruto de valores há muito adquiridos, tidos como supremos e absolutos.

O projeto erigido por Nietzsche é o de transvaloração destes valores declinantes, porque doentes de vida. Esse declínio que contagiou nossa cultura se pôs a caminho com a busca das primeiras leis de verdade, sustentada através de signos linguísticos.

É justamente contra o pensamento conceitual, contra um pensamento marcado por leis gramaticais que o projeto de transvaloração se insurge, enquanto uma genealogia da verdade, e concomitantemente a ela, como uma genealogia da moral.

Seguindo esse percurso nosso trabalho caminha. Refletir sobre as origens de nossa cultura e repensar as circunstâncias e as forças que propiciaram a criação dos signos linguísticos e, através deles a cristalização da idéia de verdade, é nosso intuito.

¹ Imoral é tudo aquilo que está aquém ou é contrário às normas estabelecidas pela sociedade e pelas convenções linguísticas.

O trabalho se dividirá em dois capítulos. No primeiro, a partir de um texto em que Nietzsche compartilha com uma metafísica de artista, intitulado *A Visão Dionísiaca do Mundo*, é possível perceber sua reflexão voltada à análise da linguagem. Nele, o filósofo já se posiciona contra o pensamento conceitual em prol de uma linguagem mais expressiva, gestual e sonora, advinda da música.

Em seguida, analisar-se-á o surgimento da linguagem a partir de metáforas, que se encontra no texto *Acerca da Verdade e da Mentira no Sentido Extra-Moral*, doravante VM. O surgimento das primeiras leis de verdades em VM é refletido a partir de pontos de vista pragmáticos e convencionais. As leis da verdade, sustentadas através dos signos linguísticos surgem a partir da necessidade de sobrevivência e de acordos entre os iguais. Aceitando que para uma determinada espécie o mais importante vem a ser a sobrevivência em que o critério de verdade é a utilidade, não há problemas em se falar em “verdades”. O problema é tomar a medida antropocêntrica como medida do real, do universalmente válido, tornando absoluto aquilo que outrora fora criado.

A desatenção de uma história de criação perpetuou a idéia de verdade enquanto valor absoluto e estabeleceu uma relação entre os termos linguísticos e seus referentes.

O esforço de Nietzsche consiste em demonstrar que o que se atinge com a linguagem não é a verdade mesma, mas uma crença na posse da verdade. Esta crença refere-se a algo que em sua origem foi instituído como certo ou errado de acordo com as necessidades de uma espécie ou de uma época e, que por desatenção, por um deixar de lado, arraigou-se no indivíduo despertando nele um sentimento moral em relação à verdade². O hábito assume um papel de importância capital, pois é ele quem vai garantir a perpetuação dessa crença fundamental na posse da verdade.

Foi através da crença e de hábitos gramaticais milenares que atribuímos identidade a um mundo em devir, produzindo uma ilusão de substância, de causa e efeito, e do “Eu” como algo fixo e estável, quando na realidade trata-se

² “Ora, é certo que o homem esquece que é isso que se passa com ele; ele mente do modo indicado, inconscientemente e segundo hábitos de séculos – e precisamente *através dessa não consciência* e através desse esquecimento ele atinge o sentimento da verdade. Deste sentimento de ser obrigado a designar uma coisa ‘vermelha’, uma outra como ‘fria’, uma terceira como ‘muda’, desperta uma inclinação moral relativa à verdade.” NIETZSCHE, Friedrich. *Acerca da Verdade e da Mentira no Sentido Extra-moral. Obras escolhidas de F. Nietzsche*. Volume I. O Nascimento da Tragédia. *Acerca da Verdade e da Mentira no Sentido Extra-moral*. Introdução Geral de Antônio Marques. Lisboa: Relógio d’água, 1997. p. 222.

de algo instável e em constante movimento. Em suma, a palavra recorta e isola partes da realidade.

Onde os antigos homens colocavam uma palavra, acreditavam ter feito uma descoberta (...) (...) Agora, o cada conhecimento tropeçamos em palavras eternizadas, duras como pedras, e é mais fácil quebrar uma perna do que uma palavra.³

Isto já estará sendo verificado no segundo capítulo do trabalho, ao refletir sobre a repercussão que os hábitos gramaticais tiveram na história do pensamento, moldando todo um modo de visão de mundo.

Percebe-se, deste modo, o valor que a verdade possui e quão imbricada ela está aos costumes. Veremos que a tradição é quem confere o estatuto de autoridade, resultando na garantia da perpetuação dos costumes. Também, neste segundo capítulo do trabalho, veremos a importância que a história adquire a partir da obra *Humano, demasiado humano* para o projeto de Nietzsche enquanto crítica e transvaloração dos valores.

É possível dizer que a questão da moral ou do valorar é algo que, explícita ou implicitamente, percorre toda a obra nietzschiana e, ela, juntamente com a questão do solidificar das metáforas significa para o filósofo um hábito adquirido através de acordos. Isso se pode verificar em *Aurora*, obra em que Nietzsche compara as intenções morais do homem regidas por impulsos que se encontram no mundo animal, em que assegurar a sobrevivência, significa aliar-se aos demais e dissimular, ou seja, assumir cores e características conforme o ambiente. Algo próximo disso acontece com o indivíduo, que se adequa à sociedade ou se “esconde na generalização do conceito ‘homem’”⁴, a fim de sentir-se protegido e, acima de tudo, igual entre os outros. Então, aí veremos que o problema da verdade para Nietzsche, está na relação metafísica que o homem estabeleceu tanto entre linguagem com coisa em si, como entre moral e coisa em si. Nesse momento, percebe-se a vulgarização e desvalorização do indivíduo frente à sociedade, fruto da

³ NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora: Reflexão sobre os preconceitos morais*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

⁴ Conforme Nietzsche explica no aforismo 105 de *Aurora*, o homem abandona o seu “ego”, ou seja, aquilo que viria constituir o indivíduo como alguém que cria seus próprios valores, por “um fantasma de ego que lhes foi comunicado”. NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora: Reflexão sobre os preconceitos morais*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. §105

necessidade do homem de uniformização diante dos outros membros dessa sociedade. Diante disso, tentaremos estabelecer a relação entre linguagem e moral de modo que ambas, tanto a linguagem como a moral, com suas tendências para a unidade e para o não diferente, definem-se por sua igualação de tudo o que não é igual. E, por fim, uma pequena conclusão.

CAPITULO I – VERDADE E LINGUAGEM

1.1 Símbolo e Linguagem

O que é a verdade? Qual sua importância para a vida? Que relação mantém ela com a moral? Questões como essas, com certeza, fizeram parte do arsenal de questionamentos que Nietzsche lançou para si mesmo durante sua vida. Foram eles que o moveram à escrita de textos que trataram do problema da verdade, problema este que o acompanhará em todas as suas obras. Se nas obras posteriores ao *Nascimento da Tragédia*, Nietzsche atém-se com mais vagar e de modo mais aprofundado no problema da verdade e, conjuntamente a ela, na gênese da linguagem, ainda num texto de juventude, que apresentaremos a seguir, podemos constatar a preocupação de Nietzsche voltada à análise da linguagem com suas repercussões na cultura.

Agora, nos deteremos brevemente no texto *A visão dionisíaca do mundo*, e mais especificamente, no capítulo 4, uma vez que nele é possível perceber a reflexão de Nietzsche voltada à análise da linguagem.

Apesar de se tratar de um texto através do qual Nietzsche se refere à metafísica de artista, podemos encontrar nele pontos essenciais para todo o seu pensamento futuro, já despidido de conceitos metafísicos, dentre eles, a noção de aparência enquanto intensificadora da vida e seu interesse na análise da linguagem, essencial para a reflexão acerca do problema da verdade.

No ensaio “A visão dionisíaca do mundo”, doravante VD, o interesse de Nietzsche volta-se, primeiramente ao estudo da Tragédia Grega por possibilitar, através da arte, a união entre aparência e essência, ou seja, entre o apolíneo e o dionisíaco, verificado no final do capítulo 3 do referido texto.

Tanto nessa obra quanto no *Nascimento da Tragédia*, a qual trata da origem e do fim da tragédia grega, Nietzsche vale-se de duas divindades gregas, Apolo e Dionísio, a fim de explicar os dois impulsos naturais que constituíam a arte grega. O dionisíaco representa a antítese do apolíneo. Não é o deus da bela forma

como Apolo, mas o deus do rompimento da individualidade que se funde com o todo ou o absoluto. Simboliza a força originária ou o Uno Primordial.

Em contraponto, surge a força apolínea, que representa a figura do belo e, por isso, é o patrono das artes plásticas. Ele traz os contornos singulares ou as formas. Representa o Princípio da Individuação. Também, representa o mundo dos sonhos, pois ao sonhar, criamos belas obras de ficção.

Segundo Nietzsche, o dionisíaco precisava da aparência para objetivar-se, ou seja, para a sua redenção. A libertação através da aparência, que é o alvo visado pelo Uno-primordial precisa do princípio de individuação⁵. Somente nesse, aquele se redime. Assim, a arte grega era caracterizada pelas investidas das forças dionisíacas e apolíneas.

Na poesia épica prevalecia o elemento apolíneo e ao poeta lírico a força prevalecente era a dionisíaca. Por isso, a relação que o poeta lírico tinha com a imagem era totalmente outra da relação do poeta épico. A poesia épica contempla as imagens de forma serena e desinteressada e, desse modo, o poeta se põe a salvo do fundo dionisíaco. Já o lírico, está unido e é identificado a esse fundo. Arquíloco é o maior representante de poeta lírico e, a respeito de seu poetar, Nietzsche diz que Schiller ofereceu uma plausível explicação psicológica para a condição preparatória ao ato do poetar. É sob o transe da embriaguez musical, observa Nietzsche, que Arquíloco, o primeiro dos líricos, faz sua manifestação artística.

(...) Vemos Dionísio e as Mênades, vemos o embriagado entusiasta Arquíloco imerso em sono profundo (...) e então Apolo se aproxima dele e o toca com seu laurel. O encantamento dionisíaco-musical do dormente lança agora à sua volta como que centelhas de imagens, poemas líricos, que, em seu mais elevado desdobramento, se chamam tragédias e ditirambos dramáticos.⁶

Anterior às imagens e pensamentos que formam a poesia, existe um “estado de ânimo musical”. A idéia poética é posterior a essa disposição musical. De acordo com Nietzsche, a disposição musical anterior ao poetar faz do poeta lírico um artista dionisíaco, que se funde com a dor do Uno-primordial. Através dessa música surgem as imagens influenciadas pela força apolínea. Assim, a dor primordial reflete-se na música e tem sua redenção na aparência.

⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. § 5. p. 40

⁶ Idem NT, § 5. p. 44

O encantamento dionisíaco-musical do dormiente lança agora à sua volta como que centelhas de imagens, poemas líricos, que em seu mais elevado desdobramento se chamam tragédias e ditirambos dramáticos.⁷

Por apresentar este caráter de relação imediata da *vontade*, do uno primordial, a Música, arte diferenciada das outras expressões artísticas, torna-se signo por excelência do impulso dionisíaco. Segundo Nietzsche, a música é a linguagem anterior à linguagem das palavras, conforme pode ser verificado no *Nascimento da Tragédia* e no texto *A Visão Dionisíaca do Mundo*. Ela cria uma relação direta do indivíduo com o Uno-primordial e, é a partir dela, que se forma a linguagem poética lírica. Na poesia lírica, a palavra e o conceito buscam aproximar-se da música através da imitação. No entanto, por mais que elas tentem alcançar o simbolismo da música, não conseguem exprimir a contradição e a dor primordial, das quais a música é o reflexo. Ao imitá-la, a linguagem atinge apenas um contacto externo com a música.

A tragédia grega teve sua origem através do coro trágico, onde sátiros e espectadores embriagados pelo êxtase dionisíaco fundiam-se numa só massa, de modo a não haver contraposição entre público e coro. O público da tragédia grega se via nos atores sátiros e os poetas só eram poetas porque conseguiam sentir e exprimir através da poesia o íntimo do ser daquele público.

A análise sobre a linguagem se desenvolve no interior dessa reflexão sobre a arte, de modo que a música é tida como o único modo de expressão artístico capaz de representar imediatamente a vontade, sem mediação da consciência e do conceito.

A compreensão do ditirambo e do coro trágico é procurada através de uma análise da linguagem dos gestos, dos sons e das palavras. É a partir de uma reflexão sobre a gênese da Tragédia grega que Nietzsche adentra num âmbito central para a análise da linguagem, a saber, o do símbolo. A noção de símbolo está associada à linguagem.

Já no início do capítulo 4 de *VD*, fica evidente a inspiração do pensamento de Nietzsche na concepção de Vontade schopenhauriana, no que diz respeito às representações.

⁷ NT, § 5. p. 44

O sentimento assume um papel de importância capital, uma vez que está ligado diretamente à Vontade, tido como o complexo de representações inconscientes e de estados de vontade.

As representações conscientes aparecem como pálidas expressões do sentimento, por estarem muito distantes das representações inconscientes, do nosso mundo interior, portanto do sentimento. Daí provém que, a linguagem e mais precisamente o conceito, por estarem diretamente associados à consciência, são limitados enquanto capacidade de expressão do sentimento.

Conforme veremos mais adiante em nossa pesquisa, o conceito possui seus limites porque recorta e isola partes da realidade. Aqui, a linguagem conceitual é limitada não só por esta seleção e exclusão do devir, mas também por sua incapacidade de expressão da Vontade, uma vez que o conceito está somente para a consciência e, portanto, para aquilo que é representável e traduzível. O sentimento, por sua vez, estaria voltado para o intraduzível ou nas palavras de Nietzsche para o “indissolúvel”. O inconsciente assume um papel privilegiado, uma vez que ele é mais abrangente que a consciência, representando algo que nos permitimos comparar como um fundo originário, a partir do qual, por diversas formas de transposições, chegamos à consciência. Essas transposições referem-se às traduções de esferas distintas, a do sentimento inconsciente ao pensamento consciente, tendo como resultado a palavra e o conceito. Entretanto, a passagem de uma esfera à outra são incongruentes, cujas traduções não têm uma relação necessária. Isso voltará a ser analisado no decorrer do nosso trabalho.

Nessa obra, o símbolo é a tentativa de expressão do sentimento, isto é, daquilo que não pode ser expresso através da linguagem conceitual. A linguagem é um símbolo surgido por intermédio de um viés artístico, pois diz respeito à união entre gesto e som. Em sua origem, a linguagem possuía uma vivacidade e um movimento inexistentes no conceito, por sua rigidez e fixidez. Apesar de reconhecer a limitação da poesia no início do capítulo 4 de *VD*, Nietzsche afirma que a linguagem, enquanto símbolo poético pode expressar as nuances do sentimento, pois nela desaparece o material grosseiro do conceito. Por isso, a poesia se aproxima da música.

Ao discorrer sobre o gesto, Nietzsche deixa claro que ele, o gesto, pode expressar o sentimento de um modo mais intenso que a palavra, por ser instintivo e inconsciente. Por isso, ele acaba adquirindo um estatuto superior em

relação à pura palavra, contudo e ainda assim, o gesto é limitado ao âmbito da representação, porque simboliza apenas a superfície da interioridade.

Enquanto o gesto simboliza as representações que acompanham o sentimento, o som simboliza a vontade mesma, em seus graus de manifestações, isto é, no prazer ou no desprazer. O som é o símbolo da essência, enquanto a música é a única linguagem que possibilita o acesso direto à essência.

A linguagem articulada, de acordo com Nietzsche, surgiu da união entre gesto e som. Através da sonoridade da palavra é simbolizada a essência, e através do gesto da boca é simbolizada a representação acompanhante, o fenômeno da essência. O empobrecimento da palavra se dá no conceito pelo fato de o som desaparecer da palavra ao ser retido pela memória. O conceito diz respeito a abstrações gerais, totalmente esvaziado da materialidade. Com a redução ou a total exclusão do elemento tonal, que expressava a particularidade de algo no momento em que foi dito e através do qual era possível comunicar sentimentos inconscientes, a palavra deixou de ser expressiva impossibilitada de expressar o sentimento, tornando-se apenas um signo de comunicação, um signo geral e abstrato, reunindo diferentes coisas ou momentos que nos parecem mais ou menos semelhantes a fim de que haja uma concordância entre coisas distintas, que mais tarde adquirem um nome específico, uma identidade.

1.2 Fragmento 12[1]

Assim como no texto *A visão Dionisíaca de Mundo*, também no fragmento póstumo 12[1], Nietzsche reflete sobre a origem da música popular ligada diretamente à lírica. A partir dessa análise, surgem as reflexões sobre Vontade, Música, Linguagem e Símbolo. Nós nos ateremos nas análises sobre Linguagem e Símbolo, por serem as que mais nos interessam nesse momento do trabalho. O fragmento aproxima-se do texto outrora analisado em relação à reflexão sobre a linguagem enquanto símbolo e alegoria, conforme veremos, entretanto distancia-se em alguns aspectos de VD, principalmente no que concerne à sua posição frente à concepção de Vontade de Schopenhauer e também da noção de sentimento. No

fragmento, percebe-se claramente o distanciamento da metafísica da Vontade que outrora se encontrava presente nas reflexões de Nietzsche.

Primeiramente, Nietzsche procura estabelecer a relação entre som e imagem e seu caráter simbólico. O filósofo inicia o fragmento afirmando que a música do povo é caracterizada pela ligação do som com a figura e o conceito. Diante disso, Nietzsche atém-se à análise da origem da linguagem, que tem sua origem a partir de um momento pré-figurado e pré-linguístico, estritamente artístico. As imagens nascem a partir da música, elemento não figurativo e, a partir disso, surge a linguagem. Segundo o filósofo, o universo da música é mais fundamental, uma vez que ela, a música, transporta para o plano da experiência a sensação da dor do Uno primordial, como já havíamos dito no tópico anterior do trabalho. A linguagem não pode captar essa sensação, pois se trata de um momento não linguístico, anterior à linguagem tanto verbal como conceitual.

Dito isso, Nietzsche afirma que a palavra é o símbolo de uma aparência mais universal, mas que também é uma representação e não a essência do mundo⁸. A Vontade ou a aparência mais universal, em seus graus de prazer e desprazer têm seus símbolos na linguagem. Desse modo, essas representações da Vontade⁹ simbolizam-se na sonoridade (ton) do falante.

O tom, que é o subsolo universal e pré-linguístico é o mesmo em todos os homens. Sobre esse subsolo universal, é que se desenvolve a simbólica gestual, arbitrária e não adequada necessariamente ao seu fundamento tonal. Daí, a razão da variedade das línguas. Nesse momento, estamos no domínio das vogais e consoantes, sem o substrato tonal, por isso esvaziado e mais distante daquele subsolo que lhe deu origem.

A palavra, quando falada, representa a união da simbólica gestual com o tom, isto é, a união do gesto com seu subsolo sonoro, conforme verificado também no texto *A visão dionisíaca do Mundo*. Daí, para Nietzsche, a palavra falada é uma palavra viva, carregada das sensações de prazer e desprazer da vontade. Assim, a linguagem tonal representa o desaparecimento da imagem e da palavra no

⁸ Essa aparência mais universal da qual Nietzsche se refere é a **Vontade** que, para Schopenhauer é a verdadeira essência do mundo, ou seja, o “em si” do mundo. Aqui, neste fragmento, de acordo com o que já dissemos no início deste tópico, percebe-se claramente o distanciamento de Nietzsche frente à noção de Vontade de Schopenhauer que outrora ocupava lugar nas reflexões de Nietzsche a respeito de uma possível essência do mundo. A Vontade passa a ser tida como uma aparência e, portanto, uma representação de algo mais fundamental.

⁹ As Sensações de prazer e desprazer

universal. Dito isso, percebemos que o elemento tonal é supremo em relação à palavra conceitual, que esvaziada e distante do momento da experiência, perde em sua intensidade.

De acordo com Nietzsche, a palavra sem som diz respeito a um conteúdo determinado conceitualmente e por isso está estritamente ligada à forma, que por sua vez é limitada, justamente por possuir um contorno. Já o tom, desprovido de qualquer tipo de forma e não conceitual, é abrangente e universal.

1.3 Música e Palavra: esferas distintas

Dando continuidade ao estudo do fragmento 12[1] é possível perceber pela formação da poesia lírica o processo de traduções ou transposições de esferas distintas também trabalhadas no texto *Da Retórica*, conforme veremos a seguir, e retomado por Nietzsche mais tarde em *VM*, como também a característica simbólica e alegórica da linguagem.

Como já dito, para Nietzsche, a música, por ser o elemento primordial e universal, comporta várias objetivações e diversos textos. A música não se forma a partir da canção¹⁰ ou do sentimento, ao contrário, a canção é a tradução da música, entretanto, de forma analógica e apenas simbólica sem nenhuma relação necessária. Trata-se de mundos distintos e distantes, por isso mesmo, não podendo haver nenhuma relação necessária entre imagem e música. O que se tem é uma transposição de uma esfera para outra totalmente distinta, em que a imagem tenta expressar a música.

Sendo as imagens símbolos arbitrários que se formam a partir da música, cabe ao poeta transmitir essas expressões da música através do símbolo da palavra ou da canção. O poeta lírico não compõe a música a partir do sentimento, ao contrário, o sentimento ou os afetos também são uma tradução do domínio não conceitual e não sondável, próprio da música.

Diferente do texto *VD*, em que o sentimento é a forma de expressar diretamente a música, aqui ele dá lugar à sensação que está associada ao som, pois

¹⁰ Canção (Lied), Nietzsche está se referindo apenas a parte escrita, ou seja, ao texto da música.

não se reduz aos limites representacionais do sentimento. Dito isso, Nietzsche explica que a música não pode ser originada a partir do sentimento, uma vez que ele, (ex.: sentimento de alegria ou de tristeza) já se encontra saturado de representações.

O poeta é o instrumento que expressa o processo de transposição do som primordial, próprio da pulsão indefinível em imagens, simbolizadas pelas palavras.

O texto da canção surge como símbolo de esferas totalmente distintas dessas figuras e linguagens de texto. O processo de som, imagens e palavras são transposições que juntas formam a música como um todo, mas que não têm uma relação necessária, apenas simbólica.

Portanto, não se pode falar de uma relação necessária entre canção e música, pois os dois mundos aqui postos em relação, do som e da figura, se encontram demasiado distantes para poder contrair uma ligação mais que exterior¹¹

Segundo Hartmann¹² as transposições são características de um processo artístico, uma vez que as mesmas referem-se à passagem de esferas diferentes, as quais as pulsões dão lugar às imagens.

Nesse fragmento, Nietzsche deixa claro o predomínio da esfera artística e pré-conceitual, a partir da qual, por transposição surge o símbolo em relação à linguagem semântica-conceitual. A criação do poeta ou o canto simbolizam o indecifrável, a força primordial e incomunicada. Já a linguagem conceitual, que tem como característica a comunicação, perde em sua intensidade, esvaziada do elemento tonal, daquele subsolo que dá força à origem da linguagem.

O poeta lírico, aquele que se fundia com o todo dionisíaco, não era compreendido, porque no seu criar, não se podia encontrar nenhuma interpretação conceitual da música, mas antes, um interpretar simbólico da própria música, isto é, do som.

A compreensão só era presente para aqueles que participavam do canto, pelo qual era possível como pura sonoridade. O elemento tonal torna-se

¹¹ NIETZSCHE, Friedrich. Música e Palavra: Fragmento Póstumo nr. 12[1], da primavera de 1871. Tradução e notas de Oswaldo Giacóia Júnior. Revista Discurso nr. 37. São Paulo: 2007. p 177.

¹² CAVALCANTI, Anna Hartmann. Do Símbolo à Metáfora: reflexões sobre arte e linguagem no primeiro Nietzsche. In Revista Artefilosofica, nr.1. Revista do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Ouro Preto: 2006. p. 14

inalcançável para o conceito e a palavra, uma vez que os mesmos são compreensíveis, frutos de acordos e determinações semânticas conforme analisaremos em seguida.

1.4 Linguagem e Retórica

A coletânea de textos sobre o Curso de Retórica¹³ proferido por Nietzsche, quando ainda jovem e professor na universidade da Basileia, originou o livro *Da Retórica*¹⁴. A obra é um referencial que revela as primeiras reflexões de Nietzsche sobre a linguagem. Nela também encontramos noções que serão trabalhadas pelo filósofo com maior vagar no texto *Acerca da Verdade e da Mentira no Sentido Extra-Moral*, a saber, sua reflexão voltada à linguagem enquanto criação, conveniência e também como resultado de transposições de processos internos, sem nenhuma correspondência necessária.

Além disso, Nietzsche reflete sobre temas diversos como a oratória grega e a romana, tratados sobre a retórica dos gregos e sobre a origem da linguagem. Buscando abranger o núcleo estilístico da Retórica, são abordadas na obra, as diversas figuras de linguagem, além da metáfora. Através da investigação em torno dessas figuras, Nietzsche inicia sua crítica à Linguagem.

Mas não é difícil provar, à luz clara do entendimento, que o que se chama 'retórica', para designar os meios de uma arte consciente, estava já em ato, como meios de uma arte inconsciente, na linguagem e no seu devir, e mesmo que a retórica é um aperfeiçoamento dos artifícios já presentes na linguagem. Não existe de maneira nenhuma a 'naturalidade' não-retórica da linguagem à qual se pudesse apelar: a linguagem ela mesma é o resultado de artes puramente retóricas.¹⁵

A importância que o grego dava à Eloquência e à Retórica conferia-lhe a arte do bem discursar. A Eloquência atinge um alto valor para o grego ático e é ela que ocupa o lugar mais alto na escala das artes.

¹³ As aulas referentes a este curso foram proferidas por Nietzsche entre os anos de 1872 a 1874.

¹⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Da Retórica*. Tradução e Prefácio de Tito Cardoso e Cunha. Lisboa: Veja, Limitada, 1995.

¹⁵ Idem R, p. 44.

A eloquência foi cultivada pelos Gregos com um labor e uma constância sem equivalente em nenhum outro domínio; dedicam-lhe uma energia cujo símbolo pode ser a educação que Demóstenes se impôs a si mesmo; a devoção à oratória é o elemento mais tenaz da cultura grega(...)¹⁶

Resultado de um árduo e inigualável desenvolvimento no seio da cultura helênica, a arte do bem falar foi o diferencial do grego perante outros povos.

Ninguém deve pensar que uma tal arte caiu do céu; os Gregos nisso *trabalharam* mais do que qualquer outro povo e mais do que qualquer outra coisa (o que quer também dizer que tão *numerosos* homens nisso trabalharam!). Sem dúvida que há desde o começo uma eloquência natural sem igual, a que encontramos em Homero: no entanto não se trata de um começo, mas antes de um longo desenvolvimento de cultura, tal como Homero não é senão umas das mais recentes testemunhas da religião antiga.¹⁷

Para a investigação do conceito de Retórica enquanto Arte, Nietzsche busca apresentar os diferentes olhares em relação à Retórica em torno dos antigos e dos modernos. Entre os modernos, a Retórica é objeto de desprezo, uma vez que se afasta do sentimento do “verdadeiro em si”, algo tão caro e perseguido incessantemente por esses. De acordo com essa ideia, a retórica representa a arte de um povo mítico, que “prefere ser persuadido a ser ensinado.”¹⁸ Entre os antigos, como por exemplo, entre os gregos helênicos, conforme já vimos, representava a mais elevada atividade intelectual do homem político e, por isso, estava diretamente associada à sua formação.

Tanto a literatura grega quanto a romana eram, em essência, uma discussão oral sem a mediação da escrita. Por isso, Nietzsche a define como mais autêntica e mais colorida em relação à literatura moderna. Os gregos e os romanos possuíam um “extraordinário desenvolvimento do sentido rítmico (...)” (...) “para quem escutar a palavra é ocasião de um formidável e continuado exercício.”¹⁹ A literatura grega caracterizava-se pela entonação e ritmo próprio do discurso oral. Totalmente adversa a essa é a literatura moderna, que tem como característica específica à escrita, a qual somente pode ser possível constatar a arte da sedução, ou melhor, sua estilística, através de sua leitura. A estilística da literatura dos antigos era percebida através do som, da entonação da palavra.

¹⁶ Ibidem R, “Extractos do curso sobre a história da eloquência grega”. p. 79

¹⁷ Idem R, p. 81

¹⁸ Idem R, p. 27

¹⁹ Idem R, p. 44

Segundo Nietzsche, isso a que chamamos Retórica encontra-se presente na própria natureza da linguagem, conforme já vimos: “a linguagem ela mesma é o resultado de artes puramente retóricas.” Com isso, querendo dizer que a linguagem, assim como a retórica, nada dizem sobre a “essência da coisa”, isto é, ao verdadeiro, já que “não quer instruir, mas transmitir uma emoção e uma apreensão subjetivas”²⁰

O homem da linguagem não apreende coisas, mas sim sensações. A excitação nervosa suscita uma sensação que, por sua vez, formam imagens e, em seguida, o som. Esse processo da excitação até as transposições, segundo Nietzsche e de acordo com os textos *VD* e *VM*, referem-se a esferas totalmente distintas, que não têm correspondência uma com a outra. Se não existe correspondência necessária entre os processos que ocorrem no interior do homem da linguagem, muito menos haverá correspondência entre linguagem e algo que nos é exterior, no caso, entre linguagem e objeto.

Segundo Nietzsche, a linguagem não apreende a essência das coisas; a linguagem não exprime um conhecimento efetivo sobre as coisas, mas apenas a forma como nos relacionamos com elas.

As nossas expressões verbais são frutos do modo como nos relacionamos com as coisas e se produzem a partir do momento em que a excitação é sentida. O que a sensação²¹ apreende é uma marca eficaz e sobressalente que, por sua vez, é transposta em som articulado. É o que nos atesta Nietzsche ao dizer que “a linguagem nunca exprime algo de maneira completa, mas apenas exhibe sempre a marca mais saliente(...)”.²²

A linguagem, assim como a retórica, são frutos de um procedimento estético, que não exprimem a coisa em sua totalidade, apenas a saliência de uma marca que nos afeta.

²⁰ Idem R, p. 45.

²¹ A partir dela formam-se as imagens.

²² Ibidem R, p. 75.

1.5 Tropo e Linguagem

O tropo linguístico está entre os mais importantes artifícios da retórica, contudo, de acordo com nosso filósofo, todas as palavras são em si, tropo.

Segundo Hartmann²³, “não há deste modo, uma distinção entre o uso figurado e literal, as palavras são desde o início, tropos”. Isso pode ser verificado quando o orador, ao utilizar a sinédoque, diz vela em vez de barco, ou seja, a palavra impõe uma visão parcial em relação à visão do todo. Neste caso, se toma a parte pelo todo. Serpente (serpens), em latim quer dizer aquilo que rasteja, enquanto que em grego (drákôn) quer dizer ‘aquele que tem o olhar brilhante’; “mas porque é que ‘serpens’ não quer dizer também caracol?”²⁴, já que ambas rastejam?

Assim como a sinédoque, o que a linguagem nos atesta, é a visão parcial em lugar da visão plena e total. Isto será retomado por Nietzsche no texto *VM*, ao dizer que o conceito surge do abandono das diferenças singulares, isto é, para que um conceito seja criado, é preciso tomar a parte pelo todo, igualar, de modo a excluir o todo²⁵.

A segunda forma de tropo linguístico é a metáfora. Essa não cria novas palavras, apenas desloca a significação habitual das palavras, dizendo algo sobre a coisa sob a perspectiva de outra coisa. A metonímia, que é a terceira figura do tropo, consiste na troca de causa e efeito, como por exemplo: o orador muda as posições das palavras ao dizer suor por trabalho, língua por fala. Dizemos que a bebida é amarga, quando o correto seria dizer: nós a sentimos como amarga. Dizemos que a pedra é dura sem perceber que duro refere-se a uma sensação nossa, à nossa perspectiva. Com isso, Nietzsche quer nos dizer que o tropo não aparece somente em certos momentos nas palavras, mas é, antes de tudo, a expressão de sua própria natureza. Os conceitos surgem através de nossas percepções e não pela essência das coisas.

²³ CAVALCANTI, Anna Hartmann. *A arte da linguagem e do estilo em Nietzsche*. Revista Ideação, Feira de Santana, n. 12, p. 32. 2003.

²⁴ R, p. 46

²⁵ “Tão certo como uma folha nunca é completamente igual a uma outra, assim também o conceito de folha foi formado graças ao abandono dessas diferenças individuais por um esquecimento do elemento diferenciador(...)” *VM*, p. 220

Por isso, a palavra expressa apenas a nossa impressão, a nossa perspectiva sobre as coisas, isolando e recortando somente aquilo que nos interessa, conforme veremos detalhadamente no decorrer do trabalho.

Além disso, já se pode perceber nesse texto da juventude aquilo que será retomado a partir de *VM* e percorrerá boa parte das obras da maturidade de Nietzsche, isto é, a ideia da linguagem enquanto convenção, aceitação da maioria, ou melhor, “a língua é criação individual dos artistas da linguagem, mas o que a fixa é a escolha operada pelo gosto da maioria”.²⁶

Do mesmo modo, também acontece com a busca da pureza da linguagem. Segundo Nietzsche, “só se fala em ‘pureza’ onde, num povo o sentido da linguagem é muito desenvolvido, o que se produz antes do mais numa sociedade importante, entre as pessoas de qualidade e cultivadas.”²⁷

A pureza consiste no devido uso da linguagem perpetuada pelo costume. Nietzsche explica que para o impuro está aquilo que surpreende, isto é, que escapa ao hábito. O puro na linguagem se estabelece pela duração do emprego da linguagem, através da qual se definem as regras gramaticais. A pureza consiste no uso correto dessas regras convencionadas, enquanto que a impureza na linguagem está voltada ao uso indevido, ou melhor, ao uso diferente daquele que fora estabelecido. Essa transgressão é vista como obscura, tornando impuro o uso da linguagem. De acordo com o filósofo, em si, não há discurso puro nem impuro, o que se tem é o uso “correto” ou “incorreto” da linguagem estabelecida pela sociedade e consolidada através do costume. O sentimento de pureza se forma quando, “a partir de leis e analogias inconscientes”²⁸, uma sociedade circunscreve todo o campo de sua linguagem. O estilo é confirmado e aceito como puro quando “uma expressão unitária é atingida”²⁹.

Segundo Hartmann, “ao mesmo tempo que leis e analogias inconscientes orientam a linguagem para a unidade, esta unidade fixada pelo hábito modifica-se com o tempo e adquire, em cada cultura, uma forma diferente”³⁰

Nietzsche faz uma interessante analogia entre o ritmo da música e a estrutura linguística de uma sociedade, ao dizer que assim como acontece na

²⁶ R, p. 48

²⁷ R, p. 49

²⁸ R, p. 50

²⁹ R, p. 50

³⁰ CAVALCANTI, Anna Hartmann. *A arte da linguagem e do estilo em Nietzsche*. Revista Ideação, Feira de Santana, n. 12, p. 32. 2003. p. 34.

música, onde impera um mesmo ritmo, como um estilo que exige em cada caso uma expressão diferente, acontece na linguagem de cada cultura, que apesar das leis e analogias inconscientes, produzem sua própria forma e estrutura linguística. Isso corrobora o argumento que tanto será defendido por Nietzsche, de que a linguagem é perspectivista, depende da cultura, da época e em nada diz respeito a algo imutável e essencial.

1.6 A Linguagem estipulando as primeiras leis da Verdade

Se nos textos *O Nascimento da Tragédia* e *A visão Dionisíaca de Mundo*, apesar de já tratarem do problema da verdade e da linguagem, Nietzsche não se atém com mais vagar e de modo mais explícito, é no texto intitulado *Pathos da Verdade* e, depois, na obra de 1873 *Acerca da Verdade e da Mentira no Sentido Extra-moral*, que o filósofo se detém especificamente para discorrer acerca do assunto em questão. As duas obras evidenciam a posição cética do autor e seu distanciamento em relação à metafísica de artista. Trechos que já estavam presentes no *Pathos da Verdade*, reaparecem no texto de 1873, quase que na íntegra, com pequenas alterações. Se nos dois textos encontramos a constatação do sentimento de vaidade exacerbada no homem, mais especificamente, na figura do filósofo, por acreditar-se detentor do conhecimento e, conseqüentemente, da verdade, é somente no texto de 1873 que encontramos pistas para o que poderia ser nomeado como uma gênese do pensamento e, conjuntamente a ele, a gênese da linguagem.

Deter-nos-emos agora, numa breve análise em *Acerca da Verdade e da Mentira no Sentido Extra-moral*³¹, pois se trata de uma das obras seminais de

³¹ Pensamos que este texto é de importância capital para o que virá a ser entendido como o pensamento maduro de Nietzsche. No prólogo de *Humano Demasiado Humano* II, Nietzsche fala que pouco tempo após o *Nascimento da Tragédia* e ainda enquanto escrevia sobre Schopenhauer nas *Considerações Extemporâneas*, escreveu *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-moral*. Este escrito que foi mantido em segredo e só publicado postumamente, traz consigo explicitamente e em germe temas que irão percorrer toda a obra posterior de Nietzsche, significando o rompimento com Wagner, Schopenhauer e toda a metafísica que até então adotara. Nesta obra, a genealogia nietzschiana já aparece como crítica dos valores. Crítica que será desenvolvida visando a suspeição e refutação dos valores consagrados da nossa tradição. NIETZSCHE, Friedrich. *Acerca da Verdade e da Mentira no Sentido Extra-moral. Obras escolhidas de F. Nietzsche. Volume I. O Nascimento da*

toda a discussão a respeito da verdade e das valorações morais no trabalho de Nietzsche. A ele, na medida do possível, recorreremos para a discussão proposta. O ensaio de 1873 representa, de certo modo, uma inversão completa na direção do pensamento metafísico e metodológico de Nietzsche, no que diz respeito à intenção de exprimir uma unidade estética metafísica. A obra referida permite-nos perceber temas que irão perdurar e marcar toda a produção futura do filósofo, contudo, agora, totalmente voltado a elementos não metafísicos e mais próximos da fisiologia. Encontramos nela a discussão sobre a natureza da convenção e a importância do esquecimento. Desse modo, percebemos com a obra como surge o problema da verdade, investigada segundo duas perspectivas. De acordo com a primeira delas, a verdade é valorizada porque é boa, útil, para a sociedade; por outro lado, a linguagem enquanto instrumento do conhecimento é vista como uma criação e não como um espelho da essência das coisas. Nietzsche explica a gênese da linguagem a partir de pontos de vista que se inter-relacionam, a saber, os pontos de vista do pragmatismo, do convencionalismo e do naturalismo. Em *Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral*, o filósofo nos faz pensar no que produziria no homem o desejo ilimitado de conhecimento e da vontade de verdade que o acompanha. Ora, se no texto *O pathos da verdade*, Nietzsche traz à tona e problematiza o amor-próprio, isto é, o sentimento de vaidade e o desejo de imortalidade como alimento para o homem do conhecimento em sua busca pela verdade, no texto de 1873, Nietzsche nos remete à análise da vontade de verdade a partir da análise do sentimento de auto conservação.

Sendo o homem o animal mais fraco da natureza em relação a outros possuidores de garras e chifres, para defender-se dos predadores, ele, o homem, precisou desenvolver uma capacidade para se sobrepor diante dos outros animais. A capacidade desenvolvida que o diferenciou desses outros animais, e que o caracteriza como homem, ou seja, como um animal superior diante dos outros, foi o intelecto.

Desse modo, o indivíduo mais fraco fisicamente, querendo conservar a si mesmo, para sua auto proteção, desenvolveu suas forças dominantes no intelecto, através da dissimulação, da fraude, da mentira se assim fosse preciso. E,

ainda, querendo e precisando viver em sociedade, precisava compactuar com outros, a fim de garantir sua paz.

De acordo com Nietzsche, essa paz que o homem aspira aparece como o primeiro passo para o impulso à verdade. Assim, convencionam-se aquilo que é válido e útil para os indivíduos, criando designações e nomes para as coisas válidas. Da necessidade de comunicação imposta pela vida em coletividade, surgem as primeiras leis da verdade, sustentadas através dos signos linguísticos.

Acontece que agora é fixado aquilo que doravante deve ser a "verdade", ou seja, é inventada uma designação das coisas tão válida como vinculativa e a legislação da língua produz também as primeiras leis da verdade (...) ³²

Então surge a dicotomia verdade-mentira, de modo que, para a verdade estão às designações válidas e para a mentira as não válidas para a sociedade. O que importa nesse momento, não são as designações arbitrárias ou inócuas, mas as prejudiciais à sociedade. Se houver inversões de nomes que não danifiquem a organização social, não haverá problema, mas se ao contrário disso houver um prejuízo, a mentira transparece. Mentir aqui significa romper convenções que mantêm a comunicação. A repulsa não está voltada para o engano, mas antes, para as consequências nefastas que tal engano produz. A aspiração à verdade, nesse aspecto, encerra-se nas consequências agradáveis que ela proporciona à conservação da espécie. Notamos que nesse estágio, o intelecto está atuando apenas na satisfação das necessidades humanas, conjuntamente com sua auto preservação. Apesar das abstrações e conceitos próprios da constituição da linguagem, o intelecto ainda não está voltado para o exercício de uma racionalidade científica e emancipada. O calcular e elaborar conceitos vão sendo aprimorados juntamente com a história da civilização, em que racional vem a ser sinônimo de civilização. O desenvolvimento da razão caminha similarmente em consonância com o processo civilizatório. Por isso, a antinomia verdade-mentira antecede a antinomia epistemológica verdade-falsidade.

Agora, podemos nos perguntar: o que faz com que o pacto de paz seja mantido? Como aqueles que não compactuaram, ou mesmo os que compactuaram, respeitariam o acordo? Quem garantiria a preservação do direito do outro? É possível intuir respostas a algumas destas perguntas no fragmento

³² VM, p. 217

póstumo 19 [175]³³, descrito por Nietzsche sobre o surgimento da verdade enquanto necessidade social e aponta para o surgimento dos Estados como garantia dessa necessidade. Entretanto, é no texto intitulado *O Estado Grego* que se pode observar melhor a importância do Estado para a garantia do acordo de paz entre os homens. Contudo, esse acordo não se deu de uma forma tão pacífica como poderia se imaginar, uma vez que os impulsos de violência e dominação se não se sobrepõem aos da sociabilização, ainda assim continuam existindo no indivíduo.

O impulso para a sociabilidade ainda pode ser muito forte nos homens isolados, mas a mola de ferro do estado oprime tanto as massas mais numerosas que agora aquela separação química da sociedade *precisa* ser produzida, acompanhando sua nova construção pirâmida.³⁴

Nesse texto, o Estado é definido por Nietzsche como a “mola de ferro” que garante a continuidade e durabilidade do processo social, em que os impulsos como os de dominação não deixam de existir, ao contrário, objetivam-se no Estado.

O que mais o estado pode significar para nós, senão o meio com o qual o processo social descrito anteriormente é levado adiante, sendo garantida sua duração sem entraves.³⁵

As leis da linguagem, como vimos, representam a condição favorável ao acordo de paz. Entretanto, esse pacto de paz diz respeito ao estabelecimento de um acordo de ordem semântica. Apesar de a linguagem representar uma das condições favoráveis para a instauração da sociedade, ainda não é claro que somente ela estabeleça a ordem social necessária para a formação da civilização, pondo um fim na “mais brutal Bellum omnium contra omnes”³⁶.

Segundo Barros, se em *Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral* Nietzsche não trata do

³³ “A verdade surge como uma necessidade social: por uma metástase em seguida passa a ser aplicada a tudo, mesmo onde não é necessária. (...) Com a sociedade começa a ser necessária a veracidade, para que o homem não viva em eternos véus. A fundação de Estados suscita a veracidade. O instinto de conhecimento tem uma fonte moral”. Fragmento 19[175]. Citado a partir da coletânea O livro do filósofo. NIETZSCHE, Friedrich. *O Livro do Filósofo*. Tradução de Rubens Eduardo Ferreira Frias. 6ª. edição. São Paulo: Centauro, 2004.

³⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Cinco Prefácios para cinco livros não escritos*. Tradução e prefácio de Pedro Süsskind. Rio de Janeiro: 7 letras, 2000. 2ª. Edição. “*O Estado Grego*”.

³⁵ Idem *O Estado Grego*

³⁶ VM, p 217

Estado e sua influência na organização social e disciplina do todo social é porque dá relevo a certas condições subjetivas e intersubjetivas, sem as quais a atuação do Estado não seria possível ou não teria eficácia.³⁷

Para o autor, linguagem, razão e memória são as condições favoráveis à atuação do Estado. E são essas condições que propiciam terreno fecundo para o fortalecimento do Estado e da coesão social, que são tratadas em VM.

1.7 A Linguagem enquanto perpetuadora das leis da Verdade

Na linguagem está o cerne para o desenvolvimento da cultura e depois da ciência, estando estritamente ligada à verdade, que seria o resultado de relações convencionais desses signos linguísticos. Sendo assim, a preocupação nesse momento, volta-se a problemas de natureza semântica, com o intuito de revelar seus traços não essencialistas³⁸, ou seja, a sua não relação com o “em si das coisas.

Diante disso Nietzsche questiona “(...) qual é a situação relativamente às convenções da língua? Serão elas talvez produtos do conhecimento, do sentido da verdade? Coincidirão as designações e as coisas?”³⁹ A questão, agora, no âmbito da linguagem, completa a tese de que a verdade é valorizada na medida em que é fecunda para a sociedade, corroborando a ideia de convencionalismo ou criação humana.

Essa problemática já havia levantado infindáveis discussões no período medieval acerca dos universais, sendo que a mesma questão colocada por Nietzsche foi imensamente discutida, tendo repercussão entre os essencialistas. Já no século XIV, Guilherme de Ockam⁴⁰ apresenta algo parecido com a conclusão

³⁷ BARROS, Márcio Benchimol. Nietzsche e o Problema da Cultura. Orientador: Oswaldo Giacóia Jr. 2002. 160 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2002. Tese de doutorado. Campinas, 2006.

³⁸ “Julgamos saber algo das próprias coisas quando falamos de árvores, cores, neve e flores e, no entanto, não dispomos senão de metáforas das coisas que não correspondem de forma alguma às essencialidades primordiais”. VM, p. 219.

³⁹ VM, p. 218

⁴⁰ LEITE JUNIOR, Pedro. *O Problema dos Universais: A perspectiva de Boécio, Abelardo e Ockam*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001

nietzschiana. Simplificando: os nomes são apenas convenções e em nada dizem respeito à essência.

Para confirmar a tese de que as regras da linguagem em nada se assemelham à realidade ou as essências, Nietzsche diz que só através de um processo de esquecimento pode o homem presumir que a linguagem designa a realidade, isto é, esquecimento da necessidade de uma criação utilitária.

Então, é preciso uma retrospectiva ou uma dissecação a respeito da natureza da linguagem. “Que é uma palavra? A representação sonora de um estímulo nervoso.”⁴¹ Nesse sentido, a palavra é um som que representa uma excitação e, absurdo, torna-se atribuir uma causa que nos é exterior, no caso, a essência do objeto para essa excitação. Percebemos assim, que não pode haver relação ideal entre palavra e objeto, mas, antes, uma relação útil e que foi aceita por todos.

A sua denúncia da não identificação da linguagem com “coisa em si”, vai ainda bem mais longe, quando Nietzsche afirma que não há continuidade nem mesmo entre a transposição da excitação nervosa para uma imagem e desta para o som, pois se tratam de coisas de naturezas distintas, ou momentos cognitivos diferentes e, para tanto, utiliza o termo “metáforas”⁴². “Uma estimulação nervosa traduzida numa imagem! Primeira metáfora. A imagem de novo transformada num som! Segunda metáfora. E de cada vez uma transposição completa de uma esfera para outra totalmente diversa e nova.”⁴³ O termo metáfora refere-se a transposição de um nível para o outro, que por um esquecimento, pensamos em continuidade, quando na realidade, se tratam de momentos distintos. Se essa distinção ocorre no interior de um indivíduo possuidor de linguagem, como poderia a linguagem vincular-se de modo ideal a algo externo? Diante disso, Nietzsche demonstra a impossibilidade de representação do real através da linguagem.

Outro exemplo de um impulso essencialista e do esquecimento das diferenças individuais aparece no conceito. “Todo o conceito emerge da igualização do não igual”. Os conceitos são formados a partir do abandono das diferenças individuais que há nas coisas, igualando e idealizando um mundo verdadeiro. Assim como uma folha na natureza nunca é igual a outra, por um esquecimento de suas

⁴¹ VM, p. 218

⁴² Ainda neste mesmo capítulo, trataremos do termo metáfora, utilizado por Nietzsche, na tentativa de um contraponto entre este termo e o termo conceito.

⁴³ VM, p. 219

diferenças singulares transformamos a palavra folha numa idéia geral de que representará todas as coisas desse gênero, “como se existisse na natureza, fora das folhas, algo que fosse a ‘folha’, algo como uma forma originária (...)”⁴⁴.

Ao discorrer sobre conceito, o que está sendo evidenciado pelo filósofo é a função valorativa de todo nome e de todo conceito. Conceituar significa simplificar, reduzir, escolher, rejeitar. Portanto, nomear é atribuir valor. E o valor que subjaz em todo e qualquer nome ou conceito é a identidade. Criar uma unidade que a pluralidade das coisas não apresenta é impor uma identidade à multiplicidade.

De acordo com Nietzsche, o conceito não é nada mais que o resíduo de uma metáfora petrificada e eternizada pelos homens, por isso, utilizar os códigos da linguagem é de algum modo, negar o devir e, conseqüentemente, o mundo.

Se o homem percebe formas estáveis num mundo em constante movimento, isso se dá devido às características de nosso aparelho perceptivo. Assim como nós, que seguimos determinados padrões biológicos, os animais seguem outros e percebem o mundo de modo diferente. Se alguns homens possuíssem um aparelho perceptivo diferente de outros homens, por certo não falaríamos de leis da natureza ou conformidade.

Se cada um de nós tivesse ainda percepções sensoriais de tipo diferente, poderia perceber as sensações ora apenas como uma ave, ora como um verme, ora como uma planta, ou o mesmo estímulo seria visto por um de nós como azul, um terceiro poderia ouvir este estímulo como som, e assim ninguém falaria de uma tal conformidade às leis da natureza⁴⁵

Segundo Rocha⁴⁶, o que limita o conhecimento não é a existência de uma “coisa em si”, mas a existência de outras perspectivas, afirmando ainda que as formas do conhecimento não são determinadas apenas pelos padrões biológicos, mas também, por padrões linguísticos culturais.

Um pouco depois do texto de 1873, em *Além do Bem e do Mal*, Nietzsche explicita sua posição em relação ao caráter antropomórfico dessas ficções do conhecimento, afirmando que a ilusão e a invenção são condições necessárias para o homem e sua sobrevivência, pois “sem permitir a vigência de ficções lógicas, sem medir a realidade com o mundo puramente inventado do absoluto, do igual a si

⁴⁴ VM, p. 220

⁴⁵ VM, p. 227

⁴⁶ ROCHA, Sílvia Pimenta Velloso. Os Abismos da Suspeita: Nietzsche e o perspectivismo. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

mesmo, o homem não poderia viver.”⁴⁷ O problema para Nietzsche, não se coloca na existência das ficções, mas no fato de que essas ficções tornaram-se critério de verdade.

A denúncia nietzschiana consiste na revelação de cunho antropomórfico que não contém “a verdade em si” e universalmente válida a não ser para o âmbito do humano. “O investigador de tais verdades não procura senão a metamorfose do mundo no homem”.⁴⁸ Do mesmo modo como acontece com o astrólogo, que acredita que as estrelas dizem algo sobre o destino do homem, acontece também com o homem moral que pressupõe que aquilo que está em sua razão deve ter conexão com a essência e a “razão” das coisas.

De acordo com nossa interpretação, no aforismo 18 de *Humano Demasiado Humano*, surge de forma amadurecida e aprofundada uma passagem do texto de 1873, dizendo respeito ao surgimento da oposição de valores contrários, que através de um esquecimento de seu caráter institucional e humano atribui-se a essa oposição um valor absoluto, não admitindo graus intermediários entre uma qualidade e outra que se oponha.

Conforme o filósofo, as fixações de opostos absolutos originaram-se a partir de um erro fundamental, ao isolar e abstrair partes da realidade e, em seguida, transformar essas partes isoladas em coisas em si.

Nesse aforismo, Nietzsche fala sobre a capacidade de organismos inferiores perceberem coisas diferentes como pertencentes a uma mesma coisa e, logo depois, transfere essa capacidade dos organismos inferiores ao âmbito do humano. No início, os “seres inferiores” veem tudo o que existe como dizendo respeito à mesma coisa. “Do período dos organismos inferiores o homem herdou a crença de que há coisas iguais”⁴⁹, depois quando estas coisas se tornam mais perceptíveis de acordo com as sensações de prazer ou desprazer, elas tornam-se substâncias distintas. Ao percebermos que esse algo é, por qualquer razão, favorável, atribuímos-lhes uma identidade. Vejamos bem, essa identidade tem por fundamento a “sensação do agradável ou do doloroso em referência ao sujeito que sente.”⁵⁰

⁴⁷ ABM, § 4

⁴⁸ VM, p. 224

⁴⁹ HDH, § 18

⁵⁰ HDH, § 18

A crença primeira de todo ser orgânico, desde o princípio é talvez a de que todo o mundo restante é uno e imóvel. Nesse primeiro nível do lógico, o pensamento da causalidade se acha bem distante: ainda hoje acreditamos, no fundo, que todas as sensações e ações sejam atos de livre arbítrio; quando observa a si mesmo o indivíduo que sente considera cada sensação, cada mudança algo isolado, isto é, incondicionado, desconexo, que emerge de nós sem ligação com o que é anterior ou posterior.⁵¹

Através dos isolamentos e recortes da realidade, fixamos opostos, substancializamos, damos identidade e, a partir daí, por crença, inferimos outras identidades, como por exemplo, a crença na liberdade da vontade, a crença em substâncias incondicionadas e em coisas semelhantes.

O mesmo equívoco que se deu, de acordo com o que vimos antes, sobre a palavra folha pela desatenção de suas diferenças, tornando-a um conceito, que agora passa a ter uma identidade acontece no isolamento das coisas da realidade, que mais tarde tornam-se opostos.

Tanto no conceito com sua “igualação do não igual”, como na criação de opostos ou contrários, podemos encontrar o que os produziu, isto é, o desejo de simplificar, tornar fixo algo que virá acontecer em ocasiões mais ou menos semelhantes, porém, nunca idênticos, mas que devem adequar-se nesses casos diferentes. A fixação da linguagem ocorre por um desejo de fixidez para a fluidez do devir, que nos escapa a todo o momento. Com isso, Nietzsche demonstra o caráter convencional e antropomórfico na formação da linguagem e na oposição de valores opostos como verdade e mentira.

Na medida em que por muito tempo acreditou nos conceitos e nomes de coisas como em *aeternae veritates* (verdades eternas), o homem adquiriu esse orgulho com que se ergueu acima do animal: pensou ter na linguagem o conhecimento do mundo.⁵²

A crítica que Nietzsche constrói em relação à linguagem diz respeito à crença que mantemos com ela. Acreditar na linguagem significa acreditar que existe uma correspondência entre as palavras e a realidade ontológica, ou seja, significa acreditar em um mundo ordenado de acordo com as leis que regem o nosso pensamento, leis que não derivam de uma razão incondicionada, mas do processo de adaptação da espécie, que encontra uma explicação no aforismo

⁵¹ HDH, § 18

⁵² HDH § 11

intitulado *Questões fundamentais da metafísica*⁵³, e que terá sua continuidade em *Gaia Ciência*.

Quem, por exemplo, não soubesse distinguir com bastante frequência o 'igual', no tocante à alimentação ou aos animais que lhe eram hostis, isto é, quem subsumisse muito lentamente, fosse demasiado cauteloso na subsunção, tinha menos probabilidades de sobrevivência do que aquele que logo descobrisse igualdade em tudo o que era semelhante. (...) os seres que não viam exatamente tinham vantagens sobre aqueles que viam tudo 'em fluxo'.⁵⁴

De acordo com o filósofo, olhar para o mundo e reconhecer coisas, significa apreender conceitos e não uma realidade extra conceitual. O esquecimento da dimensão criadora da linguagem traz consigo a crença de que cada palavra representa a realidade. De certo modo, o homem precisou negar sua capacidade estética para poder acreditar na “verdade” de suas invenções.

No aforismo 30 de *Humano Demasiado Humano*, a ideia de prazer e desprazer, está associada à validade, isto é, válidas são as coisas que dizem respeito a uma espécie, que lhe causa prazer e bem-estar. Se algo faz bem para a espécie, então este algo passa a ser visto e tido como bom e verdadeiro. “Aí se atribui ao efeito o predicado de fazer feliz, de bom, no sentido de útil, e se dota a causa com o mesmo predicado de bom, mas no sentido de válido logicamente.”⁵⁵ Nietzsche diz que a “pertinência se deduz a partir da capacidade de viver, e a legitimidade a partir da pertinência.”

O que está sendo discutido pelo filósofo não diz respeito ao encontro de uma verdade desvinculada dessa utilidade, mas antes ao valor que essa verdade possui e, no momento em que “retrocedemos um passo atrás”, percebemos que esse, assim como todos os valores estão intrinsecamente ligados à vida de quem avalia, podendo ainda auferir a impossibilidade de um pensamento “em si” ou puro em um vivente que é dotado de uma racionalidade afetada de forma constante por impulsos.

⁵³ No aforismo 18 de *Humano, demasiado humano* Nietzsche discorre sobre uma possível história das origens do pensamento, com o aparecimento das inferências lógicas, a partir de um juízo relacionado às sensações de dor e prazer em relação ao sujeito que sente. “A crença primeira de todo ser orgânico, desde o principio é talvez a de que todo o mundo restante é uno e imóvel. Nesse primeiro nível do lógico, o pensamento da causalidade se acha bem distante: ainda hoje acreditamos, no fundo, que todas as sensações e ações sejam atos de livre arbítrio; quando observa a si mesmo o indivíduo que sente considera cada sensação, cada mudança algo isolado, isto é, incondicionado, desconexo, que emerge de nós sem ligação com o que é anterior ou posterior”. Nietzsche afirma que a noção de causa e efeito neste nível do lógico encontra-se bem distante, no entanto não se atém nesta noção. É na obra de 1879, intitulada *A Gaia Ciência* que podemos contemplar seu prosaísmo, citado no próximo capítulo deste trabalho.

⁵⁴ GC, § 111

⁵⁵ HDH, § 30

Um impulso em direção ou para longe de algo, sem o sentimento de querer o que é proveitoso ou se esquivar do que é nocivo, um impulso sem uma espécie de avaliação cognitiva sobre o valor do objetivo, não existe no homem.⁵⁶

Como já visto, o que é aceito como verdadeiro está ligado à opinião do agradável que, num estilo vinculativo a todos e através de um esquecimento, passa a conter uma força que o filósofo designa de crença ou convicção. O que o homem atinge não é a verdade, mas uma crença ou uma fé na posse da verdade. Importante aqui, é ressaltar que o que foi instituído como verdadeiro ou falso, de acordo com o agradável ou prejudicial, não permanecerá na consciência do homem como convencional.

Ora, é certo que o homem esquece que é isso que se passa com ele; ele mente do modo indicado, inconscientemente e segundo hábitos de séculos – e precisamente através dessa não consciência e através desse esquecimento ele atinge o sentimento de verdade.⁵⁷

Nesse aspecto, o que foi primeiramente instituído torna-se algo habitual que se arraiga no indivíduo, perpassando culturas e gerações e despertando, assim, um sentimento moral em relação à verdade. O que é bom para uma espécie, acaba por tornar-se o bom em si e o que é mau, um mal em si. Enfim, em sua busca pela verdade, o homem procura algo criado por si mesmo e que doravante fora esquecido:

Se alguém esconde uma coisa por trás de um arbusto, nesse exato lugar a procura de novo e a encontra, nesse procurar e encontrar não há muito que enaltecer, no entanto, é isso que se passa com o procurar e encontrar da “verdade”.⁵⁸

A crença na verdade vem a ser um costume incorporado e que, inconscientemente, adquire um sentido de verdade. Um exemplo ilustrativo para isso pode ser encontrado no aforismo 51 de *Humano Demasiado Humano*, quando Nietzsche fala do hipócrita. O hipócrita ao representar várias vezes o mesmo papel, acaba deixando de ser hipócrita e, por fim, torna-se verdadeiro, isto é, o efeito produzido pela encenação do hipócrita assume uma característica tão convincente e

⁵⁶ HDH, § 32

⁵⁷ VM, p. 222

⁵⁸ VM, p 224

real, que a ilusão afeta todos os expectadores. O mais curioso e interessante, é que não só afeta os espectadores como o próprio executor. O hipócrita acaba por acreditar em sua mentira e, o que de início é só aparência, passa a vir a “ser”.

Podemos afirmar que a crença é transposta à religião, à política e ainda à lógica e à ciência, de modo que a vantagem de uma teoria é que garante a certeza, paralelo ao seu fundamento intelectual. O hábito tem por função garantir a perpetuação da crença de forma que, se analisarmos a fundo certas convicções, perceberemos que o hábito precede suas razões e, estas por sua vez, tornam-se frágeis e falíveis diante de seu precedente.

1.8 Esquecimento e Memória

Como vimos até agora, foi através da capacidade de esquecer as condições que deram origem aos signos linguísticos que o homem conseguiu produzir um sistema de simplificação do devir pela linguagem, criando assim, a crença na identidade. Sem esquecer a multiplicidade sensível que produziu a palavra, o homem não teria concluído que a identidade dissimulada por meio das palavras pudesse ter correspondência com as coisas. É o esquecimento, a ilusão e a dissimulação como necessidade que estão presentes nas condições que deram origem à linguagem. Sendo assim, a função específica da palavra torna-se a de esquecer, esconder a pluralidade que lhe deu origem.

Esse esquecimento, de que tanto nos foi lembrado nos textos em que trabalhamos até então, ao contrário do que se pensa, não acontece de forma passiva. Ao contrário de uma ausência de memória e passividade, o esquecimento significa para Nietzsche uma faculdade ativa, viva e necessária para a saúde psíquica.

Já na segunda das *Considerações Intempestivas*⁵⁹, Nietzsche trabalha com a idéia de que o esquecimento é uma força plástica necessária para a vida. Segundo ele, é possível viver quase sem memória, mas não é possível viver sem o esquecimento. Ao discorrer sobre as vantagens e desvantagens da história

⁵⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Intempestiva. Da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Relume Dumará: Rio de Janeiro, 2003.

para a vida, Nietzsche chega à conclusão de que a memória e, conseqüentemente, a história podem ser tanto úteis como desvantajosas. Dito de outro modo, a lembrança só deve permanecer no homem se também for mantida a capacidade de esquecer. Tanto o sentido histórico como sua negação são necessários para a saúde do indivíduo e da cultura.

É na segunda dissertação da *Genealogia da Moral*⁶⁰ que a relação memória e esquecimento será tratada de maneira pormenorizada. A relação é pensada a partir de uma análise sobre a consciência. Memória e esquecimento aparecem como capacidades da consciência. O papel da consciência surge no texto como a imagem de um estômago, em que ela, consciência, digere na medida em que assimila e seleciona. É essa capacidade de lembrar que fixa as impressões e que produz um lugar de reconhecimento. Através desse lugar de reconhecimento, as novas impressões que chegam são reconhecidas pelas marcas mnêmicas, produzindo uma “digestão” daquilo que já foi sentido.

A memória é que garante a fixação de leis morais ou sociais, pois é ela que no fim das contas, possibilita o ato de prometer e, por sua vez, a responsabilidade e a má consciência. “Criar um animal que pode fazer promessas – não é esta a tarefa paradoxal que a natureza se impôs, com relação ao homem?”⁶¹

Foi preciso desenvolver em si o oposto do esquecimento⁶², que seria a saúde forte para Nietzsche. Foi necessário para o homem desenvolver a memória,

⁶⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral. Uma Polêmica*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. Acreditamos ter necessidade de se ater, ainda que brevemente neste capítulo, na noção de memória que se encontra num texto bem posterior aos que estamos tratando no momento, isto é, na *Genealogia da Moral*.

⁶¹ GM § 1 – segunda dissertação.

⁶² A questão da saúde forte para Nietzsche, no que diz respeito ao esquecimento, oposto da memória, porque natural e não imposto pela sociedade, conforme surge na *Genealogia da Moral*, já havia sido tratado na *Segunda Consideração Intempestiva* no que diz respeito à necessidade do esquecimento para o agir humano. Na obra surge uma associação entre esquecimento com a felicidade ou nas palavras de Barros (2006), pag.102. com o prazer. Como exemplo disso, Nietzsche associa o prazer à capacidade do animal de esquecer ou na falta de capacidade de lembrar, o que se justificaria enquanto o viver exclusivamente no momento presente. Entretanto não se pode confundir o *ahistórico* do qual Nietzsche afirma ser preciso para o homem da ação com o *ahistórico* do animal. Conforme o próprio Nietzsche nos atesta no início da obra em questão, embora o homem “inveja” a felicidade do animal, por viver sem o fardo das lembranças e envolto apenas no momento presente, que lhe foge como uma “névoa” a todo instante, “pois o homem quer apenas isso, viver como o animal, sem melancolia, sem dor; e o quer entretanto em vão, porque não como o animal” (*Segunda Consideração Intempestiva*), fica claro que o homem quer e deseja sua própria humanidade, pois “ele se vangloria de sua humanidade frente ao animal”. Conforme Barros (2006) nos diz: “Como Schiller, Nietzsche proíbe o homem de invejar a felicidade da natureza irracional. Para o autor de *O Nascimento da Tragédia*, o essencial não é que o homem tenha um prazer maior ou mais duradouro que o animal, mas, acima de tudo, um prazer de outra ordem, um prazer humano, e, como tal, liberto de toda coação”. No decorrer da obra nietzschiana, percebe-se claramente que o filósofo nos quer

a fim de garantir o cumprimento da promessa estabelecida, tornando-se um ser confiável e constante. Para tornar-se confiável, foi preciso igualar-se frente aos outros e adaptar-se na sociedade com sua moralidade de costumes. Podemos afirmar, então, que a memória, ao contrário do esquecimento tido como uma forma de saúde, vem a ser fruto de um resultado cultural.

“Como fazer no bicho-homem uma memória?”⁶³ É a pergunta que Nietzsche lança na segunda dissertação da *GM* e que tem sua resposta na explicação de que a memória vai ser colocada no homem violentamente, isto é, “grava-se algo a fogo”, para que fique na memória: apenas o que não cessa de causar dor fica na memória.”⁶⁴ O homem capaz de prometer, ou seja, o homem de memória é resultado de violência. A lembrança é resultado de práticas de crueldade e tortura, pois a inteligência humana está mais voltada ao instante e ao esquecimento.

Produzir um homem que possa prometer é a função da memória. O esquecimento é o oposto, pois, como já frisamos, é visto por Nietzsche como sinônimo de saúde; saúde forte, uma atividade primeira, suspensa pela imposição da memória. Entretanto, essa suspensão não é total, mas parcial, pois é ela que torna possível o surgimento de novas impressões à consciência. A consciência vista como o aparelho de simplificação, como um estômago psíquico, tem na faculdade ativa do esquecimento a possibilidade de uma boa digestão. A saúde psíquica manifesta-se na capacidade de “fechar temporariamente as portas e janelas da consciência”. O esquecimento suspende por algum tempo a atividade da consciência dando espaço “às funções mais nobres para governar, prever, pressentir”.⁶⁵ A “boa digestão” está associada à atividade de esquecer, e por meio desta capacidade tem a possibilidade de dar espaço ao novo, ao desconhecimento e à experimentação, tanto enfatizada por Nietzsche nas obras da maturidade.

Sendo o esquecimento uma força ativa, concordamos com Mosé⁶⁶ ao frisar que, esquecer o caráter fictício das coisas, ao contrário do que se possa imaginar, não foi o resultado de uma passividade, mas de uma atitude. Mais do que

dizer que tanto o *ahistórico* quanto o *histórico* devem ser afirmados como negados. Tanto um como outro são necessários para o homem da cultura, desde que estejam em favor do viver e do agir.

⁶² Idem *GM*

⁶³ Idem *GM*

⁶⁴ Idem *GM*

⁶⁵ Idem *GM*

⁶⁶ MOSÉ, Viviane. Nietzsche e a grande política da linguagem. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. p 51

isso, esquecer o caráter fictício dos signos foi necessário para que a linguagem se firmasse⁶⁷. Assim, nos diz Nietzsche no texto de 1873: “É graças a sua capacidade de esquecer que o homem pode chegar a crer que possui uma verdade”⁶⁸. Foi através desta capacidade de esquecer as condições que deram origem à criação dos signos, que a linguagem e a verdade puderam se sustentar, havendo assim, um abandono das diferenças em função de uma necessidade de fixidez, imposta pela vida em coletividade.

O problema apontado por Nietzsche não diz respeito à criação dos signos ou valores, mas sim, ao fato de, ao esquecer o caráter fictício dos signos e valores, tomá-los como verdadeiros, eternos, dados. A ficção, vista como invenção é afirmação, pois ficção é criação, é arte. A arte enquanto criação e destruição, segundo Nietzsche e conforme o texto de 1873, é própria da vida. Por isso, a crença na ideia de verdade significa negação da vida, do mundo, uma vez que essa ideia não admite a ficção, e nem se admite enquanto ficção, fundamento da vida.

Essa crença é sustentada pelo mundo ficcional da linguagem. O problema da verdade em Nietzsche remete a relação que o homem estabeleceu com a linguagem. O homem criou os signos com o intuito de domínio e fortalecimento, contudo o oposto aconteceu. O homem foi enfraquecido pelos signos, uma vez que eles se expressam através da negação da vida. Se a ficção de tudo o que existe é própria da vida, a verdade, sustentada pelos signos lingüísticos, só pode ser própria da negação da vida.

A linguagem que se mantém na ideia de verdade, é feita de metáforas, “de ilusões que foram esquecidas enquanto tais, de moedas que perderam o seu cunho e que agora são consideradas, não já como moedas, mas como metal.”⁶⁹ A verdade vem a ser para Nietzsche, um tipo de arte que nega as condições de seu aparecimento.

São essas metáforas que sustentam a crença na identidade das coisas. No entanto, de acordo com Nietzsche, a linguagem não pode expressar o ser

⁶⁷ Ainda que possa parecer contraditório, a relação entre memória e esquecimento no desenvolvimento da linguagem, e apesar da memória ser a condição necessária para o desenvolvimento da linguagem, o esquecimento também é condição necessária para a consolidação das leis da linguagem, pois sem o esquecer ou o deixar de lado a multiplicidade e o caráter fictício dos signos, a linguagem não se consolidaria enquanto instrumento de conhecimento, do saber e de busca da verdade.

⁶⁸ VM, p 218

⁶⁹ VM, p 221

das coisas, não somente porque é feita de ficções mortas, mas porque não existe ser mesmo, a não ser no âmbito linguístico.

1.9 Metáfora e Conceito

Se em *VD* a música era a possibilitadora do acesso à essência, isto é, da Vontade, em *VM* não há nenhuma linguagem que possa estar em conexão direta com o íntimo das coisas, uma vez que a reflexão de Nietzsche distancia-se cada vez mais de todo tipo de pensamento metafísico, aproximando-se de um pensamento marcado pela peculiaridade de um filósofo solitário em sua empreitada e radicalmente anti-metafísico.

Contudo, o que nunca será abandonado por Nietzsche ao longo de todo seu pensamento posterior, é sua concepção de que a relação do homem com o mundo exterior é estética. Sendo o conhecimento o resultado da arte e da dissimulação, a relação homem com mundo nada mais é do que uma relação estética.

Em geral, porém, parece-me que a 'percepção correta' significaria: a expressão adequada de uma objeto no sujeito – um absurdo cheio de contradições; porquanto entre duas esferas absolutamente distintas, como entre sujeito e objeto, não existe nenhuma causalidade, nenhuma correção, nenhuma expressão, mais quando muito uma relação estética.⁷⁰

Não havendo nenhuma adequação homem-mundo, mas apenas uma relação estética, para a linguagem, fica somente a superfície das coisas, a qual surge a partir das transposições e das metáforas, ambas originárias da arte.

A metáfora, centro de onde se desenvolvem as criações e falsificações, vem a ser compreendida como elemento estético na construção da argumentação crítica da linguagem.

O conceito, conforme já vimos, surge pela utilidade e pela substituição artística e metafórica, da excitação nervosa, imagem e som. Assim como em *VM*, também em *VD*, Nietzsche explora a idéia de transposições, que também vão resultar na linguagem, entretanto, enquanto neste existe a possibilidade

⁷⁰ *VM*, p. 225

de uma linguagem viva, originária e mais livre, aqui, em *VM*, a linguagem, fruto de acordos e convenções, aparece como metáforas mortas, porque conceitual e estática.

O estabelecimento da linguagem conceitual resulta na perda do seu caráter expressivo original e natural, outrora preservado pela música. A partir daí, a marca de nossa distinção passa a ser a da ficção: “Tudo o que distingue o homem do animal depende dessa faculdade de reduzir as metáforas intuitivas a um esquema e, portanto, de dissolver uma imagem num conceito”⁷¹.

A vida social passa a depender do uso correto das metáforas. Com isto surge uma obrigação social e moral, orientando e estabelecendo as regras ao convívio geral.

Ser verdadeiro, isto é, utilizar as metáforas usuais, portanto, expresso de uma maneira moral, da obrigação de mentir segundo uma convenção estabelecida, de mentir de um modo gregário, num estilo vinculativo a todos.⁷²

Da obrigação de mentir, de acordo com uma convenção, surge a tendência moral no homem, que orientará sua ação e seu discurso. A fim de se tornar confiável e igual entre os outros, ele emprega as metáforas e designações impostas e habituais. Generaliza suas impressões em conceitos frios e descoloridos. A falsificação, de caráter moral, exige do homem um discurso pré determinado. A moral exige do homem que ele seja verdadeiro.

(...) A partir da oposição ao mentiroso em que ninguém confia, que todos excluem, o homem prova a si próprio o caráter digno, fiável e útil da verdade. Coloca agora o seu agir enquanto ser racional sob o domínio das abstrações; já não tolera ser arrastado por impressões súbitas, por intuições, ele generaliza todas essas impressões em conceitos descoloridos e mais frios de modo a ligar a eles o veículo da sua vida e do seu agir.⁷³

A verdade, resultado da metáfora, torna-se decisiva no processo de formação da palavra. A metáfora, ligada à criação e a dissimulação do intelecto, favorece a condição que gera o conceito. Corretamente aplicado, o conceito possibilita o entendimento, fortalecendo a vida social.

⁷¹ *VM*, p. 222

⁷² *VM*, p. 221

⁷³ *VM*, p. 222

Quem for tocado por essa exalação fria mal acreditará que também o conceito, descarnado e octogonal como um dado e deslocável como este, apesar de tudo, é como o resíduo de uma metáfora e que a ilusão da transposição artística de uma estimulação nervosa em imagens é, se não a mãe, pelo menos a avó de todo o conceito. Neste jogo de dados dos conceitos, chama-se porém 'verdade' o utilizar cada dado tal como é designado, o contar rigorosamente os seus pontos, formar rubricas correctas e nunca subverter a ordem das castas e a sequência das classes hierárquicas.⁷⁴

O processo de incorporação e de utilidade das metáforas são os norteadores do agir humano. No entanto, as metáforas, símbolo das coisas, estão alheias à realidade. Apenas a crença as sustenta. Enquanto valor moral e referencial da conduta humana, a metáfora firma-se através da linguagem e da consciência.

De acordo com tudo o que foi exposto até agora, é possível perceber que a reflexão sobre a Arte, como já afirmamos no início desse tópico, sempre esteve presente no pensamento de Nietzsche, posto que todas as manifestações e relações entre homem e mundo, sujeito e objeto estão ligados a um viés artístico.

Conforme visto, não só a linguagem musical, a da tragédia grega ou do ditirambo é artística, como também a linguagem enquanto palavra ou o conceito originam-se de um processo artístico. A partir de um processo de recorte, seleção e assimilação é que foi possível o surgimento da palavra. Esse processo, além de necessário, é também uma atividade artística, uma vez que contorna, iguala, nomeia uma realidade desconexa sem formas e nenhum propósito. As transposições ou traduções também são resultado de um processo de cunho artístico, pois se tratam de transformações sucessivas de diferentes esferas, a saber, excitação nervosa ao som e deste para imagem, e assim sucessivamente até chegar à palavra. Transpor é transformar, é criar.

O grande problema apontado por Nietzsche, em sua crítica à linguagem, é que o homem se esquece enquanto “sujeito criador”, transformando sua própria criação em algo dado, divino e, portanto, estático. A palavra usual e conceitual se esquece enquanto metáfora, enquanto fruto de um processo artístico, perdendo assim sua originalidade. A palavra perde sua vivacidade para o resíduo de uma metáfora morta, isto é, para o conceito tido enquanto verdade e, por isso mesmo inquestionável, indubitável. O homem utilizando-se do conceito perde aquilo que mais o engrandece, a saber, sua atividade artística, sua capacidade de criação e de transformação daquilo que perdeu seu sentido original.

⁷⁴ VM, p. 223

1.10 Homem racional contra homem intuitivo

O homem do conhecimento, “aquele que coloca agora o seu agir enquanto ser racional sob o domínio das abstrações”⁷⁵, não se permite ser guiado pelas metáforas intuitivas ou originárias. Toda a sua conduta passa a ser norteadada pelas abstrações, pelas leis, com seus imperativos próprios da vida gregária. Generaliza todas as suas impressões em conceitos frios, fruto do resíduo de uma metáfora morta, conforme indicado antes. Contudo, esse mundo conceitual não se diferencia de um mundo não menos fabuloso que o do grego helênico, uma vez que tanto um como o outro foram construídos sob a égide de uma relação estética homem-mundo.

A fim de atender sua necessidade de estabilidade e previsibilidade, o homem conceitual segue uma organização tão bem construída entre si, que Nietzsche chega compará-la a um columbário romano.

A linguagem e a ciência estariam como os mestres dessa grande construção, ambas difusoras e promotoras do columbário dos conceitos e da verdade. O homem nos aparece, então, como gênio construtor, por criar e organizar uma imensa catedral conceitual tão sólida e delicada como a teia de uma aranha.

Nietzsche usa também a metáfora da abelha na construção dos favos, com o intuito de compará-la à ação do homem, na construção de um mundo organizado e conceitual. Se comparado ao trabalho da abelha, o trabalho humano é muito mais aprimorado, e diríamos até mais artístico, pois a abelha trabalha com material retirado da natureza, enquanto que o homem constrói sua catedral de conceitos, ainda que frios e descoloridos, a partir de si mesmo.

Tal como a abelha trabalha simultaneamente na construção dos favos e os enche de mel, assim a ciência trabalha incessantemente nesse grande columbário de conceitos, na necrópole das intuições, constrói cada vez novos e elevados andares, reforça, limpa e renova os favos antigos e esforça-se acima de tudo para encher essa armação elevada até o infinito e por arrumar dentro dela a totalidade do mundo empírico, isto é, o mundo antropomórfico.⁷⁶

⁷⁵ VM, p. 222

⁷⁶ VM, p. 223

Trata-se de uma construção fria e regular, ocultadora da atividade de transposição da metáfora que lhe deu origem e através da qual o homem modela o mundo de acordo com sua imagem, a fim de dominá-lo.

Em contraposição a este homem racional, guiado pelos conceitos, surge o homem intuitivo. O homem racional, levado pela cautela e racionalidade, toma como verdadeiros os conceitos falsos e os torna inquestionáveis. É procurado na ciência a proteção frente às metáforas originais, que para ele aparecem como míticas, ultrapassadas, fruto de uma razão não emancipada. Contra essas metáforas intuitivas, divergentes da ciência, há uma batalha incessante por parte do cientista. Ainda que domado, o instinto é o principal motivador para a formação de metáforas e conceitos. Esse instinto encontra no mito e na arte terreno propício para sua ação.

Nesse domínio de ação, o homem confunde as células dos conceitos, transpondo e criando novas metáforas. Busca no mundo um encantamento semelhante ao mundo do sonho.

A vigília diurna de um povo excitado pelo mito, por exemplo, o dos Gregos antigos devido ao milagre continuamente em acto tal como o mito o assume, é de facto mais parecida com o sonho do que com o dia do pensador científico a quem a ciência fez perder as ilusões.⁷⁷

Contudo, esse homem tem uma inclinação “invencível” para se deixar enganar, acreditando em contos épicos como fatos reais e se extasiando diante de uma cena dramática, “quando o ator representa o rei ainda mais regidamente do que o mostra a realidade”.

Dissimulador por natureza, o intelecto liberta-se do trabalho escravo tanto quando puder enganar sem danos para si próprio, celebrando “as suas saturnais”.

Agora livrou-se da marca da servidão; noutras ocasiões esforçado com melancólica solicitude em ensinar o caminho e as ferramentas a um pobre diabo que aspira a existir, e tal como um servo que, para o seu dono, parte à procura de presa e saque, tornou-se agora dono e pode afastar a expressão de indigência.⁷⁸

⁷⁷ VM, p 229

⁷⁸ VM, p 230

Esse intelecto, agora livre, muito livre, toma o emaranhado conceitual como um brinquedo, meio para ações mais arrojadas. Guiado pela intuição, recompõe, aproxima o diferente, separa o que é semelhante, percebendo que não precisa dos pobres conceitos para suas ousadas viagens da imaginação. O homem libertou-se da linguagem usual, rompeu os limites dessa prisão, fazendo uso agora de uma linguagem criadora, originária. No entanto,

Não há caminho regular que leve destas intuições para a terra dos esquemas fantásticos, as abstrações: a palavra não é feita para elas, o homem emudece ao vê-las ou fala em metáforas proibidas e construções de conceitos inauditos para corresponder pelo menos de modo criativo à impressão da vigorosa intuição presente pela destruição e pelo troçar dos velhos limites dos conceitos.⁷⁹

Dois personagens surgem um ao lado do outro, o homem racional e o homem intuitivo. O primeiro insensível à arte tem medo da intuição e busca através da prudência dominar a vida. O homem intuitivo também deseja esse domínio da vida, entretanto, despreza a razão e a abstração, de modo que, “apenas considera como real a vida dissimulada sob uma aparência de beleza”.⁸⁰ Como o grego antigo, o homem intuitivo aparece-nos como um modelo favorável à formação de uma cultura, através da qual a arte surgiria enquanto promotora da vida.

⁷⁹ VM, p 230.

⁸⁰ Idem VM, p. 231

CAPÍTULO II – RAZÃO, VERDADE, MORAL E LINGUAGEM

2.1 O Sentido Histórico para Nietzsche

Genealogia remete a palavra gênese, que já se encontra no primeiro capítulo do livro sagrado cristão, tratando da origem das coisas, daquilo que é, porque sempre foi e sempre será, ou de acordo com Foucault:

A origem está sempre antes da queda, antes do corpo, antes do mundo e do tempo; ela está do lado dos deuses, e para narra-la se canta sempre uma teogonia. Mas o começo histórico é baixo. Não no sentido de modesto ou de discreto como o passo da pomba, mas de derrisório, de irônico, próprio a desfazer todas as ênfases.⁸¹

A genealogia nesse sentido ou no sentido tradicional que conhecemos, trata de desvendar as coisas como elas são, de descobrir sua essência, que é onde está a verdade, anterior a todo conhecimento. Ao saber e à linguagem, são conferidos a função de captar e revelar esta verdade que sempre esteve nas coisas.

O ponto de vista genealógico adotado por Nietzsche, esse que vamos aqui tratar, é o de crítica a essa gênese, que comporta em si a ideia do Ser. Perceberemos que Nietzsche recorre à história em sua análise genealógica. No entanto, a genealogia nietzschiana se opõe a uma história que se desdobra em pesquisas de origens e finalidades.

Ao recusar a pesquisa da origem⁸², o filósofo está rechaçando a essência ou a identidade a ser procurada, que retira o véu último, a fim de chegar ao absoluto ou à verdade. A genealogia nietzschiana diz respeito à história “efetiva”⁸³, reveladora de um começo das coisas que tem por base não a essência, mas a

⁸¹ FOUCAULT, Michel. Microfísica do Poder. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979. “Nietzsche, a genealogia e a história”. p.16.

⁸² Quando falamos que Nietzsche rechaça a origem, entenda-se em seu sentido metafísico, mesmo porque o genealogista adota um procedimento que vai tratar da origem das coisas, mas não uma origem de ordem miraculosa, dizendo respeito a algo dado e acabado. Tratar da origem genealogicamente falando diz respeito à busca da procedência das coisas levando em consideração todos os percalços históricos, suas fissuras, desordens, falta de unidade e, principalmente a consideração da dominação entre os homens que fizeram a história.

⁸³ Idem, loc. cit. “A história será ‘efetiva’ na medida em que ela reintroduzir o descontínuo em nosso próprio ser.”

invenção de coisas discordantes entre si. Com isso queremos dizer que, linguagem, verdade e todos os valores que permeiam o universo humano têm história, portanto, não são eternos.

O genealogista se apegua à história e, com ela percebe a procedência da verdade, não no sentido metafísico, mas sim em seu sentido mutável, fundada a partir de momentos distintos de um povo ou de uma época, representando desse modo a história das morais, dos conceitos metafísicos e das mais diversas interpretações ou perspectivas.

O que se leva em consideração nesse novo modo de observação, diz respeito a uma consideração atenta das alternâncias do devir e não a consideração de um processo teleológico, em que o homem se dirigiria rumo a um progresso.

Desde a *Segunda Consideração Intempestiva*, Nietzsche ao indagar-se sobre as utilidades e desvantagens da história para a vida, fala sobre o Sentido Histórico que, ao invés de designar um saber específico, deve tratar de um modo de pensamento indissociado do viver e do agir. E, então, provém a crítica à história moderna que, totalmente científica e objetiva, acaba por excluir o que há de vital na história. O conhecimento só poderá ser útil enquanto promotor da ação. Nesse texto, o filósofo alerta para os perigos de um saber hipertrofiado. Com a obra, observamos que a história tanto pode ser útil como nociva a um povo ou a uma cultura, dependendo de como ela for utilizada, isto é, a favor ou não do agir. Segundo Céline Denat,⁸⁴ o sentido histórico seria a dosagem certa do saber histórico, enquanto meio e facilitador da ação do homem no interior de sua própria cultura.

Em *Humano, demasiado humano*, obra que apresenta os principais traços de um projeto que vai resultar na genealogia da moral, podemos observar novamente a importância conferida ao sentido histórico. Enquanto na obra anterior, Nietzsche denuncia o excesso de história do século XIX, findando por comprometer o próprio senso histórico, agora em *HDM*, o filósofo afirma que a “falta de sentido histórico é o defeito hereditário de todos os filósofos”. Nesse contexto, o senso ou sentido histórico está associado ao seu projeto de transvaloração, em uma evidente crítica à metafísica, sustentada pela noção de ser eterno e estático.

⁸⁴ DENAT, Céline. Nietzsche, pensador da história? Do problema do “sentido histórico” à exigência genealógica. Cadernos Nietzsche 24. Tradução de V. Gosselin. Revisão Guilherme J. de F. Teixeira. São Paulo: GEN, 2008.

Enquanto que nas *Considerações Intempestivas*, Nietzsche critica a objetividade da ciência histórica, em *HDM*, a ideia de ciência tem um papel positivo nas reflexões de Nietzsche, dando a impressão de que o que foi criticado anteriormente, agora passa a ser elogiado e, mais do que isso, vem a ser objeto de trabalho do filósofo. Apesar dessa “aparente” contradição ou mudança de posição, pensamos que Nietzsche atenta não só para a objetividade científica, mas também para o ceticismo característico do procedimento científico. De acordo com Santos⁸⁵, se em *Humano demasiado humano*, Nietzsche adquire “uma paixão pelo conhecimento”, isso se deve ao fato de que esse conhecimento diz respeito a um conhecimento profundo de si mesmo e do mundo, a fim de dar lugar ao percurso do “ ‘aprendizado do filosofar’ e à verdadeira liberação do espírito”: um espírito livre e distante da carga metafísica que outrora encontrava-se presente em suas reflexões. O espírito livre é o homem do conhecimento, o homem contemplativo, mas também anti-metafísico.

Diante disso, surge em cena um dos vários paradoxos que se pode encontrar no pensamento nietzschiano. Por um lado, o da crítica da razão conforme veremos no tópico “Pensamentos impuros” e, por outro lado, o entrar em cena da visão de um homem “apaixonado pelo conhecimento”. Ora, a crítica de Nietzsche insurge-se contra a ideia de uma razão metafísica, que adere às cristalizações, principalmente, a da cristalização da verdade. É o que se verifica num aforismo de *Humano, demasiado humano*, ao dizer que:

Da *crença na verdade encontrada* fluíram, aqui também, as mais poderosas fontes de energia. Muito depois – somente agora – os homens começam a ver que, em sua crença na linguagem, propagaram um erro monstruoso. Felizmente é tarde demais que isso faça recuar o desenvolvimento da razão, que repousa nessa crença.⁸⁶

Assim, a “paixão pelo conhecimento” volta-se para uma razão que, não ofuscada pelos ideais metafísicos, possa ter a clara visão de um homem do conhecimento em devir, ou melhor, enquanto um homem envolto sob um processo constante de auto elaboração e de auto criação. O homem que aparece em HDH é o homem em busca de um saber que se volta em favor da vida.

⁸⁵ SANTOS, Volnei Edson. *Por uma filosofia da distância: ensaio em torno do pensamento de Friedrich Nietzsche*. Londrina: Eduel, 2009.

⁸⁶ HDH, § 11

Neste outro procedimento de avaliação, isto é, no procedimento da observação histórica, a atenção volta-se à cautela e à dúvida que devem se instalar ao observar os postulados metafísicos, que conforme já dito, são sustentados pelas noções de ser e verdade absoluta⁸⁷. A consequência do procedimento dos metafísicos é instituir uma análise redutora do homem a partir de algo sempre fixo, esquecendo nesse ponto que o “homem veio a ser”, assim como tudo o que existe, veio a ser e continuam se perfazendo, inseridos que estão num espaço de tempo limitado. A história, aliada ao tempo e à cultura, justifica as “verdades eternas”, demonstrando seu caráter pragmático e temporal.

O tempo não pode ser deixado de lado no momento em que se decide investigar o problema da verdade, pois ele revela o nascimento e a morte das “verdades” que outrora eram eternas. Segundo Abel (2002), o perspectivismo com seu caráter interpretativo revela que “as verdades nasceram e se tornaram fortes, mas, também, que elas podem envelhecer e morrer”.⁸⁸

⁸⁷ A crítica que Nietzsche lança à metafísica é tão radical, que envolve todas as áreas da cultura, ou seja, a crítica é conferida não só à filosofia metafísica e à religião, mas também à arte enquanto resultado de algo divino, miraculoso, ou seja, metafísico. A interpretação mais difundida a respeito dessa crítica baseia-se na ideia de distanciamento do pensamento de Nietzsche em relação ao pensamento de Schopenhauer e da arte wagneriana. Percebe-se claramente a drástica mudança frente à metafísica de artista, antes defendida pelo filósofo, que apontava para um fundamento através da arte. Em *Humano, demasiado humano*, Nietzsche defende a clareza na escrita e nas ideias tentando desmitificar a ideia de inspiração artística, uma vez que ela gera a impressão de algo inato e dado ao artista ou ao escritor. Segundo Nietzsche, a arte é resultado de trabalho laborioso e árduo. A inspiração é um truque do artista para valorizar sua obra. O resultado disso é a omissão do vir a ser de um trabalho. Não considerar o vir a ser no processo da arte é o mesmo que acreditar que a obra surge do nada ou do divino. Segundo o filósofo, a ideia de gênio é de origem religiosa. De acordo com Rosa Dias (“O gênio e a música em *Humano, demasiado humano*”. Revista: O que nos faz pensar, no. 14. 2000) o que Nietzsche adota é uma ciência da Arte, ou seja, o utilizar da história para desmascarar a metafísica e desfazer as ideias ilusórias que envolvem a criação artística.

O iluminismo, que segundo Nietzsche é a passagem do sentimento religioso para o sentimento artístico, mantém a metafísica e preserva o sentimento no homem. Nesse, o artista é alguém que tem o “privilégio” de ser interprete do divino, que tem o dom de apresentar aos homens, através de sua arte, os segredos espirituais da ordem divina. O que Nietzsche quer é desmitificar a ideia de gênio enquanto interprete de algo miraculoso, divino e mostrar que a arte é resultado de um longo processo de trabalho humano, que aprimora, seleciona e transforma o material que compõem a obra de arte. Uma visão bem interessante a respeito da “mudança” de direção do pensamento entre o jovem Nietzsche e *Humano, demasiado humano* é apresentada por Barros (2006), em sua obra “Nietzsche e o problema da cultura”, ao afirmar que, apesar das transformações sofridas entre a primeira para a segunda fase do pensamento de Nietzsche, há uma linha de continuidade no pensamento nietzschiano, a saber, sua reflexão voltada à cultura. A descontinuidade ou a ruptura do pensamento do jovem Nietzsche (primeira fase) para a segunda fase acontece justamente pelo seu reconhecimento da descontinuidade, ou melhor, da ruptura irreversível de uma cultura baseada na unidade de estilo e no limite (a cultura grega, a qual o autor chamou de “campânula”) à uma cultura ilimitada e sem fronteiras (que o autor denomina oceânica), ou seja, a cultura moderna, que tem como principal característica a visão científica e a expansão.

⁸⁸ ABEL, Günter. *Verdade e Interpretação*. Cadernos Nietzsche 12. Trad. Clademir Luís Araldi, revisão de André Luís Mota Itaparica. São Paulo: GEN, 2002. p 15 à 32 2002, p.24.

Se no texto de 1873 intitulado *Acerca da Verdade e da Mentira no Sentido Extra-moral*, Nietzsche ensaia sobre o que virá a ser fruto de todo o seu pensamento maduro, um pouco mais tarde, em *Humano demasiado humano*, nos aparece de modo explícito e não mais em germe, temas que serão explorados em suas obras posteriores. Nessa obra, conforme já dito, podemos encontrar o que viria a ser o ponto de vista genealógico de Nietzsche, nunca dissociado do “sentido histórico” que, por sua vez, não se dissociaria do vocabulário psicológico e fisiológico.

O sentido histórico supera os questionamentos da metafísica tradicional em termos de verdade e falsidade, pensados de forma absoluta e estável, uma vez que considera os diferentes contextos, sempre atento ao mutável, à complexidade do vir a ser e as heranças do passado. Além disso, observamos que o sentido histórico para Nietzsche não deve estar separado da ciência natural. Assim, o revela no primeiro aforismo de *Humano, demasiado humano*: “Já a filosofia histórica, que não se pode mais conceber como distinta ciência natural...”⁸⁹; ciência esta, que será estendida para os campos da moral, da estética e da religião. Podemos averiguar o esboço do empreendimento de Nietzsche ao tratar de questões religiosas e morais no aforismo 10 de *Humano demasiado humano*, quando fala sobre a nocividade da metafísica no futuro para explicações acerca das origens.

É por isso que Foucault enfatiza a indissociabilidade entre história natural e genealogia, ao afirmar que a genealogia “está, portanto, no ponto de articulação do corpo com a história. Ela deve mostrar o corpo inteiramente marcado de história e a história arruinando o corpo.”⁹⁰

Nietzsche, ao valorizar a intuição, em *Acerca da Verdade e da Mentira no sentido extra-moral*, aponta para aquilo que será tratado nas obras posteriores, isto é, a importância do corpo e dos processos fisiológicos para a transvalorização e, em consequência para a genealogia nietzschiana, já que, como já dito, o ponto de vista genealógico adotado pelo filósofo exige uma cuidadosa atenção voltada a uma história atenta aos processos fisiológicos e psicológicos.

⁸⁹ HDH § 1

⁹⁰ FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979. “Nietzsche, a genealogia e a história”. p. 22.

A linguagem não pode ser esquecida quando se pensa na gênese da verdade, pois é por meio dela que se comunica a verdade alcançada. Contudo, ela não surgiu em função da verdade, conforme vimos no decorrer no primeiro capítulo, mas sim do desejo e necessidade de um acordo e, por isso, ela está ligada aos valores, passando a ser uma exigência de cunho moral.

Como vimos anteriormente, a linguagem convencionou-se pela necessidade de comunicação e entendimento. Fazer uso correto das regras estabelecidas através da linguagem, isto é, fazer uso correto das metáforas, foi a condição imposta pela sociedade. A partir daí, surgiu a obrigação moral do homem de ser verdadeiro, logo a verdade representa o cumprimento do acordo.

O esquecimento das condições de seu surgimento é que fez com que a linguagem criasse um mundo próprio, nomeando e petrificando conceitos que estariam em sua origem alicerçados na utilidade. A linguagem, nesse sentido, representaria uma “verdade eterna” que estaria expressando de forma precisa a coisa nomeada e em sintonia com a razão. Por fim, a linguagem endossa a separação dos mundos sensível e inteligível.

A importância da linguagem para o desenvolvimento da cultura está em que nela o homem estabeleceu um mundo próprio ao lado do outro, um lugar que ele considerou firme o bastante para, a partir dele, tirar dos eixos o mundo restante e se tornar seu senhor. Na medida em que por muito tempo acreditou nos conceitos e nomes de coisas como em *aeternae veritates* [verdades eternas], o homem adquiriu esse orgulho com que se ergueu acima do animal: pensou ter realmente na linguagem o conhecimento do mundo. O criador da linguagem não foi modesto a ponto de crer que dava às coisas apenas denominações, ele imaginou, isto sim, exprimir com as palavras o supremo saber sobre as coisas; de fato, a linguagem é a primeira etapa no esforço da ciência.⁹¹

Acreditar nesta divisão significa ter fé na razão. E é por isso que, segundo Nietzsche, o homem da ciência, precisa “recuar alguns degraus”⁹², porque acreditar na razão, significa continuar metafísico.

⁹¹ HDH, § 11

⁹² O termo “Recuando alguns degraus” é o título do aforismo 20 de *Humano, demasiado humano*, onde Nietzsche fala sobre a superação da metafísica, mas também chama a atenção do indivíduo, para a importância de, após esta superação do intelecto, realizar um “movimento para trás”, ou seja, para a observação atenta voltada à história dos homens e de uma cultura ainda metafísica com suas representações psicológicas e suas justificações históricas. Recuar alguns degraus nos parece soar como um procedimento, que possibilitaria a análise histórica e genealógica, ainda que em HDH, o filósofo não use o termo genealogia de forma explícita, como aparece mais tarde na *Genealogia da Moral*. Outro aforismo, ainda em HDH, que propõe e reforça o procedimento do “filosofar histórico”, que, conforme acreditamos aparece ainda que de forma modesta e não tão explícito, o termo genealogia, é o aforismo 292, intitulado *Avante*. Nele Nietzsche, atenta para a importância de um olhar voltado tanto ao passado do indivíduo, com sua carga religiosa e metafísica, - e parece-nos que

A crítica conferida por Nietzsche ao pensamento metafísico diz respeito a essa divisão de mundos, de onde surgem os opostos ou contrários não aceitos pelo filósofo. Para a tradição, a verdade é o oposto do erro, o bem está aquém do mal, altruísmo é o oposto do egoísmo, razão é vista como superior ao corpo, ou melhor, a razão e as consideradas “virtudes” humanas passam a ser vistas como adjetivos oriundos do divino, aquém da humanidade e, portanto, aquém do mundo dos sentidos, do mundo do devir, único por nós conhecido.

O sentido histórico para Nietzsche diz respeito a um novo modo de filosofia, intitulada filosofia histórica, voltada ao combate do pensamento metafísico, na tentativa de pensar termos, que aparentemente eram vistos como contrários, enquanto geradores uns dos outros: o egoísmo gerando o altruísmo, a verdade como uma espécie de erro; boas e más ações aparecem apenas com diferenças de grau, pois expressam o desejo único de autofruição do indivíduo.

Apesar da novidade proposta por Nietzsche, acerca da análise dos sentimentos morais, através da história e da observação psicológica expostas em *Humano Demasiado Humano*, o autor continua trabalhando e aprofundando ideias já exploradas em *VM* e que veremos a seguir, tais como: 1ª.) a ideia de utilidade, e consequentemente prazer e desprazer, como impulsionadores para o surgimento dos sentimentos morais; 2ª.) a ênfase nos costumes e na tradição enquanto distinção de bom e mau e entre moral e imoral. Tudo isso acaba por inter-relacionar as ideias de verdade, moral e linguagem, que são tratadas desde o início de nosso trabalho. A história dos sentimentos morais está estritamente ligada à crítica da metafísica que, como vimos, é perpetuada através das leis da linguagem.

2.2 Pensamentos Impuros

O intelecto é a via através da qual os seres humanos desejam alcançar a verdade, entretanto, se voltarmos nossa visão para um atento estudo histórico, no sentido de uma história “efetiva”, conforme é descrita por Nietzsche,

neste momento Nietzsche fala de suas próprias experiências -, quanto para a importância do olhar voltado ao passado humano, enquanto forma de expressão cultural, a fim de que haja realmente o entendimento acerca do solo de onde brotaram determinados hábitos e crenças no passado de um povo.

podemos perceber que ele não transcende a vida humana, de forma que não existe “pensamento puro”, mas antes, várias fontes de energias (impulsos ou necessidades fisiológicas), sobretudo no que concerne à conservação da espécie. Não existe um “Eu”⁹³, algo visto como único e permanente, mas afetos múltiplos, variáveis e até contraditórios. Esses afetos correspondem a uma diversidade de impulsos que, por trás dos diversos motivos⁹⁴, levam o indivíduo a pensar deste ou daquele modo. Diante disso, o que concluímos é que não existe um ponto de vista incondicionado e transcendente, tal como a razão ou a consciência. A razão corresponde à combinação de instintos de uma espécie e não transcende as necessidades fisiológicas.

Em *Humano Demasiado Humano*, obra em que Nietzsche aprofunda alguns pontos já trabalhados no texto de 1873, *Acerca da Verdade e da Mentira no Sentido Extra-moral*, o filósofo deixa claro no primeiro aforismo “Química dos conceitos e sentimentos”, e que será explorado em todo o percurso da obra, a não existência de ação altruísta e contemplação desinteressada, correspondendo antes a sublimações que sob a ótica de uma observação detalhada e aprofundada poderá vir à luz seu cunho naturalista ou fisiológico.

Isto se torna bem evidente em vários aforismos da obra aqui citada, como por exemplo, no aforismo 133 em que Nietzsche diz que a ação conhecida por altruísta diz respeito à satisfação de inclinações pessoais de quem a executa e, que por favorecer o outro, acreditamos ser algo que se realiza somente em prol deste outro, quando na realidade a satisfação maior está voltada para o executor da ação. Como exemplo disso, no aforismo intitulado “a moral como autodivisão do homem”, o filósofo fala da mãe que dá ao filho aquilo de que ela mesma foi privada, ou então, o soldado que cai no campo de batalha, a fim de que sua pátria seja vitoriosa. Enfim, nesses e em outros exemplos ou momentos, percebemos que os desejos pessoais triunfam junto com a vitória da pátria, ou com a satisfação do filho. Em suma, a companhia do egoísmo se encontra nas ditas ações altruístas. “Não amamos pai, mãe, esposa ou filho, mas os sentimentos agradáveis que nos causam”.⁹⁵

A noção de compaixão é alvo de avaliação nas reflexões de Nietzsche, voltada à crítica da metafísica, uma vez que por trás do sentimento

⁹³ A, § 115, § 119

⁹⁴ A, § 129

⁹⁵ LICHTENBERG apud HDH, § 133

compassivo está oculto o desejo de poder, de domínio, fruto de noções egoístas e não puras ou desinteressadas. Por um lado, daquele que causa no outro a compaixão, pois aí ele coloca em prova o seu poder de causar um sentimento no outro; e por outro lado, aquele que sente a compaixão também testa seu poder, isto é, sente-se superior na medida em que pode ajudar o sofredor. De acordo com Nietzsche, todas as ações humanas provêm de uma fonte egoísta, visando ao domínio e a fruição de si mesmo⁹⁶.

As naturezas compassivas, sempre dispostas a auxiliar na desgraça (...) (...) na felicidade alheia elas não têm o que fazer, são supérfluas, não se sentem na posse de sua superioridade, e por isso facilmente se desgostam.⁹⁷

Na mesma esfera, acontece na “origem da justiça”⁹⁸, que era operada entre homens possuidores de aproximadamente o “mesmo poder”, ou melhor, entre os iguais, cuja troca de interesses, de favores e de negociações estavam por trás do caráter inicial da justiça. O filósofo explica que um dava ao outro aquilo que ele desejava ou precisava, e vice-versa. Assim, como o altruísmo, a justiça surge de interesses egoístas. Com o passar do tempo, isto é, através da obediência aos costumes exercitado pelo hábito, o homem “esquece”⁹⁹ os verdadeiros sentimentos e desejos que estabeleceram a noção de justiça, formando-se uma aparência de que uma ação justa é uma ação altruísta. Nesse segundo momento, os sacrifícios, as abnegações são atitudes que se encontram presentes na consolidação das chamadas ações justas.

É ainda no aforismo “Química dos conceitos e sentimentos” já citado, que se pode encontrar a oposição metafísica de valores, negando a origem de um valor absoluto através de seu oposto, admitindo assim, a existência de uma “coisa em si”, totalmente desvinculada de um mundo em devir, transferindo as coisas humanas para o âmbito de um lugar outro.

Essa maneira de pensar revela os traços característicos do caminho percorrido pela metafísica tradicional – que acabou consumando-se na cultura ocidental – da existência de um mundo ideal absoluto, isento de instintos humanos. Também está por trás desse pensamento a noção de objetividade ou pensamento

⁹⁶ HDH, § 50

⁹⁷ idem HDH, § 321

⁹⁸ Ibidem HDH, § 92

⁹⁹ Aqui o esquecer significa deixar de lado aquilo que não interessa ao bem estar da coletividade

consciente, pela qual Nietzsche esforçar-se-á em demonstrar que esse intelecto é dirigido por instintos e acaba seguindo determinados caminhos: caminhos humanos, demasiadamente humanos.

Deste modo, as “verdades” produzidas através do intelecto não são absolutas, mas determinadas por necessidades de sobrevivência. Sendo a razão uma combinação de instintos de uma espécie animal, não poderia transcender aquilo mesmo que a condiciona a ponto de captar algo absoluto. A razão é, antes de tudo, um instrumento para assegurar a sobrevivência do homem.

O esforço de Nietzsche torna-se o de demonstrar a não existência de “pensamento puro”, fato que os idealistas não admitem. O que está em jogo aqui, é a incapacidade do reconhecimento de conexões de diferentes e familiares tipos de sentimentos e pensamentos vistos como unidades, formando algo “puro” e único.

Assim se formam rápidas conexões familiares de sentimentos e pensamentos, que afinal seguindo-se velozmente, já não são percebidas como complexos, mas como unidades. Nesse sentindo fala-se de sentimento moral, do sentimento religioso, como se fossem simples unidades: na verdade são correntes com muitas fontes e afluentes. Também aí, como sucede freqüentemente, a unidade da palavra não garante a unidade da coisa.¹⁰⁰

2.3 Intelecto e Linguagem

Conforme observamos até o momento, linguagem, razão e moral são temas que se encontram totalmente imbricados nas reflexões de Nietzsche, quando se trata do problema da verdade. É difícil, ou mesmo quase impossível, discorrer sobre um tema separado dos outros em questão. Portanto, acabamos sempre retornando a temas já tratados, com o risco de, por vezes, cair nas malhas da redundância, a fim de uma melhor clarificação de outros que caminham com os primeiros e, que no momento, carecem de uma atenção maior.

De acordo com o primeiro capítulo e conforme podemos verificar no texto de 1873, *Acerca da Verdade...*, a propósito de uma contribuição para uma gênese do desenvolvimento do intelecto, foi a partir da necessidade de conservação que se iniciou um processo de desenvolvimento do intelecto humano, tendo suas

¹⁰⁰ HDH, § 14

repercussões no pensamento grego que, por sua vez, culminou no pensamento ocidental.

Apercebendo-se de sua fragilidade física e do diferencial que o sobrepunha frente aos outros animais, o homem desenvolveu o intelecto, com o intuito de acordos entre os iguais e dominação da natureza. O pacto entre os humanos foi possível através da linguagem que convencionou signos e nomes para as coisas que eram úteis e válidas para a sociedade. O que manteve e garantiu o acordo social, através dos signos válidos conforme vimos, foram o sentimento moral e a criação do Estado com suas intervenções na vida social.

Assim, a linguagem foi criando um mundo próprio, como nos atesta o aforismo de *HDH*¹⁰¹, e moldando nosso pensamento. O desenvolvimento da razão para Nietzsche, se deu conforme a crença de que com a linguagem e através dela, o homem possuía um saber efetivo sobre as coisas. Pela linguagem, o homem podia descrever o ser e expressar a verdade.

A linguagem enquanto instrumento de cristalização da ideia de verdade, aliada aos processos psicológicos e sociais (esquecimento, sentimento moral e o hábito), instaurou no homem uma segunda natureza, marco de toda uma história de pensamento. Desse modo, nosso pensamento é de total dependência e moldado por nossas referências gramaticais, ou melhor, pelos nossos hábitos gramaticais.

O embate alavancado por Nietzsche, frente ao pensamento da tradição metafísica, diz respeito, ainda que soberano, a um sistema de pensamento marcado e construído sob a égide das palavras conceituais, metáforas mortas, que conduzem às ideias de ser e identidade.

Nosso saber, na realidade não é um conhecer, de acordo com Nietzsche, mas um reconhecer, um recordar. Conhecer é reduzir algo desconhecido ao conhecido, identificando algo que foi colocado por nós mesmos no mundo.

Se alguém esconde uma coisa por trás de um arbusto, nesse exato lugar a procura de novo e a encontra, nesse procurar e encontrar não há muito que enaltecer, no entanto, é isso que se passa com o procurar e encontrar da “verdade” no interior da razão.¹⁰²

¹⁰¹ Idem HDH, § 11. “A importância da linguagem para o desenvolvimento da cultura está em que nela o homem estabeleceu um mundo próprio ao lado do outro(...)”

¹⁰² VM, p. 224

O meio através do qual o pensamento filosófico caminhou e caminha é o conceito, que nada mais é do que a “igualação do não igual”, por isso mesmo, uma recordação de uma experiência original.

Como sabemos, conceituar é atribuir identidade, é estabilizar, ordenar o caos para que o conhecimento possa se estabelecer. Uma filosofia conceitual parece ser a marca da tradição filosófica metafísica, surgida a partir de Sócrates e Platão, baseados no pensamento de Parmênides. Desde então, o pensamento trágico e juntamente a ele, a linguagem poética e criadora, foram submetidos ao pensamento do Ser e à linguagem do discurso pré-determinado. É esse tipo de pensamento nada autêntico, nada genuíno, que é detectado e bombardeado por Nietzsche.

O pensamento filosófico se relaciona com os conceitos. O parentesco entre os conceitos impõe um determinado sistema, pelo qual as filosofias acabam por participar. Isso demonstra que, apesar de aparentar o contrário, as filosofias surgidas até então, não foram resultado de criação, mas sim, de reprodução de um sistema que compartilha de um mesmo modo de pensamento, habituado pelas mesmas regras linguísticas.

Essa manutenção da estrutura de pensamento calcado nas leis da linguagem prioriza não o pensamento, objeto da filosofia, mas a criação de abstrações cada vez mais elaboradas que tem como função a manutenção das noções de identidade, ser, sujeito, ou seja, da duração. Isso nos remete à metáfora utilizada por Nietzsche, em *VM*¹⁰³, ao comparar o mundo dos conceitos e seu funcionamento a uma teia de aranha, de tão bem detalhada e arquitetada que é a rede de significados conceituais criada pelo homem.

Em *Crepúsculo dos Ídolos*, ainda nos dois primeiros capítulos, percebe-se claramente o caminho, tão rechaçado por Nietzsche, percorrido pela tradição metafísica. De acordo com nosso filósofo, em *O problema de Sócrates*, a decadência cultural já estava presente na civilização grega quando Sócrates existiu. Sócrates apenas a legitimou pela palavra, influenciando a partir de então, todo um modo de pensar que negou o devir e, conseqüentemente a palavra viva, expressiva e metafórica em prol de “conceitos-múmias”. Então, “tudo o que os filósofos

¹⁰³ VM, p. 223.

manejaram, por milênios, foram conceitos-múmias; nada realmente vivo saiu de suas mãos”¹⁰⁴

Nossa racionalidade, nosso jeito de ser e ver o mundo, segue a hábitos gramaticais milenares. Do mesmo modo acontece com o pensamento filosófico que, guiado pela ficção da linguagem, é obrigado a pensar e a falar da unidade, da substância, do ser. A filosofia moderna, infelizmente, é pré-determinada por uma “fabulosa” rede conceitual que contorna e molda a todo o instante nosso pensamento.

É sob essa perspectiva que a estrutura linguística faz com que imaginemos a existência de uma “substância”, no instante em que separa sujeito de predicado e quando presume que para todo o predicado é necessário pensar na existência de um sujeito como causa. É também por um hábito que foi incorporado através da gramática que se procura para os efeitos suas causas.

O que Nietzsche pretende demonstrar é a arbitrariedade existente em toda noção de causalidade com suas implicações na estrutura linguística. Segundo ele, “a própria relação de um estímulo nervoso e a imagem produzida não é em si mesmo necessária”¹⁰⁵. Com isso querendo dizer que a imagem produzida uma vez poderia ser outra, por várias outras vezes e que a excitação nervosa não tem ligação necessária com aquela imagem. Absurdo maior torna-se o de imaginar uma relação necessária entre uma imagem e um determinado objeto.

O que propícia a crença na causalidade é o hábito, a incorporação de uma imagem que, ligada a um determinado motivo e arrastada por várias gerações, torna-se a imagem única e necessária. A herança de uma imagem produzida repetidamente, adquire um caráter de realidade, entretanto, Nietzsche adverte: “o endurecimento e a solidificação de uma metáfora em nada garantem a necessidade e justificação exclusiva dessa metáfora”.¹⁰⁶

Se a ideia de causa e efeito nos é lançada num aforismo citado antes¹⁰⁷ de *Humano, demasiado humano* sem ser pormenorizado, é na “fábula da

¹⁰⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: companhia das Letras, 2006. III, 1.

¹⁰⁵ VM, p. 225

¹⁰⁶ VM, p. 226

¹⁰⁷ Conforme citamos no primeiro capítulo deste trabalho em uma nota, no aforismo 18 de *Humano demasiado humano*, Nietzsche cita rapidamente as noções de causa e efeito, sem deter-se no assunto, mesmo porque o que interessa naquele momento é a discussão de um ponto de vista onde estas noções ainda não se desenvolveram nos seres em discussão. Contudo, um pouco mais adiante

liberdade inteligível”¹⁰⁸ que Nietzsche atém-se com mais vagar no assunto, explicitando suas implicações morais ao falar também sobre as noções de responsabilidade e de livre-arbítrio.

Nietzsche explica os sentimentos morais em relação às ações, dizendo que primeiro consideramos as ações boas ou más, de acordo com as consequências agradáveis ou desagradáveis que estas geram em nós. Mas logo esquecemos a origem dessas sensações que designaram as consequências como boas ou más, e acreditamos que tais qualidades, boas ou más, são inerentes às ações, sem mais dar atenção às suas consequências, ou seja, cometemos “o mesmo erro que faz a língua designar a pedra como dura, a árvore como verde – isto é, apreendendo o que é efeito como causa”¹⁰⁹. Mais tarde, nos habituamos a inserir a qualidade de ser bom ou mal nos motivos e vemos os atos como moralmente ambíguos e, em seguida, bom e mal passam a ser vistos como predicados do homem, tornando “o homem responsável por seus efeitos, depois por suas ações, depois por seus motivos e finalmente por seu próprio ser”¹¹⁰. O homem, então, passa a ser visto como causa de seu ser e suas ações são reflexos e efeitos desse ser. Segundo Nietzsche, os motivos que levam um homem a ser ou a agir desta ou daquela forma são diversos, em que os “mais fortes ‘decidem’ por nós”¹¹¹

Foi assim que se chegou à idéia da responsabilidade baseada na noção de livre-arbítrio. Schopenhauer, segundo Nietzsche, acreditava que se no homem há ‘consciência de culpa’ é porque existe responsabilidade. A partir desse mal-estar, Schopenhauer afirma que o homem possui uma liberdade não nas ações, mas no seu querer.

É da crença da vontade livre que surge a idéia de livre arbítrio. Conceber a ideia de livre arbítrio significa acreditar que através da vontade pode-se dominar a pluralidade dos instintos. Segundo Nietzsche, isto não é possível, uma vez que o homem não é responsável por seu ser, pois por trás de toda ação, existe uma série de motivos e influxos que nos é oculto. As consequências de nossas

nesta mesma obra, veremos que Nietzsche tratou das noções de causa e efeito, as quais em breve, serão citadas neste trabalho.

¹⁰⁸ HDH, § 39

¹⁰⁹ idem HDH, § 39

¹¹⁰ HDH, § 39

¹¹¹ HDH, § 107

ações, antes de tudo, dizem respeito a uma grande variedade e soma de “elementos e influxos de coisas passadas e presentes”¹¹²

Essas consequências, resultado de uma soma de influências que na maioria das vezes são desconhecidas, também dizem respeito à carga cultural que nos foi legada, em uma mistura de passado e presente, ou seja, de hábitos adquiridos, os quais, com o decorrer do tempo, tornaram-se inconscientes, resultado tanto da cultura presente como das culturas mais longínquas. É o que nos atesta o aforismo 64 de *HDH*, ao dizer que ainda somos herdeiros de traços de uma cultura na qual prevalecia o sentimento de distância e separação de castas, em que as concepções de bem e mal eram bem diferentes das concepções da atual cultura.

Assim, como o mundo e tudo o que nele existe, o homem não é um ser fixo e estável, mas sim, o resultado de uma pluralidade de instintos, sensações e pensamentos. Ao considerar esta multiplicidade, Nietzsche desqualifica a ideia de livre arbítrio, por implicar um agente por trás de toda ação, como já dissemos, porque o eu não é uma unidade e tampouco o querer ou a vontade, como afirmava Schopenhauer. O “eu” ou o querer tem a sua unidade e regularidade apenas na palavra, ou seja, é uma ficção da linguagem.

2.4 Moral e Verdade

Como se percebeu a propósito da verdade, a moral também demonstra um caráter mutável, perspectivista e histórico. Os valores não teriam uma existência em si, mas seriam, antes de tudo, algo que diz respeito ao resultado de uma produção e, quando esmiuçados e dissecados, demonstrariam sua característica convencional e antropomórfica.

Os fenômenos morais, quando inseridos num tempo e espaço, na perspectiva de uma história aliada a uma psicologia, perdem em sua intensidade metafísica, pois o que se verifica nesse modo de olhar, é que os “sentimentos morais” perdem seu aspecto essencial e, assim como a verdade passam a ser vistos como algo que surge, modifica e falece. Tendo, portanto, uma origem e uma história,

¹¹² *HDH*, § 39

encontram-se entrelaçados à organização social dos indivíduos. Com isso, queremos dizer que em diferentes épocas e sociedades, surgiriam diferentes morais. Diante disso, fica claro que a própria questão de um fundamento parece não se sustentar.

A investigação crítica de Nietzsche sobre o surgimento e desenvolvimento da moral está estritamente ligada à crítica da metafísica. As reflexões sobre os sentimentos morais do segundo capítulo de HDH são um primeiro esforço de distanciamento da moral, de suas superstições e de seus erros. Assim, a história dos sentimentos morais, para Nietzsche, pode ser vista também como a história do surgimento e da fixação de erros, tais como o da responsabilidade e o do livre arbítrio e, conseqüentemente a da noção de causalidade¹¹³.

Ao falar sobre a “arte de polir sentenças” psicológicas, Nietzsche explica que a crença no bem em homens e ações virtuosas, é fruto de hábitos milenares que se formaram através da tradição e, depois, se tornaram objeto de fé e de crença. Penetrar nos verdadeiros sentimentos da alma é um trabalho não desejável para a maioria dos homens, acostumados e acomodados com a superficialidade de seus juízos em relação aos sentimentos e comportamentos humanos. Na realidade, de acordo com Nietzsche, não questionamos as ações humanas e suas motivações, porque não é a verdade que se busca, assim como já exposto em VM, mas sim, o bem-estar da sociedade. A crença está voltada ao erro, que se apresenta com aparência de verdade.

O que se espera de uma pessoa da sociedade, na realidade, não é a verdade, mas a sinceridade, ou seja, “se alguém é verdadeiro e sincero conosco, então ele diz a verdade”.¹¹⁴ O esforço de Nietzsche é o de demonstrar que a sinceridade vista como uma ação moral, não corresponde à verdade, mas ao respeito às normas e regras estabelecidas de uma determinada sociedade. Assim como em VM, ser verdadeiro, aqui, significa não burlar os acordos estabelecidos, que com o tempo, através da tradição, assumem um sentimento de verdade, que na realidade nada mais são do que uma crença. Além disso, “ser verdadeiro” ou sincero é mais cômodo do que ir contra as normas ou leis estabelecidas, uma vez que a

¹¹³ Conforme se pode verificar no aforismo 39 e também no aforismo 107 de Humano, demasiado humano.

¹¹⁴ HDH, § 53

mentira exige invenção, criação e por isso mesmo, astúcia e memória, a fim de mantê-la sem ser descoberto.¹¹⁵

O “ser verdadeiro” assume no homem uma segunda natureza por intermédio do hábito. Assim, o homem age de forma constante e regular acreditando seguir seus próprios sentimentos e julgamentos, ao incorporar internamente aquilo que lhe foi transmitido e exercitado por intermédio do hábito. Do mesmo modo, Nietzsche explica que acontece com seu contrário, ou seja, se alguém foi educado num ambiente hostil à sinceridade, provavelmente a mentira será manipulada involuntariamente e com naturalidade.

De acordo com o que estamos vendo, os costumes são importantes para a organização e a conservação da coletividade. Dito isso, percebemos que o bem-estar da coletividade é prioritário em relação ao bem estar individual, de modo que, o que garante a estabilidade social são os costumes. Conforme Marton¹¹⁶, se os costumes se tornam estáveis, é porque a tradição lhes confere autoridade e durabilidade. “Ora, toda tradição se torna mais respeitável à medida que fica mais distante a sua origem, quanto mais esquecida for esta; o respeito que lhe é tributado aumenta a cada geração (...)”¹¹⁷. Assim, a tradição é a santificação dos costumes, onde os indivíduos adéquam-se e tentam adaptar as novas situações que surgem em suas vidas aos costumes já estabelecidos.

O hábito, no início, é a repetição de ações que têm como consequência a utilidade. O prazer¹¹⁸ vem do usufruto dessa utilidade, ou melhor, das vantagens de viver em grupo, em favor da segurança, por escapar do extermínio que outras forças mais poderosas poderiam efetuar. Num segundo momento, o hábito continua nos proporcionando prazer por dizer respeito à comodidade, a algo que já foi comprovado, uma vez que outras pessoas já se beneficiaram. Por isso, é mais cômodo prosseguir com os mesmos hábitos do que dispor de novas tentativas

¹¹⁵ HDH, § 54

¹¹⁶ MARTON, Scarlett Z. Por uma Genealogia da Verdade. Discurso, no. 9. Ciências Humanas: São Paulo, 1979.

¹¹⁷ HDH, § 96

¹¹⁸ Em *Humano, demasiado humano*, para Nietzsche, as relações de prazer e desprazer sempre estão na base dos sentimentos morais, ou seja, os sentimentos morais surgiriam de acordo com o prazer e desprazer gerados pelas ações. Segundo Clademir Araldi, (Nietzsche como Crítico da Moral. Dissertatio [27-28], 33 – 51 inverno/verão de 2008)) em *Humano, demasiado humano* Nietzsche explica a origem dos sentimentos morais influenciado pela tese de Paul Reé, que sempre associa as idéias de prazer e desprazer à origem dos sentimentos morais.

não comprovadas. “O costume é, assim, a união do útil ao agradável e, além disso, não pede reflexão”¹¹⁹.

Os indivíduos acomodam-se às tradições e, sempre que podem, inculcam nos outros o hábito de também agir conforme as normas estabelecidas pela coletividade. Entretanto, uma tradição é fruto de hábitos que, no início tiveram sua utilidade, mas depois perdem seu sentido primeiro. Por isso, não se questiona, apenas obedece, deixa-se agir e pensar sem questionar suas próprias ações. A tradição é arbitrária, não exige reflexão.

O espírito cativo não assume uma posição por esta ou aquela razão, mas por hábito; ele é cristão, por exemplo, não por ter conhecido as diversas religiões e ter escolhido entre elas; ele é inglês, não por ter se decidido pela Inglaterra, mas deparou com o cristianismo e o modo ser inglês e os adotou sem razões, como alguém que, nascendo numa região vinícola, torna-se bebedor de vinho. Mais tarde, já cristão e inglês, talvez tenha encontrado algumas razões em prol de seu hábito, podemos desbancar essas razões, não o desbancaremos na sua posição.¹²⁰

Se não procura as razões para a tradição é porque ela é sustentada pela fé. A tradição dos costumes, de acordo com Nietzsche, tem sua durabilidade garantida pela fé e pela falta de razões, ainda que aponte alguns princípios intelectuais¹²¹ para explicações superficiais acerca das ações.

Do mesmo modo, acontece com as religiões e com a educação de um filho, em que o pai ou a autoridade religiosa ordena que se tome por verdade a continuação dos costumes ou as razões superficiais que ele nos apresenta sem questionar e, assim, “ sentirá o bem que faz.”¹²²

É justamente devido ao caráter arbitrário dos costumes que se torna difícil questioná-los, relegando a esses uma origem miraculosa e divina. Inculca-se a ideia de que, a não obediência a eles, aos costumes, gera consequências, acentuando cada vez mais o pensamento de que, quando alguém burla uma regra da tradição, não somente o indivíduo, mas toda a comunidade de que ele faz parte, torna-se responsável pela ofensa do costume. O castigo pela ofensa de um costume acredita-se, atinge toda a comunidade, assim como as pragas e doenças que atingiram Tebas¹²³, depois que Édipo, parricida incestuoso, assumiu o trono da

¹¹⁹ HDH, § 97

¹²⁰ HDH, § 226

¹²¹ HDH, § 227

¹²² Idem HDH, § 227

¹²³ SÓFOCLES. Édipo Rei. Tradução de Trajano Vieira. São Paulo: Perspectiva, 2004.

cidade. Esse castigo advém do sobrenatural “cuja manifestação e cujo limite são tão difíceis de apreender e são investigados com tão supersticioso medo”¹²⁴

No interior de uma comunidade, o indivíduo deixa de ser visto como tal, pois o que passa a importar não é seu bem estar, mas antes, o cumprimento das regras estabelecidas pela coletividade, ou seja, a regras da tradição. De acordo com Marton¹²⁵, para uma comunidade, é preferível um bem estar duradouro ou a longo prazo do que o bem-estar momentâneo, este cabível ao individual, pois “para reforçar a grande norma com que tem início a civilização, qualquer costume é melhor do que nenhum costume”¹²⁶. Dito isso, entende-se que o indivíduo deve sacrificar-se em nome de sua comunidade, “assim reza a moralidade do costume”¹²⁷.

Para Nietzsche, tanto a tradição como a moral caminham juntas, podendo-se dizer que uma tem interferência na outra. Diante disso, a tradição significa uma autoridade superior, que agora ordena não mais porque é útil, principalmente para o indivíduo, mas porque ordena deve-se obedecer. A obediência às leis e regras da comunidade, é sustentada pelo sentimento do medo. Disso conclui-se que, o sentimento do medo está por trás do sentimento moral, pois “a moralidade não é outra coisa (e portanto, não mais!) do que a obediência a costumes, não importa quais sejam;(...)”¹²⁸ A moral, em seu primeiro estágio, é coercitiva. O homem moral é aquele que observa a lei e que se sacrifica pela comunidade. Quanto mais difícil for a obediência de um determinado costume, mais moral é considerado o indivíduo. O costume estabelece na comunidade a ideia de que o sofrimento tem valor, e que é mais confiável uma ação difícil e dolorosa, do que uma ação que provoque o bem-estar no indivíduo. “É assim que entra, na noção do ‘homem mais moral’ da comunidade, a virtude do freqüente sofrer do duro viver, da privação, da cruel mortificação”¹²⁹. Desse modo, negligencia-se o indivíduo e impõe-se seguir os preceitos estabelecidos, mas para garantir essa obediência, a tradição conta com o auxílio do sentimento do medo calcado nos indivíduos. Por trás deste obedecer, há superstições, isto é, há um medo diante de um intelecto superior e incompreensível que ordena. O temor, diante das possíveis punições por não seguir um costume, leva os homens a se tornarem iguais entre os outros,

¹²⁴ AURORA, § 9

¹²⁵ MARTON, Scarlett Z. *Por uma Genealogia da Verdade*. São Paulo: Discurso, nr. 9, 1979. p. 67.

¹²⁶ Idem A, §16

¹²⁷ Ibidem A, § 9

¹²⁸ A, § 9

¹²⁹ Idem A, § 18

adaptando-se a preceitos morais. A prova de um preceito se obtém de forma absurda e descabida, como é relatado por Nietzsche no aforismo 24 de *Aurora*:

Se entre os nativos da América russa [Alaska] há o preceito de não lançar ao fogo ou dar aos cães ossos de animais, ele é provado da seguinte forma: 'Faça isso e não terá sorte na caça'. Ora, em algum sentido quase nunca se tem sorte na caça (...)¹³⁰

O homem oprimido por um medo supersticioso acaba atribuindo ao acaso ou às causas naturais, outra causa, agora sobrenatural ou demoníaca que atinge uma comunidade. As secas, tempestades e doenças levam os membros de uma comunidade a suspeitarem que infrações foram cometidas em relação aos costumes, conduzindo-os ao pensamento de novas invenções para agradar o divino ou afastar-se da causa demoníaca.

Guiado pela moralidade do costume, o homem passa a agir de modo supersticioso, julgando corretas as ações, apenas na medida em que correspondem a símbolos que dizem respeito a um mundo superior ou imaginário. Os sentimentos morais de reverência, de amor e gratidão representam esses símbolos e, as reais causas naturais, deixam de ter relevância e são despercebidas. O poder dos costumes e da moralidade são tão fortes, que, aos olhos do indivíduo, eles se apresentam como algo divinizado, santificado.

Os sentimentos morais são adquiridos através da observação às inclinações ou aversões de determinados atos dos homens de uma comunidade e, após algum tempo exercitados, precisam de explicações, ainda que superficiais. Nesse momento, surgem os “conceitos morais”. Esses, por sua vez, não dizem respeito e nem buscam a verdadeira origem dos “sentimentos morais”, simplesmente criam “razões” apresentáveis e aceitáveis para aqueles habituais. Confiar nos sentimentos morais significa obedecer a inclinações e aversões legadas por uma tradição e, por isso mesmo, em nada dizem respeito a uma divindade ou a uma razão que transcende as necessidades da espécie.

Nossas valorações são adotadas na maioria das vezes por comodismo ou, como já dito, pelo medo das punições cabíveis em não seguir a tradição. Inconscientemente, pensamos que são nossas mesmas e, ao

¹³⁰ Ibidem A, § 24

acostumarmo-nos com tal dissimulação, acabamos por adquiri-las como uma segunda natureza.

As inclinações ou aversões de um povo ou de uma comunidade transformam os instintos em morais, uma vez que para Nietzsche:

Em si, como todo instinto, ele não possui isto nem um caráter e denominação moral, (...) (...) adquire tudo isso como uma segunda natureza, apenas quando entra em relação com instintos já batizados de bons e maus, ou é notado como atributo de seres que já foram moralmente avaliados e estabelecidos pelo povo.¹³¹

Tanto no aforismo acima como de acordo com o que foi tratado no primeiro capítulo do trabalho¹³², o que passa a ser válido e aceito tanto para o homem como para a sua comunidade é, antes de tudo, o resultado de avaliações que têm em sua origem o sentimento do agradável e do útil para a coletividade e, o que foi instituído como verdadeiro ou falso, de acordo com o agradável ou prejudicial, não permanece na consciência do homem como convencional. Através do hábito, surge o sentimento moral em relação a valores estritamente antropomorfizados. A crença depositada nesses valores humanos garante sua durabilidade e, como já dito, o que é bom para uma determinada cultura torna-se o “bom” em si e o que lhe é hostil ou prejudicial torna-se o “mal” em si. Em suma, a moralidade significa para o filósofo, leis convencionadas por viventes de uma espécie que, por necessidade, precisavam compactuar um estado de paz, criando e estipulando convenções úteis e agradáveis a si mesmos. Nessa direção, a moral também não diria respeito a leis captadas por uma faculdade transcendente – no caso, a razão – mas sim, a uma variedade de sensações e pensamentos que compõem o humano. É por isso que ela estaria voltada, de preferência, às necessidades de sobrevivência e adaptação da vida em coletividade.

Diante disso, Nietzsche chega a comparar as intenções morais do homem regidas por impulsos que se encontram também no mundo animal, ou seja, para o caso de o animal que, buscando se preservar, escapa dos seus predadores e se alia aos da mesma espécie. Para tanto, aprende a se dominar e a dissimular, assumindo cores e características diferentes de acordo com o ambiente em que

¹³¹ A, § 38

¹³² Várias reflexões lançadas e tratadas tanto em VM como em HDH, ressurgem em Aurora e entre elas, a noção de utilidade e prazer como vinculativos ao surgimento das leis da verdade e da moral. A este respeito ver aforismo 32 de HDH e pág. 222 de VM.

está. Algo que acontece da mesma forma com o indivíduo que se adéqua à sociedade, ou se “esconde na generalização do conceito ‘homem’”¹³³, a fim de sentir-se protegido e acima de tudo, igual entre os outros.

Também o sentido para a verdade, que é, no fundo, o sentido para a segurança, o homem tem em comum com os animais (...) (...) também nele o autodomínio nasce do sentido para o real (da prudência)¹³⁴

Conforme vimos em todo o processo do trabalho, mentir nada mais é do que romper com as convenções estabelecidas pela língua e pela sociedade enquanto que ser verdadeiro é fazer uso correto das leis criadas. Isto significa que a dissimulação, conforme a necessidade e a utilidade, encontram-se presentes, tanto no que se tem como a verdade, assim como o fenômeno moral:

Os primórdios da justiça, assim como da prudência, da moderação, da valentia – em suma, tudo aquilo que designamos pelo nome de virtudes socráticas é animal (...) (...) Se considerarmos que também o homem superior apenas se elevou e refinou no tipo de alimentação e na idéia do que lhe é hostil, será lícito caracterizar todo o fenômeno da moral como animal.¹³⁵

Acerca dos “mais velhos juízos morais”, Nietzsche explica que julgamos moralmente as pessoas de acordo com o efeito que suas ações provocam em nós. Ou melhor, a intenção de uma pessoa que age é medida conforme o resultado do prazer ou desprazer que ela nos causa. Se um indivíduo faz algo desaprovado por nós, o nomeamos “indivíduo danoso”, e se faz algo que nos favorece, é visto como bom. Em suma, Nietzsche pretende esclarecer que no juízo moral está presente a idéia de que somos a medida de todas as coisas. Encontra nele também, o nosso desejo oculto de ser o princípio do bem.

A origem de toda moral deve ser buscada nas pequenas conclusões execráveis : ‘O que me prejudica é algo ruim (prejudicial em si); o que me ajuda é algo bom (benéfico e vantajoso em si); o que me prejudica uma vez ou algumas vezes é o elemento inimigo em si e por si; o que me ajuda uma vez ou algumas vezes é o elemento amigo em si e por si’¹³⁶

¹³³Conforme Nietzsche explica no aforismo 105 de *Aurora*, o homem abandona o seu “ego”, ou seja, aquilo que viria a constituir o indivíduo como alguém que cria suas próprias valorações, por “um fantasma de ego que lhes foi comunicado”. Este fantasma de ego diz respeito à abstração ou a generalização da idéia de homem, ou seja, o que deve constituir as ações e valorações deste “homem” deve valer igualmente para todos.

¹³⁴NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora*: reflexão sobre os preconceitos morais. Tradução, notas e posfácio de Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004 § 26

¹³⁵A, § 26

¹³⁶A, § 102

Percebemos assim, que os juízos morais não repousam sobre a verdade e, portanto, o fundamento de todo juízo moral está voltado para os erros.

Segundo Nietzsche, a moral é a representação das necessidades de uma época ou de um povo e, que, como visto no capítulo anterior, através de um esquecimento do instituído, ou de um deixar de lado daquilo que antes fora designado como bom ou ruim verdadeiro ou mentiroso, pensa-se e crê-se que os sentimentos morais dizem respeito a algo eterno e “em si”, quando na realidade o que se tem, é a continuidade e perpetuação daquele instituído através do hábito. Com o decorrer do tempo, por não serem questionados, os valores morais tornam-se canonizados e passam a ser tidos como algo imutável, significando um bem supremo e, é por isso mesmo, que “a moralidade opõe-se ao surgimento de novos e melhores costumes.”¹³⁷

A cultura ocidental cristã, que foi veemente criticada por Nietzsche, acreditou existir uma correlação entre os valores e a verdade, de modo que, para esses valores, deveria haver uma realidade suprema. Devido à dicotomia “verdade-aparência”, propagou-se o julgamento de valor absoluto.

Nietzsche diz que a Europa em matéria de religião não pode ser comparada a “liberal ingenuidade” de um antiga casta da Índia conhecida por brâmane. Esse povo considerava os sacerdotes de sua comunidade mais poderosos que os deuses, pois sabiam que era no âmbito dos costumes que se encontravam os poderes dos sacerdotes e, reconheciam a importância dos costumes para a comunidade. Os brâmanes, de acordo com Nietzsche, eram mais reflexivos que o Europeu, pois percebiam que os costumes eram frutos de adaptações humanas e não divinas.

Com o intuito de reforçar a ideia de que os juízos morais oscilam de acordo com as necessidades de uma determinada cultura, Nietzsche explica como as perspectivas avaliadoras de uma cultura como a cristã, se diferenciam e se distanciam da cultura grega antiga. Enquanto a moral cristã vê a inveja com olhos hostis e atribui a esta a característica de corrompedora e destruidora das virtudes

¹³⁷ A, § 19

humanas, o grego tinha bons olhos para a inveja (Éris)¹³⁸, pois pensavam que a mesma conduzia o homem ao trabalho e à competitividade, algo visto como benéfico e símbolo de virtude entre a comunidade grega. Do mesmo modo, acontece com a esperança, tida pelos cristãos, como uma dádiva oferecida aos corações humanos. Para os gregos foi tida como algo ruim e perigoso.

Segundo Nietzsche, uma moral como a cristã proclama sem cessar a dúvida como algo pecaminoso e, assim, deve o indivíduo ser lançado na fé sem razão, a partir de uma graça divina. Seguindo essa perspectiva, toda possibilidade de reflexão acerca da origem da fé é excluída e, o que deveria ser visto como algo necessário para a conservação de algumas pessoas e segundo suas próprias convicções, adquire um estatuto de existência real.

O cristianismo, com seu desprezo do mundo, fez da ignorância uma virtude, a inocência cristã, talvez porque o resultado mais comum desta inocência seja, como indiquei, a culpa, o sentimento de culpa e o desespero, sendo assim uma virtude que leva o céu pelo desvio do inferno: pois só então podem abrir-se os escuros propileus da salvação cristã, só então tem efeito a promessa de uma segunda inocência póstuma: - uma das mais belas invenções do cristianismo.¹³⁹

Assim, a autoridade moral prevalece frente a um temor que tem como finalidade guiar o homem para ações, onde os fins e os meios não são claros, impedindo o pensamento livre e, principalmente, aqueles pensamentos que representam perigo para os detentores da autoridade moral. Mas a que perigo Nietzsche se refere? O perigo consiste na perda de poder e influência desses representantes da moral, tão logo for concedido a todos o direito de agir segundo sua própria razão.

Por Nietzsche, o homem livre ou aquele que não segue os preceitos morais de uma determinada sociedade, acaba sendo visto como “não moral” ou imoral isto porque, em tudo ele quer depender de si mesmo e não de uma tradição, vista como uma lei superior. De igual forma, se uma ação é realizada fora dos padrões da tradição, o agente desta ação é tido como “mau”. Mau, nesse caso, é sinônimo de individual, livre, arbitrário ou mesmo imprevisível. Além disso, há um preconceito de que a moralidade é fecunda e apropriada para o desenvolvimento da

¹³⁸ Conforme se pode verificar no aforismo 38 de Aurora e no texto “A disputa de Homero”. NIETZSCHE, Friedrich. Cinco Prefácios para cinco livros não escritos. Tradução e prefácio de Pedro Süsskind. Rio de Janeiro: 7 letras, 2000. 2ª. Edição.

¹³⁹ A, § 321

razão, isso, fruto do velho hábito de que a moral está diretamente ligada à verdade. O imoral é também aquele que erra; aquele que está aquém da verdade e de tudo aquilo que é racional.

A utilidade individual, aquela mesma que outrora fundou a tradição perpetuando-se nos preceitos morais, agora é considerada imoral, porque tudo o que diz respeito ao indivíduo, não é algo que tem utilidade para todos, mas apenas à peculiaridade de um. O indivíduo, aquele que segue os preceitos morais, é visto como o mais moral, na medida em que ele sacrifica tudo o que diz respeito à sua originalidade e constituição, enquanto agente único em prol de uma tradição.

A auto superação é exigida não por suas conseqüências úteis para o indivíduo, mas a fim de que o costume, a tradição apareça vigorando, não obstante toda vantagem e desejo individual: o indivíduo deve sacrificar-se – assim reza a moralidade do costume¹⁴⁰

Epicuro, por exemplo, um dos representantes da moralidade antiga segundo Nietzsche, era alheio à glorificação do pensar e do viver para outros, que é próprio da moral ocidental, influenciada pelos hábitos cristãos. De acordo com a visão da moral de nossa cultura, homens daquele período seriam vistos como imorais, uma vez que se tratava de solitários, singulares, em busca da própria formação de si, que Nietzsche denomina de “ego”¹⁴¹.

O filósofo afirma que, mesmo os livres pensadores da modernidade, que buscam a superação dos dogmas cristãos em suas teorias, não estão imunes de tal moral, uma vez que, o que se percebe nelas, são as marcas da moral cristã, de acordo com suas justificações morais de “viver para o outro”¹⁴², no que diz respeito a atos tanto compassivos como úteis para os outros. O que as doutrinas filosóficas fizeram, foi acentuar cada vez mais os ideais cristãos de sacrifício do indivíduo, bem como sua adequação na sociedade, enquanto instrumento útil do todo. Assim, àqueles que pretendiam ser legisladores, a moralidade dos costumes, acabou por oferecer-lhes uma rede tão complexa e bem estruturada de hábitos, medos, que os levaram a agir e a pensar de acordo com a tradição. A repetição dos costumes era tão forte, que conseguia impor os sentimentos morais. Pela força do hábito e da linguagem, os sentimentos estabelecem um vínculo tão forte com a ação

¹⁴⁰ A, § 9

¹⁴¹ A, § 131

¹⁴² A, § 132

do homem, que condutas, gestos, são incorporadas moralmente, e quem não se adéqua de acordo com a tendência comum, é hostilizado. A tradição constrói valores e linguagens, criando perfis comuns, e o que é diferente, ela acaba por não aceitar. Neste sentido, o costume e a tradição querem unificar, igualar, isto é, uniformizar. Assim, a comunidade impõe-se ao indivíduo, e a tradição demonstra seu poder de dominação.

Nietzsche critica a sociedade moderna ou a sociedade mercantil, conforme denomina, por incutirem nos indivíduos a noção de que o “trabalho” excessivo é uma “benção”, ou seja, a dura laboriosidade de manhã à noite. Esse tipo de trabalho assemelha-se ao trabalho escravo, pois favorece apenas a utilidade geral, de modo a tornar-se um impeditivo para o desenvolvimento do indivíduo, “da razão, dos anseios, do gosto pela independência”. É o que podemos averiguar no aforismo 177 de *Aurora*, onde o filósofo afirma que os jovens da modernidade, por acreditarem ser seu dever participar de todos os acontecimentos da sociedade, não percebem, na realidade, que perdem toda oportunidade de uma produção autêntica, uma vez que não dispõem de tempo para si mesmos, ou seja, para a produção de grandes e autênticos pensamentos, por não se afastarem da multidão. Somente na solidão o homem poderá ser capaz de conceber autênticas e genuínas reflexões.

Conforme pôde ser visto no decorrer do trabalho, quando se trata da sociedade, essa sempre incutiu no homem a ideia de dever e de utilidade geral em detrimento à individual, até o ponto de atrofiar as potencialidades individuais.

A esses jovens não falta caráter, nem talento, nem diligência: mas nunca lhe deixaram tempo para dar a si mesmos uma direção; pelo contrário, desde a infância foram habituados a receber uma direção. Quando estavam maduros o bastante para serem ‘enviados para o deserto’, foi feito algo diferente – foram utilizados, afastados de si mesmos, instruídos para serem usados cotidianamente (...)¹⁴³

Assim, o homem em favor da comunidade esquece e negligencia sua dimensão humana, seus desejos, vontades, seu querer, tornando-se igual e passivo entre os demais. De acordo com Nietzsche, ele atrofia-se e vulgariza-se.

A sociedade moderna incentiva e determina objetivos medíocres em troca da garantia de satisfações regulares e fáceis. A partir desta ideologia também se incute a ideia de proteção, frente à periculosidade própria da vida. Assim,

¹⁴³ A, § 178

somente as ações impulsionadas pelo sentimento de segurança da comunidade são tidas como boas. É o que nos diz Oswaldo Giacóia ao afirmar que, para Nietzsche, a modernidade é caracterizada pela:

Miúda felicidade dos pequenos prazeres iguais para todos, característica da moderna sociedade civil-burguesa; para ele, é nela que desemboca, finalmente, a ideologia da liberdade, igualdade e fraternidade universais¹⁴⁴

Percebe-se desse modo que, aquele que cria hábitos próprios ou estabelece nomes diferentes para as coisas vêm a ser visto como imoral, ao transgredir, segundo a tradição, a paz estabelecida originalmente pelo pacto social. Conforme visto no capítulo anterior e, de acordo com *VM*, essa paz que o homem aspira, seria vista por Nietzsche, como um primeiro esforço para o impulso à verdade. Esse impulso à verdade, devido a essa aspiração de paz e segurança que resulta no sentimento moral, traria como consequência a ideia de ações altruístas, tais como a compaixão. No entanto, o esforço torna-se o de revelar que sentimentos compassivos não são desinteressados e nem fruto de uma moral universal. Além do sentimento de poder que atua por trás dos sentimentos compassivos, Nietzsche também afirma existir uma auto defesa inconsciente da parte de quem ajuda o sofredor. Quando deparado com o perigo ou sofrimento que acomete o outro, apresenta-se à frente uma indicação de perigo também para quem o observa. A compaixão se despertaria através da visão de sofrimento do outro, acometendo o observador, por ter um efeito penoso sobre ele mesmo. Com o desejo de afastar a dor de si mesmo, o homem responde com atos de compaixão. De acordo com Nietzsche, “é equivocado chamar o sofrimento que nos causa tal visão, que pode ser do tipo bastante variado, de compaixão”. Ao praticarmos atos compassivos, estamos procurando livrarmo-nos de um sofrimento próprio.

A ideia de compaixão, diz respeito à soma de sentimentos e atos que têm por fonte as mais variadas afecções, dentre elas, o medo, o oculto desejo de poder e também de prazer ao ajudar o outro, e o próprio sofrimento que acomete o espectador. A linguagem é quem produz a ideia de um ato ou sentimento moral, ao reduzir as mais sutis e possíveis afecções numa só palavra, ou seja, na palavra compaixão.

¹⁴⁴ GIACÓIA, Oswaldo. *Crítica da Moral Como Política em Nietzsche*. Interfaces Nietzscheanas. Humanas, Londrina, V.1, n.2, p. 145-167, 1999.

Tudo isso, e ainda coisas mais sutis, é 'compaixão' : - como a linguagem cai grosseiramente, com uma só palavra, sobre algo assim polifônico!¹⁴⁵

Em contrapartida aos compassivos, Nietzsche apresenta aqueles que não são acometidos por tais sentimentos. Esses não teriam como aqueles a excitável imaginação do medo ou a capacidade de pressentir o perigo como os primeiros. Eles também não carregariam em si o desejo de se envolver em coisas alheias, pois trazem consigo o pensamento de que cada qual deve ajudar a si próprio. Aqui já se delimita as características do que vem a ser o nobre para Nietzsche. Perante a sociedade seriam vistos como “maus”, e os primeiros como “bons”, isso porque não teriam como mira a segurança comum, mas sim, o estabelecimento de algo visto como um valor exclusivo. No aforismo 267 de *Aurora*, Nietzsche diz que o caráter nobre se diferencia do vulgar porque aquele não possui hábitos adquiridos por herança ou educação.

2.5 Moral e Linguagem

Que é que o homem no fundo sabe acerca de si mesmo? (...) (...) Não é que a natureza lhe oculta a maior das coisas, mesmo sobre o seu corpo, para banir e fixa-lo longe das dobras intestinais, longe do rápido fluir da corrente sanguínea e dos estremecimentos emaranhados das fibras, numa consciência orgulhosa e malabarista!¹⁴⁶

Essa passagem de *VM*, diz respeito à indagação de Nietzsche remetida ao corpo, tema que será tratado em suas obras posteriores, principalmente em *Zaratustra*, mas que já se encontra presente neste texto de 1873 e melhor explicitado em *Aurora*. Aqui, Nietzsche alerta para o desconhecimento do homem em relação à riqueza e complexidade instintual que participam de seu corpo. Por isso mesmo, não se pode conhecê-lo em sua inteireza, porque esse homem do conhecimento utiliza-se da consciência, uma capacidade limitada e seletiva, construída a partir da necessidade de acordo e da comunicação em grupo.

¹⁴⁵ A, § 133

¹⁴⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Acerca da Verdade e da Mentira no Sentido Extra-Moral*. Obras escolhidas de F. Nietzsche. volume I. O Nascimento da Tragédia. Acerca da Verdade e da Mentira no Sentido Extra-Moral. Introdução Geral de Antônio Marques. Lisboa: Relógio d'água, 1997 p 217

Essa reflexão ressurgiu de forma mais aprofundada em obras posteriores a essa, conforme podemos encontrar em três aforismos sucessivos de *Aurora*, em que o filósofo fala sobre o “Eu” e o “sujeito”¹⁴⁷ como ficções desconhecidas pelo homem.

A linguagem com seus preconceitos, estaria criando obstáculos ainda maiores ao exame dos processos e impulsos interiores, pois de acordo com o que vimos no capítulo anterior, é ela que recorta e isola partes da realidade, trazendo consigo a crença em um sujeito fixo, permanente, possuidor da liberdade da vontade com o intuito de conhecer e dominar seus impulsos.

Esse indivíduo, acredita-se, seria possuidor de um “eu” fixo, constante e interiormente organizado, como se “o homem se tornasse o que ele quer ser, seu querer precede sua existência”. Ora, a falsa impressão de se possuir um caráter imutável, que possa ser responsabilizado pela construção de seu “ser”,

significa apenas que, durante a breve duração da vida de um homem, os motivos que sobre ele atuam não arranham com profundidade suficiente para destruir os traços impressos por milhares de anos.¹⁴⁸

Justamente por não possuímos um “eu” internamente organizado, Nietzsche afirma que uma ação não é aquilo que aparenta ser. Ela significa a interpretação de uma série de pulsões, que não respondem a nenhum nexos racional. É o que nos diz o aforismo 119 de *Aurora*, ao afirmar que as leis de alimentação dos impulsos nos são desconhecidas.

Cada instante de nossa vida faz alguns dos braços de pólipo do nosso ser aumentarem e outros murcharem, conforme a alimentação que traz ou não traz o instante. Nossas experiências, como disse, são todas, neste sentido, meios de alimentação, mas distribuídos com mão cega, sem saber quem passa fome e quem está saciado.¹⁴⁹

Nietzsche ainda diz que, se o impulso precisa se saciar e não encontra o meio necessário para extravasar sua força, acaba “murchando, como uma planta sem chuva”. Assim, acontecem com os impulsos chamados “morais”, que não se satisfazem durante a vigília, acabam se satisfazendo durante o sonho.

¹⁴⁷ A, § 115, § 116, § 117

¹⁴⁸ HDH, § 41

¹⁴⁹ A, § 119

Os diversos tipos de imagens e sensações que nos aparecem nos sonhos, representam interpretações de nossos estímulos nervosos, interpretações muito livres e arbitrárias. Mesmo aparentando que nossa vida de vigília não tenha a mesma liberdade de interpretação que a vida dos sonhos, nossos impulsos das horas despertas não fazem outra coisa senão interpretar os estímulos nervosos e estabelecer “causas” conforme as suas necessidades. Desse modo, nossas valorações morais dizem respeito a interpretações sobre um processo fisiológico que desconhecemos, porém, sentimos.

Ainda no aforismo 119 de *Aurora*, o filósofo explica que nossas interpretações variam de acordo com a superioridade ou força dos impulsos¹⁵⁰ que se apresentam em determinadas ocasiões.

Suponhamos que um dia, passando pelo mercado, notamos que alguém ri de nós, este acontecimento significará isso ou aquilo para nós (...) (...) Uma pessoa o toma como uma gota de chuva, outra o afasta de si como um inseto, outro vê aí um motivo para brigar (...) (...) – e em cada caso houve a satisfação de um impulso, seja o da irritação, o da vontade de briga, da reflexão ou da benevolência. Esse impulso agarrou o incidente como uma presa: porque justamente ele? Porque estava à espreita, sedento e faminto.¹⁵¹

Diante disso, podemos afirmar que não sabemos ao certo sobre os motivos que nos levam a agir de determinado modo, posto que, por mais que calculemos, as consequências que determinadas ações produzirão, ainda assim, permanecemos presos na superfície que tal ilusão encerra. No momento em que finalmente agimos, o motivo aparente que nos levou a agir, foi condicionado ou afetado por outros gêneros de motivos diversos daquele. No momento da ação,

intervém algo físico, que surge de modo inteiramente imprevisível, intervém o humor, intervém uma irrupção de um afeto casualmente pronto a irromper: em suma, intervém motivos que em parte não conhecemos, em parte

¹⁵⁰ Cabe aqui ressaltar a importância estabelecida por Nietzsche acerca do corpo como “grande razão” conforme afirma em Zarathustra “Dos desprezadores do corpo”. O corpo adquire caráter importante na medida em que ele supera os estados de consciência ou de razão consciente. Significa para o filósofo um conjunto de sensações, pulsões e instintos, e a partir do interior deste órgão emergiria como função secundária o que denominamos consciência. Ele é tomado como fio condutor na filosofia de Nietzsche para designar a reunião de unidades e multiplicidades que reinam no humano, no entanto, ele não pode ser explicado ou traduzido, mas simplesmente visto como assentado numa confusão de sentidos e forças instáveis. Devido à delimitação bibliográfica não nos deteremos neste aspecto, no entanto, é preciso destacá-lo na medida em que nos referimos aos processos fisiológicos e inconscientes que adquirem importância capital na filosofia de Nietzsche, percebendo assim que o pensamento consciente, para Nietzsche, exprimido através de palavras só existe enquanto sinais de comunicação. Esta afirmação revela o caráter social e convencional da consciência, que registra apenas o que é possível de ser comunicado através da perspectiva de rebanho.

¹⁵¹A, § 119

conhecemos muito mal, e que nunca podemos calcular antes nas suas relações mútuas¹⁵²

Em suma, só sabemos sobre a ação, mas não sobre o motivo que prevaleceu, pois se tratam de fenômenos inconscientes. O grande erro da moral é pensar no motivo de um ato na medida em que ele é consciente.

Deste modo, o filósofo relaciona linguagem e consciência. Assim como a linguagem que simplifica e recorta partes da realidade, também a consciência, derivada da própria linguagem, seleciona e rejeita o devir. O desenvolvimento da linguagem e o da consciência, para Nietzsche, caminhou conjuntamente. A fim de cumprir acordos e estabelecer um processo de comunicação, o homem precisou desenvolver a consciência, que diz respeito à assimilação dos signos estabelecidos pelo grupo.

Aquilo que parecemos ser, conforme os estados para os quais temos consciência e palavras – e portanto elogio e censura – nenhum de nós o é; por essas manifestações grosseiras as únicas que nos são conhecidas, nós nos conhecemos mal, nós tiramos conclusão de um material em que, via de regra, as exceções predominam, nós nos equivocamos na leitura da escrita aparentemente clara de nosso ser.¹⁵³

Segundo Nietzsche, não podemos nos conhecer realmente, porque nosso conhecimento limita-se, assim como nossa consciência às fronteiras da linguagem. Não temos uma linguagem rica e dificilmente teríamos, a ponto de captar a abrangência de nosso mundo interior. O que nos chega à consciência é a superfície de algo que não pode ser expresso através de palavras e nem conhecido.

Mas estamos acostumados a não observar com precisão ali onde nos faltam as palavras, pois é custoso ali pensar com precisão; no passado concluía-se automaticamente que onde termina o reino das palavras também termina o reino da existência.¹⁵⁴

De acordo com Mosé, é certo que para Nietzsche, a linguagem não deixa de ser essencial para a sobrevivência, isto é, “sem esta simplificação a espécie humana não teria subsistido”¹⁵⁵, contudo, o problema não está na criação dos signos de comunicação, mas sim, no fato de que a necessidade de

¹⁵² A, § 129

¹⁵³ A, § 115

¹⁵⁴ Idem A, § 115

¹⁵⁵ Mosé, Viviane. *Nietzsche e a grande política da linguagem*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. p 113.

comunicação, que arrasta o homem aos signos e conceitos, não se restringe apenas na utilização das mesmas palavras. A simplificação da linguagem e sua tendência para a igualação de coisas diferentes entre si, também se expande para o reino das vivências e dos sentimentos. As palavras são os norteadores do agir humano. Como a linguagem, com sua igualação e assimilação do não igual, do diferente, também a moral tende à igualação e assimilação de tudo o que é diferente frente à sociedade.

A honestidade! Isso significa de novo: a folha é a causa das folhas. Nada sabemos a respeito de uma qualidade essencial que se chamasse 'a honestidade'; mas conhecemos inúmeras ações individualizadas e desiguais que nós, pelo não considerar o desigual, igualizamos e que agora designamos como ações honestas (...)¹⁵⁶

Diante disso poderíamos questionar: mas por que os indivíduos abrem mão de suas singularidades e potencialidades e se deixam participar de sentimentos e experiências em comum?

Se nos perguntarmos de que modo a reprodução dos sentimentos dos outros tornou-se tão comum para nós, não há dúvida quanto à resposta: o homem sendo a mais temerosa das criaturas, devido à sua natureza frágil e refinada, tem no seu temor o mestre dessa empatia¹⁵⁷

Foi justamente por sua fragilidade e medo diante do fluxo do devir que o homem, segundo Nietzsche, estabeleceu um processo de simplificação e de redução do movimento à unidade e ao fixo através da linguagem. A consciência, conforme vimos e se pode verificar na *Genealogia da Moral*, também diz respeito a esse processo de simplificação e de redução do que é desconhecido ao conhecido. Pela imposição social e pelo desejo de proteção e de acomodação, o ser humano tornou-se constante e igual frente aos demais. Essa igualdade não se limitou apenas à utilização das palavras, atingindo até os níveis de nossas experiências. Vivemos as mesmas coisas, partilhamos dos mesmos sentimentos: num primeiro momento, pelo desejo de proteção, por uma necessidade mesmo, depois o hábito garantiu a perpetuação desse processo, tanto no terreno conceitual, quanto no processo moral.

Por trás do princípio básico da atual moda moral: 'ações morais são as ações de simpatias para os outros', vejo agir o impulso social da temerosidade, que assim se mascara intelectualmente; esse impulso deseja, como a coisa mais suprema e mais importante, que seja tirada da vida toda a *periculosidade* que ela já tinha, e que *todos* ajudem a fazê-lo com todas as forças: por isso

¹⁵⁶ VM, p. 221

¹⁵⁷ A, § 142

apenas as ações que têm em mira a segurança comum e o sentimento de segurança da comunidade merecem o predicado “bom”.¹⁵⁸

Nesse aforismo, indicador da vontade de proteção e comodidade própria dos membros da sociedade, novamente podemos perceber a relação entre moral e linguagem, uma vez que a palavra “bom” vem a ser sinônimo daquilo que garante a estabilidade e segurança da comunidade. Aprovado deve ser tudo aquilo que preserve a organização social como um todo. O indivíduo existe para garantir essa paz social e, todo aquele que resolver romper com as convenções tanto sociais, quanto com as convenções da língua, será designado como prejudicial e visto como “mal”.

Tanto a linguagem quanto a moral tendem para a unidade: a moral anseia uma só massa de pessoas dóceis, estáveis e previsíveis, e, a linguagem, já em sua origem, formou-se a partir da necessidade do homem de unidade e fixidez para o fluído da vida, a fim de dominá-la. Portanto, a linguagem é uma redução, um empobrecimento da vida, uma vez que é utilizada para atender as necessidades e o entendimento entre pessoas que fazem parte de uma mesma massa, que compactuam os mesmos pensamentos, sentimentos e comportamentos.

A doutrina do livre arbítrio mesmo não deixa de ser uma ficção, tanto conceitual como prática, em que indivíduos creem não se submeterem a nenhum método coercitivo da sociedade, no entanto, findam por agirem exatamente de acordo com as normas estabelecidas. A crença na liberdade faz as pessoas acreditarem fechar acordos, estabelecer penhores e trocar juramentos seguindo a uma obrigação própria, ao seu querer, contudo, ao invés de viver livremente, o indivíduo segue determinadas regras que, com o decorrer do tempo, tornam-se habituais. De acordo com o pensamento de Nietzsche, a liberdade refere-se a uma crença por dois motivos: primeiro, porque nossos comportamentos são, antes de tudo, resultado da coerção social e moral e segundo, porque não somos possuidores de nosso ser, ou seja, nosso “eu” e nossos pensamentos são dirigidos e afetados constantemente por afecções muito complexas e por nós desconhecidas.

A crença na liberdade não se atém unicamente no nível da ação. Existem os que creem pensar livremente. Acreditam e convencem-se de que decidem tomar os caminhos de seu próprio pensamento.

¹⁵⁸ A, § 174

Ter a impressão de ser o senhor único do seu próprio pensamento implica que se possa apoderar-se dele, como se estivesse completamente desligado do corpo e posto à parte do mundo que o envolve.¹⁵⁹

O pensamento não está isolado, separado do corpo, a fim de que o indivíduo possa controlá-lo quando quiser. Não é estável, sem conflitos e nem livre. O pensamento é, antes de tudo, fruto de diversos impulsos e afecções.

Por mais longe que alguém leve seu autoconhecimento, nada pode ser mais incompleto do que sua imagem da totalidade dos *impulsos* que constituem seu ser. Mal conseguirá dar o nome dos mais grosseiros entre eles: o número e a intensidade deles, o fluxo e refluxo, o jogo recíproco e, sobretudo, as leis de sua alimentação permanecem desconhecidas para esse alguém. Esta alimentação será também obra do acaso: nossas vivências diárias lançam uma presa ora a esse, ora àquele impulso, que é avidamente apanhada, mas todo o ir-e-vir desses eventos está fora de qualquer nexos racional com as necessidades de nutrição da totalidade dos impulsos: de modo que sempre ocorrerão duas coisas, a inanição e definhamento de uns e a excessiva alimentação de outros.¹⁶⁰

Na medida em que todo instinto quer “alimentar-se” ou assenhorar-se, a questão vem a ser de saber qual impulso dominou o pensamento. Conforme Marton¹⁶¹ pode-se dizer que, a partir de um período, o indivíduo com o intuito de conhecer abstratamente o mundo, privilegiou o instinto do conhecimento. Esse, sobrepujando todos os outros instintos, assenhorou-se do pensamento.

A ideia de um pensamento livre pressupõe a ideia de uma vontade livre, como que se tivéssemos domínio próprio do querer, do querer pensar deste ou daquele modo. Entretanto, para Nietzsche, o querer é algo que somente, enquanto palavra, possui uma unidade. Assim, a sociedade pode responsabilizar um indivíduo por suas ações, uma vez que incute nele a crença de possuir poder de decisão conforme suas próprias reflexões.

Essa crença na liberdade do pensamento é algo que só existe na imaginação das pessoas, enquanto ficção. As regras do pensamento, conforme já vimos anteriormente, são impostas pela vida gregária, pela vida em coletividade. Também as palavras, o meio através do qual o pensamento é transmitido, o instrumento cognitivo por excelência, são estabelecidas pela sociedade de uma maneira tal que:

¹⁵⁹ MARTON, Scarlett Z. Por uma Genealogia da Verdade. São Paulo: Discurso, nr. 9, 1979. p 74.

¹⁶⁰ A, § 119

¹⁶¹ Idem Marton, p. 74

Expressamos nossos pensamentos sempre com as palavras que se acham à mão. Ou, para exprimir toda a minha suspeita: a cada instante temos apenas o pensamento para o qual as palavras nos estão à mão, que conseguimos exprimi-lo aproximadamente.¹⁶²

Frente a isso, concluímos que só se pode expressar um pensamento de acordo com as palavras à nossa volta, que participam do nosso cotidiano. Com isso, o indivíduo não tem condições de criar livremente, independentemente da sociedade, não tendo liberdade até mesmo para modificá-las. O homem não cria, apenas reproduz automaticamente aquilo que a tradição lhe conferiu.

Apresentando-se como uma marca própria da sociedade, a língua é imposta aos indivíduos como uma herança de que eles não podem livrar-se. Poderíamos, neste caso, nos perguntar: mas por que a língua não pode ser modificada? Como suas leis são transmitidas por herança e, como é utilizada por todos os indivíduos, a língua, assim como se percebeu a propósito da moral, sofre as amarras da malha social, isto é, da tradição. Para que ela se modificasse ou fosse outra, os indivíduos teriam que desejar desligar-se da tradição, entretanto, como observamos, seguir as normas estabelecidas pela tradição é mais cômodo e não gera conflitos.

Contudo, existe algo que deve ser levado em consideração ao refletir sobre a relação do homem com a linguagem. A dificuldade de ultrapassar os hábitos da linguagem com suas características empobrecedoras e unificadoras da vida, não se restringe apenas à comodidade ou ao âmbito dos costumes. O problema esbarra em um âmbito quase que intransponível, pois como pensar em uma outra linguagem no interior da própria linguagem? Não é possível pensar senão a partir do exercício da própria linguagem, construída conforme a necessidade de entendimento e de comunicação.

O projeto de Nietzsche, através de sua análise da linguagem, com seus vícios e condicionamentos, pareceu-nos o de propor uma reflexão sobre a relação que nós estabelecemos com a linguagem. A constatação e a revelação conferida aos aspectos ficcionais da linguagem e de seus hábitos milenares, quase que intransponíveis, fazem parte da tentativa de superação dos seus condicionantes. Desse modo, a própria linguagem enquanto ferramenta do

¹⁶² A, § 257

conhecimento, sob o intuito de se pensar num outro modo de linguagem, parece sustentar-se.

A valorização da solidão é uma das principais ferramentas propiciadoras dessa possível superação, em direção à criação de uma linguagem baseada num pensamento mais rico e singular. A solidão, para Nietzsche, é a condição necessária para que se possa liberar o “espírito” da tradição, rumo ao caminho do experimento que um indivíduo possa fazer consigo mesmo e com os seus pensamentos.

Apesar de todas as dificuldades que apontamos durante o percurso do trabalho, a respeito da possibilidade de se pensar numa linguagem mais rica e mais viva, advinda de pensamentos singulares, cabe à filosofia e, portanto ao *filósofo do porvir*, aquele que Nietzsche chamou de *espírito livre*, a tarefa de refletir sobre os nossos “sins e nãoos”, “quês e porquês”. E que esses espíritos ousem pensar um pouco por si mesmos e também em uma vida moldada a partir de si mesmos, indagando o significado real de sua existência. Só a solidão e a distância fornecerá o terreno fecundo para que o indivíduo descubra “um caminho que ninguém conhece”.¹⁶³

¹⁶³ HDH, § 231

CONCLUSÃO

De acordo com o que vimos nessa dissertação, percebemos, ao longo do trabalho, a constatação do declínio vital que nossos valores supremos proporcionaram à existência humana.

Esse empobrecimento de vida, constatada por Nietzsche, se pôs a caminho com a busca das primeiras leis da verdade, através da criação de signos linguísticos. Criação convencional e necessária à sobrevivência da espécie, mas que por um esquecimento de seu caráter fictício, adquiriu um estatuto metafísico e absoluto.

A crítica conferida por Nietzsche, não está voltada à criação dos signos. Ao contrário, conforme vimos, a criação alcança no pensamento de Nietzsche um plano superior. O problema está na relação que o homem estabeleceu com os signos. Esquecer que esses tiveram sua origem num processo metafórico, fez com os homens atribuíssem aos signos da linguagem um caráter dogmático, solidificando-os e santificando-os. O hábito e a força da tradição garantiram a perpetuação dos signos linguísticos enquanto signos da verdade. Assim, formou-se no homem um sentimento moral em relação à verdade. O homem moral veio a ser aquele que agia verdadeiramente, conforme as convenções estabelecidas pela sociedade. A partir de então, todas as ações humanas foram mediadas pelas convenções linguísticas. Sentimentos, atitudes e pensamentos foram definidos e restringidos aos limites do discurso da palavra. Reféns de um discurso pré-determinado, tanto o pensamento quanto a ação do homem sobre o mundo, limitou-se à comodidade e à fuga de uma vida multifacetada e intensa. Assim, o homem, em busca de segurança, encontrou na uniformidade das ações e na unidade da palavra o mundo do “Ser” e da “Razão”. Ser refém desse mundo unívoco e estático significou estar além das pulsões e das paixões. Isso desautorizou o corpo e o vir a ser da vida.

A afirmação de uma vida das pulsões e dos afetos é conferida por Nietzsche através dos gregos e, mais precisamente pela Tragédia Grega. Se a linguagem é pensada, na maioria das vezes como diminuição do fluxo da vida, quando vista a partir de sua relação com a arte e, mais precisamente com a arte

Trágica, ela passa a ser tida como abundância. Enquanto a linguagem conceitual é empobrecedora, por ser fria e sem sonoridade, a linguagem da Tragédia assume um caráter positivo nas reflexões de Nietzsche, pois é musical. Como linguagem sonora, a arte trágica é representada pela linguagem do corpo, dos afetos e por isso, como uma linguagem da riqueza e da afirmação da vida. Comparada aos textos da mesma época que apresentamos no primeiro capítulo do trabalho, podemos afirmar que Nietzsche vê a música como a força artística mais próxima da vida. A música representa o fluxo em constante transformação, próprio da vida. A partir desse jogo estético, por transposição, forma-se a linguagem. Dizer que a linguagem surgiu a partir da música é, para Nietzsche, uma positividade. Contudo, assim como a metáfora que foi negada enquanto tal, a linguagem musical também foi hostilizada pela cultura do conceito, que Nietzsche chamou de cultura socrática. Frente a isso, a sonoridade da língua passou a ser cada vez mais rejeitada em prol das palavras conceituais. É contra essa cultura do conceito que o projeto de Nietzsche se insurge.

Pensar uma linguagem afirmativa seria assumir que a linguagem não está em consonância ideal com as coisas. É aceitar que os signos criam apenas um contorno ficcional e provisório, a fim de manifestar a atividade interpretativa própria da vida. Uma linguagem afirmativa parece dizer respeito a uma nova avaliação do corpo, a uma aceitação dos instintos e dos afetos. Somente uma linguagem que assumisse a verdade e seus desdobramentos enquanto ficções, estaria mais próxima da afirmação. Entretanto, conforme vimos, não é fácil construir uma interpretação que supere a visão de mundo dominante. Talvez, a interpretação que esteja em consonância com um novo olhar, um novo querer, possa permitir uma outra linguagem.

REFERÊNCIAS E BIBLIOGRAFIA

- ABEL, Günter. *Verdade e Interpretação*. Cadernos Nietzsche 12. Trad. Clademir Luís Araldi, revisão de André Luís Mota Itaparica. São Paulo: GEN, 2002. p 15 à 32.
- ARALDI, Clademir. *Nietzsche como Crítico da Moral*. Dissertatio. [27-28], 33-51, 2008.
- BENCHIMOL, Márcio Barros. *Apolo e Dionísio: arte, filosofia e crítica da cultura no primeiro Nietzsche*. São Paulo: Annablume: FAPESP, 2003.
- BENCHIMOL, Márcio Barros. BARROS, Márcio Benchimol. *Nietzsche e o Problema da Cultura*. Orientador: Oswaldo Giacóia Jr. 2002. 160 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2002. Tese de doutorado. Campinas, 2006.
- BRAGA, Paula. *A Linguagem em Nietzsche: as Palavras e os Pensamentos*. Cadernos Nietzsche 14. São Paulo: GEN, 2003.
- CAVALCANTI, Anna Hartmann. A arte da linguagem e do estilo em Nietzsche. Revista Ideação, Feira de Santana, n. 12. 2003.
- CAVALCANTI, Anna Hartmann. *Do Símbolo à Metáfora: reflexões sobre arte e linguagem no primeiro Nietzsche*. In Revista Artefilosofica, nr.1. Revista do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Ouro Preto: 2006.
- CAVALCANTI, Anna Hartmann. *Símbolo e Alegoria: a gênese da concepção de linguagem em Nietzsche*. São Paulo: Annablume, 2005.
- DENAT, Céline. *Nietzsche, pensador da história? Do problema do "sentido histórico" à exigência genealógica*. Cadernos Nietzsche 24. Tradução de V. Gosselin. Revisão Guilherme J. de F. Teixeira. São Paulo: GEN, 2008.
- DIAS, Rosa. *O gênio e a música em Humano, demasiado humano*. Revista: O que nos faz pensar, nr. 14. 2000.
- FERRAZ, Maria Cristina Franco. *Nietzsche: esquecimento como atividade*. Cadernos Nietzsche, 7. São Paulo: GEN: 1999.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979. "Nietzsche, a genealogia e a história".
- GIACÓIA, Oswaldo. *Crítica da Moral Como Política em Nietzsche*. Interfaces Nietzscheanas. Humanas, Londrina, V.1, n.2, p. 145-167, 1999.
- ITAPARICA, André Luís Mota. *Nietzsche e o sentido histórico*. Cadernos Nietzsche 19. São Paulo: GEN, 2005.

KLOSSOWSKI, Pierre. *Nietzsche y El círculo vicioso*. Barcelona: Seix Barral, 1972.

LEITE JUNIOR, Pedro. *O Problema dos Universais: A perspectiva de Boécio, Abelardo e Ockam*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001

MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a Verdade*. São Paulo: Paz e Terra, 1999

MARTON, Scarlett Z. *Por uma Genealogia da Verdade*. São Paulo: Discurso, nr. 9, 1979.

MOREIRA, Adriana Belmonte. *Nietzsche e o cinismo grego: elementos para a crítica à "vontade de verdade"*. Cadernos Nietzsche 22. São Paulo: GEN, 2007.

MOSÉ, Viviane. *Nietzsche e a grande política da linguagem*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. *Acerca da Verdade e da Mentira no Sentido Extra-moral. Obras escolhidas de F. Nietzsche*. Volume I. O Nascimento da Tragédia. *Acerca da Verdade e da Mentira no Sentido Extra-moral*. Introdução Geral de Antônio Marques. Lisboa: Relógio d'água, 1997 p 215 à 232

NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal: Prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra*. Tradução de Mário da Silva. São Paulo: Círculo do Livro. "Dos Desprezadores do Corpo". p 51 à 52

NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora: Reflexão sobre os preconceitos morais*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

NIETZSCHE, F. *A visão dionisíaca do mundo*. Tradução de Marcos Sinésio P. Fernandes e Maria Cristina dos S. de Souza São Paulo: Martins Fontes, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. *Cinco Prefácios para cinco livros não escritos*. Tradução e prefácio de Pedro Süsskind. Rio de Janeiro: 7 letras, 2000. 2ª. Edição.

NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: companhia das Letras, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. *Da Retórica*. Tradução e Prefácio de Tito Cardoso e Cunha. Lisboa: Veja, Limitada, 1995.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral. Uma Polêmica*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 1998.

NIETZSCHE, Friedrich. *Humano Demasiado Humano: Um livro para espíritos livres*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. *Humano Demasiado Humano: Um livro para espíritos livres*. São Paulo: Nova Cultural, 1996 2º. Volume. Prefácio (Coleção Os Pensadores).

NIETZSCHE, Friedrich. *Música e Palavra*: Fragmento Póstumo nr. 12[1], da primavera de 1871. Tradução e notas de Oswaldo Giacóia Júnior. Revista Discurso nr. 37. São Paulo: 2007.

NEHAMAS, Alexander. *Nietzsche, La vida como literatura*. Traducción de Ramón J. García. Madri: Turner Publicaciones, 1985.

NIETZSCHE, Friedrich. *O Livro do Filósofo*. Tradução de Rubens Eduardo Ferreira Frias. 6ª. edição. São Paulo: Centauro, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Intempestiva. Da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Relume Dumará: Rio de Janeiro, 2003.

RIVERA, Silvia. *Friedrich Nietzsche: metafísica, mitologia e linguagem*. Cadernos Nietzsche 17. São Paulo: GEN, 2004.

ROCHA, Silvia Pimenta Velloso. *Os Abismos da Suspeita: Nietzsche e o perspectivismo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

SANTOS, Volnei Edson. *Por uma filosofia da distância: ensaio em torno do pensamento de Friedrich Nietzsche*. Londrina: Eduel, 2009.

ZATERKA, Luciana. *Nietzsche: a “verdade” como ficção*. Cadernos Nietzsche I, p 83-92. São Paulo: GEN, 1996.