



NIETZSCHE: CRÍTICA À LINGUAGEM COMO CRÍTICA À MORAL



ANDRE WALLAS DA SILVA SOUSA

TERESINA (PI)

2011



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUI
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
CENTRO DE CIENCIAS HUMANAS E LETRAS
MESTRADO EM ÉTICA E EPISTEMOLOGIA**

NIETZSCHE: CRÍTICA À LINGUAGEM COMO CRÍTICA À MORAL

André Wallas da Silva Sousa

**Dissertação apresentada ao
Mestrado em Ética e Epistemologia
da Universidade Federal do Piauí,
sob orientação do Prof. Dr. Luizir
de Oliveira, como requisito parcial
para obtenção do título de Mestre
em Filosofia.**

TERESINA – PI,

2011

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUI
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
CENTRO DE CIENCIAS HUMANAS E LETRAS
MESTRADO EM ÉTICA E EPISTEMOLOGIA**

ANDRÉ WALLAS DA SILVA SOUSA

NIETZSCHE: CRÍTICA À LINGUAGEM COMO CRÍTICA À MORAL

TERESINA – PI

2011

ANDRÉ WALLAS DA SILVA SOUSA

NIETZSCHE: CRÍTICA À LINGUAGEM COMO CRÍTICA À MORAL

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do título de Mestre, pelo Mestrado em Ética e Epistemologia, Centro de Ciências Humanas e Letras, Universidade Federal do Piauí.

Orientador: Prof. Dr. Luizir de Oliveira

TERESINA

2011

FICHA CATALOGRÁFICA

S725 Sousa, André Wallas da Silva.
Nietzsche: crítica à linguagem como crítica à moral/
André Wallas da Silva Sousa._Teresina: 2011

97 f

Dissertação (Mestrado em Ética e Epistemologia)
Universidade Federal do Piauí
Orientador: Prof. Drº. Luizir de Oliveira

1. Nietzsche – Crítica e Interpretação. 2.Linguagem -
Epistemologia. I. Título.

C D D - 193

TERMO DE APROVAÇÃO

ANDRÉ WALLAS DA SILVA SOUSA

NIETZSCHE: CRÍTICA À LINGUAGEM COMO CRÍTICA À MORAL

Dissertação _____ como requisito parcial à obtenção do título de Mestre, pelo Mestrado em Ética e Epistemologia, Centro de Ciências Humanas e Letras, Universidade Federal do Piauí, pela seguinte banca examinadora:

Prof. Dr. Luizir de Oliveira – UFPI (orientador)

Prof. Dr. Deyve Redyson Melo dos Santos – UFPB (examinador externo)

Prof. Dr. Rosario Rossano Pecararo – UFPI (examinador/MEE)

Teresina, _____ de _____ de 2011

AGRADECIMENTOS

Ao professor Luizir de Oliveira, pela atenção e carinho que dedicou nessa longa e árdua atividade. Sua orientação e incentivos foram imprescindíveis para alcançar a exequibilidade desse trabalho.

Ao meu Pai (*in memoriam*), pelos incentivos para alcançar os saberes da vida.

À minha Mãe, por ter me ensinado a buscar os objetivos da vida com dedicação, carinho e amor.

Aos meus irmãos, Washington e Welder, pelo incentivo para a realização deste trabalho.

À minha esposa, Evelandi Oliveira, pelo incentivo e carinho diante das dificuldades.

A minha filha, Anny Sousa, pelo carinho e incentivo.

Aos meus amigos Jardel Carvalho, João Caetano e Hellen Maria, pelas nossas conversas acadêmicas e, sobretudo, pelo incentivo e motivação, que foram de extrema importância para a execução deste trabalho.

Aos professores, amigos e funcionários do MEE, por proporcionar em um ambiente rico em leituras e discussões sobre filosofia.

Resumo

Esta dissertação busca analisar como a crítica à linguagem empreendida por Nietzsche, já em suas primeiras obras, não pode ser tomada em um sentido meramente epistemológico, uma vez que enfoca a discussão sobre o conhecimento e verdade, a partir de uma perspectiva moral. Para tal, parte da análise dos limites da linguagem como meio para compreendermos como as regras que regem a linguagem são refinamentos de normas morais criadas para manter certa hierarquia nas relações entre os homens. Na investigação crítica sobre a origem e desenvolvimento da moral, o filósofo enfatiza que a análise das palavras e nomes é uma fonte de entendimento e proliferação da moral. Com isso, é possível compreender como a linguagem moral desenvolveu os conceitos de “bom” e “mau” e como cada moral se apropria desses valores.

Palavras-chave: Linguagem. Instinto. Verdade e Moral.

Abstract

This dissertation aims at analyzing Nietzsche's criticism on language, focusing on the very beginning of his philosophical output, in order to argue that his attitude towards it should not be taken in a merely epistemological way, for Nietzsche's proposal encompasses knowledge and truth from a moral perspective. Our standpoint is the analysis on the limits of language as a means of understanding how the rules which govern language are refinements of the established moral codes created in order to maintain a proper hierarchy in human relationship. In his critical investigation on the origins of language as well as of moral development, the German philosopher emphasizes that the analysis of nouns and words is a source of understanding and outspreading of those moral evaluations. Bearing that in our horizon of investigation we can grasp the underlying means by which moral language developed the conceptions of "good" and "evil", and the ways each particular moral code apprehends those values.

Key words: Language. Instinct. Truth and Moral.

SUMÁRIO

1 Introdução	11
2 O estatuto da linguagem na filosofia de Nietzsche	
2.1 Nietzsche e a problemática da linguagem	14
2.2 Origem da linguagem	24
2.3 Instinto: elemento gerador da linguagem	32
2.4 Linguagem e retórica	36
2.5 Linguagem e tropos	43
2.6 Linguagem e metáfora	47
3 A fixação da linguagem no âmbito social como uma crítica a moral.	
3.1 Linguagem e conhecimento	52
3.2 Linguagem, verdade e moral	61
3.3 Crítica a linguagem como crítica a moral	67
4 O estatuto da linguagem na crítica de Nietzsche à moral	
4.1 Origens etimológicas dos juízos de valores morais	70
4.2 Moral nobre e moral escrava	76
4.3 Moral e vida	79
4.3.1 Ressentimento	80
4.3.2 Má consciência	82
4.3.3 Ascetismo	85
5 Considerações finais	91
Referências bibliográficas	95

1 Introdução

Um traço marcante da sociedade contemporânea é a preocupação e uma elevada produção intelectual a respeito dos problemas morais. No século XXI, houve muitos movimentos sociais que possibilitaram modificações das normas sociais e morais, como por exemplo, movimentos de negros, movimento pela paz e movimentos em respeito à diversidade sexual. Não é que esses movimentos não existissem antes, contudo, os pensadores, para compreender a organização da sociedade, perceberam que era necessário investigar como as normas morais foram se constituindo gradualmente na história da humanidade.

Nietzsche, no século XIX, desenvolve uma pesquisa em torno da moralidade, no sentido de diagnosticar as tradições morais como elementos capazes de refletir sobre a vida. Para compreendermos como o filósofo desenvolve sua crítica à moral, é necessário analisar em que consiste a crítica à linguagem, já presente em suas primeiras obras.

As preocupações centrais que norteiam o nosso trabalho podem ser resumidas nas seguintes indagações: a crítica à linguagem desenvolvida no primeiro período de produção intelectual de Nietzsche contribuiu para o desenvolvimento da crítica à moral? Em que medida as regras da linguagem determinam a constituição de normas morais que regem as relações humanas?

O nosso trabalho se divide em três momentos básicos com o objetivo de explicitar essas problemáticas. No primeiro, trataremos das considerações de Nietzsche acerca da linguagem, a propósito, entendemos que esse tema ocupa lugar central em seu pensamento. É bem verdade que não formam um *corpus* unificado, nem mesmo se concentram em textos específicos. Em momento algum, chegam a constituir uma teoria da linguagem. Dispersas em seus escritos, são também variadas. Por vezes, tratam de questões relativas ao estilo em geral ou lidam com problemas que dizem respeito à língua alemã; por outras, sublinham a imprecisão das formas linguísticas ou ressaltam as preferências literárias do autor. Mas essas anotações, de certo modo marginais, vêm à tona de forma recorrente no curso de elaboração de sua obra; elas são determinantes para o seu projeto filosófico.

Nietzsche se põe a refletir sobre a linguagem antes mesmo de engajar-se na via da filosofia, como bem mostram seus escritos filológicos. Aliás, sua formação em filologia clássica sempre se fará sentir como um recurso metodológico em seu trabalho. Recém-

nomeado professor na Universidade da Basileia, é sobre a “Retórica antiga” e a “História da eloquência”, que Nietzsche dá aulas. No período de 1869-70 prepara um de seus primeiros cursos, em que tem como questão central a origem da linguagem. Nesse momento, ele já tem ciência do que virá a constituir a base de sua crítica à linguagem e, por decorrência, à noção de verdade.

O segundo momento de nossa pesquisa pretende verificar o deslocamento do problema epistemológico para o terreno da moral, quando Nietzsche reflete sobre os limites da linguagem. Partindo dos limites da própria linguagem e a fixidez da linguagem como uma forma de determinar um valor, no sentido de garantir um pacto social e a conservação dos homens. Para tal, o filósofo busca compreender como surgiu o impulso à verdade como uma alternativa para compreensão do conhecimento e, por fim, a crítica à moral.

Na perspectiva nietzschiana, o termo vontade de verdade nunca é a verdade ou a falsidade de um conhecimento, mas sim o valor que se atribui a esta ou aquela verdade. Nesse sentido, a filosofia, para ser crítica, deve passar pela crítica dos valores morais, uma vez que a verdade possui o mais alto valor, pois não há nada mais necessário do que a verdade – o restante possui valor secundário e, por isso, deve ser sacrificado. A crítica é no próprio ideal de verdade, uma vez que esta não é autojustificada e autoevidente; “a verdade pela verdade” não tem sentido.

Para compreender como surgiu o impulso pela verdade, Nietzsche parte da situação anterior à formação da vida gregária. Nesta situação, os homens se encontram em uma situação de luta uns contra os outros. O homem, enquanto animal, só se conhece comparando-se a outro homem, de modo que tudo que ele sabe a propósito de si mesmo é aprendido nas relações de ataque e defesa diante dos outros homens. Entretanto, o homem mais fraco, temendo por sua segurança e, na impossibilidade de garantir a conservação de sua vida, procura desenvolver meio para afastar os perigos a sua existência. Assim, começa o desenvolvimento do intelecto e do conhecimento por parte dos mais fracos.

Diante disso, parece-nos que os mais fracos buscam forjar uma situação para conservar sua existência a qualquer preço. Pautamos nossa investigação a partir dessa situação, procuramos observar como o impulso de verdade funciona no seio da vida gregária; como o impulso de verdade se desenvolve nos homens? Quais são as consequências deste impulso sobre a vida em coletividade? Por fim, oferecemos uma reflexão sobre o tratamento empregado por Nietzsche à linguagem, passando do campo

epistemológico para o campo da moral, tendo como fio condutor a crítica à verdade, ou melhor, o impulso de verdade.

No terceiro momento, a partir dos elementos expostos anteriormente, investigamos como Nietzsche aprofunda sua crítica a moral a partir de sua crítica à linguagem, já presente em seus escritos de juventude. Tendo como pressuposto que a fixidez das regras linguísticas determina a maneira como os homens se comportam na vida coletividade. O filósofo analisará como as diversas teorias morais produziram seus conceitos morais e em que medida elas avaliam a vida.

2 O estatuto da linguagem na filosofia de Nietzsche

A linguagem é um dos grandes temas que provoca uma série de inquietações e discussões entre os filósofos, desde a Grécia Antiga até a Contemporaneidade. Para efeito de contextualização sobre o início da temática da linguagem na Grécia Antiga, podemos citar, de modo geral, a questão que Platão aborda em suas obras, a saber, a “naturalidade” e “convencionalidade” da linguagem¹. Aristóteles procurou desenvolver uma reflexão sobre linguagem e retórica². Na Idade Moderna, Rousseau produziu um ensaio no qual analisa a origem da linguagem³. Ressaltamos que serão discutidas mais adiante, as teses desses filósofos, com maior cuidado.

Nietzsche se apresenta como um filósofo que procura compreender a origem, as características da linguagem, ou seja, retoma a discussão que se iniciou na Grécia Antiga. O presente trabalho busca demonstrar como o filósofo alemão desenvolveu sua concepção sobre a linguagem e quais são os resultados da análise da linguagem em sua obra. Para tanto, circunscrevemos o nosso trabalho ao primeiro período da produção intelectual de Nietzsche, o qual poderíamos classificar como o período filológico-filosófico. Entretanto, faz-se necessário afirmar que Nietzsche não procurou desenvolver uma filosofia da linguagem; na verdade, procurou realizar uma série de estudos sobre a linguagem que serviu para atacar a metafísica socrático-platônica e criticar a noção de moral dominante em sua época.

2.1 Nietzsche e a problemática da linguagem

O ano de 1865 é especial para se compreender as inquietações sobre a linguagem no pensamento de Nietzsche, pois é neste período que se dá o início de suas preocupações em torno da linguagem, sem a compreensão adequada dessa questão, não é possível entendermos a concepção de moral desenvolvida em seu pensamento. O filósofo em diversas obras expõe sua preocupação em torno da linguagem, mas no primeiro período da produção intelectual do filósofo, que abrange as obras dos anos de 1869 a 1873, que está presente o início da problemática da linguagem. Nesse momento, a preocupação em torno

¹ Cf. PLATÃO, 2001.

² Cf. ARISTÓTELES, 2003.

³ Cf. ROUSSEAU, 1978.

da linguagem ainda não era tão evidente para Nietzsche, mesmo que ele se encontrasse desenvolvendo pesquisas em que relacionava linguagem à arte, a retórica e a metáfora.

Em 1869, Nietzsche foi nomeado professor de filologia clássica na Universidade da Basileia. Nesse período, ele realizou diversas produções textuais, como: *Contribuição à história da tragédia grega. Introdução à tragédia de Sófocles, O drama musical grego, Sócrates e a tragédia e A visão dionisíaca do mundo*. Essas obras são contribuições importantes para compreendermos como Nietzsche vai construindo o seu pensamento enquanto filólogo, pois nelas já anunciava uma ruptura com a concepção de filologia tradicional de sua época e, em especial, introduziu uma nova noção de tragédia que estava sendo apresentada nessas obras. Para compreendermos como a problemática da linguagem se desenvolveu no pensamento do filósofo, passaremos a analisar como as obras citadas acima contribuíram para o desenvolvimento desta questão.

Nietzsche começa por desenvolver pesquisa em torno do drama grego antigo. Na obra *O drama musical grego*, ele aponta para a distinção entre o teatro da Idade Moderna e o teatro Grego Antigo e, especificamente, para as modificações que a tragédia sofreu até a Modernidade. Como ressalta Nietzsche:

O que hoje chamamos de ópera, a caricatura do drama musical antigo, surgiu através da imitação simiesca direta da Antiguidade: sem a força inconsciente de uma pulsão natural, configurada segundo uma teoria abstrata, ela se portou, enquanto um homúnculo engendrado artificialmente, como o duende malvado do nosso moderno desenvolvimento musical.⁴

Nesse momento, Nietzsche está analisando qual era o significado do drama para os gregos antigos a fim de compreender a organização do drama moderno e, posteriormente, resgatar elementos capazes de avaliar a cultura alemã moderna. Segundo o filósofo, o drama grego fazia parte da vida da população, de modo geral. Os espectadores não buscavam fugir de si mesmos e de suas misérias a qualquer preço; na verdade, os gregos refugiavam-se da dispersiva vida pública, tão habitual para eles, da vida no mercado, na rua e no tribunal, na solenidade da ação do teatro, que, para eles, preparavam a fim de acalmá-los e que os convidava ao recolhimento. O drama grego representava o momento em que os homens contemplavam a vida, ou seja, no drama o público se reconheciam e eram capaz de compreender o movimento de sua vida. Esta atitude parece invertida, quando Nietzsche analisa a atitude dos seus contemporâneos, aqueles que ele

⁴ NIETZSCHE, 2005, p. 48

classifica sob a divisa do “alemão moderno”. Explica-nos Nietzsche que estes, os alemães modernos, recorriam ao teatro para se distrair quando o círculo de sua existência interior era rompido. Há dois tipos de público que frequentavam o teatro; primeiro, o público da tragédia grega e o segundo, o público do teatro moderno.

Os gregos que contemplavam a tragédia eram dotados de uma alma que possui algo do elemento criador da tragédia⁵. Trata-se de um impulso que irrompe de maneira avassaladora, aquilo que Nietzsche classificou como o elemento dionisíaco. É a partir desse elemento instintivo que, de acordo com a leitura que dele faz Nietzsche, o drama grego antigo floresceu. Esse elemento instintivo funcionava como uma espécie de propulsão, pois conduzia as pessoas a irem de cidade a cidade pulando, dançando e cantando, ou seja, expressando sua alegria de viver, demonstrando publicamente sua participação nas atividades que pareciam brotar de um núcleo interior comum, compartilhado por todos aqueles que se permitiam ousar para além dos limites impostos pela normatização. Esses elementos, que serão posteriormente ampliados em *A origem da tragédia*, aparecem como um primeiro sinal da preocupação nietzschiana com aquele fundo inconsciente a partir do qual a vida brota de modo espontâneo. É para ele que Nietzsche se voltará, quando tentar compreender os modos como os homens encontram expressão para suas interioridades, para as trocas de experiências que compõem a vida em comum, em suma, para o problema que começa a despontar em seu pensamento de modo muito impreciso, ainda, mas provocador o bastante: a linguagem.

Como contraponto a esse caráter instintivo do teatro grego, o drama moderno, que surgira a partir da tragédia clássica, constitui-se “por um gênero surgido meramente por meio de caminhos eruditos que deveriam conter sem nenhuma mistura a quintessência do trágico,”⁶ ou seja, o drama moderno nasceu a partir de um equívoco; a racionalidade como elemento fundamental para explicar vivência humana. Para Nietzsche, a reinvenção do drama alemão perdeu o elemento que dava sentido ao drama grego antigo, pois esse último proporcionava aos homens elementos para eles avaliarem suas vidas. Portanto, o drama popular da Modernidade apresenta-se de forma defeituosa, por não florescer do elemento dionisíaco que fundamenta o drama grego, que conduz o homem a estar fora de si e a crer que está transformado e encantado, ou seja, a arte moderna teria sido fundada

⁵ Cf. NIETZSCHE, 2005, p. 54

⁶ Ibid., p. 49

sobre os auspícios da erudição que conduzia os homens na direção contrária à vida. Como nos afirma Nietzsche:

E aqui está o berço do drama. Pois ele não começou com alguém que tivesse se disfarçado e quisesse enganar os outros: não, começou antes, quando o homem está fora de si e se crê transformado e encantado. No estado de “estar fora de si”, do êxtase, somente um passo é ainda necessário: que não voltemos a nós mesmos novamente, mas entremos em um outro ser, de modo que nos portemos como encantados.⁷

Em *O drama musical grego*, Nietzsche compreende o desenvolvimento das artes gregas como um processo inconsciente, associado aos mais profundos instintos vitais. A tragédia surge dos cultos e rituais dionisíacos, os quais são expressões das pulsões populares. Nesse contexto, observamos os esforços filológicos de Nietzsche em compreender o surgimento e funcionamento do drama grego e da tragédia grega, pois, para ele, a objetividade científica da filologia defendida na Modernidade provocou algumas divisões entre os filólogos, resultando divergências quanto ao método de abordagem dos estudos da Antiguidade⁸.

Em outro texto em que Nietzsche discute essa questão, *Sócrates e a tragédia*, ele nos apresenta duas posturas no processo criador da tragédia. De um lado a posição de Eurípides e do outro lado as posições de Ésquilo e Sófocles. Eurípides procurava apresentar uma tragédia que partia de uma estética consciente, que objetivava a clareza e a inteligibilidade dos atos dos personagens. Eurípides, segundo Nietzsche, é responsável pelo fim da tragédia grega, pois este valorizou demasiadamente a racionalidade, como se ela fosse capaz de oferecer aos homens explicação dos movimentos da vida. Assim Eurípides se vangloriava dizendo:

eu, sozinho, naqueles lá à volta
 inoculei uma tal sabedoria, enquanto pensamentos
 e conceito
 emprestei à arte: de modo que aqui
 agora todo mundo filosofa e da casa, do quintal, do
 campo e do gado

⁷ NIETZSCHE, 2005, p. 49

⁸ As discussões sobre o sentido e o significado gerais da prática da filologia enquanto ciência proporcionou divergências entre os professores de filologia e filólogos, e que provocou divisões entre eles. Essas discordâncias não se resumem em aspectos metodológicos, mas mesmo alcançando aspectos político, em que resultou em inimizades profundas entre os professores. Por exemplo, a hostilidade declarada entre os professores de Born, representados por Otto Janh e com quem Friedrich Ritschl se indispôs seriamente, e Wilamowitz-Möllendorff, que atacara *O nascimento da Tragédia* – e os de Leipzig – entre os quais se inclui Ritschl e, por extensão, Nietzsche. Cf. BRITO, 2008, p. 149-181.

cuida tão bem como nunca dantes:
sempre investiga e medita
Por que? Para que? Quem? Onde? Como? O que? Para onde foi isto, quem me
tomou aquilo?”⁹

Diante desse contexto, Nietzsche aponta Eurípides como responsável pela agonia e degeneração da tragédia grega¹⁰, pois, na concepção euripidiana, tudo deveria ser compreendido por meio da razão, ou seja, todos os atos da tragédia devem ser compreensíveis racionalmente para que possam ser entendidos. Enfim, cada elemento da tragédia deveria ser levado ao tribunal da estética racionalista de Eurípides.

Em Ésquilo e Sófocles não havia se constituído, ainda, um saber sobre a própria arte, e nas suas tragédias “tudo era erigido em geral com muita arte para que nas primeiras cenas fossem dadas ao espectador, como que por acaso, todas as pistas necessárias à compreensão”.¹¹ As tragédias produzidas por esses dois dramaturgos repousavam em grandes cenas carregadas de *páthos*, amplamente estruturadas, e não na noção que tudo deveria ser compreensível para ser entendido. Portanto, segundo Nietzsche, a arte grega presente nas obras de Ésquilo e Sófocles ainda não tinha chegado à consciência, no sentido que as tragédias deveriam ser milimetricamente analisadas pela razão, para serem entendidas pelo público.

Nietzsche descreve o processo de declínio da tragédia grega a partir da estética consciente de Eurípides. E este foi influenciado diretamente por Sócrates que afirmava que tudo precisava ser racional para ser belo. O espírito artístico presente nas obras de Eurípides é resumido dessa forma: “tudo precisa ser consciente para ser belo”.¹² Esta frase nos lembra o ideal de Sócrates que afirma que “tudo precisa ser consciente para ser bom”.¹³ Segundo Nietzsche, Eurípides é o poeta do racionalismo socrático. Com isso, aconteceu o desprezo do instinto criador da arte, pois todas as obras de arte deveriam ser conscientes, racionais para serem entendidas. “O socratismo despreza o instinto e, com isso, a arte”.¹⁴

Em *A visão dionisíaca do mundo*, Nietzsche descreve duas diferentes e opostas formas de arte grega. De um lado, as artes plásticas e a poesia épica; do outro lado, a música e a poesia lírica, que ganharam representatividades nas figuras de Apolo e

⁹ NIETZSCHE, 2005, p. 74

¹⁰ Ibid., p. 72

¹¹ Ibid., p. 79

¹² Ibid., p. 81

¹³ Ibid., p. 79

¹⁴ Ibid., p. 83

Dionísio. A tragédia grega, enquanto união dessas duas opostas manifestações da arte grega, a arte apolínea e a dionisíaca, possibilita o desenvolvimento de uma visão trágica do mundo. Para Nietzsche, a arte, de preferência aquela de conteúdo trágico, composta pelas forças apolínea e dionisíaca, seria um caminho possível para criar modos de existências que expressem a alegria e o prazer de viver em meio ao vir-a-ser, força imensurável de onde se originariam as dolorosas transformações da vida; a afirmação da vida, apesar da dor e do sofrimento inerentes a ela.

O conjunto dessas obras demonstra a posição crítica de Nietzsche em relação à tradição filológica que predominava em sua época. Segundo Chaves, podemos observar com clareza a posição crítica de Nietzsche em relação à filologia dominante na época moderna em sua aula inaugural proferida na Basileia, quando apresentou o texto intitulado *Homero e a filologia clássica*.¹⁵ Nietzsche afirmou “também um filólogo pode condensar a meta de seus esforços e o caminho que o leva a ela, na breve fórmula de uma profissão de fé; e assim o farei eu, invertendo uma frase de Sêneca: *“Philosophia facta est quae filologia fuit”*”¹⁶ (“A filosofia é feita do que a filologia fora”). Nesse contexto, Nietzsche, para dar conta das suas preocupações filológicas, utiliza a filosofia no sentido de responder as suas inquietações sobre os temas tratados nas obras citadas anteriormente.

Nietzsche, ao estudar a filologia clássica, encontra um cenário de desordem e disputa entre os professores de filologia e filólogos sobre aspectos metodológicos dessa ciência. Isso aconteceu por falta de unidade conceitual e por seu caráter multifacetado.

Sobre a filologia clássica não há em nossos dias uma opinião uniforme e clara que possa ser reconhecida publicamente. Isso se faz sentir tanto nos círculos eruditos como em meio aos mais jovens daquela ciência mesma. A causa [disso] reside em seu caráter multifacetado, na falta de unidade conceitual, no estado inorgânico de agregação das diversas atividades científicas que estão coligadas apenas pelo nome “filologia”.¹⁷

Para Nietzsche, a filologia é tanto como a história, ciência natural e estética. Enquanto história, a filologia visa “compreender as manifestações de determinadas nações [Volksindividualitäten] em quadros sempre novos”¹⁸; já como ciência natural, a filologia “pretende indagar o instinto mais profundo do ser humano, o instinto lingüístico”¹⁹ e

¹⁵ Cf. CHAVES, Ernani. *Introdução à tragédia de Sófocles*. In. NIETZSCHE, 2006a, p. 07

¹⁶ NIETZSCHE, 2006b, p. 198.

¹⁷ NIETZSCHE, 2006b, p. 169-199.

¹⁸ Ibid., p. 179

¹⁹ Ibid., p. 179

finalmente, como estética, “porque a partir de uma série de antigüidades erige a chamada ‘Antigüidade Clássica’, com a pretensão e o propósito de desenterrar dos escombros um mundo ideal e confrontar à atualidade o espelho do clássico e eternamente exemplar.”²⁰ Com isso, direciona os elementos que compõem a metodologia de sua filologia e aponta suas “armas” para uma concepção de filologia da coisa (*Sach-philologie*) que consiste em um rigor filológico que estabelece uma objetividade estrita e controlada metodologicamente, em que não há nenhum espaço para personalidade do autor. Enfim, Nietzsche aponta para o erro precedente dessa manifestação filológica porque o homem moderno se curva diante de si mesmo em profunda admiração, onde o Helenismo é visto como uma visão de mundo ultrapassada.

Nietzsche, ao criticar a filologia clássica, não procura romper com a filologia em si, mas com o tipo ou maneira de se fazer filologia que predominava na universidade alemã e no mundo erudito de sua época. Nesse período a filologia era compreendida como uma disciplina que englobava a história, a arte, a filosofia e a literatura antiga. A filologia clássica, no seu desejo em contribuir para a reconstrução “científica” do passado, acaba apagando a ligação entre o passado e o presente. Para Nietzsche, é fundamental a ligação entre o passado e presente; pesquisar o passado só se justifica quando se tem o objetivo de esclarecer o presente do pesquisador. Além disso, Nietzsche criticava a filologia clássica por desviar-se do ideal humanista cultivado na Escola de Pforta, onde ele fizera sua formação fundamental. Esse ideal defendia que devemos reconhecer que os estudos da tradição clássica deveriam ser benéficos, no sentido de esclarecer os problemas das gerações futuras. Para Nietzsche, o conhecimento e os estudos da tradição clássica deveriam assegurar uma espécie de ligação entre o conhecimento e vida para auxiliar na resolução dos problemas das gerações futuras. Observando esses dois pontos fundamentais apontados por Nietzsche – a ligação entre passado e futuro por um lado, e entre conhecimento e vida por outro – a filologia acadêmica, movida por métodos e técnicas que buscam assegurar a “verdade” do conhecimento a ser alcançado, se distanciava do ideal de educação cultivado pelo o filósofo alemão. Portanto, Nietzsche não abandona completamente suas raízes filológicas, mas estabelece um profundo diálogo e, ao mesmo tempo, confrontação para desenvolver uma filologia que se esforçava para unir dois pontos fundamentais: a ligação entre o passado e futuro e a ligação entre o conhecimento e a vida.

²⁰ NIETZSCHE, 2006b, p. 179.

Nietzsche procurou unir a filologia e a filosofia, não como se elas fossem dois “apontamentos” argumentativos equivalentes, mas para reconhecer as especificidades dos “apontamentos” e, pouco a pouco, construir uma espécie de terceiro registro, uma terceira possibilidade de apontamento, a qual constituiria uma reflexão filosófica que tomaria a seu serviço a filologia, naquilo que esta teria de melhor, isto é, na desconstrução de todo e qualquer significado transcendente que pudesse funcionar como um referencial último, como verdade absoluta. Com isso, Nietzsche exige um leitor paciente e cuidadoso com as palavras, e que seja capaz de compreender a relação entre conhecimento, história e vida.²¹

É num contexto marcado por uma profunda discussão acerca do papel da arte, em que o tema da tragédia surge na Alemanha a partir do movimento de valorização do ideal de beleza grego e da necessidade de sua retomada para a arte alemã no projeto de renovação cultural do povo alemão, no século XVIII, iniciado por Winckelmann e tendo em Goethe seu principal pensador. Segundo Benvenho²², trata-se de uma nova maneira de pensar o teatro, especificamente a tragédia, a partir da valorização da arte grega e da necessidade de sua retomada para o desenvolvimento da arte alemã. Portanto, é nesse cenário de resgate intelectual da estética grega, a fim de renovar o teatro alemão, que Nietzsche se interessa pela tragédia grega.

Nesse contexto, Nietzsche se ocupa de maneira mais intensa sobre o tema da tragédia, especificamente, a partir do outono de 1866. Nesse período, o filósofo alemão realizou diversas pesquisas sobre determinadas palavras relacionadas à tragédia antiga, interpolações em Ésquilo, Sófocles e Eurípides e anotações específicas sobre as peças de Ésquilo. Essa pesquisa sobre as palavras aponta para uma preocupação com os elementos linguísticos presentes na tragédia, mais precisamente, Nietzsche analisa a função da linguagem na tragédia. Esse interesse pelo tema da tragédia decorre, em grande parte, das preleções de seu orientador, Friedrich Ritschl (1806-1876)²³, no semestre do inverno de 1865/1866, em Leipzig, sobre a “História da tragédia grega” e uma introdução aos “Sete contra Tebas”, de Ésquilo. A partir dessa influência, Nietzsche se propõe escrever artigos, com os seguintes títulos: “Sobre a culpa na estética da Antiguidade. Tendência da Tragédia”, “Pessimismo na Antiguidade” e “Tragédia e destino”, ou ainda anota: “As

²¹ Cf. NIETZSCHE, 2006a, p. 11

²² BENVENHO, 2008, p 27.

²³ Renomado filólogo alemão, professor de filologia da Universidade Bonn e Leipzig, foi o grande mestre que influenciou Nietzsche a se dedicar ao estudo da filologia.

palavras-chave: ‘desenvolvimento da tragédia’ e ‘catarse’”.²⁴ Determinadas questões e temas que esses artigos anunciam são conseqüências da leitura da obra *O mundo como vontade e representação*, de Arthur Schopenhauer (1788-1860)²⁵, no outono de 1865 e do encontro com Richard Wagner (1813-1883)²⁶ no outono de 1868.

Nietzsche aproveita as suas atividades de docente na Universidade da Basileia, para aprofundar seus estudos sobre a tragédia e para explorar suas inquietações em torno da linguagem. O contrato de Nietzsche com a universidade previa que uma parte da carga horária do jovem professor deveria ser utilizada no *Pädagogium*²⁷. Naquele momento começou a utilizar essa atividade docente como uma espécie de preparação ou teste para seus cursos que deveriam ser ministrados na Universidade. Por exemplo, as preleções sobre Sófocles foram antecipadas, no *Pädagogium*, pelo curso intitulado “Desenvolvimento do drama grego”, ministrado no verão de 1869²⁸. No *Pädagogium* e na Universidade, Nietzsche estudava a poesia lírica grega e a história da métrica grega. Portanto, o *Pädagogium* foi um espaço fundamental para o desenvolvimento do pensamento do jovem Nietzsche, pois ele teve a oportunidade para preparar e reavaliar suas posições sobre os temas que despertavam seu interesse intelectual.

Dessas atividades realizadas no *Pädagogium* e na universidade, Nietzsche desenvolveu uma série de textos que serviram de base para a constituição de sua primeira obra pública: *O nascimento da tragédia: ou helenismo e pessimismo* (1871). São exemplos da referida série, os textos: *O drama musical grego*, proferido em 18 de janeiro de 1870 e *Sócrates e tragédia*, em 1º de fevereiro de 1870. Após a publicação de *O nascimento da tragédia*, em 1871, o autor se afasta da cátedra de filologia e se aproxima definitivamente da filosofia. Nietzsche se aproxima da filosofia com o objetivo de compreender a natureza simbólica da linguagem.

²⁴ Cf. NIETZSCHE, 2006a, p. 13

²⁵ Arthur Schopenhauer filósofo alemão do século de XIX que influenciou diretamente toda obra de Nietzsche principalmente na produção da obra *O nascimento da tragédia*, no qual o autor incorporou alguns princípios da metafísica e aspectos da teoria da arte de Schopenhauer.

²⁶ Richard Wagner foi maestro, compositor, diretor de teatro e ensaísta alemão, primeiramente conhecido por suas óperas (ou "dramas musicais", como ele posteriormente chamou). Esse pensador influenciou diretamente a produção intelectual de Nietzsche em especial sobre o tema da filosofia e arte. Nietzsche e Wagner se tornaram dois amigos que compartilhavam uma inquietação comum, a saber, a tragédia grega. O tema da tragédia ocupou o centro das atenções e estudos desses dois estudiosos.

²⁷ O *Pädagogium* funciona como uma espécie de nível intermediário entre o ensino fundamental e a universidade, ou seja, o ensino médio que consistia, no seu todo, em três anos de curso, divididos semestralmente. Nietzsche dedicava seis horas semanais ao *Pädagogium*.

²⁸ Cf. NIETZSCHE, 2006a, p. 14

Em *O nascimento da tragédia*, o autor desenvolveu um estudo sobre a tragédia grega com o objetivo de apresentar a especificidade dessa tragédia, diante da tragédia moderna. Nessa obra, Nietzsche aponta quatro temas centrais: primeiro, a elaboração da noção de tragédia, a partir de duas divindades gregas: Apolo e Dionísio; Segundo, a crítica ao modelo científico socrático, que compreende o mundo como racionalmente ordenado; terceiro, o elogio à arte, ao afirmar que a existência humana só tem sentido como fenômeno estético; quarto, a rejeição do pessimismo e a celebração da vida²⁹. A partir dessas ideias, o filósofo alemão defende que a tragédia grega surge a partir da reconciliação de duas tendências artísticas antagônicas: o espírito apolíneo e espírito dionisíaco.

Nesse momento, o primeiro aspecto que Nietzsche nos aponta, a partir da linguagem, é a natureza da relação entre som e imagem, ressaltando seu caráter simbólico. O filósofo afirma que a diversidade das línguas demonstra que não há relação de adequação entre palavras e coisas, antes a palavra é um símbolo. Contudo, o que representa a palavra? Seguramente apenas representações, sejam elas conscientes ou, na maioria, inconscientes: pois como poderia uma palavra e símbolo corresponder àquela essência mais interior, cuja cópia nós mesmos somos, juntamente com o mundo? Nietzsche está apontando para o problema do acesso à coisa em si: em que medida a linguagem possibilita aos homens compreender as coisas. Discutiremos esse assunto mais adiante. Nietzsche defende uma filologia de artistas que procure restituir à literatura, à arte e ao pensamento antigo a sua presença viva, estimulante e atual.

Diante disso, a visão de mundo do jovem Nietzsche é estética, pois ele acredita que a partir do fenômeno da arte é possível decifrar o mundo. Segundo o filósofo, a via de acesso mais autêntica para a compreensão original da vida é a arte. A arte além de ser a “atividade propriamente metafísica desta vida,”³⁰ permite a compreensão do mundo, “o conhecimento básico da unidade de tudo que existe”,³¹ tarefa essa que só será possível por meio da arte trágica.

No início de *O nascimento da tragédia*, Nietzsche nos aponta a importância do desenvolvimento da ciência estética, ou seja, a estética é meio para formulação dos

²⁹ Cf. LIMA, 2007, p. 21

³⁰ NIETZSCHE, 2007, p. 23

³¹ NIETZSCHE, 2007, p. 67

problemas. E o ponto de partida da ciência estética é a introvisão/intuição (*Anschauung*)³² e não os conceitos. É, portanto, a partir da introvisão que os pensamentos fundamentais são formulados tornando compreensíveis os fenômenos, as coisas:

Teremos ganhado muito a favor da ciência estética se chegarmos não apenas à intelecção lógica mas à certeza imediata da introvisão (*Anschauung*) de que o contínuo desenvolvimento da arte está ligada à duplicidade do *apolíneo* e do *dionísio*, da mesma maneira como a procriação depende da dualidade dos sexos, em que a luta é incessante e onde intervêm periódicas reconciliações.³³

Nietzsche, ao analisar a união entre a música e a imagem, diferencia dois planos simbólicos da linguagem, o plano primário, entendido como a forma mais universal da aparência, e o plano da imagem e das representações. Esse plano primário é constituído por sensações de prazer e desprazer, que acompanham, enquanto exteriorizações de um fundamento originário, as demais representações. As sensações de prazer e desprazer simbolizam-se no tom do falante, enquanto as demais representações são designadas pela simbólica gestual. A ligação do tom com o fundamento originário lhe confere um caráter universal e compreensível além da diferença das línguas. A partir desta base desenvolve-se a simbólica gestual, a qual corresponde ao domínio consonântico-vocálico da palavra, ambos caracterizados como um domínio "arbitrário e não completamente adequado a seu fundamento". Para Nietzsche, os sons e gestos são expressões originárias da linguagem, a partir das quais, se desenvolve a linguagem articulada. Mas ele começa a apontar para a problemática da origem da linguagem. A linguagem surge a partir de atividades conscientes ou inconscientes?

2.2 Origem da Linguagem

Nietzsche, ao tratar a natureza simbólica da linguagem, avalia a expectativa que por meio da linguagem os homens têm acesso a coisa em si. Mas, antes de examinarmos essa questão, é necessário compreendermos como surge a linguagem. Nietzsche escreveu uma obra intitulada *Da origem da linguagem* em que tem como problema central a origem da linguagem. Em linhas muito gerais, e apenas a título de situar esse texto na nossa

³² A palavra *Anschauung* em alemão também pode ser traduzida como "intuição", significando "conhecimento imediato". Optei por manter a tradução proposta por J. Guinsburg: "introvisão" Cf. Nota 15 de NIETZSCHE, 2007, p. 144

³³ NIETZSCHE, 2007, p. 24

discussão, o que encontramos nele foi dividido, de modo bastante didático, por Nietzsche, em três momentos. Na primeira seção, ele aponta que a linguagem não é produto do pensamento consciente, analisando a relação entre linguagem e pensamento consciente. Na segunda seção, trata da riqueza das primeiras línguas em contraposição ao processo de abstração do desenvolvimento do pensamento consciente. Na terceira seção, Nietzsche discute a linguagem como uma atividade inconsciente e instintiva. Essa ideia, que a linguagem é uma atividade inconsciente e instintiva, serve de fio condutor para compreendermos as concepções de Nietzsche nesse período intelectual de 1869 a 1873, pois, a partir disso, o filósofo justifica suas afirmações de que todos os pensamentos conscientes somente são possíveis com ajuda da linguagem e que os conceitos mais profundos da filosofia já se encontram na linguagem e cabe ao homem compreender os “enigmas” da linguagem para desenvolver os mais meticolosos pensamentos.

Trataremos mais adiante sobre a relação entre instinto e linguagem, Nietzsche, porem, ao tratar sobre a origem da linguagem, analisa as diversas respostas sobre esse problema e percebe que os filósofos, desde a Antiguidade Clássica até os seus contemporâneos, examinam a gênese da linguagem, mas não oferecem, de acordo com a análise nietzschiana, uma solução satisfatória para a questão. Nietzsche, diante deste problema, adotou uma postura enigmática, ou seja, como algo que, de certa maneira, possui uma resposta obscura. O filósofo alemão, antes de compreender o problema da origem da linguagem, procura investigar o que aconteceu para que essa problemática se apresente como algo obscuro para o pensamento racional. Com isso, para explicar essas duas situações, ele adota uma postura que consiste em perguntar pelas condições que conduziram à obscuridade o surgimento da linguagem.

A partir dessa constatação, temos que o problema da origem da linguagem foi tratado de dois modos: um pelos gregos pós-socráticos e outro na era cristã. Os gregos pós-socráticos questionaram se a “linguagem é instituída “thései” ou “physei.”³⁴ Portanto, se a linguagem é resultado de um contrato e uma convenção ou um elemento sonoro dependente do conteúdo conceptual”³⁵. Com isso, podemos ter duas hipóteses sobre a origem da linguagem: as palavras são decorrências das próprias coisas que elas denominam, alcançando e conservando algo de sua entidade de origem; ou são resultados de um longo trabalho de conservação humana, que possibilitaria a comunicação entre os

³⁴ Seguimos a orientação de Tito Cardoso e Cunha que traduziu os dois termos gregos: thései como instituição e physei como natureza. NIETZSCHE, 1999, p. 93

³⁵ NIETZSCHE, 1999, p. 93

homens, mas nada que permita entendê-las como referente a algo, para além dessa instância. Segundo Fonseca, nessa última hipótese, “a linguagem consistiria num universo fechado em si mesmo, cuja seria restrita à relação entre homem e homem (em vez de constituir uma ponte entre o homem e o mundo), validade está alcançada através de um acordo deliberado”³⁶. Isso aconteceria porque somente aqueles homens que fazem parte desse acordo poderiam participar dessa linguagem, tendo em vista que eles conhecem os elementos necessários, para estabelecer a comunicação entre os outros homens.

Na era cristã, o problema da linguagem possuía uma nova configuração. Os homens se questionavam para saber se a “linguagem teria podido nascer só pelas forças do espírito humano - ou se é um dom imediato de Deus”.³⁷ Segundo Nietzsche, o Antigo Testamento é o único documento religioso que nos apresenta dois pontos análogos sobre a origem da linguagem: “Deus e os homens falam a mesma língua, diferentemente do que se passa entre os gregos. Deus e o homem dão às coisas nomes que exprimem a relação da coisa ao homem”.³⁸ O Antigo Testamento, em relação aos gregos, abordava uma ideia nova, a saber, a linguagem é compreendida como algo anterior e previamente dada à nomeação dos nomes às coisas. Diante disso, o homem denomina as coisas a partir de uma linguagem previamente estabelecida e compartilhada com a divindade. Portanto, a linguagem e a palavra expressam a relação dos homens com as coisas; sem ela, não podemos pensar o mundo, Deus e os homens. A linguagem é fundamento para o pensamento.

A partir disso, Nietzsche apontou duas configurações das perguntas pelo surgimento da linguagem: primeiramente, se a linguagem foi instituída por convenção ou pela natureza. Em seguida, ele propõe se o surgimento da linguagem é condicionado pela atividade humana ou se é determinada por fatores externos a ela.

O problema que Nietzsche enfrentou reside no fato de que, se dispensar a ideia de uma determinação divina, fica nebulosa a explicação da origem da linguagem. O filósofo nos apresenta esse problema da seguinte maneira: “para ser elaborada por um só, a linguagem é demasiada complicada, para ser elaborada pela massa tem demasiada unidade, é um organismo completo”.³⁹ Ao fazemos um análise histórica e fisiológica, torna-se evidente que a linguagem enquanto convenção é improvável, pois pela comparação das

³⁶ FONSECA, 1994, p. 110

³⁷ NIETZSCHE, 1999, p. 93

³⁸ Ibid., p. 93

³⁹ Ibid., p. 92

línguas percebemos várias palavras para significar a mesma coisa. A fim de contextualizar a problemática da linguagem, no tocante ao fato de que a nomeação dos objetos é pelo que é próprio do objeto ou se é uma escolha de cada pessoa, vamos abordar o pensamento de Platão sobre este assunto.

No *Crátilo*, Platão apresenta a posição de Hermógenes e Crátilo sobre a origem da linguagem. Este último defende que existe uma denominação exata e justa para cada um dos seres; um nome não é a designação que, segundo um acordo, algumas pessoas dão ao objeto, assinalando-o com uma parte de sua linguagem, senão que naturalmente existe tanto para os gregos como para os bárbaros uma maneira exata de denominar os seres que é idêntica para todos. Hermógenes não concorda com o ponto de vista de Crátilo e coloca o problema, não afirmando, mas questionando. Hermógenes quer saber se o nome ‘Crátilo’, ‘Sócrates’ é próprio do objeto portador desse nome. Para Crátilo sim, porém o nome Hermógenes não é próprio do seu objeto nomeado⁴⁰.

Hermógenes discorda da posição de Crátilo, já que, por mais que tenha discutido este assunto com ele e com outros, permanece achando que a correção dos nomes não é outra coisa que acordo e consenso, e seu exemplo também se baseia no nome próprio; citando o costume de se trocar o nome de escravos, diz que nenhum nome é por natureza, mas existe por convenção e costume. Hermógenes será o interlocutor de Sócrates durante aproximadamente dois terços da obra.

A leitura de Nietzsche sobre o *Crátilo* aponta que as posições dos filósofos, mencionados anteriormente possuem algumas limitações. A tese de Hermógenes, que era a de que a linguagem se estabelece por convenção e costume, segundo Nietzsche, “pressupõe com efeito uma linguagem antes da linguagem”.⁴¹ Desse modo, Nietzsche entende que os homens não teriam condições para estabelecer um acordo sobre as denominações, se não dispusessem, previamente, de uma linguagem que permitisse tal coisa. Quanto à posição de Crátilo, Nietzsche afirma que “pela comparação das línguas, que a formação a partir da natureza das coisas é improvável.”⁴²

Nietzsche entende que Platão, no *Crátilo*, realiza o paralelismo entre as duas hipóteses formuladas anteriormente, a saber, a alternativa *thései* relacionada à ideia da

⁴⁰ Segundo Crátilo, o termo ‘Hermógenes’ não nomeava com exatidão o seu portador, pelo fato de a palavra ‘Hermogenes’ ter origem na palavra Hermes que significa “o deus do lucro” e Hermógenes não era rico, por isso, no entender de Crátilo, o nome não lhe era apropriado.

⁴¹ NIETZSCHE, 1999, p. 94

⁴² NIETZSCHE, 1999, p. 94

criação humana, e a alternativa *physei* que se refere à ideia de que a origem da linguagem está associada a fatores externos a essa atividade. Analisando a origem da linguagem a partir das formulações dos gregos, Nietzsche interpreta as alternativas das seguintes formas: a linguagem se origina por meio de uma convenção arbitrária entre os homens, ou é algo que está em consonância com as próprias coisas, possuindo, portanto, uma origem natural? Nesse momento, Nietzsche aponta para as atividades que acontecem antes da formulação destas respostas. Isso significa que, segunda análise nietzschiana, o problema da linguagem tornou-se indecifrável e enigmático.

Nietzsche está diante do enigma que se apresenta como indecifrável, a saber, a origem da linguagem. Isso ocorre porque se aceita a ideia de que a linguagem surge por convenção, teremos a seguinte dificuldade: somente por meio de uma linguagem articulada previamente seria possível aos homens entrarem em acordo sobre as denominações das coisas, e mais, sobre o próprio uso da linguagem. Em *Da retórica*, Nietzsche busca reforçar seu argumento apoiando-se na afirmação de Jean-Jacques Rousseau de que “acreditava que era impossível que as línguas tenham podido ser formadas por meio puramente humano”⁴³. Como afirmamos anteriormente, a ideia de que as palavras decorrem das próprias coisas não é aceitável, porque, na análise das várias línguas, podemos perceber a existência de várias palavras diferentes para denominar a mesma coisa. Portanto, isto nos conduz a crer que haja uma distância entre o surgimento da linguagem e a compreensão racional, ou seja, o enigma do surgimento da linguagem permanece indecifrável porque esse problema está além da compreensão racional.

Rousseau no *Ensaio sobre a origem da língua* aborda o tema da origem e desenvolvimento da língua. No primeiro capítulo do Ensaio, Rousseau aborda o processo de desenvolvimento da comunicação entre os homens em uma sociedade que esteja no “estágio inicial”. Desde que o homem reconhece a si mesmo e os outros homens como seres sensíveis, pensantes e semelhantes, surge o desejo ou necessidade de comunicar seus sentimentos e pensamentos uns aos outros. Para tal, os homens desenvolvem a palavra. A palavra é a “primeira instituição social, só às causas naturais devem a sua forma.”⁴⁴ Em outros termos, a língua surge no exato momento em que os homens começam a viver em sociedade. O desenvolvimento da língua está associado ao desenvolvimento das paixões e

⁴³ NIETZSCHE, 1999, p. 94

⁴⁴ ROUSSEAU, 1978, p.159

necessidades humanas. Portanto, a língua não surge das necessidades dos homens, mas das paixões que arrancam as primeiras vozes. Como afirma Rousseau:

Pretende-se que os homens inventaram a palavra para exprimir suas necessidades; tal opinião parece-me insustentável. (...) seria absurdo que da causa que os separa resultasse o meio que os une. Onde, pois, estará essa origem? Nas necessidades morais, nas paixões. Todas as paixões aproximam os homens, que a necessidade de procurar viver força a separarem-se.⁴⁵

Nietzsche continua inventariando as respostas a respeito do problema da gênese da linguagem e apresenta as argumentações de dois outros pensadores que defendem a tese de que a linguagem surgiu por meios puramente humanos, a saber: De Brosses⁴⁶ e Lord Monboddó⁴⁷. Nietzsche comenta as ideias de De Brosses e Monboddó afirmando que eles não realizaram satisfatoriamente a defesa da linguagem como criação humana. No caso De Brosses, Nietzsche argumenta que ele falhou, ao admitir que os sons dependam da natureza das coisas, embora a linguagem seja um produto da atividade humana, como se algum elemento da coisa permanecesse nos sons. Como afirma Nietzsche:

A obra de De Brosses (...), que defende uma formação puramente humana, mas com meios insuficientes. A escolha dos sons dependeria da natureza das coisas, por exemplo *rude* e *doux* (...); assim ele pergunta: Não será um rude e o outro doce? Mas tais palavras estão infinitamente afastadas do momento de formação da língua: habituámo-nos a elas e imaginámo-nos que algum elemento da coisa permanece nos sons.⁴⁸

Segundo Nietzsche, Monboddó defende a origem da linguagem a partir de uma atividade espiritual reflexiva, sem recorrer a uma língua primitiva, com isso, ele não tem que enfrentar o problema relativo aos nomes primitivos para justificar sua concepção sobre a gênese da linguagem. Mas, para essa hipótese ser aceitável, deveria atribuir a formação

⁴⁵ Cf. ROUSSEAU, 1978, p.163-164

⁴⁶ De Brosses Charles (1709-1777) foi presidente do parlamento de sua cidade natal, Dijon, membro da *Académie des Inscriptions Et Belles-Lettres* (1746) e membro da *Académie des Sciences, Arts et Belles Lettres de Dijon* (1761). Em 1765 publicou a obra: *Traité de la formation mécanique des langues et des principes physiques de l'étymologie*. Nessa obra, ele desenvolve uma teoria materialista da origem e evolução da linguagem, onde o significado das palavras é considerado como uma imagem da articulação de sons fisiológicos.

⁴⁷ Lord Monboddó (1714-1799) foi juiz, filósofo e linguista escocês, figura preeminente da ilustração Escocesa e controversa no mundo intelectual britânico do século XVIII. Em 1767 foi nomeado juiz da Court of Session escocesa (o tribunal supremo da Escócia), e adotou seu título de Lord a partir do nome da fazenda de seu pai, Monboddó House. Um dos principais interesses de Lord Monboddó foi a linguística, a filologia comparada e a evolução da linguagem. Assim, em seu *The Origin and Progress of Language (A origem e progresso da linguagem)*, Monboddó analisa com profundidade a estrutura das línguas primitivas e modernas, e argumenta que ao longo de sua história, a humanidade tem ido desenvolvendo diferentes esquemas linguísticos em resposta a um meio e a estruturas sociais cambiantes.

⁴⁸ NIETZSCHE, 1999, p. 94

da linguagem a poucos sábios. Nesse contexto, as dificuldades se tornam cada vez maiores para resolver o problema da formação da linguagem, conduzindo os homens a recorrer a elementos sobre-humanos para compreendê-lo. Como ressalta Nietzsche:

A este propósito, Lord Monboddó é também significativo. Admite uma actividade espiritual reflexiva: uma descoberta dos homens e mesmo por vezes feita várias vezes. É por isso que ele não recorre a nenhuma língua primitiva. Sobre isso escreveu durante vinte e um anos: as dificuldades tornam-se cada vez maiores. É aos homens mais sábios que ele atribui a formação [da linguagem]. Tem no entanto de recorrer a algo como uma ajuda sobre-humana: os demônios-reis egípcios.⁴⁹

Nietzsche nos aponta as teses de Rousseau, De Brosses e Lord Monboddó, para enfatizar as dificuldades que os autores têm em justificar a origem da linguagem por meio da atividade humana. É comum observarmos os pensadores recorrendo a determinantes externos, sejam estes de ordem divina ou provenientes da “coisa em si mesma”, quando estão diante dos limites da explicação. A contribuição de Nietzsche nesse cenário é a tentativa de explicar a inapreensibilidade da origem da linguagem, sem supor a existência de determinações divinas e/ou de pressupostos ontológicos. Assim, trata-se de compreender o surgimento da linguagem, sem recorrer a fatores alheios à atividade humana.

Ao examinar as diversas obras que tratam sobre as condições do surgimento da linguagem, Nietzsche aponta para a impossibilidade da apreensão dessa questão por meio do pensamento racional, pois ele acredita que o pensamento consciente pressupõe o estabelecimento das regras linguísticas. Ele afirma que todo pensamento consciente só é possível com a ajuda da linguagem. Só é possível um pensamento profundo, quando temos uma linguagem articulada: “todo o pensamento consciente só é possível com a ajuda da linguagem. Um pensamento tão perspicaz (*scharfsinnig*)⁵⁰ é absolutamente impossível com uma linguagem articulada simplesmente animal.”⁵¹ Diante disso, segundo Nietzsche, a linguagem não é resultado da criação humana porque consciência e pensamento se estabelecem com o auxílio da palavra e da linguagem, ou seja, a linguagem é pré-condição para o surgimento da consciência e do pensamento. A linguagem é necessária para o homem conceber o mundo, Deus e o próprio homem; enfim, é impossível pensar algo anterior à linguagem.

⁴⁹ NIETZSCHE, 1999, p. 94-95.

⁵⁰ Nietzsche utiliza o termo *scharfsinniges*, que significa perspicaz. Cf. CAVALCANTI, 2005, p. 79

⁵¹ NIETZSCHE, 1999, p. 94

Nietzsche se apoia na ideia de Schelling para resgatar a ideia de que a linguagem é anterior à consciência. Tal ideia justifica a amplitude e profundidade da linguagem em relação ao pensamento consciente, ou seja, a linguagem, por sua profundidade, ultrapassa qualquer criação consciente. Nietzsche cita Schelling em *Da retórica*, a fim de justificar sua posição. Como afirma Nietzsche:

Como nenhuma consciência filosófica, e mesmo simplesmente humana, não é concebível sem a linguagem, não foi a consciência que presidiu à fundação da linguagem; e, no entanto quanto mais penetramos na sua natureza, mais adquirimos a certeza de que ela supera pela sua profundidade qualquer outra produção consciente. A linguagem é como o ser orgânico: pensamos vê-lo formar-se às cegas e não podemos sondar a insondável intencionalidade, até aos mais ínfimos detalhes, dessa formação.⁵²

Com isso, a ideia de Schelling fornece a Nietzsche argumentos para recusar a hipótese do surgimento da linguagem enquanto *physei*, como estava presente no pensamento grego, sem ter que recorrer a fatores divinos, para explicar a formação da linguagem. A linguagem não é um produto da consciência humana, pois o pensamento seria impossível, sem o auxílio de uma linguagem articulada.

A linguagem com sua unidade e complexidade não é fruto do acaso; sua formação é orientada por um determinado fim. Com isso, alguns pensadores atribuem a sua criação e desígnios a entidades sobre-humanas. Nietzsche compreende a linguagem como fruto de uma atividade humana inconsciente que possui uma finalidade. Este ponto também é levantado por Herder: “Assim a gênese da linguagem é um ímpeto (*Drängniss*) interno como, no momento da sua maturidade, o élan (*Drang*) do embrião para o seu nascimento. A interjeição (*Interjektion*) [é] a mãe da linguagem: quando é propriamente a negação dela”.⁵³ Segundo Herder, a linguagem é resultado de um “impulso” interno ao homem, semelhante àquele que impele o feto ao nascimento. Assim, o fato de que o surgimento da linguagem se apresenta como processo voltado para uma finalidade e que, ao mesmo tempo, não é movido por intenções conscientes, não exclui que sua origem esteja circunscrita à existência humana.

A partir da ideia que a linguagem é fruto de impulso interno, Nietzsche retoma a noção de instinto que fora discutida nas obras *Drama musical grego e Sócrates e a Tragédia*. Segundo o filósofo, a noção de “instinto” é como uma explicação para uma atividade voltada para uma finalidade, mas que não é engendrada por um trabalho

⁵² SCHELLING, *Filosofia da mitologia*, primeira parte, 3ª. Lição. Apud. NIETZSCHE, 1999, p. 95-96.

⁵³ NIETZSCHE, 1999, p. 95

consciente. Agora estamos diante de um problema: como pode haver uma atividade dirigida para um fim sem consciência desse fim? Para solucionar tal problema Nietzsche cita Kant. “Na *Crítica da faculdade do juízo*, ao mesmo tempo que reconhece a teleologia na natureza como qualquer coisa de efetivo, faz por outro lado, notar a espantosa antinomia de que qualquer coisa de finalizado seja sem consciência. É essa a essência do instinto.”⁵⁴ Com isso, o instinto não é fruto de reflexão consciente, mas se constitui como operação mais própria do indivíduo. E uma vez que este ponto é fundamental para a concepção nietzschiana, vamos nos demorar um pouco mais sobre ele.

2.3 Instinto: elemento gerador da linguagem

Como vimos, Nietzsche, ao analisar as respostas acerca do problema da origem da linguagem, percebe que ao invés de esclarecer o problema dificultaram a solução. Assim, Nietzsche se propõe a investigar esse problema por meio da noção de instinto, pois ele busca explicar o surgimento da linguagem sem apela para convenção humana e nem forças externas ao homem.

Nietzsche, durante o período em que tomou notas para a elaboração do escrito *Da origem da linguagem*, no semestre do inverno de 1869-70, entrou em contato com a obra *Philosophy of the unconscious (Filosofia do Inconsciente)* de E. Von Hartmann.⁵⁵ A leitura dessa obra influenciou diretamente a posição de Nietzsche sobre o tema da linguagem, pois permitiu-lhe desenvolver sua concepção da linguagem como fruto ou resultado do instinto. A tese de Hartmann aduz elementos que permitem a Nietzsche corroborar aquilo que anteriormente apontara, incorporando alguns elementos do texto de Hartmann para justificar sua própria tese acerca da relação entre instinto e linguagem.⁵⁶

⁵⁴ NIETZSCHE, 1999, p. 95

⁵⁵ Eduard Von Hartmann (1862-1906) escreveu diversas obras, porém a sua *Philosophie des Unbewussten (Filosofia do Inconsciente)* (1867) lhe deu grande repercussão e constituiu sua base metafísica presente em suas obras posteriores. É uma elaboração pessoal da tradição metafísica balizada na filosofia alemã do século XIX pelos nomes de Schelling, Hegel e Schopenhauer.

⁵⁶ Como objetivo de contextualizar obra *Filosofia do Inconsciente* de Hartmann em nosso trabalho, apresentamos como ele estruturou sua obra em três partes: Primeira parte, ele aborda a riqueza de formas e os conceitos constitutivos que são condições para o desenvolvimento do pensamento consciente. Na segunda parte, o filósofo contrapõe a riqueza e complexidade da gramática das primeiras línguas à simplificação e degradação progressiva da linguagem como desenvolvimento da cultura. Na terceira parte, a partir da tese que a estrutura lingüística já está presente nos conceitos filosóficos, que o pensamento consciente só é possível por meio da linguagem questiona a possibilidade da linguagem ser resultado do pensamento consciente. O aspecto relevante da argumentação é que as formas e estrutura da unidade orgânica da linguagem superam as mais elaboradas e sistemáticas construções do pensamento consciente. A tese

No início *Da origem da linguagem*, Nietzsche analisa e comenta o enigma que caracterizou a origem da linguagem desde a Antiguidade até a Modernidade. “Velho enigma: entre os Índios, os Gregos, e até a nossa época. É caso para dizer que a linguagem não é para ser pensada.”⁵⁷ Contudo, a partir desse trecho, temos duas perspectivas para tratar a origem da linguagem. Por um lado, a perspectiva histórica, desde a Antiguidade até a época Moderna, em que será abordada a origem da linguagem. Essa perspectiva não oferece uma resposta ao problema da linguagem, mas explica os preconceitos linguísticos. Por outro lado, expressa em um tom de advertência, pois ele nos apresenta como não devemos pensar a origem da linguagem: “a linguagem não é uma produção (*Werk*) consciente, individual ou coletiva”.⁵⁸ Nietzsche está apontando para um elemento criador da linguagem diferente das duas perspectivas discutidas anteriormente, que é, o inconsciente.

Nietzsche enfatiza que a linguagem enquanto atividade inconsciente torna possível o desenvolvimento do pensamento consciente, pois é impossível que um pensamento tão perspicaz desenvolva-se a partir de sons animais: “todo pensamento consciente só possível com a ajuda da linguagem”.⁵⁹ Portanto, a atividade inconsciente como elemento criador da linguagem nos indica que não podemos resumir a origem da linguagem a relações meramente fisiológicas; existem elementos mais profundos que proporcionaram o surgimento da linguagem.

Nietzsche afirma que a linguagem enquanto atividade inconsciente, e não da reflexão consciente, torna possível o desenvolvimento do pensamento consciente. Em *Da origem da linguagem*, Nietzsche menciona o contraste entre profundidade e perspicácia do pensamento consciente e a simplicidade da linguagem sonora animal, desprovida das formas e das estruturas gramaticais. O pensamento consciente pressupõe, como aponta este contraste, um “maravilhoso poder de significação do organismo”. Nietzsche enfatiza a natureza inconsciente e significativa da linguagem, a partir da qual se desenvolve o pensamento consciente.

defendida por Hartmann é que a linguagem é como uma atividade intuitiva, gramaticalmente estrutura, a partir do qual se forma o pensamento consciente. Isso implica que o elemento formador da linguagem é o instinto. Essa obra é fruto de uma elaboração pessoal da tradição metafísica balizada na filosofia alemã do século XIX pelos nomes de Schelling, Hegel e Schopenhauer. Hartmann defende a tese que o inconsciente é o elemento criador do mundo e, mais, o inconsciente é incondicionado, não pode ser explicado por nenhuma relação. Cf. HARTMANN, 1931

⁵⁷ NIETZSCHE, 1999, p. 91

⁵⁸ Ibid., p. 91

⁵⁹ Ibid., p. 91

Em seguida, Nietzsche afirma que os mais profundos pensamentos filosóficos encontram-se já prontos na linguagem, estabelecendo a relação não apenas com o pensamento consciente, mas com o mais profundo pensamento filosófico. “Kant diz: uma grande parte, talvez a maior parte das tarefas da razão consiste em análises dos conceitos que ele (o homem) encontra já em si.”⁶⁰ Nesse momento, Nietzsche enfatiza, desse modo, a natureza inconsciente e significativa da linguagem, a partir da qual desenvolve-se o pensamento consciente. Enfim, os conceitos gramaticais fornecem elementos para o desenvolvimento do pensamento filosófico, e a razão deve se ocupar em compreender os desmembramentos das estruturas e formas linguísticas inconscientes, a fim de facilitar o desenvolvimento do pensamento.

Como vimos anteriormente, Nietzsche discute que a linguagem é a condição e predisposição para o desenvolvimento do pensamento consciente. Isto pressupõe que a língua, após o processo de formação da linguagem articula e alcança, logo em seu início, a riqueza e a complexidade de suas formas. É exatamente essa linguagem, que torna possível o desenvolvimento do pensamento, que entra em declínio com o desenvolvimento do pensamento consciente e da cultura. Nietzsche aponta que “o desenvolvimento do pensamento consciente é prejudicial à linguagem. Decadência quando a cultura está avançada.”⁶¹ Nietzsche aponta que o desenvolvimento da cultura e do pensamento consciente representa os limites da linguagem. Segundo ele, a degradação da linguagem acontece porque tanto o desenvolvimento do pensamento consciente como o progresso da cultura, de certa forma, provocam a redução das possibilidades de significados das palavras e da linguagem, isso implica no sofrimento da parte formal onde reside o valor filosófico, pois o desgaste e a desfiguração das formas antigas da linguagem representam o declínio e a perda de seu valor filosófico. Enfim, com o pensamento consciente passa a existir a exigência da simplificação dos termos linguísticos, a fim de facilitar a comunicação.

Nietzsche, ao analisar a relação entre pensamento consciente e o desenvolvimento da cultura como elementos que representam um processo crescente de abstração da linguagem, conduz a linguagem à perda da sua riqueza formal e expressiva até uma simplificação. Como afirma Nietzsche: “um alto desenvolvimento de cultura de modo nenhum está em estado de preservar da decadência o que lhe foi transmitido bem acabado.

⁶⁰ NIETZSCHE, 1999, p. 91

⁶¹ NIETZSCHE, 1999, p. 92

A parte formal onde reside justamente o valor filosófico disso sofre.”⁶² Para Nietzsche, o desenvolvimento da cultura implica a perda da riqueza expressiva e formal das línguas antigas, ou seja, perdemos, ao longo da história, as diversas formas de conjugações e composições das palavras. Esse contínuo processo de desgaste e transformação das formas de linguagens antigas implica o declínio e a perda de seu valor filosófico. Portanto, Nietzsche aponta a oposição entre o desenvolvimento cultural e as primeiras línguas, justamente como se a cultura tivesse como condição para o seu crescimento, o desenvolvimento do pensamento consciente com um processo de simplificação e trivialização das línguas.

Na terceira seção *Da origem da linguagem*, Nietzsche retoma a ideia da primeira seção do escrito em questão, que a linguagem não é resultado da reflexão consciente de um indivíduo ou coletivo, mas, na verdade, uma atividade inconsciente. Como vimos, para Nietzsche, a linguagem é demasiadamente complexa para ser elaborada por um homem e apresenta uma unidade bem estruturada para ser fruto da coletividade de homens. Assim a linguagem como produto do inconsciente só é possível quando não é considerada algo mecânico, externo ao espírito, fruto da reflexão consciente e não estranho à essência do homem, ao contrário, é a realização mais própria do indivíduo ou da massa, que surge do caráter. O instinto enquanto uma atividade inconsciente é compreendido como o núcleo mais íntimo do ser, devido a ele ser capaz de estabelecer uma escolha eficaz dos meios e garantir, em cada caso, aquilo que é mais necessário à vida.⁶³ Nietzsche nos sugere uma relação entre a atividade inconsciente e a vida, pois a linguagem, como uma atividade instintiva própria ao homem, está ligada a modos e estratégias específicas de vida.⁶⁴ Portanto, a linguagem é um elemento que pode conduzir os homens a ações e pode determinar estratégias de autoconservação e sobrevivência.⁶⁵

Para Nietzsche, a tese de que a linguagem é o resultado do instinto resolve o problema da origem da linguagem. Analisando as respostas acerca do problema da origem da linguagem, ele identificou as duas respostas apresentadas anteriormente como ingênuas, ou seja, se a linguagem é resultado da natureza ou é fruto da convenção humana. “Assim

⁶² NIETZSCHE, 1999, p. 92

⁶³ NIETZSCHE, 1999, p. 92

⁶⁴ Sobre esse tema linguagem e vida trataremos no 2º capítulo dessa dissertação.

⁶⁵ Nietzsche em *Para genealogia da moral* discute o papel da linguagem na constituição e desenvolvimento da moral. Veremos essa relação no 3º capítulo.

são recusados todos os pontos de vista ingênuos anteriores.”⁶⁶ Nietzsche está se referindo a Rousseau, De Brosses e Monboddo porque suas respostas se limitaram a diagnosticar e a negar as teorias anteriores a eles. Ele explica a origem da linguagem a partir da noção de instinto, pois a linguagem não foi criada nem pelo indivíduo nem pelo coletivo; é demasiadamente complexa e apresenta uma unidade bem elaborada. Tais características impeliram os pensadores a duas respostas sobre o problema da origem da linguagem, a saber, compreender a linguagem como criação de instâncias supra-humanas ou compreender como reflexão das próprias coisas. Enquanto a noção de instinto é uma atividade que está anterior à intenção individual ou coletiva, também está presente e atuante na massa e no indivíduo. O instinto é como uma substância da nossa vida subjetiva, porque é um impulso incessante, um contínuo movimento de ir além de si mesmo. O instinto é um impulso comum a todos os seres, mas apenas os dotados de racionalidade podem interpretar com maior propriedade o que significa um instinto específico. Portanto, as explicações sobre a origem da linguagem anterior a Nietzsche perdem força devido à ideia de que a criação da linguagem é antecedente à consciência.

2.4 Linguagem e retórica

Durante o período de 1872-1874, Nietzsche estabelece um percurso histórico sobre a retórica antiga e a relação entre linguagem e retórica, ou seja, o filósofo busca compreender se os elementos da retórica mantêm uma relação com a origem da linguagem. Essa noção da retórica reforça a ideia de Nietzsche de que o homem, por meio da linguagem, não possui acesso à essência das coisas; na verdade, ela designa apenas a relação das coisas com os homens. Portanto, a linguagem, enquanto retórica, põe em reavaliação a pretensão de que por meio do discurso, os homens têm acesso à coisa, à verdade.

A retórica é uma arte essencialmente republicana porque ela implica um contexto sociocultural em que os homens estão habituados a lidar com opiniões alheias, assim, os homens são educados para argumentação e justificação das afirmações. Para Nietzsche, a retórica não representa um conjunto de palavras vazias e de efeito meramente ornamental, mas ela é a própria essência da linguagem. Nesse sentido, o significado das palavras deve

⁶⁶ NIETZSCHE, 1999, p. 92

ser procurado no contexto das discussões, conseqüentemente, a retórica é uma atividade discursiva em que a finalidade é persuasão.

Para uma melhor compreensão, discutimos a distinção entre persuasão e convencimento. Pela análise dos diversos tipos de auditório, é possível entender a distinção clássica entre convencimento e persuasão, no âmbito da qual se concebem os meios de convencer como racionais, logo dirigidos ao entendimento, e entender os meios de persuasão como irracionais, atuando diretamente sobre a vontade e desejos. A persuasão seria, pois, a consequência natural de uma ação sobre a vontade (irracional) e o convencimento, o resultado ou efeito do ato de convencer (racional). O convencimento se utiliza de uma diversidade de procedimentos de prova que não podem se reduzir nem aos meios utilizados em lógica formal nem à simples sugestão. É o caso da educação, dos juízos de valor, das normas e de muitos outros domínios onde se julga impossível recorrer apenas aos meios de prova “puramente” racionais. Além disso, afigura-se igualmente muita problemática a possibilidade de determinar, à partida, quais os meios de prova convincentes e aqueles que não são, segundo se dirijam ao entendimento ou à vontade, pois, como se sabe, o homem não é constituído por faculdades completamente separadas.

Segundo Nietzsche, a retórica surge no seio de um povo que vive ainda em imagens míticas e que ainda não é regido pela necessidade incondicionada da confiança na história; “prefere serem persuadido a ser ensinado”.⁶⁷ A vocação original da retórica é ser um discurso persuasivo, isto é, essencialmente uma teoria da argumentação. Portanto, as finalidades da retórica são enunciadas dessa forma: I- docere: ensinar, informar, II – Movere: mover (co-mover) os sentimentos, III – encantar, seduzir.

Diante disso, temos duas orientações que dividem a retórica clássica entre uma retórica persuasiva, que age pela comoção da psique, por uma sedução irracional, utilizando-se da eficácia simbólica da palavra, algo que já encontramos desde os pitagóricos. E a outra retórica, enquanto convencimento significa a demonstração da verossimilhança por meio da prova. Isso implica a busca para provar suas afirmações, bem como a noção de que o raciocínio retórico-argumentativo não ensina a verdade (alêtheia), como acontece com a epistêmê, mas apenas uma aproximação à verdade, à verossimilhança que se modifica no tempo e espaço. Nesse momento, Nietzsche aponta que a noção de verdade como adequação do discurso ao objeto, precisa ser avaliada.

⁶⁷ NIETZSCHE, 1999, p. 27

Entre o povo grego, a retórica é algo semelhante ao mito e isto acontece por duas razões: por um lado, uma questão histórica, pois a retórica nasce em uma cultura que ainda está impregnada pelo sentimento mítico. Além da retórica e do mito se ocuparem mais da verossimilhança do que a verdade, eles possuem outro aspecto que os unem; ambos vivem essencialmente da oralidade. Na literatura da antiguidade greco-romana, mesmo quando escritos, os discursos são feitos para serem ouvidos. A literatura da Antiguidade é retórica, pois ela se dirige aos ouvidos dos ouvintes para seduzi-los. Ao nosso entender, nesse período, Nietzsche retoma a discussão entre a relação entre o discurso e as coisas, e o pano de fundo é a noção de verdade, pois ao analisarmos a distinção entre persuasão e convencimento, mesmo que não esteja bem formulada a questão, Nietzsche aponta, a partir da incapacidade da linguagem captar a essência das coisas, que os homens devem buscar compreender seus argumentos acerca do mundo como uma verossimilhança.

Nietzsche busca reabilitar a retórica como elemento essencial para linguagem, ou seja, a retórica não é uma modalidade específica da linguagem, nem tampouco, sua forma desviante, mas, num certo sentido, é a “essência” da linguagem. A retórica é responsável pela formação da própria linguagem, pois, em seu uso, a linguagem já é figurativa, não podendo ser remetida a um referente extralinguístico. No mito, a linguagem surge já feita de artifícios retóricos, nomeados de metáforas. A linguagem que acreditamos ser capaz de exprimir um sentido primeiro, ou coisa mesmo, na verdade, é apenas o esquecimento de uma figura retórica. Por exemplo, “O braço da poltrona” é uma metáfora que, ao longo da história, perdeu seu estatuto de metáfora, pois começou a designar, em um sentido primeiro, determinada parte do objeto para o qual já não existe qualquer outro termo se não esse que é fruto da analogia com o corpo humano. A analogia foi esquecida e o termo adquiriu sentido próprio. Com isso, Nietzsche afirma que a linguagem “é o resultado de artes puramente retóricas”

Em *Da retórica*, Nietzsche discute cuidadosamente as concepções de retórica, segundo Platão e Aristóteles. Na primeira seção do curso sobre a retórica, o filósofo discute a posição de Platão sobre a retórica. A concepção do filósofo grego é analisada em duas obras *Górgias* e *Fedro*. A relação entre a dialética e a retórica se efetiva pela condição rememorativa (*Anamnese*) de um conhecimento já existente no próprio sujeito, sendo que a atividade de rememoração que faz parte e que opera a dialética, possibilita a efetivação do compromisso que tem a dialética enquanto elemento que conduz os homens a buscar a verdade.

A dialética platônica é essencialmente dialógica porque pressupõe uma inter-relação entre o sujeito e seu objeto, para que se possa realizar o processo de rememoração do conhecimento já existente no sujeito. O homem é capaz de realizar a atividade de rememoração, pois possui um elemento divino, a saber, a alma. Esse elemento é ativo no processo de recordação do conhecimento; alma que percebe de forma direta e pela intuição. O inteligível propicia o movimento de ascensão e descenso do método dialético. Portanto, é a alma que possibilita aos homens alcançar a verdade.

No universo platônico, a dialética e a retórica são elementos completamente diferentes. A dialética ocupa um papel fundamental no projeto intelectual de Platão porque, através dela, os homens podem alcançar a verdade e o bem superior. Já a retórica não tem o compromisso com a ideia de justiça, de bem ou outros valores necessários para a formação do bom cidadão. Por meio da retórica, os homens não têm acesso ao verdadeiro conhecimento. Nietzsche, interpretando Platão, afirma que a função da retórica é a “correta introdução dos conceitos – obtidos dialeticamente – no decorrer da exposição.”⁶⁸

Diante disso, a retórica é um jogo de persuasão que conduz os homens apenas à verossimilhança, na medida em que o objetivo da retórica é “excitar as paixões dos seus auditores e assim tornar-se senhor deles”⁶⁹, exige-se do orador que tenha “um conhecimento exacto da alma humana e do efeito de todas as formas de discurso sobre o ânimo humano”.⁷⁰

Para Nietzsche, o problema em relação à pretensão de alcançar a verdade por meio da dialética, como deseja Platão, está na consequência negativa que ele deixou para posterioridade ocidental, ou seja, a pretensão da supremacia do saber científico em relação às outras dimensões da vida, como a arte-retórica. Segundo Nietzsche, Platão procurou diferenciar o orador com formação filosófica do sofista pelo fato de o primeiro não se restringir somente a persuadir – de ser *rhêtorikós* –, mas de ensinar – de ser *didaktikós*. É somente com a dialética que os homens podem alcançar a verdade e o Bem supremo. Então, para o homem alcançar a verdade, segundo Platão, ele deve se utilizar dos métodos científicos, pois estes são os únicos meios capazes de compreender as essências das coisas.

Nietzsche amplia sua discussão sobre retórica, ao analisar a posição de Aristóteles. O esforço aristotélico foi o de demonstrar que a retórica não se concebe como uma ciência teórica, de caráter investigativo, mas sua problemática é nitidamente formal e

⁶⁸ LOPES, 2006, p. 46

⁶⁹ NIETZSCHE, 1999, p. 31

⁷⁰ Ibid., p. 31

genérica, o que se afina muito mais com uma *techné* do que com uma *epistéme*. Neste sentido, o proceder retórico não se mescla propriamente ao proceder metodológico das outras ciências, porém todas se constroem a partir de formas destacadas em discurso para enunciação e debate das ideias epistêmicas.⁷¹

Para Aristóteles a retórica é uma arte não voltada para a persuasão, que não é sua tarefa, mas sim para o conhecimento dos meios pelos quais esta pode operar e para a definição do que seja o persuasivo. Neste sentido, está apontando para uma teoria acerca do que seja o adequado em cada caso para a tarefa do convencimento. Enfim, a retórica servirá como subsídio ou recurso para a preocupação e a introdução do raciocínio no discurso didático.

É verdade que a Retórica de Aristóteles é uma das tentativas filosoficamente mais bem-sucedidas de compreender o fenômeno do discurso persuasivo, e Nietzsche é o primeiro a destacar sua superioridade em relação às demais obras da Antiguidade⁷². O modo como o filósofo alemão interpreta a definição aristotélica de retórica é “essencial para a compreensão da sua tentativa de repensar o problema da persuasão com base num conjunto de especulações acerca da origem da linguagem e da apropriação filosófica da sua dimensão expressiva.”⁷³ Vejamos como Nietzsche apresenta e interpreta a definição aristotélica da retórica:

A retórica de Aristóteles, pelo contrário, é puramente filosófica e terá uma influencia decisiva sobre todas as determinações ulteriores do conceito. *Rhêtorike dúnamis peri hékaston tou theôrsai to endechómenon pithanón*⁷⁴, “tudo o que é possível em termos de verossímil e persuasivo” [Aristóteles, *Retórica*, I, 2]. Assim nem uma *epistêmê* nem uma *téchnê* mas uma *dynamis*, que no entanto poderia ser elevada ao nível de uma *téchnê*, não pelo *peithein*, mas o que se pode alegar em favor de uma causa: semelhante a um médico que trata um doente incurável. O orador poderia também defender uma causa duvidosa. Todas as definições posteriores atêm-se firmemente a este *katá tò endechómenon peithein* (contra a definição siciliana). Muito importante, o universal *Peri ékaston* aplicável a todas as disciplinas. Uma arte puramente formal.⁷⁵

Para Nietzsche, Aristóteles sistematizou a retórica e considerou que esta era constituída por três estados independentes: primeiro, “persuadir segundo o conveniente”, a partir disto o filósofo alemão afirma que o essencial nesse estado é persuadir os ouvintes,

⁷¹ Cf. BITTAR, 2003, p. 1292

⁷² Cf. LOPES, 2006, p. 49

⁷³ LOPES, 2006, p. 48

⁷⁴ A versão portuguesa que utilizamos em nosso trabalho apresenta a seguinte tradução dessa passagem, que Nietzsche restituiu parcialmente: “a retórica é a faculdade de descobrir especulativamente o que é que em cada caso pode ser próprio para persuadir”. Cf. NIETZSCHE, 1999, p. 34

⁷⁵ NIETZSCHE, 1999, p. 34

mesmo que estejamos diante de uma questão duvidosa. Segundo, o “universal em cada caso”, que ela é aplicável a todas as disciplinas. Terceiro, “considerar teoricamente (*theórêsai*)”. Por esse trecho, Nietzsche compreende que a retórica não é uma habilidade que se desenvolva espontaneamente, mas que é necessária uma preparação teórica. A partir disso, Aristóteles compreende que não há linguagem que não seja retórica, mas com uma ressalva: não há necessariamente um trabalho consciente na criação das figuras de linguagem, ou seja, nem todo uso da retórica é movido por intenções conscientes. Para Aristóteles, a linguagem não é fruto do trabalho consciente do homem, porém a linguagem se apresenta na forma de retórica, pois os homens se utilizam da linguagem para convencer os outros de suas opiniões. Nesse momento, percebermos que a tese aristotélica sobre a origem da linguagem como fruto de um elemento que não é consciente ao homem é retomada por Nietzsche, o qual, como vimos anteriormente, afirma que a linguagem é fruto de forças instintivas.

Para Aristóteles a retórica funciona como elemento essencial do discurso, sendo que essa definição se eleva ao nível essencial da linguagem em geral, ou seja, “uma aplicação constante de artifícios (*Kunstmittel*) do discurso”⁷⁶ quando abordado como arte. A força que Aristóteles chama retórica, Nietzsche entende como uma força que faz valer, para cada coisa, aquilo que é eficaz e impressiona. Essa força se constitui como a essência da linguagem. Essa força está na origem da linguagem: é ela que constitui a linguagem e que conduz à transposição, porque a linguagem é fundamentalmente transposição linguística, antes de ser referência à coisa. Como nos afirma Nietzsche:

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 acto, como meios de uma arte inconsciente, na linguagem e no seu devir, e mesmo que a retórica é uma aperfeiçoamento (*Fortbildung*) 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. A força (*Kraft*) que Aristóteles chama retórica, que é a força de deslindar e de fazer valer, para cada coisa, o que é eficaz e impressiona, essa força é ao mesmo tempo a essência da linguagem: esta reporta-se tão pouco como a retórica ao verdadeiro, à essência das coisas; não quer instruir (*belehren*), mas transmitir a outrem (*auf Andere übertragen*) uma emoção e uma apreensão subjectivas.⁷⁷

⁷⁶ NIETZSCHE, 1999, p. 43

⁷⁷ NIETZSCHE, 1999, p. 44-45

A retórica se apresenta como um novo instrumento crítico antimetafísico frente ao conhecimento e à linguagem conceitual, ao habilitar a retórica como um elemento crítico que implica dois movimentos: primeiro, abandonar as pretensões epistêmicas tradicionais do conhecimento. Em segundo, redirecionar o pensamento a uma vontade de autoafirmação. Com isso, Nietzsche estabelece umnexo entre a crítica ao conhecimento e a crítica da linguagem. A linguagem e a retórica são instrumentos para reconstruírem metodicamente o significado do homem e do mundo.

Nietzsche utilizou a retórica como instrumento para fins filosóficos com o objetivo de desconstruir as pretensões da teoria do conhecimento tradicional sobre o qual se fundamenta toda metafísica tradicional, a partir da natureza artística da linguagem mediante o processo da metaforização. As artes retóricas contribuem para o desenvolvimento da linguagem, pois os homens poderão utilizar os termos da linguagem de várias formas e, assim, enriquecerem as maneiras de que dispõem para compreender as coisas.

Nietzsche, a partir da análise da retórica, está apontado para a distinção entre o uso próprio (natural) da linguagem e um uso retórico (artificial). A partir dessa distinção da linguagem, o filósofo estuda a função primitiva da linguagem. A função primitiva da linguagem não é referencial, os homens não a utilizam inicialmente com a intenção de transmitir uma informação acerca do mundo ou de comunicar um conhecimento efetivo sobre as coisas, mas desejam expressar uma emoção e uma apreensão subjetiva, ou seja, a função da linguagem é provocar uma reação no ouvinte. Nesse sentido, a linguagem, trata-se, em última instância, não de conhecimento, mas do modo mais elementar da autoafirmação humana no mundo, na qual a linguagem serve, na medida em que ela espelha uma perspectiva em que percebemos as coisas e as usamos para os nossos propósitos.

Os homens pretendem que seus relatos coincidam com o real. Paralelamente Nietzsche nos aponta que linguagem é fundamentalmente retórica, pois por meio da linguagem, podemos alcançar apenas uma *dóxa* (*opinião*) e não uma *epistêmê* (*conhecimento*) sobre as coisas.⁷⁸ Isso implica apontar que o homem não é capaz de apreender a essência das coisas, na verdade, ele apreende o que é mais saliente das coisas, ou seja, as sensações. “Não são as coisas que penetram na consciência, mas a maneira como nos relacionamos com elas, o *pithanón*. *A essência plena das coisas nunca é*

⁷⁸ NIETZSCHE, 1999, p. 46

apreendida.”⁷⁹ Nossas expressões verbais não apresentam um conhecimento exaustivo acerca das coisas, mas apenas apreende a marca saliente (*merkmal*). Portanto, a linguagem que temos e acreditamos ser capaz de atingir as coisas em sentido primeiro, na verdade, é somente a cristalização de uma parte das coisas que os homens entendem como capaz de identificar os elementos ao seu redor.

O homem que utiliza a linguagem não consegue captar as coisas, mas somente excitações e sensações (cópias das sensações). A crítica que Nietzsche direciona à metafísica gera novas possibilidades, para analisar a linguagem, ou seja, desconstrói a noção da linguagem como um elemento capaz de atingir a essência das coisas e reconduzir a linguagem como persuasão. A reabilitação da retórica implica a reabilitação do conceito de retórica como *dóxa* e evidencia que os homens vivem na ilusão permanente, cada símbolo da linguagem com o qual os homens constroem o mundo são pré-juízos, uma ilusão, um modo de ver. Os filósofos, desde Sócrates, adotaram o conhecimento conceitual como elemento soberano para explicar a realidade e não perceberam que a linguagem, em sua essência, é retórica e esta, por sua vez, não busca formar uma única interpretação da vida, mas atingir a verossimilhança das coisas que é modificável no tempo e espaço.

Com isso, Nietzsche afirma que podemos compreender o mundo utilizando categorias retóricas porque o mundo está constituído por certos elementos retóricos, ou seja, a maneira que o homem procede para conhecer as coisas é fruto do reflexo da opinião do próprio homem. Nesse contexto, o que é importante é a persuasão, a força (*Kraft*) do convencimento que assume um papel relevante em nossa percepção do mundo e nas relações entre os homens. Portanto, a linguagem permite ao homem relacionar-se com o mundo exterior, porém, nessa relação, o homem terá apenas acesso as cópias da sensação e não a essência da coisa.

2.5 Linguagem e tropos

O modelo retórico permite a Nietzsche pensar a linguagem como uma estrutura tropológica para auxiliar na análise da origem e dos mecanismos de desenvolvimento da linguagem. Como vimos anteriormente, Nietzsche delimitou o núcleo estilístico da retórica

⁷⁹ NIETZSCHE, 1999, p. 45

que implica a ideia de tropos - “designações impróprias”.⁸⁰ Essa definição está fundamentada no vocabulário clássico da oratória, que opõe tropos à *proprietas* (palavra própria). “Por *proprietas*, no sentido retórico da expressão, deve-se entender a designação mais completa de uma coisa, *quo nihil invenire potest significantius*.”⁸¹ A retórica, devido à questão estilística, substituiu a significação própria por significação figurada, que, artificialmente ou secundariamente, retomaria a expressão original. Nesse momento, a preocupação do filósofo é a origem retórica da linguagem, pois a retórica se ocupa da verossimilhança mais do que da verdade. Portanto, a reflexão histórica da retórica aponta para uma compreensão do problema da linguagem, sendo que a linguagem surge a partir de artifícios retóricos.

Segundo Nietzsche, todas as palavras são em si, desde o início, quanto às suas significações, *trópoi*. A linguagem é compreendida como um conjunto de tropos que conduz o homem a compreender a parte mais saliente da coisa: “a linguagem nunca exprime nada na sua integridade, mas exhibe somente uma marca que lhe parece saliente.”⁸² Para Nietzsche, *os trópoi* são paradigmas linguísticos por excelência, pois toda linguagem é constituída por derivação imprópria. Como vimos anteriormente, Nietzsche aponta que não temos acesso à essência da coisa, mas apenas temos as sensações que as coisas provocam.⁸³ Ele entende *os trópoi* não como formas secundárias e derivação da linguagem; nem um ornamento estético, nem uma denominação literal figurada que deriva de um significado próprio. Ao contrário, as figuras fundam o uso da linguagem.

Para Nietzsche, ao afirmar que a linguagem é retórica, *os trópoi* se tornaram elementos essenciais da linguagem, pois servem para explicar o argumento nietzschiano sobre a linguagem, a saber, a linguagem não apreende as coisas ou processos, mas excitações; não restitui a sensação, porém somente cópias das sensações. *Os trópoi*, por sua própria natureza, dão às palavras, significados que inicialmente elas não têm, mudando, substituindo, acentuando certas características e fazendo uso de engenhosos recursos. O homem não pode falar de uma linguagem própria das coisas porque, ao usar a

⁸⁰ NIETZSCHE, 1999, p. 46

⁸¹ “tal que não possamos encontrar nada que signifique melhor”. Cf. *Ibid.*, p. 52

⁸² *Ibid.*, p. 46

⁸³ Nesse momento apresenta-se a idéia que toda linguagem é metafórica. Essa tese não é nova, pois antes de Nietzsche Vico, Rousseau, Hartmann e Herder já compartilhavam essa tese. Nesse período Nietzsche realiza leitura intensa da obra de Gustav Gerber. Alguns estudiosos de Nietzsche apontam uma série de semelhanças entre a obra *Da retórica* de Nietzsche e *Die Sprache als Kunst* de Gerber no tocante a investigação linguística do fenômeno da retórica e referente as posições epistemológicas da relação entre linguagem e retórica. Cf. MATTIOLI, 2010, p. 39-60

linguagem ele está se utilizando dos *trópoi*, ou seja, as forças instintivas da linguagem surgem nos homens como um impulso, mas os homens, inicialmente, interpretam e afirmam a parte mais visível e saliente desse impulso originário. Nietzsche, ao afirmar que a linguagem apenas designa a relação dos homens com as coisas significa que a linguagem não é qualquer espelhamento do mundo objetivo, real, verdadeiro ou factual, mas uma vocalização de nossa relação com as coisas na forma de metáforas.

Quanto à crítica ao pensamento lógico conceitual, Nietzsche afirma que a linguagem conceitual, por estar fundamentada no *logos*, pretende pensar o todo a partir de uma relação idêntica entre a linguagem e as coisas, ou seja, como se a linguagem fosse capaz de captar as coisas em si. O pensamento lógico conceitual, para se efetivar, busca dar um significado único para as coisas, como se esse significado fosse capaz de captar as propriedades mais essenciais dos objetos. Diante disso, Nietzsche extrai a consequência que a comunicação só é possível entre os homens quando são estabelecidos acordos linguísticos capazes de ratificar as opiniões dos homens diante dos outros. Somente pelo esquecimento desses elementos no processo de criação da linguagem é que o homem acredita que ela teria uma relação com a essência das coisas. O filósofo, para enfatizar esse caráter da linguagem, aponta três formas de *trópoi*, a saber, sinédoque, metáfora e metonímia.

Segundo Nietzsche, sinédoque é o fruto de uma simplificação que totaliza uma parte em um todo. Esse deslocamento, direcionado por “co-implicação” e, finalmente, transposição do sentido do todo para parte, caracteriza a sinédoque, ou seja, os homens ao denominar as coisas se apóiam em alguma parte para definir o todo.

Quando o orador diz “vela” em vez de “barco”, “vaga” em vez de “mar” – e é a sinédoque -, introduziu-se uma “co-implicação” (uma *Mitumfassen*); e, no entanto, é a mesma coisa quando *drákôn* quer dizer serpente, quer dizer, literalmente, “aquele que tem o olhar brilhante”, ou então quando *serpens* designa a serpente como aquilo que rasteja; mas porque é que *serpens* não quer também dizer caracol? Uma percepção parcial surge no lugar da visão plena e inteira. Por *anguis* o latim designa a serpente como *constrictor*; os Hebreus chamam-lhe assobiante, enrolado-sobre-si-própria, aquele que engole, ou rastejante.⁸⁴

A partir desse recurso linguístico, o filósofo aponta para uma crítica ao orgulho do pensamento ocidental, a saber, que o pensamento conceitual poderia alcançar a “essência” das coisas e fazer a transmissão deste conhecimento por meio da linguagem. No entanto,

⁸⁴ NIETZSCHE, 1999, p. 46

percebemos que a linguagem se utiliza de certo recurso que não visa a um conhecimento nos moldes do pensamento conceitual, na verdade, ela capta aquilo que é mais perceptível.

A segunda forma de tropos é a metáfora. A partir das leituras de Nietzsche, a metáfora surge da transposição de uma palavra cuja significação habitual é outra.⁸⁵ A metáfora não cria palavras, mas desloca a significação. A metáfora “mostra-se também designação do gênero, o *genus*, no sentido gramatical, é um luxo da língua e uma pura metáfora”.⁸⁶ A metáfora se constitui como um artifício enriquecedor da linguagem, pois permite aos usuários da linguagem a transposição de sentido das palavras que implica a variedade de significados. Nietzsche nos adverte para o uso excessivo da metáfora, pois ela obscurece o significado da realidade e a vantagem da metáfora é de produzir uma impressão sensível: “um uso abusivo das metáforas obscurece e conduz ao enigma. Por outro lado, uma vez que a vantagem das metáforas é de produzir uma impressão sensível, deve-se evitar toda a inconveniência.”⁸⁷ Nietzsche a partir da noção da metáfora, como procedimento tropológico, afirma que não há absolutamente naturalidade não-retórica da linguagem a que possamos apelar. Ele aceita a ideia do convencionalismo da linguagem para criticar a linguagem, pois acredita que não há uma linguagem natural das coisas.

A terceira forma de tropos é metonímia. A metonímia nasce da “comutação (*Vertauschung*) da causa e do efeito.”⁸⁸ A metonímia é um recurso que privilegia o efeito, ao invés da causa. Por exemplo, o orador diz “suor” por “trabalho”, “língua” por “fala”. Diante disso, Nietzsche possui elementos para argumentar que tanto a linguagem conceitual como o conhecimento se apóiam em invenções subjetivas. A linguagem nunca exprime algo de maneira completa, mas apenas aquilo que fica mais saliente. Enfim, “os tropos não acontecem às palavras de tempos a tempos, mas são a sua própria natureza mais própria. Em nenhum caso se pode falar de uma <significação própria> que só seria transposta em casos particulares.”⁸⁹ Portanto, os tropos ocupam um papel importante para a compreensão do sentido figurativo da linguagem, nos evidenciando que a linguagem não nos oferece a essência das coisas, mas apenas impressões e sensações das coisas.

Nesse momento, Nietzsche, com sua teoria dos *trópoi* e sua crítica à linguagem, aponta para uma avaliação do pensamento lógico conceitual, pois os homens buscam que

⁸⁵ Cf. NIETZSCHE, 1999, p. 74

⁸⁶ NIETZSCHE, 1999, p. 47

⁸⁷ Ibid, p. 74

⁸⁸ Ibid, p. 47

⁸⁹ Ibid, p.48

seu relato coincida com o real. Diante disso, percebemos que na maioria das vezes, os homens impõem ao mundo sua vontade, para afirmar aquilo que eles mesmos criaram. Os *trópoi* e a retórica estão presentes na linguagem e demonstram que aquilo que é produzido pela linguagem é fruto de designação que os homens criam para se situar no mundo, estas proporcionam aos homens a possibilidade de compreender os sentidos mais profundos da vida.

2.6 Linguagem e metáforas

Como vimos anteriormente, Nietzsche sinalizou para um retorno do pensamento a um novo modelo de filosofia mais “vivo”, enfim, mais próximo da vida. Para ele, a noção de metáfora é essencial para esse movimento do pensamento. Ela é compreendida como uma atividade artística e criativa, exercida pelo sujeito mediante a linguagem e suas formas retóricas. Tanto assim que a metáfora é capaz de construir um mundo novo, de fundar a realidade e redescobri-la. Tal generalização da linguagem surge aos poucos no pensamento de Nietzsche, com o objetivo de salvar a *indigência* da palavra, incapaz de transmitir os sentimentos profundos, com o objetivo de esclarecer as obscuridades do discurso e evidenciar a pluralidade da vida⁹⁰. Assim, a linguagem se apresenta como o maior obstáculo, para que o filósofo desenvolva suas profundas intuições; ao mesmo tempo responsável pelos maiores erros que acometem a razão. Isso aconteceu devido à supervalorização do pensamento lógico-conceitual. Por isso, Nietzsche se propõe legitimar uma nova forma de expressão linguística como elemento capaz de tornar o homem mais livre, ou seja, desprender os homens do espírito científico.

Nietzsche desenvolve uma linguagem metafórica, para expor sua tese em o *Nascimento da tragédia*. Para ele, só faz sentido estudar o passado quando há uma ligação com o presente, e o conhecimento só faz sentido, quando esclarece algum elemento ou espaço da vida do pesquisador. Tais ideias propõem um estilo para a filosofia de Nietzsche, um estilo vivo. A metáfora ocupa um lugar central na crítica ao pensamento lógico conceitual, pois demonstra que o pensamento conceitual busca compreender a realidade a partir de esquemas reduzidos e limitados criados pelos homens. Por exemplo, Dionísio é figura metafórica frente ao saber socrático, ou seja, o saber intuitivo *versus* o saber

⁹⁰ Nesse momento, acreditamos que Nietzsche já estava sinalizando o desenvolvimento de um conceito importante para o desenvolvimento de seu pensamento, a saber, o perspectivismo. Cf. MARQUES, 2003.

socrático. A metáfora dá espaço, para fluir arranjos diferentes, para explicar as coisas, ou seja, o movimento metafórico do mundo significa o poder e a força do mesmo mundo em pluralidade e reinterpretação de si mesmo. Nietzsche procura, por meio da metáfora, valorizar o pensamento pluridimensional, livrar nossa cultura da supremacia do pensamento unidimensional, que enfatiza as posições dogmáticas. A metáfora é o elemento desestabilizador da unidade, capaz de reconduzir o mundo ao jogo de perspectivas que nos levará ao pensamento pluridimensional.

Com a afirmação que a linguagem humana é metafórica no sentido amplo, que as próprias palavras, conhecimento são metáforas, Nietzsche deseja desmitificar e desconstruir as pretensões filosóficas sobre a verdade e o conhecimento. A linguagem se funda na capacidade natural do ser humano em criar metáforas. Como afirmar Muricy:

A relação primordial do homem com a linguagem é a de sujeição da criação artística (*subjekt künstlerisch schaffendes*) e não a de sujeito da relação cognitiva com o objeto. A relação primordial deste sujeito com a linguagem é, portanto, uma relação estética (*ein ästhetische Verhalten*). (...) Este é o processo de formação da linguagem: deslocamentos de uma esfera para outra não segundo uma gênese lógica, mas ao arbítrio ficcional das criações metafóricas. Não há uma relação de causalidade entre o sujeito e o objeto, mas uma relação estética inteiramente lingüística que é, na definição de Nietzsche, “uma transposição insinuante, uma tradução balbuciante em uma língua completamente estrangeira.”⁹¹

Nietzsche retoma a discussão sobre a linguagem que iniciou *Da retórica* no livro *Sobre Verdade e mentira no sentido extramoral*. Nessa última obra, chama-nos a atenção para o caráter convencional e figurativo da linguagem, e mais, nos aponta a necessidade da avaliação das palavras. A metáfora é o elemento capaz de deslocar o sentido das coisas e formar o caráter figurativo da linguagem. As palavras são compreendidas como unidades mínimas de significação. A fim de compreender como a linguagem se expressa é necessário questionar: o que é a palavra? O que são as convenções da linguagem? As palavras realmente são capazes de designar as coisas de fato?

Toda palavra torna-se de imediato um conceito à medida que não deve servir, a título de recordação, para a vivência primordial completamente singular e individualizada a qual deve ser surgimento, senão que, ao mesmo tempo, deve coadunar-se a inumeráveis casos, mais ou menos semelhantes, isto é, nunca iguais quando tomados à risca, a casos nitidamente desiguais, portanto. Todo conceito surge pela igualação do não-igual.⁹²

⁹¹ MURICY, 2001, p. 86–87.

⁹² NIETZSCHE, 2010, p. 34

Nietzsche, ao denunciar que todas as palavras tornam-se conceitos, explicita a função valorativa de todo nome e conceito. É necessário compreendermos o significado da palavra conceito. Esse termo conceito surge inicialmente no *latim*, *conceptu*, que significa, usualmente, a representação de um objeto, uma ideia ou sentimento por meio do intelecto, explicitando as características gerais de tal modo que a formulação desenvolvida estava em consonância com aquilo de que se quer falar.⁹³ Nesse sentido, conceito é uma representação linguística que tem uma relação significacional com um determinado objeto do conhecimento, ou seja, conceituar é simplificar, reduzir, escolher. Desde o início, o termo conceito significou uma apropriação de uma parte das coisas, mas essa apropriação das coisas não significa uma compreensão do que seja realmente a coisa.

Segundo Nietzsche, a palavra compreendida como uma sequência de interpretação, de avaliação, de metáforas, surge a partir de uma sequência de transposição que são condensadas como conceito. Os conceitos, assim como as palavras, são resíduos de metáforas, são metáforas mortas, fixadas pela necessidade de identidade. O processo de produção da palavra é um processo de afastamento, de distanciamento e negação da vida. Isso acontece pela predominância do pensamento conceitual sobre as demais formas de conhecimento, que pode ser resumido sobre o princípio socrático: “tudo deve ser consciente para ser bom”, enfim, tudo deve passar pelo crivo da razão para ser compreendido – falaremos sobre a crítica ao conhecimento mais adiante.

O que é a palavra? A reprodução de um estímulo nervoso em sons. Mas deduzir do estímulo nervoso uma causa fora de nós já é o resultado de uma aplicação falsa e injustificada do princípio de razão. (...) De antemão, um estímulo nervoso transposto em uma imagem! Primeira metáfora. A imagem, por seu turno, remodelada num som! Segunda metáfora. E, a cada vez, um completo sobressalto de esferas em direção a uma outra totalmente diferente e nova.⁹⁴

Com isso, a ideia de conceito como algo que advém de ideias prontas é insatisfatória, porque no processo de criação da linguagem há o inconsciente funcionando como um impulso contínuo e, no momento de criar a palavra com o objetivo de externalizar o impulso inconsciente, isso é feito por meio da metáfora. A metáfora vai dando ao conceito das coisas um remodelamento, ou seja, transferindo sentido sobre o que está em análise.

⁹³ PASCHOAL, 2009, p. 18

⁹⁴ NIETZSCHE, 2010, p. 30-31

A linguagem é concebida como o resultado de uma dupla *Übertragung*, no sentido de uma transferência na transposição e, com isso, desmascaramento do processo linguístico da denotação como uma forma arbitrária de entender o signo: “acreditarmos saber algo acerca das próprias coisas, quando falamos de árvores, cores, neve e flores, mas, com isso, nada possuímos senão metáforas das coisas, que não correspondem, em absoluto, às essencialidades originais.”⁹⁵ Portanto, tanto a origem da linguagem como a formação da palavra não segue um processo lógico; são resultados do processo de metaforização das coisas, presente em toda linguagem. Como afirma Nietzsche:

Este instinto que impele a formar metáforas, este instinto fundamental do homem, que não pode ser abstraído por um único instante, porque se faria então abstração do próprio homem, este instinto, que em conseqüência, a partir de suas produções volatizadas, os conceitos, constrói para si um mundo novo, regular e rígido como uma fortaleza, ainda não é totalmente submisso, mal começa a ser domado. Procura um novo domínio para sua atividade e um leito para seu curso, encontrando-os no mito e sobretudo na arte.⁹⁶

Os homens se enganam ao acreditar que a origem da linguagem está associada a uma correspondência entre aquilo que se afirma e as próprias coisas. Como vimos em *Da retórica*, a linguagem apenas alcança as sensações das coisas. A origem da linguagem está diretamente ligada à metáfora e, como consequência inevitável, a linguagem é essencialmente metafórica, não podendo descrever a realidade das coisas como em si mesma. Com isso, a linguagem nos oferece apenas verdades tautológicas que em sua estrutura são somente cascas vazias. Como Nietzsche nos afirma:

O homem que forma a linguagem (*der sprachbildende Mensch*) não apreende coisas ou processos, mas *excitações* (*Reize*): não restitui sensações (*Empfindung*), mas somente cópias (*Abbildung*) das sensações. A sensação que é suscitada por uma excitação nervosa não apreende a própria coisa: essa sensação é figurada no exterior por uma imagem. Mas de qualquer modo põe-se ainda a questão de saber como é que um acto da alma é representável por uma imagem sonora (*Tonbild*). (...) Não são as coisas que penetram na consciência, mas a maneira como nos relacionamos com elas, o *pithanon*. A essência plena das coisas nunca é apreendida. (...) Em lugar da coisa, a sensação só apreende uma marca (*Merkmal*) (...) A linguagem é retórica, porque apenas quer transmitir uma *doxa*, e não uma *epistêmê*. Entre os mais importantes artifícios da retórica contam-se os *tropos*, as designações impróprias. Mas todas as palavras são em si e desde o começo, quanto à sua significação, *tropos*.⁹⁷

⁹⁵ NIETZSCHE, 2010, p. 33

⁹⁶ NIETZSCHE, 2004, p.75

⁹⁷ NIETZSCHE, 1999, p. 45-46

A vida humana é entendida como um permanente produzir e compreender de imagens, metáforas, relatos, argumentos e figuras da linguagem que se convertem, por sua vez, em um modelo para atuar e poder viver. Aquilo que a linguagem produz é resultado de um processo contínuo de metáforas e transposições.

Para Nietzsche, a realidade e o pensamento se apresentam como um jogo retórico de associação e dissociação simbólica e metafórica. O homem, ao analisar a relação pensamento e linguagem, percebe que os elementos linguísticos que são utilizados no mundo advêm da estrutura de sua percepção do mundo porque conhecer é circunstancial à existência de um mundo constantemente ajustado. O mundo vai sendo inventado e adaptado continuamente, segundo as exigências do homem para aquisição do conhecimento. Com isso, o dado das nossas experiências do mundo provém de ilusões e metáforas. Nietzsche, ao criticar a linguagem, nos evidencia a ousadia dos filósofos herdeiros da filosofia socrática que atribuíram à letra um excesso de poder na captação da linguagem e construíram conceitos soberanos, os quais estabeleceram como lei para toda realidade com o objetivo de alcançar o “em si” das coisas. Isto foi somente uma pretensão sem grandes avanços.

3 A fixação da linguagem no âmbito social como uma crítica a moral.

3.1 Linguagem e conhecimento

Em *Sobre a verdade e a mentira no sentido extramoral*, Nietzsche discute a relação sobre conhecimento, verdade e moral, tendo como pano de fundo a linguagem. Nesse primeiro momento, a crítica do filósofo investe, sobretudo, contra a pressuposição dogmática da tradição, que, desde sempre, acreditou na possibilidade de alguma identificação entre a representação e o seu objeto, isto é, entre a esfera ontológica do pensamento e a realidade.

Nietzsche investiga as condições para o surgimento do conhecimento e as consequências do conhecimento para sociedade ocidental. Para tanto, analisamos o momento em que o homem acreditou ter inventado o conhecimento:

EM ALGUM REMOTO recanto do universo, que se deságua fulgurantemente em inumeráveis sistemas solares, havia uma vez um astro, no qual animais astuciosos inventaram o conhecimento. Foi o minuto mais audacioso e hipócrita da “história universal”: mas, no fim das contas, foi apenas um minuto. Após alguns respiros da natureza, o astro congelou-se, e os astuciosos animais tiveram de morrer.⁹⁸

Nietzsche procura evidenciar que o conhecimento não tem sentido nenhum dentro da natureza, ou seja, o conhecimento não faz parte do instinto natural. Nesse momento, percebemos uma ruptura do pensamento de Nietzsche em relação à tradição filosófica. Tradicionalmente, os filósofos acreditam que o conhecimento seja algo natural ao homem: “Todos os homens, por natureza, tendem ao saber.”⁹⁹ Essa afirmação, a *grosso modo*, conduz a uma articulação do instinto natural com o conhecimento. A proposta de Nietzsche sinaliza para uma ruptura com a tese tradicional sobre o conhecimento, pois, para o filósofo alemão, o conhecimento não é fruto de um instinto do homem, ou seja, não é da mesma natureza do instinto.¹⁰⁰ O conhecimento é fruto da audácia do homem que buscava compreender a pluralidade dos fatos do universo por meio do pensamento conceitual. Portanto, o conhecimento é criado e inventado pelos homens pelo desejo de compreender as coisas.

⁹⁸ NIETZSCHE, 2010, p. 25

⁹⁹ ARISTÓTELES, 2002, 980a

¹⁰⁰ Cf. MACHADO, 2002, p. 35

Para Nietzsche, o conhecimento é algo contingente dentro da imensidão das atividades humanas. O ato de conhecer não possui uma objetividade, pois esse ato está submetido às necessidades das atividades humanas. O conhecimento é uma forma de o homem se relacionar no e com o mundo. Para tal, ele forja certa relação com a realidade:

Pois para aquele intelecto, não há nenhuma missão ulterior que conduzisse para além da vida humana. Ele é, ao contrário, humano, sendo que apenas seu possuidor e gerador o toma de maneira tão patética, como se os eixos do mundo girassem nele. Mas se pudéssemos pôr-nos de acordo com o mosquito, aprenderíamos então que ele também flutua pelo ar com esse *pathos* e sente em si o centro esvoaçante deste mundo.¹⁰¹

Nietzsche ao criticar a noção de conhecimento cultivada pela tradição filosófica está evidenciando que a pretensão do conhecimento em atingir a coisa em si é falha, pois, como vimos, “não podemos dizer nada da Coisa em si porque na base já estamos privados do ponto de vista do conhecer, quer dizer, do mensurador.”¹⁰²

O filósofo utiliza o conceito de instinto de conhecimento, para demonstrar o tamanho da ilusão dos homens diante da ideia do conhecimento: os homens vivem na crença que podem atingir os mais ocultos entendimentos sobre a realidade. “Não há um instinto do conhecimento e da verdade, mas somente um instinto de crença na verdade, conhecimento puro é desprovido de instinto.”¹⁰³ Esse instinto nos aponta que não temos o conhecimento da realidade, mas apenas uma tendência para a crença que sabemos algo acerca das coisas. O resultado desse instinto é constituído de convicções e suposições de que seja possível alcançar a coisa em si da realidade.

Para Nietzsche, os homens vivem em uma ilusão permanente, cada símbolo da linguagem com o qual eles construíram o mundo humano é um pré-juízo, uma ilusão, um modo de ver. Isso acontece, segundo Nietzsche, pelo espírito científico cultivado desde a Grécia Antiga. Sócrates representa a pretensão de que, pelo pensamento conceitual, os homens poderiam alcançar o mais profundo fio condutor da causalidade do universo. Para alcançar o objetivo cultivado por Sócrates seria necessário que a linguagem fosse capaz de atingir a essência das coisas. No entanto, como vimos, a linguagem apenas designa a relação dos homens com as coisas. Os filósofos porém, esqueceram a natureza retórica da linguagem e acreditam que são capazes de compreender os mais complexos processos da

¹⁰¹ NIETZSCHE, 2010, p. 25-26.

¹⁰² NIETZSCHE, 2004, § 101, p.35

¹⁰³ NIETZSCHE, 2004, § 180, p.82

vida. A partir disso, os filósofos pós-socráticos tomaram demasiadamente as palavras, a linguagem, a fim de construir conceitos soberanos, como lei da realidade, assim, organizando a realidade de acordo com a estrutura gramatical da linguagem em que pensam. Logo, não perceberam os limites da linguagem e, o mais grave, romperam a ligação entre conhecimento e vida.¹⁰⁴

Nietzsche observa que o homem, especificamente na Modernidade, supervaloriza a noção de que o pensamento conceitual é capaz de alcançar os mais profundos sentidos da existência. Isso conduz os homens a uma visão distorcida da realidade e da vida. “Somente com os gregos é que tudo se transforma em vida. Para nós isto não passa do estado de conhecimento!”¹⁰⁵ Segundo Nietzsche, os homens modernos não percebem que a noção de conhecimento que foi inculcada neles precisa ser avaliada e, deste modo, eles conseguiram observar que tal noção está repleta de ilusões e imprecisões. “Tratando-se do valor do conhecimento, não passa, por outro lado, de uma bela ilusão se não se acredita que tem completamente o mesmo valor de um conhecimento, vê-se, então, que a vida necessita de ilusões, quer dizer, de não-verdades tidas como verdades.”¹⁰⁶ Portanto, Nietzsche, ao criticar a pretensão do conhecimento, a partir da concepção de linguagem retoma a ideia que a linguagem é puramente convencional.

Para compreendermos melhor a limitação da noção de conhecimento tradicional, Nietzsche examina as condições do nascimento e aparecimento do conhecimento. Quando o homem acreditou que poderia captar a coisa em si, ou seja, que fosse capaz de produzir conhecimento, pairou uma névoa ofuscante sobre seus olhos e sentidos, que produziu nos homens a ilusão sobre o valor da existência e trouxe consigo uma profunda valorização do conhecimento. Qual é o efeito do conhecimento? O “efeito mais universal é o engano – todavia, os efeitos mais particulares também trazem consigo algo do mesmo caráter.”¹⁰⁷ O conhecimento conduz o homem à ilusão e ao engano, pois o nosso entendimento é superficial, ou seja, os conceitos produzidos pelos homens correspondem a uma imagem, as imagens são apenas a superfície das coisas concentradas no espelho do olho. O nosso entendimento é uma força de superfície porque não podemos atingir a qualidade das coisas, mas apenas a quantidade. Para Nietzsche, conhecer por meio do conceito significa a

¹⁰⁴ Rever na seção intitulada: Nietzsche e a problemática da linguagem o valor da relação entre conhecimento e vida no pensamento de Nietzsche.

¹⁰⁵ NIETZSCHE, 2004, § 47, p.13

¹⁰⁶ NIETZSCHE, op., cit., § 47, p.13

¹⁰⁷ NIETZSCHE, 2010, p. 27

incapacidade do homem de ter acesso a coisa em si. Como vimos anteriormente, o conceito é fruto da metaforização que o homem realiza em todo momento, dando sentido às coisas de várias maneiras. Conhecer por meio de conceitos significa que o “nosso pensar é um classificar, um nomear, logo qualquer coisa que se liga à arbitrariedade humana, sem atingir a própria coisa.”¹⁰⁸ Portanto, o conhecimento é uma forma de ilusão, pois ele não consegue atingir a própria coisa, mas apenas ter uma imagem das coisas, a qual é transformada em som com o objetivo de ser transmitida aos outros homens, ou seja, um conjunto de metáforas que estão no processo de produção do conhecimento.

Para uma compreensão melhor do problema do conhecimento, é necessário analisarmos o papel do intelecto. Partindo da ideia de que os homens ainda não tenham estabelecido uma vida em coletividade, Nietzsche começa a avaliar o papel do instinto e do desejo pelo conhecimento no homem. Vivendo em estado anterior à vida em coletividade, os homens estão em um mundo no qual impera o mais grosseiro *omnium contra omnes*. Nessa época anterior à vida gregária, os homens se reconhecem a partir das forças de ataque e defesa de que dispõem para garantir a sobrevivência. Temos basicamente dois grupos de homens: os fortes, que possuem alta capacidade de ataque e de defesa diante das adversidades da vida, e os fracos que não dispõem de forças suficientes para se defenderem dos outros homens. Este último tipo de homem, temendo por sua sobrevivência, busca um meio de conservação de sua vida. Assim começa o desenvolvimento do intelecto, ou seja, devido ao desejo de indivíduos fracos e desafortunado em conservar suas vidas é que se desenvolve o intelecto. Ao tentar desencadear as forças principais do intelecto, convergindo-se na dissimulação, esses indivíduos, buscam reverter a situação em que se encontram. Nesse contexto, o intelecto tem “originariamente por função produzir disfarce, máscara, ilusão, mentira com o objetivo de compensar uma falta de força.”¹⁰⁹ Os indivíduos fracos que não possuem forças suficientes para enfrentar as adversidades da vida tentam simplesmente conservar-se, atribuindo à vida um valor inferior ao instinto de conservação. O intelecto ocupa o papel decisivo na luta do homem pela sua conservação, ou seja, o homem por meio do intelecto mente, engana, adula e dissimula, para criar uma situação favorável à sua situação. Como afirma Nietzsche:

Como um meio para a conservação do indivíduo, o intelecto desenrola suas principais forças na dissimulação; pois esta constitui o meio pelo qual os

¹⁰⁸ NIETZSCHE, 2004, § 54, p.16

¹⁰⁹ MACHADO, 2002, p. 37

indivíduos mais fracos, menos vigorosos, conservam-se, como aqueles aos quais é denegado empreender uma luta pela existência com chifres e presas afiadas. No homem, essa arte da dissimulação atinge seu cume: aqui, o engano, o adular, mentir e enganar, o falar pelas costas, o representar, o viver em esplendor consentido, o mascaramento, a convenção acobertadora, o fazer drama diante dos outros e de si mesmo, numa palavra, o constante saracotear em torno da chama única da vaidade, constitui a tal ponto a regra e a lei que quase nada é mais incompreensível do que como pode vir à luz entre os homens um legítimo e puro impulso à verdade.¹¹⁰

Para conservar a qualquer preço sua existência, os homens que possuem uma força mais ou menos igual decidem fazer uma coalizão e, assim, estabelecem acordos entre si, acreditando nas palavras uns dos outros, a fim de manter uma organização e entendimento entre eles. Vivendo gregariamente, os mais fracos buscam contrapor-se aos mais fortes do que eles, pois esses últimos representam perigo à existência dos fracos. Partindo da ideia de que esse grupo de indivíduos que se associaram para viver gregariamente se encontre diante de outro grupo de força comparável à sua, o que acontecerá provavelmente é que ambos buscarão estabelecer acordo pela paz. Como vimos anteriormente, o instinto de conhecimento surge, a partir do engano e do classificar superficial, e aliado ao intelecto produz a convenção e a dissimulação necessárias para os homens viverem gregariamente. Desse modo, os homens têm condições para fundar uma estabilidade que assegure a paz da vida social. Como ressalta Nietzsche:

Enquanto o indivíduo, num estado natural das coisas, quer preservar-se contra outros indivíduos, ele geralmente se vale do intelecto apenas para a dissimulação: mas, porque o homem quer, ao mesmo tempo, existir socialmente e em rebanho, por necessidade e tédio, ele necessita de um acordo de paz e empenha-se então para que a mais cruel *bellum omnium contra omnes* ao menos desapareça de seu mundo.¹¹¹

A utilização da linguagem está condicionada à experiência singular, revelando sua função imediata na relação do homem com as coisas. Só a necessidade da igualação do igual ao não-igual é que fará com que a palavra perca sua referência singular com o mundo, transformando-se deste modo, em conceito. A necessidade que vem da vida gregária é que conduz o intelecto a desenvolver meios para a conservação dos homens, ou seja, o intelecto é o elemento capaz de proporcionar a sobrevivência aos homens. “Cultivado meio da vida social, a linguagem, como instrumento do intelecto, tem como primeiro uso a arte do disfarce, do ludibrio, fazendo do homem um ser calculador e

¹¹⁰ NIETZSCHE, 2010, p. 27-28

¹¹¹ NIETZSCHE, op., cit., p. 29

dissimulador.”¹¹² A tese de Nietzsche é de que não apenas o risco de violência mútua deve ser evitada, como também a característica intelectual mais própria do homem: sua arte do disfarce, sua propensão à mentira. Não enganar e não ser enganado integram um ponto essencial desse acordo. Instaurando a sociedade, os homens devem fazer uso das convenções socialmente aceitáveis.

O homem, por sua capacidade de esquecimento e por hábitos seculares, acredita ter alcançado a essência das coisas. Os homens fracos vivendo gregariamente buscando desenvolver mecanismos para se contrapor aos homens mais fortes, ou seja, para garantir a sobrevivência dos mais fracos, é necessário desenvolver certos mecanismos. Os homens fracos têm basicamente duas maneiras para superar a situação de insegurança. Primeiro, os homens que possuem uma força mais ou menos igual decidem fazer uma coalizão para garantir sua existência. Com essa coalizão eles tentam contrapor-se aos homens que representa perigo a sua sobrevivência. Segundo modo, ao invés de organizarem-se por si mesmos numa força de mesma amplitude que a daqueles que os ameaçam, os fracos decidem submeter-se a alguém que seja capaz de protegê-los e esteja de acordo em fazê-lo mediante serviços que seriam prestados por aqueles que ele defende. Segundo Marton, esse procedimento comporta algumas vantagens:

O chefe poderoso a quem os fracos se submetem enfrentará as forças ameaçadoras e não tentará exterminar os seus súditos já que estes lhe trazem proveitos. Não os temendo, conceder-lhe-á uma estreita margem de liberdade a sua sobrevivência. Do ponto de vista dos fracos, é sempre melhor sofrer a crueldade de um chefe impiedoso mas forte do que expor-se sem defesa á extinção total.¹¹³

A partir dessa situação surgiu, a noção de equilíbrio que regula as relações entre os membros dos grupos. A noção de equilíbrio conduz a dois grupos diferentes, prontos para se confrontarem, a estabelecer acordos de paz. É essa mesma noção, quando observamos as relações entre os membros dos mesmos grupos, que os incentiva a viverem gregariamente. Isso acontece porque um grupo de indivíduos que se associaram para viver gregariamente encontram-se em face de um outro grupo de força comparável à sua, o que acontecerá, provavelmente, é que ambos decidam estabelecer a paz, pois, em tais condições, não vale a pena desencadear uma longa luta, pelo fato de que seria pouco provável a derrota do grupo adversário, do confronto apenas resultaria o desperdício de

¹¹² LIMA, 2010, p, 55

¹¹³ MARTON, 1979, p. 63-80

tempo e de forças. Portanto, a noção de equilíbrio se torna um elemento chave para compreensão da organização dos homens, a fim de garantir a sua sobrevivência.

Os homens ao viverem gregariamente buscam desenvolver recursos e instrumentos para ajudá-los na sobrevivência. Como vimos anteriormente, o intelecto é um recurso que garante o acordo de paz entre os homens. O intelecto impulsiona um sentimento de racionalidade no homem que o conduz para não admitir ser conduzido por um conjunto de abstrações, intuições e impressões, então, ele busca universalizar todas as impressões por meio do conceito, para nele garantir sua sobrevivência. Como vínhamos discutindo, “todo explicar e todo conhecer não é propriamente mais que um denominar.”

¹¹⁴ O homem dá um salto ousado na multiplicidade das coisas e cria categorias e conceitos para conhecer, explicar e estabelecer acordo de paz entre os membros do grupo.

Diante disso, o conhecimento no sentido de apreender a coisa em si não é aceito, pois o conhecer significa dominar para garantir a vida gregária e o homem acredita na noção de conhecimento tradicional devido ao esquecimento do mundo metafórico primitivo e não percebe que o ato de conhecer está diretamente associado à metáfora. Como vínhamos discutido, “*o fato de conhecer é somente o fato de trabalhar com as metáforas mais aceitas, então é uma maneira de imitar não mais sentida como imitação.*”

¹¹⁵ Portanto, o ato de conhecer significar trabalhar com as metáforas criadas no mundo primitivo para garantir acordos de paz entre os homens.

Segundo Nietzsche, o homem acredita que pode conhecer as coisas em sua essencialidade devido à crença de que tudo deve ser medido pelo compasso da razão, ou seja, na hipervalorização do conhecimento racional. Em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche argumentara que essa supervalorização tem origem na Grécia antiga com Sócrates e Platão. O socratismo possibilitou o desenvolvimento do homem teórico; o homem privilegia o imutável, infalível e universal do modo de conhecer e só denomina o conhecimento aquele que deriva da mente lógico-racional.

Em face desse pessimismo prático é Sócrates o protótipo do otimismo teórico que, na já assinalada fé na scrutabilidade da natureza das coisas, atribui ao saber e ao conhecimento a força de uma medicina universal e percebe no erro o mal em si mesmo. Penetrar nessas razões e separar da aparência e do erro o verdadeiro conhecimento, isso pareceu ser ao homem socrático a mais nobre e mesmo a única ocupação autenticamente humana: tal como aquele mecanismo dos conceitos, juízos e deduções foi considerado, desde Sócrates, como a

¹¹⁴ NIETZSCHE, 2004, § 141, p.46

¹¹⁵ Ibid., § 149, p.49

atividade suprema e o admirável dom da natureza, superior a todas as outras aptidões.¹¹⁶

Nietzsche analisa a relação entre o conhecimento e verdade, no sentido de que o conhecimento é o caminho necessário para alcançar a verdade, pois as análises das condições históricas e naturais para o surgimento do conhecimento revelam que o que sabemos das coisas são resultados de metáforas. Antes da vida em coletividade, as aptidões naturais culminavam no uso da linguagem visando garantir a sobrevivência, seja pelo engano, mascaramento ou ilusão. A seguir, na vida gregária, essa capacidade é redirecionada pelos membros do grupo em prol do uso uniforme das convenções. No início da vida gregária, os homens utilizam esse procedimento para construção de metáforas a respeito das coisas. Depois, na vida social, as designações metafóricas sofreram mudanças, mas elas precisam ser utilizadas de forma uniforme, o que se conseguiu pela invenção da verdade. A verdade, enquanto, adequação da palavra à coisa culmina com o desenvolvimento do conceito. Nietzsche analisa o processo de transformação e desenvolvimento histórico para avaliar a procedência do conceito, ou seja, o processo de cunhagem e estabilização da linguagem no interior da vida social.

Diante do mundo, os conceitos produzidos pelo pensamento e que são expostos pela linguagem não representam a coisas a que se referem em sua essencialidade, mas apenas um discurso metafórico que, no limite, é arbitrário. Para explicar essa ideia é necessário observar como o homem, ao designar algo da realidade, faz um recorte arbitrário privilegiando os elementos de sua preferência, ou seja, acentua aquilo que escolheu como melhor para conceituar o objeto em questão. Como afirma Nietzsche.

Se algum de nós visse o mesmo estímulo como vermelho, outro como azul e um terceiro o escutasse até mesmo sob a forma de um som, então ninguém falaria de uma tal regularidade da natureza, mas, de maneira bem outra, trataria de apreendê-la apenas como uma criação altamente subjetiva.¹¹⁷

Como o conceito descende da metáfora, e está fundamentado na transposição de impulso nervoso em imagem, que será transformada em som, assim, deve haver “alguma disposição fisiológica que assegure que, diante de um objeto, todo ponto de partida com que comece a cognição em direção ao conceito não seja variável de uma percepção para

¹¹⁶ NIETZSCHE, 2007, § 15, p. 92

¹¹⁷ NIETZSCHE, 2010, p. 42

outra.”¹¹⁸ Para que seja possível a comunicação entre os homens, deve haver uma regularidade que torna as percepções comuns, assegurando que os objetos sejam percebidos da mesma forma. O subjetivismo extremo na produção do conhecimento só é afastado se as propriedades percebidas nas coisas não são totalmente arbitrárias; é preciso que as leis da natureza nos mostrem sua regularidade das coisas. No caso da ciência, sua infalibilidade está assentada na soma das relações das coisas, cujos nexos existentes de acordo são possíveis por causa da possibilidade das relações se remeterem uma às outras a partir da relação de efeito.

Tudo o que há de maravilhoso, que precisamente nos assombra nas leis da natureza, que exige nosso esclarecimento e que poderia conduzir-nos à desconfiança frente ao idealismo, assenta-se única e exclusivamente no rigor matemático, bem como na inviolabilidade das representações de tempo e espaço. Estas, no entanto, são produzidas em nós e a partir de nós, com aquela necessidade com a qual a aranha tece sua teia; se somos compelidos a apreender todas as coisas apenas sob tais formas, então não é mais de se admirar que, em todas as coisas, apreendemos tão-somente essas formas: pois todas elas devem trazer consigo as leis do número, sendo que é exatamente o número o mais assombroso das coisas.¹¹⁹

Nietzsche crítica a noção de regularidade das leis da natureza que o homem encontra em determinadas áreas do conhecimento como condição para se alcançar o conhecimento verdadeiro, pois as leis da natureza não se dão a conhecer em si mesmas. Isso acontece porque os homens podem conhecer apenas os efeitos de tais leis, isto é, só se podem conhecer as relações das leis da natureza. “Todas essas relações referem-se sempre umas às outras, sendo que, quanto à sua essência, elas nos são incompreensíveis de ponta a ponta; apenas aquilo que nós lhes acrescentamos se torna efetivamente conhecido para nós.”¹²⁰ Portanto, o conhecer não significa trabalhar com o conjunto de essência do objeto em análise, mas trabalhar com as metáforas mais aceitas que implica uma maneira de imitar não mais as sentindo como imitação da realidade.

O homem para se tornar senhor da multiplicidade da realidade cria conceito e categorias. Por exemplo, as categorias de espaço e tempo. A noção de tempo e espaço são metáforas que os homens utilizam na tentativa de explicar a realidade.

Tempo, espaço e causalidade não são mais que metáforas do conhecimento pelas quais nos explicamos às coisas. Excitação e atividade ligadas uma à outra: como

¹¹⁸ LIMA, 2010, p. 72

¹¹⁹ NIETZSCHE, 2010, p. 43

¹²⁰ Ibid., p. 43

isto se faz nós não sabemos, não compreendemos nenhuma causalidade particular mas temos uma experiência imediata disto. Todo sofrimento provoca uma ação, toda ação um sofrimento – este sentimento que é o mais comum já é uma *metáfora*. A multiplicidade percebida já pressupõe portanto o tempo e espaço, a sucessão e a justaposição. A justaposição no tempo produz a sensação de espaço.¹²¹

Com isso, todo o processo metafórico de transposição fisiológica pressupõe as noções de espaço, tempo e causalidade, dados na primeira sensação. Mas essas noções são apenas metáforas, porque, como vimos, o homem desde o início não atinge a coisa em si. A partir dessas categorias o homem possui apenas metáforas para explicar a realidade.

3.2 Linguagem, verdade e moral

Nietzsche aponta que não existe a verdade, mas uma crença na verdade. O homem possui uma crença na posse da verdade. “A verdade é incognoscível. Tudo o que se pode conhecer é a aparência.”¹²² Quando produzimos conhecimento não significa que chegamos à verdade, no sentido de que alcançamos a coisas em si, apenas temos acesso à aparência das coisas. Portanto, os homens não têm o impulso natural à verdade, mas tem a convicção e crença na posse da verdade.

Segundo Nietzsche, os homens desenvolveram uma tendência à verdade. Tal situação remete à ideia de uma origem, ou seja, a origem da crença na verdade. Essa crença em algum tempo foi produzida. O filósofo, ao discutir sobre as possibilidades de se alcançar a “verdade”, supõe-se que ela deva ser por si mesma, desejável, necessária, válida. Tal suposição ao ser questionada na pergunta pela origem do impulso à verdade desloca o problema do âmbito estrito da teoria do conhecimento para situá-lo no campo da discussão sobre a moral. Como afirma Nietzsche:

Como a verdade tem importância para os homens! A vida mais elevada e mais pura possível é a quem tem verdade na crença. A *crença na verdade* é necessária ao homem.

A verdade surge como uma necessidade social: por uma metástase em seguida passa a ser aplicada a tudo, mesmo onde não é necessária.

Todas as virtudes nascem de necessidades. Com a sociedade começa a ser necessária a veracidade, para que o homem não via em eternos véus. A fundação de Estados suscita a veracidade.

O instinto de conhecimento tem uma fonte *moral*.¹²³

¹²¹ NIETZSCHE, 2004, § 140, p. 45

¹²² Ibid., § 187, p.84

¹²³ Ibid., § 91, p.32

O conhecimento e a verdade surgem como elementos contingentes à vida humana. O intelecto é um elemento chave para criação tanto do conhecimento como da verdade. Como vimos anteriormente, o intelecto desempenha a função de dissimular, enganar e mascarar o que está diante dele para assegurar a conservação dos indivíduos mais fracos. Criada pelos os homens mais fracos, a crença à verdade apresenta-se, como um logro, na medida em que cabe a ela impor uma “realidade” determinada, revelando-a como a única possível. Ela é um logro que visa levar todos os indivíduos a conformarem-se às regras da vida em coletividade.

Arte da dissimulação atinge seu cume: aqui, o engano, o adular, mentir e enganar (...), numa palavra, o constante saracotear em torno da chama única da vaidade, constitui a tal ponto a regra e a lei que quase nada é mais incompreensível do que como pôde vir à luz entre os homens um legítimo e puro impulso a verdade.¹²⁴

Como vimos durante um longo período de tempo, a partir das leituras de Nietzsche, percebemos que o intelecto produziu erros que se tornaram úteis e conservadores da espécie. Os herdeiros desses erros combateram para que eles se mantivessem. Aos poucos, as crenças tornaram-se herança comum da humanidade. Herdamos então a crença na permanência, na inalterabilidade e na igualdade entre as coisas e não mais duvidamos da liberdade de nossos pensamentos. Estas transformações tornaram-se critérios para medir verdade e falsidade, aplicadas inclusive nas mais remotas regiões da Lógica. Assim, a idade, a incorporação, bem como a função de manter a vida fortalecem e solidificam o conhecimento.

Gradualmente o cérebro humano foi preenchido por juízos e convicções. Toda variedade de impulsos tomou partido pela verdade, de tal forma que a busca do verdadeiro e do conhecer entraram também na ordem das necessidades. Como ressalta Nietzsche:

O conhecimento se tornou então parte da vida mesma e, enquanto vida, um poder em contínuo crescimento: até que os conhecimentos e os antiquíssimos erros fundamentais acabaram por se chocar, os dois sendo vida, os dois sendo poder, os dois no mesmo homem. O pensador: eis agora o ser no qual o impulso para a verdade e os erros conservadores da vida travam sua primeira luta, depois que também o impulso à verdade *provou* ser um poder conservador da vida.¹²⁵

¹²⁴ NIETZSCHE, 2010, p. 27-28

¹²⁵ NIETZSCHE, 2001, § 110

Diante disso, todos os gêneros de impulsos, não somente prazer e utilidade tomaram partido na luta pelas “verdades” – luta intelectual tornou-se ocupação, atrativo, dever, profissão. Conhecimento e a busca do verdadeiro incluíram-se como necessidade entre as necessidades. Nessa perspectiva, define-se o pensador como aquele no qual os impulsos para a verdade e os erros conservadores da vida travam sua primeira luta, depois que o impulso à verdade provou ser também um poder conservador da vida.

Nietzsche denuncia a concepção de verdade que herdamos da filosofia socrática. Com Sócrates passou-se a acreditar que por meio do pensamento racional é possível alcançar a essência do mundo. Essa crença teria surgido “ao mundo pela primeira vez na pessoa de Sócrates – aquela inabalável fé de que o pensar, pelo fio condutor da causalidade, atinge até os abismos mais profundos do ser e que o pensar está em condições, não só de conhecê-lo, mas inclusive de *corrigi-lo*.”¹²⁶ Além disso, segundo Nietzsche, Sócrates cultivava a verdade a qualquer custo: “A enunciação da *verdade a qualquer custo é socrática*.”¹²⁷ Nietzsche para combater a posição de Sócrates em relação à noção de verdade re-elabora a crítica à metafísica realista dogmática tradicional.¹²⁸

Nietzsche se apoia na teoria de Kant para rechaçar a ideia que os homens podem conhecer a essência das coisas e conseqüentemente definir a verdade. O conhecimento é o caminho para o homem atingir a realidade. Como afirmamos anteriormente, o conhecimento se fundamenta em bases metafóricas. O homem diante do mundo e das coisas utiliza o conceito que o pensamento produz e expõe por meio da linguagem para buscar compreender a sua realidade, mas o homem esquece que a formação do conceito parte da igualação de elementos desiguais e da cristalização de elemento que são escolhidos de forma arbitrária. “Os objetos terão suas características realçadas sempre a partir de um corte parcial, dir-se-ia uma interpretação que destaca uma parte dela a fim de nomeá-la em consonância com essa preferência.”¹²⁹ Toda qualificação das coisas por meio da linguagem também repousa em pressupostos metafóricos. Na determinação das coisas por gênero, espécie e indivíduo repousa uma disposição do intelecto, ou seja, nomear as coisas de acordo com um recorte que ele mesmo faz de uma parte dela, fazendo em

¹²⁶ NIETZSCHE, 2007, § 15, p.91

¹²⁷ NIETZSCHE, 2004. § 70, p. 24

¹²⁸ Nietzsche no livro V da *Gaia Ciência*, especificamente no parágrafo 344, desenvolveu uma crítica a ciência. Ele não faz um exame específico do método científico, mas toca no problema da ciência necessitar se questionar sobre seu próprio proceder. Devemos ressaltar que vê-se a crítica de Nietzsche voltada não contra a ciência, mas contra as crenças que nela se dissimulam ou dela se alimentam, sem admitir o investimento aí realizado, ou problematização dos valores que acarretam. Cf. NIETZSCHE, 2001, § 344

¹²⁹ LIMA, 2010, p, 58

seguida desaparecer tudo o que a torna um exemplar único. Portanto, a ideia de Kant de que o homem não tem acesso à coisa em si é importante para Nietzsche no tocante à noção de conhecimento e verdade. “A coisa em si”(ela seria precisamente a pura verdade sem quaisquer conseqüências) também é, para o criador da linguagem, algo totalmente inapreensível e pelo qual nem de longe vale a pena esforçar-se.”¹³⁰ Enfim, em vez de produzir a verdade, os homens produzem metáforas sobre a realidade que servem para compreender a realidade.

Nietzsche, ao analisar a noção de verdade como correspondência da realidade a partir da tese kantiana de que a coisa em si é um “X” inacessível ao homem, significa que os homens ao nomear a realidade acreditam alcançar a essência das coisas, mas, segundo Nietzsche, eles esquecem que o conhecimento que possuem sobre as coisas é ilusão. O filósofo retoma sua crítica a Sócrates em relação à verdade. O filósofo grego aponta que é possível atingir a essencialidade das coisas por meio do pensamento. Segundo Clark, “contrário as teses de Sócrates discutidas em *Crátilo*, nenhuma relação natural de congruência ou ‘expressão adequada’ que conecta a palavras as coisas.”¹³¹ Segundo Nietzsche, quando Sócrates afirma que é possível atingir a essência das coisas, ele se esqueceu que conceituar é resultado de processos metafóricos. “Dispostas lado a lado, as diferentes línguas mostram que, nas palavras, o que conta nunca é a verdade, jamais uma expressão adequada: pois, do contrário, não haveria tantas línguas”.¹³² Trata-se de desmascarar a noção de essências como meramente ilusão e noção de verdade com correspondência surgem da arbitrariedade. Mas afinal o que é a verdade?

O que é, pois, a verdade? Um exército móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, numa palavra, uma soma de relações humanas que foram realçadas poética e retoricamente, transpostas e adornadas, e que, após uma longa utilização, parecem a um povo consolidadas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões das quais se esqueceu que elas assim o são, metáforas que se tornaram desgastadas e sem força sensível, moedas que perderam seu troquel e agora são levadas em conta apenas como metal, e não mais como moedas.¹³³

Ao afirmar que a verdade é uma ilusão, cuja procedência os homens esqueceram, Nietzsche argumenta no sentido de demonstrar a limitação na adequação entre os conceitos

¹³⁰ NIETZSCHE, 2010, p. 31

¹³¹ Contrary to the thesis Socrates discusses in the *Cratylus*, no natural relation of congruence or “adequate expression” connects words to things. CLARK, 2002, p. 66

¹³² NIETZSCHE, 2010, p. 31

¹³³ NIETZSCHE, 2010, p. 36

e a coisa em si, quanto à concepção da verdade como correspondência entre o pensamento e os fenômenos. A ideia da verdade como adequação ou correspondência carece de sentido, pois o homem passa a ser a medida para avaliar toda a realidade. O homem se esqueceu de que as coisas que se apresentam e julgam como verdadeira surgem por meio das metáforas, ou seja, “ele mente, pois, da maneira indicada, inconscientemente e conforme hábitos seculares - e precisamente *por meio dessa inconsciência*, justamente mediante esse esquecer-se, atinge o sentimento da verdade.”¹³⁴ Então, afirmar um pensamento correspondente ao objeto só é possível se o homem tivesse uma medida que possibilitasse avaliar diferentes visões, percepções, a fim de assegurar a verdade dos juízos expressos em sua linguagem.

A mim me parece, em todo caso, que a percepção correta – que significaria a expressão adequada de um objeto no sujeito – é uma contraditória absurdidade: pois, entre duas esferas absolutamente diferentes tais como entre sujeito e objeto não vigora nenhuma causalidade, nenhuma exatidão, nenhuma expressão, mas, acima de tudo, uma relação *estética*, digo, uma transposição sugestiva, uma tradução balbuciante para uma língua totalmente estranha. Algo que requer, de qualquer modo, uma esfera intermediária manifestamente poética e inventiva, bem como uma força mediadora. A palavra aparência contém muitas tentações, daí eu evitá-la sempre que possível: pois não é verdade que a essência das coisas aparece no mundo empírico.¹³⁵

Segundo Nietzsche, os homens no momento de nomear as coisas ainda não apresentaram uma preocupação com a verdade. O problema da verdade surge quando os homens têm que conferir a confiabilidade do ato de nomear determinadas coisas, ou seja, no momento da distinção entre a verdade e ilusão das afirmações sobre determinadas coisas. “A distinção entre verdade e mentira no sentido extra-moral surge, de acordo com Nietzsche, somente com o estabelecimento ‘uniformemente válida e designações obrigatória’ para as coisas – isto é, com o estabelecimento de convenções linguísticas.”¹³⁶ A linguagem estabelece as primeiras regras para determinar a verdade e a mentira: o homem verdadeiro se utiliza das convenções da linguagem para alcançar as denominações corretas das coisas, enquanto o mentiroso viola as convenções da linguagem dizendo que “eu sou rico” quando a denominação mais correta para o seu estado é “eu sou pobre”.¹³⁷ A

¹³⁴ NIETZSCHE, 2010, p. 36

¹³⁵ NIETZSCHE, 2010, p. 40-41

¹³⁶ The distinction between truth and lie in the extra-moral sense arises, according to Nietzsche, only with the establishment of "uniformly valid and obligatory designations" for things - that is, with the establishment of linguistic conventions. CLARK, 2002, p. 66

¹³⁷ NIETZSCHE, 2010, p. 29

linguagem é o meio pelo qual, nas relações humanas, aparece como guardião da verdade. A vontade de verdade surge de outro impulso diferente do que o processo de formação da palavra, ou seja, “a verdade surge como uma necessidade social: por uma metástase em seguida passa a ser aplicada a tudo, mesmo onde não é necessária.”¹³⁸ Portanto, a verdade provém de uma exigência, no sentido, de que ela é o princípio fundamental da segurança social.

Os homens não evitam tanto ser ludibriados quanto lesados pelo engano. Mesmo nesse nível, o que eles odeiam fundamentalmente não é o engano, mas as conseqüências ruins, hostis, de certos gêneros de enganos. Num sentido semelhantemente limitado, o homem também quer apenas a verdade. Ele quer as conseqüências agradáveis da verdade que conservam a vida.¹³⁹

Assim, o critério de fundamentação da verdade é a sociedade, pois esta última concede à verdade o mais alto valor. A verdade é o elemento que possui duas funções agregar os indivíduos em torno de acordos (pacto comum) e conservar a vida. Como afirma Machado, a questão é “não da verdade ou falsidade de um conhecimento, mas do valor que se atribui à verdade, ou da verdade como valor superior.”¹⁴⁰ Como vínhamos discutindo, os homens mais fracos se associam para enfrentar as forças que coloca em perigo sua sobrevivência e buscam criar condições para garantir a conservação de suas existências. Nesse contexto, a legislação da linguagem dá as primeiras regras à verdade, pois o homem, para viver gregariamente, se obriga a aceitar as convenções sociais como verdadeiras. Observando que “as relações de forças se estabeleceram entre os membros da vida gregária, instauraram-se certos direitos para conservar essas relações.”¹⁴¹ A fim de criar uma estabilidade entre os membros dessa coletividade, impuseram, a todos, costumes e hábitos. E, para obrigar todos os membros à obediência, estabeleceram mecanismo como estímulo para preservação dos costumes, respeito à tradição do grupo e a difusão do medo da desobediência.

Essa ideia já está na origem da linguagem. A partir do momento em que os indivíduos estabeleceram uma vida gregária, surgiu a necessidade de fixar algumas designações das coisas cujo uso fosse obrigatório e válidas de modo uniforme. A legislação da linguagem atribuirá à palavra uma fixidez que não lhe pertence. Mas, para a viabilidade

¹³⁸ NIETZSCHE, 2004, § 91, p.32

¹³⁹ NIETZSCHE, 2010, p. 29-30

¹⁴⁰ MACHADO, 2002, p, 51

¹⁴¹ MARTON, 1979, p. 78

da vida em coletividade, uma obrigação se impõe a todos os membros do grupo: a de trabalhar ou usar as designações estabelecidas por convenção. A ideia de verdade decorre desse processo que resulta em dois tipos de indivíduos: o mentiroso que não se submete às convenções estabelecidas pelo grupo. Considera-se o homem mentiroso quando utiliza as palavras com o objetivo de apresentar o irreal como real. Considera-se verídico os homens que respeitam as convenções e designações usuais estabelecidas pela maioria do grupo. Portanto, a legislação da linguagem não só estabelece as primeiras leis da verdade como da moralidade, mas, a partir da linguagem, a criação da noção de verdade irá estabelecer o comportamento moral dos homens na vida gregária.

3.3 Crítica à linguagem como crítica à moral

O caminho que percorre Nietzsche para chegar à correlação entre a linguagem e a moral é longo e labiríntico. Ao atribuir a fixação da linguagem no âmbito da comunicação, a discussão é conduzida para o terreno da moral, na medida em que o próprio pendor à “verdade” reduz-se, segundo Nietzsche, à sublimação de uma regra moral que impõe a veracidade: a vontade de verdade produziu a propensão para verdade. Para o filósofo, o impulso de vontade constitui a introjeção de regras morais e conseqüentemente elevação da verdade a um valor em *si mesma*. Esta verdade não se opõe ao erro, à falsidade. Opõe-se à mentira, como vimos, o mentiroso usa as expressões linguísticas válidas, a fim de afirmar o não efetivo. Enfim, a verdade tem validade somente a partir do momento em que fornece as condições necessárias para a existência do homem em sociedade.

Nietzsche, ao abordar a linguagem está refletindo, sobretudo, as relações de poder entre os homens, o que nos induz a compreender sua crítica à linguagem como uma crítica à moral, já que as regras que regem a linguagem significa o refinamento de normas criadas para manter uma certa hierarquia nas relações entre os homens. As regras linguísticas configuram apenas normas morais quando são apresentados de maneira bem clara. Por exemplo, são apresentadas na forma de lei. Nesse contexto, as regras morais se constituem quando assumem um valor em si mesmas, por meio da noção de verdade, que é cultivada pela sociedade, e a fixidez da linguagem dita as regras para a verdade e o comportamento moral do homem.

Nietzsche denunciando os limites da linguagem significa uma denúncia da fixação das normas que regem as relações entre os homens, isto é, está anunciando que as regras

linguísticas – entendidas como válidas em si mesmas - são sancionadas como relações de determinados poderes. Por esta razão, o tratamento dispensado por ele à linguagem parte dos limites desta, de sua impossibilidade de apreender as coisas em si mesmas, para desembocar na pergunta pela origem do impulso que objetiva ultrapassar estes limites. O ponto de partida é uma questão epistemológica – os limites da linguagem e suas consequências no âmbito do conhecimento -, questão esta que reformulará o problema como problema moral – normas das relações humanas em um todo social. Portanto, a análise dos limites da linguagem serve de fio condutor, para compreender as regras da comunicação e, através delas, as normas de convivência estabelecidas por valores que se impõem como inquestionáveis.

A fixidez da linguagem induz os homens à busca pela verdade. Segundo Nietzsche, o critério de fundamentação da verdade é a sociedade, uma vez que esta concede à verdade o mais alto valor, pois ela, a verdade, é capaz de agregar os indivíduos em torno de um pacto comum e, por fim, garantir a conservação da vida. O impulso à verdade servirá justamente para designar o impulso inconsciente que impele o membro da coletividade a buscar as convenções linguísticas aceitas socialmente. Impulso indica que o homem o faz acreditando que estas são determinadas por referências externas as suas ações, portanto, mostrando-se incapaz de reconhecer como tal uma exigência que está circunscrita ao plano dos valores. “Valores”, neste contexto, poderiam, portanto, ser entendidos como regras das relações entre os homens que, quando hipostasiadas, apresentam-se como leis determinantes das relações entre homem e “mundo”, como conformidade entre leis da natureza e leis do conhecimento racional. A irracionalidade presente na fundamentação destas ideias seria o que Nietzsche pretende atestar e, ao fazê-lo, denuncia a determinação moral que as impede de superar o simples estágio da crença.

Nietzsche problematiza a moral a partir da perspectiva do impulso de verdade; à verdade aplicou-se a sua própria lei; podemos perceber que a verdade é insustentável em si mesma; ela, a verdade, é aceita no meio social desde que traga benefícios ao homem. Em outras palavras, a verdade é “verdade” porque é considerada como um valor, como uma necessidade moral: “No momento em que se quer que a verdade tome a posição de fundamento primeiro e sentido de finalidade para todas as coisas, trata-se, então, de um problema moral. A filosofia torna-se radical e incondicionalmente a própria moral”.¹⁴² Trata-se, portanto, de correlacionar verdade e valor, ou seja, significa que devemos

¹⁴²NASCIMENTO, 1998, p. 39.

empreender a tarefa crítica em relação à moral. Então, Nietzsche está preparando-se para empreender uma crítica radical a moral que consiste em questionar o valor dos valores: “necessitamos de uma *crítica* dos valores morais, *o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão*”.¹⁴³

Diante disso, Nietzsche se propõe a fazer uma crítica à moral, pois os filósofos, de modo geral, nunca fizeram uma crítica radical da moral. A tradição filosófica ao refletir sobre a moral limitou-se a obedecer à moral. Nesse ponto é que reside a ousadia nietzschiana, que não se resume em questionar aquilo a que até aqui se obedeceu, a moral. Portanto, já nesse momento mesmo, é que, de forma não muito evidente, Nietzsche está investigando a moral a partir dela mesma, ou seja, buscando compreender o surgimento e desenvolvimento da moral.

¹⁴³ NIETZSCHE, 1998. Prólogo 6

4 O estatuto da linguagem na crítica de Nietzsche à moral

4.1 Origens etimológicas dos juízos de valores morais.

A obra *Para a genealogia da moral* é aparentemente aforismática, mas, na verdade, consiste em três problemas interligados. Nessa obra, os problemas são abordados de forma sistemática e seguem uma certa orientação histórica. Nela, Nietzsche retoma alguns problemas abordados em momentos anteriores. A relação entre moral e linguagem está presente quando o filósofo investiga a origem dos valores morais e como as diversas morais julgam os valores de “bom” e “mau”. Portanto, investigaremos como a concepção de linguagem, desenvolvida anteriormente, contribui para o filósofo formular sua crítica à moral.

A genealogia da moral foi o texto chocante para o século XIX, pois ela sugere que a moral tem uma genealogia, que implica dizer que as morais possuem uma ascendência e evoluem, mas não são fundamentadas em valores supremos e muito menos em forças sobrenaturais. “Em seu próprio momento histórico, a *Genealogia* é uma espécie de bomba.”¹⁴⁴ Assim, o objetivo do livro é investigar a procedência da moral e, conseqüentemente, declarar que as morais não são eternas e que suas regras e normas não possuem nenhum fundamento transcendente. Por que Nietzsche busca compreender a procedência das morais por esse viés? Em que medida a proposta genealógica nietzschiana aponta algo diferente das outras propostas genealógicas sobre a moral?

Nietzsche afirma que seu desejo em investigar suas hipóteses em relação à moralidade veio da leitura do livro *A origem dos Sentimentos Morais*, de Paul Rée, publicado em 1877. Ele associa o trabalho de Rée a um tipo desviante da genealogia, que chama de “tipo inglês”. Esse tipo de genealogia merece desconfiança sobre suas investigações, pois, ao tratar do problema da origem dos valores morais, especificamente do conceito de “bom” se apóia naquilo que primeiramente foi considerado útil e, posteriormente, nas ações não-egoístas. No decorrer do tempo, pelo o hábito e esquecimento, estas ações teriam se distanciado de suas origens e passado a ser compreendida como boas em si mesmas, o que consiste em um movimento azul, sem grandes disputas e rupturas. A proposta genealógica de Nietzsche implica submeter à

¹⁴⁴ HATAB, 2010, p. 14

avaliação os sistemas de crenças tradicionais. Essa genealogia se propõe a demonstrar que as doutrinas reverenciadas não são fixas e eternas: elas têm uma história e emergiram diante do contexto de competição com outras forças. A verdadeira cor da genealogia é a cinza, isto é, “a coisa documentada, o efetivamente constatável, o realmente havido, numa palavra, a longa, quase indecifrável escrita hieroglífica do passado moral humano!”¹⁴⁵, ou seja, a moral que realmente houve e que realmente as pessoas viveram. Contudo, Nietzsche não despreza os genealogistas, mas toma os seus trabalhos como meios para alcançar “um olhar tão agudo e imparcial uma direção melhor, a direção da efetiva *história da moral*”¹⁴⁶. Portanto, Nietzsche demonstra como será o seu procedimento genealógico ao tratar sobre a origem dos valores morais e qual é a sua concepção sobre os genealogistas que se puseram a tratar da moral.

Nietzsche analisa as discussões dos psicólogos ingleses sobre o problema da moral. Para ele, os ingleses buscaram estabelecer a origem do valor “bom” sem se apoiarem no Cristianismo, no Platonismo e nem na noção de utilidade, ou seja, o “bom” se originaria por sua utilidade a quem realiza um ato bom. Inicialmente a associação entre moral e utilidade não seria criticável por Nietzsche, pois ele entende que a moral surge por uma utilidade. O problema apontado pelo filósofo alemão é a maneira que os genealogistas apresentam suas teses de que a origem do valor do “bom” e “bem” é “encontrada na utilidade de atos altruístas, no elogio feito pelos beneficiários desses atos.”¹⁴⁷ Consequentemente, uma ação moral é entendida como uma ação não egoísta, e aquilo que atende ao interesse do indivíduo passa a ser designado de egoísta. Assim, com o passar do tempo, a origem dos valores foi esquecida e os atos abnegados tornaram-se bons em si.

Para Nietzsche, os genealogistas ingleses¹⁴⁸ fracassaram na tentativa de retirar a moral do plano de valores e fundamentos absolutos porque faltou neles o espírito histórico. Em que consiste o espírito histórico? Esse espírito proporciona aos genealogistas avaliar o valor de suas afirmações sobre a moral em relações às demais posições. Segundo Hatab, Nietzsche “acusa os historiadores ingleses de perder outra história que mina sua premissa de que a bondade moral é equivalente ao valor de atos abnegados e seus benefícios. Eles não questionaram o verdadeiro valor desse conceito de moral no contexto de sua história.”

¹⁴⁵ NIETZSCHE, 1998, prólogo 7

¹⁴⁶ Ibid., prólogo 7

¹⁴⁷ HATAB, 2010, p. 51

¹⁴⁸ Deve-se notar que os genealogistas ingleses, como aparecem nessa dissertação, não são propriamente pessoas, mas um tipo que reúne as características das últimas formas do desdobramento da moral da *décadence* e de seu esforço para continuar existindo. Cf. PASCHOAL, 2005, p. 93-94

¹⁴⁹ Diante disso, o esforço dos ingleses de retirar a moral do plano dos valores absolutos não foi capaz de produzir uma crítica efetiva da moral, mas apenas conseguiu vulgarizar o estudo da moral.

Para termos uma noção correta dos conceitos morais, devemos compreendê-los antes da emergência de valores abnegados. Para Nietzsche, inicialmente o valor “bom” não era fruto de atos abnegados e nem resultado de sua utilidade, mas sim da ação dos bons mesmos, isto é, “nobres, poderosos, superiores em posição e pensamento, que sentiram e estabeleceram a si e a seus atos como bons”.¹⁵⁰ O nobres pelo seu *pathos de distância* se estabeleceram a si mesmos como bons, em oposição “a tudo que era baixo, de pensamento baixo, e vulgar e plebeu.”¹⁵¹ A partir desse *pathos*, os nobres tornaram-se capazes de criar valores, cunhar nomes para os valores. Assim, na moral nobre, o “bem” fora experimentado em um ambiente de sucesso, poder e dominação sobre os inferiores e não a partir do cálculo de prudência e/ou cálculo de utilidade.

O poder dos nobres de nomear as coisas vai longe, pois até a nossa compreensão da origem da linguagem é resultado da expressão de poder deles. Eles dizem “isto é isto”, marcam cada coisa e acontecimento com um som, assim apropriando-se das coisas. Diante disso, já no início a palavra “bom” não é ligada necessariamente a ações egoístas, como afirmavam os genealogistas ingleses. A origem dos valores morais deve ser encontrada nos conceitos aristocráticos e hierárquicos de “bom” e “mau” que exprime as gradações de superioridade e inferioridade, nobreza e povo. Segundo Nietzsche, só a partir do “declínio dos juízos de valor aristocráticos que a oposição ‘egoísta’ e ‘não egoísta’ se impõe mais e mais à consciência humana”¹⁵², ou seja, surgimento do instinto de rebanho. Portanto, essa redefinição dos conceitos morais surge por meio da criação de outra perspectiva moral, a saber, moral escrava que busca se rebelar contra os nobres.

Nietzsche, para justificar que as palavras e nomes são fontes de entendimento e proliferação moral, parte para a análise etimológica das palavras morais nas culturas e línguas antigas, ou seja, “que significam exatamente, do ponto de vista etimológico, as designações para ‘bom’ cunhadas pelas diversas línguas?”¹⁵³ O filósofo alemão se opõe aos diversos tratamentos históricos, que erroneamente presumem significados mais atuais

¹⁴⁹ HATAB, 2010, p. 52

¹⁵⁰ NIETZSCHE, 1998, I, §2

¹⁵¹ Ibid., I, §2

¹⁵² Ibid., I, §2

¹⁵³ Ibid., I, §2

para termos morais. Para ele, as palavras antigas são os primeiros indícios históricos que devem ser pesquisados quando investiga a moral. As designações da linguagem em termos morais inicialmente remetem à mesma transformação conceitual, ou seja, em toda parte, os valores nobres e aristocráticos, no contexto social, são conceitos básicos, a partir dos quais, necessariamente, se desenvolveu o conceito de “bom”, no sentido de “espírito nobre”. Aristocrático, enfim, bem-nascido. Os valores “bom” e “mau” nas linguagens morais iniciais denotavam associações hierárquicas de superioridade e inferioridade. Nietzsche dá o exemplo da palavra alemã *schlecht* (ruim) que é idêntico a *schlicht* (simples), isto é, “originalmente designava homem simples, comum, ainda sem olhar depreciativo, apenas em oposição ao nobre.”¹⁵⁴ Outras análises etimológicas afirmam essa distinção: mais ou menos no tempo da Guerra dos Trinta Anos, essa palavra alemã modificou-se no sentido atual. Portanto, os genealogistas da moral devem adquirir certa percepção da moral, a saber, a percepção do significado dos termos morais nas línguas iniciais, para uma compreensão mais clara da origem dos valores morais.

Nietzsche se volta para o latim e para o grego para a confirmação adicional de sua tática etimológica, “nas palavras e raízes que designam o ‘bom’, transparece ainda com frequência a nuance cardeal pela qual os nobres se sentiam homens de categoria superior.”¹⁵⁵ Os nobres designam-se com certa superioridade de poder diante os demais homens e utilizam termo “nobre” para denominar sua própria superioridade, por exemplo, poderoso, senhor, comandante, ricos e possuidores. Além disso, o filósofo demonstra que a bondade serve para estabelecer o “traço típico do caráter” como a veracidade e a legitimidade. A palavra “veraz” foi criada para denominar o caráter dos nobres. “A palavra cunhada para este fim, *έοθλόζ* (bom, nobre), significa, segundo aceção raiz, alguém que é, que tem realidade, que é real, verdadeiro”¹⁵⁶; posteriormente, em uma “mudança subjetiva, significa o verdadeiro enquanto veraz”¹⁵⁷. Tal transformação conceitual demonstra o espírito dos nobres e serve para diferenciá-los diante do homem comum mentiroso. Portanto, Nietzsche expõe a partir da análise dos termos linguísticos que os sentidos preliminares da moral implicam graus de classificação social, psicológica e na estratificação de poder entre os nobres e os homens comuns.

¹⁵⁴ NIETZSCHE, 1998, I, §2

¹⁵⁵ Ibid., I, §2,

¹⁵⁶ Ibid., I, §2,

¹⁵⁷ Ibid., I, §2

A análise etimológica proporcionou a efetivação do papel da genealogia da moral, a saber, desestabiliza as entidades fixas. Para realizar essa desmontagem, Nietzsche se utiliza da história e da filologia com o objetivo de demonstrar que os conceitos tidos como absolutos, na verdade, foram se devolvendo diante do jogo de interpretação em diferente momento da vida humana. Nos escritos de juventude, Nietzsche desenvolveu a crítica à linguagem, que resultou na identificação da linguagem em um processo de abreviação dos fatos. O homem, por meio da linguagem procura estabelecer um sentido único, desde sempre, para a palavra, considerando-a unívoca, desprezando os outros sentidos que a palavra poderia receber. Para o homem viver gregariamente, surge a necessidade de fixar designações para as coisas, cujo uso fosse válido e obrigatório de maneira uniforme. Segundo Nietzsche, conferiu-se à linguagem uma fixidez que ela não possui. Os homens para garantir a vida em coletividade impuseram a todos os membros do grupo a obrigação de utilizar apenas as designações usuais, convencionalmente estabelecidas. No campo da moral, essa concepção da linguagem foi decisiva para avaliar a origem dos conceitos morais e provar que tais conceitos não têm uma história e que emergiram diante do contexto de competição com outras forças.

Nietzsche, sem abandonar a investigação etimológica, passa a enfatizar o aspecto histórico, para demonstrar as transformações conceituais que o termo “bom” sofreu. Nesse contexto, a figura do sacerdote é central, pois ele fornece o poder criativo capaz de inovar a moral escrava em sua reversão dos valores que constitui a moral nobre. A religião era importante para essa cultura por lidar com forças e significados da mesma forma para ambos os grupos de pessoas, a saber, os nobres e os plebeus. Os sacerdotes ocupavam o papel de mediadores entre a vida humana e as dimensões espirituais, ao conduzir rituais religiosos e exibir poderes proféticos, visionários e divinos. Nietzsche aponta duas esferas principais na classe dominante que se confrontam ciumentamente, a saber, guerreiro e sacerdote. Os guerreiros “têm como pressuposto uma constituição física poderosa, uma saúde florescente, rica, até mesmo transbordante, juntamente com aquilo que serve à sua conservação”¹⁵⁸. Já o sacerdote tem outro pressuposto: “para ele a guerra é mau negócio.”

¹⁵⁹ Segundo Nietzsche, os sacerdotes são os mais terríveis inimigos porque eles são os mais impotentes. Na sua impotência, “o ódio toma proporções monstruosas e sinistras, torna-se

¹⁵⁸ NIETZSCHE, 1998, I, §7

¹⁵⁹ Ibid., I, §7

a coisa mais espiritual e venenosa.”¹⁶⁰ Diante desta impotência, eles representam uma vitalidade menos natural, retirando-se da ação para os recessos mais ocultos dos domínios espirituais. Portanto, o sacerdote foi responsável pela transformação de valores, tornando o homem em um animal interessante, ou seja, a alma humana ganhou profundidade em um sentido superior.

Nietzsche aponta a distinção entre o guerreiro e o sacerdote em relação à estrutura opositora entre a moralidade nobre e a moralidade escrava que emergiu a partir do Judaísmo, com sua respectiva moral de ‘justiça’, em oposição às formas visíveis de poder mundano. A postura do sacerdote religioso diante dos nobres forneceu as condições precedentes para as táticas de moralidade escrava. O sacerdote soube “desferrar-se de seus inimigos e conquistadores apenas através de (...) um ato *da mais espiritual vingança*”.¹⁶¹ A interiorização das disposições sacerdotais proporcionou novas formas de poder que inverteram a condição social do guerreiro reavaliando os valores de belicosos, cultivando valores espirituais considerados superiores a uma vida de poder físico indisponível. Como afirma Nietzsche:

Foram os judeus que, com apavorante coerência, ousaram inverter a equação de valores aristocrático (bom=nobre=poderoso=belo=feliz=caro aos deuses), e com unhas e dentes (os dentes do ódio mais fundo, o ódio impotente) se apegaram a esta inversão, a saber, “os miseráveis somente são os bons, apenas os pobres, impotentes, baixos são bons, os sofredores, necessitados, feios, doentes são os únicos beatos, únicos abençoados, unicamente para eles há bem-aventurança – mas vocês, nobres e poderoso, você serão por toda a eternidade os maus, os cruéis, os lascivos, os insaciáveis, os ímpios, serão também eternamente os desventurados, malditos e danados!...”¹⁶²

Nietzsche com a análise etimológica dos termos morais aponta para inversão de valores operada pelos sacerdotes. O termo “bom” na moral dos nobres significa homens nobres e fortes, já na moral escrava significa homens puros espiritualmente. Como isso, o filósofo investiga a consequência dessa inversão moral em que o sacerdote ocupa um papel importante.

¹⁶⁰ NIETZSCHE, 1998, I, §7

¹⁶¹ Ibid., I, §7

¹⁶² Ibid., I, §7

4.2 Moral nobre e moral escrava

O tratamento genealógico que Nietzsche dá às ideias morais tem por objetivo reavaliar a pretensão de pureza moral e a presunção de fundação moral, ao sugerir um olhar diferente ao contexto histórico do quais determinados valores morais surgiram. A partir da análise etimológica dos termos morais, ele apontou como os valores morais foram desenvolvidos. O que foi chamado de “moral” foi originalmente tido como um tipo particular de moral, bem diferente de outro tipo de moral que refletia o interesse dos tipos mais fortes; a moral do nobre e a moral do escravo. Portanto, iremos examinar como esses dois tipos de moral desenvolveram seus conceitos morais e como elas se interrelacionam.

Na *Genealogia da moral*, o filósofo descreve como as duas morais interpretam os conceitos de “bom” e “mau”. A moral nobre descobre o que é bom a partir de sua condição de força; os nobres buscam o prazer e glorificação em suas vitórias se distanciando dos sem força. A “moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma”.¹⁶³ Nesse contexto, a equação da moral nobre é igual a forte, corajoso, conquistador, agressivo e comandante são elementos bons ao passo que covardia, submissão, fraqueza e dependência são iguais à ruim. Importante destacar na análise de Nietzsche que o conceito de “bom” e “mau” não é absoluto. O “bom” é bom somente para o nobre; o que é mau na moral escrava desperta constrangimento e desdém no mestre, mas isso não significa condenação ou negação. Como afirma Nietzsche:

Modo de valoração nobre: ele age e cresce espontaneamente, busca seu oposto apenas para dizer Sim a si mesmo com ainda maior júbilo e gratidão – seu conceito negativo, o ‘baixo’, ‘comum’, ‘ruim’, é apenas uma imagem de contraste, pálida e posterior, em relação a o conceito básico, positivo, inteiramente perpassado de vida e paixão, “nós, os nobres, nós, os bons, os belos, os felizes!”¹⁶⁴

Com isso, a existência do escravo é essencial para manter o senso de distância, classe e, portanto, de bondade do nobre. A condição de escravo não é valorizada, porém não deve ser aniquilada, visto que ela fornece ao nobre alguns benefícios psicológicos e materiais.

¹⁶³ NIETZSCHE, 1998, I, §10

¹⁶⁴ Ibid., I, §10

Em relação à moral do nobre, a moral escrava se constitui a partir do dizer “Não a um ‘fora’, um ‘outro’, um ‘não-eu’ – e *este* Não é seu ato criador”¹⁶⁵. Essa moral, ao invés de olhar para si, foca seu olhar para fora. A moral escrava para nascer exige “um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto – sua ação é no fundo reação”¹⁶⁶. A reviravolta que a moral escrava desenvolveu aconteceu da seguinte maneira: o que o nobre nomeou como “mau” é considerado “bom” pelo escravo e o que é “bom” para o nobre é denominado “mau” pelo escravo. Essa distinção entre o “mau” e “bom” é importante para percebermos os vários significados que esses dois termos receberam ao longo da história e como tal distinção interferiu na ação moral. O mal significa algo absolutamente negativo e deve ser eliminado para que o bem prevaleça. Nietzsche demonstra como esses valores morais atingem a situação existencial do escravo; a condição imediata do escravo de impotência e subversão; o nobre é uma ameaça à simples existência e ao bem-estar do escravo.

O homem nobre vive com confiança e franqueza diante de si mesmo (...), o homem do ressentimento não é franco, nem ingênuo, nem honesto e reto consigo. Sua alma *olha de través*, ele ama os refúgios, subterfúgios, os caminhos ocultos, tudo escondido lhe agrada como seu mundo, sua segurança, seu bálsamo; ele entende do silêncio, do não-esquecimento, da espera, do momentâneo apequenamento e da humilhação própria.¹⁶⁷

Com efeito, falta ao escravo a capacidade de ação e, assim, sua avaliação inicial é negativa; o “mau” do nobre está em primeiro plano, ao passo que aquilo que é “bom”, as características da submissão do escravo, é um julgamento reativo, secundário.¹⁶⁸ Além disso, devido à impotência imediata do escravo, seu poder de vingança não pode ser executado, exceto em uma esfera imaginativa de punição divina. Como ressalta Nietzsche:

Imaginemos ‘o inimigo’ tal como o concebe o homem de ressentimento – e precisamente nisso está seu efeito, sua criação: ele concebeu ‘o inimigo mau’, ‘o mau’, e isto como conceito básico, a partir do qual também elabora, como imagem equivalente, um ‘bom’ – ele mesmo!...¹⁶⁹

De acordo com a moral escrava, tudo que representa destruição, conquista e discórdia é mal, deve ser eliminado das relações humanas. Já na moral nobre a disputa,

¹⁶⁵ NIETZSCHE, 1998, I, §10

¹⁶⁶ NIETZSCHE, 1998, I, §10

¹⁶⁷ Ibid., I, §10

¹⁶⁸ HATAB, 2010, p. 58

¹⁶⁹ NIETZSCHE, 1998, I, §10

oposição e perigo são essenciais aos sentimentos de poder e à realização que possibilita o sentido de bondade. Os valores morais que são bons para o escravo, são constrangimento e um estorvo para o nobre. A moral escrava inverte a moral nobre e recomenda submissão, abnegação e bondade como medida para todos os seres humanos, mas, desde que a condição de fraqueza seja uma estratégia para autoproteção e autoaprimoramento. “A moral escrava busca a exaltação simultânea do fraco e a incapacitação do forte”,¹⁷⁰ porém, tal procedimento não significa seu aperfeiçoamento por sua própria ação, na verdade, pela debilitação dos outros seres humanos, a saber, os nobres.

Para ilustrar a diferença entre o conceito de bondade na moral nobre e na moral escrava, Nietzsche oferece a imagem de aves de rapina vitimizando os cordeiros. “Que as ovelhas tenham rancor às grandes aves de rapina não surpreende: mas não é o motivo para censurar às aves de rapina o fato de pegarem as ovelhinhas”.¹⁷¹ Nesse ambiente, não deve haver objeção ao fato de o cordeiro julgar a ave de rapina como má, exceto que a ave veria esta situação de outra forma. Os cordeiros dizem entre si: “essas aves de rapina são más”¹⁷² e procuram afirmar quanto menos for ave de rapina, mais será ovelha e, conseqüentemente, “bom”. Para Nietzsche, “não há o que objetar a esse modo de erigir um ideal”¹⁷³, exceto que as aves de rapina assistirão a essa situação com ar de zombaria e não guardam ressentimento do cordeiro, na verdade, elas dizem “nós nada temos contra essas boas ovelhas, pelo contrário, nós as amamos: nada mais delicioso que uma tenra ovelhinha”.¹⁷⁴

Nesse ponto, Nietzsche discute sobre a noção de ação livre. Do ponto de vista natural, as aves de rapina não podem ser julgadas como culpadas porque elas não podem evitar que seu poder natural se expresse. Já o julgamento do cordeiro em relação à ação das aves presume que elas possam agir de outra maneira, ou seja, que suas ações sejam mais fraternas. Segundo o filósofo alemão, não podemos exigir que o poder das aves não expresse: “exigir da força que *não* se expresse como força, (...), é tão absurdo quanto exigir da fraqueza que se expresse como força.”¹⁷⁵ Isso acontece pela “sedução da linguagem”, que induz a uma distinção entre o agente e sua ação por meio da diferença gramatical entre o substantivo e verbo. A noção de ação é uma ficção surgida dessas construções

¹⁷⁰ HATAB, 2010, p. 58

¹⁷¹ NIETZSCHE, 1998, I, §10

¹⁷² Ibid., I, §10

¹⁷³ Ibid., I, §10

¹⁷⁴ Ibid., I, §10

¹⁷⁵ Ibid., I, §10

linguísticas. Portanto, a ação em si é primal; não pressupõe um agente. Mas o julgamento moral se vale dessa ficção de ação. Como afirma Nietzsche:

A moral do povo discrimina entre a força e as expressões da força, como se por trás do forte houvesse um substrato indiferente que *fosse livre* para expressar ou não força. Mas não existe um tal substrato; não existe “ser” por trás do fazer, do atuar do devir; “o agente” é uma ficção acrescentada à ação – a ação é tudo.¹⁷⁶

Para Nietzsche, as emoções da vingança requerem a crença na ação, ou seja, “de outra forma, a culpa moral e a responsabilidade seriam exercícios fúteis”. Os seres que agem impulsionados pela vingança moral são definidos desse modo; “a de que o forte é *livre* para ser fraco, e a ave de rapina livre para ser ovelha – assim adquirem o direito de *imputar* à ave de rapina o fato de ser o que é...”¹⁷⁷ Nesse contexto, somente o cordeiro fraco que exige conceitos de liberdade e responsabilidade para retificar sua falta de poder e seu sofrimento. O “forte” é considerado “livre” para renunciar o poder, e a fraqueza é convertida em uma realização, algo escolhido, desejado e, portanto, virtuoso e digno de elogios. Na moral escrava, a franqueza e impotência tornaram-se virtudes admiráveis que, a partir disso, são consideradas como realização, algo escolhido. Portanto, a moral escrava inverte os valores da moral nobre, a fim de garantir sua sobrevivência.

4.3 Moral e vida

Com a proeminência do modo de valoração sacerdotal sobre o modo de valoração aristocrático, isto é, com os judeus principia a *revolta dos escravos na moral*. Esse novo modo de valoração, por um ato da mais espiritual vingança, opera de forma radical invertendo as premissas vigentes – o bom passa a ser compreendido como pobre; o miserável, em contrapartida, o ruim, o mau, o impuro, é entendido como rico. Com a revolta escrava na moral, os nobres foram abolidos e, com isso, os homens fracos e impotentes tornaram-se fortes e bons.

Como vimos anteriormente, Nietzsche aponta que a moral escrava nasce de um “Não” a um “fora”, um “outro”, um “não-eu” – e *este* Não é seu ato criador. Ela sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto – sua ação é

¹⁷⁶ NIETZSCHE, 1998, I, §10

¹⁷⁷ *Ibid.*, I, §10

no fundo uma reação. A rebelião escrava na moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores, isto é, quando é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária se obtém reparação. E esta inversão do olhar que estabelece valores, este necessário dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si, é algo próprio do ressentimento.

4.3.1 Ressentimento

O ressentimento é um conceito nuclear para compreendermos a concepção de Nietzsche sobre a moral. Para o filósofo, o ressentimento é um elemento instintivo, pois “todo sofredor busca instintivamente uma causa para seu sofrimento; mais precisamente, um agente; ainda mais especificamente, um agente *culpado* suscetível de sofrimento”.¹⁷⁸ Essa reação não significa um movimento mecânico de defesa, mas “um desejo de *entorpecimento da dor através do afeto*”, que podemos compreender de dois modos. Primeiro, o sofredor exterioriza seus afetos num movimento brusco em reação, ou seja, uma reação imediata para fora. Segundo, o sofredor redireciona a ação do ressentimento (para dentro), buscando um culpado, geralmente ele mesmo, descarrega sobre si mesmo uma vingança imaginária.

Nesse primeiro modo, quando o ressentimento aparece nos homens nobres não os envenenam, uma vez que eles o esvaziam numa reação imediata que se processa lançando os afetos para fora, em uma ação que elimina a dor, ao mesmo tempo em que libera a consciência para novas experiências. Nesse contexto, os nobres possuem uma força plástica modeladora que lhes induz a uma disposição expansiva, agressiva diante dos seus adversários. Já no segundo modo, o ressentido é incapaz de reagir frente às adversidades da vida e de digerir o veneno produzido por sua vingança não realizada.¹⁷⁹ O impotente não digere, não reage, não se desfaz do sofrimento; com isso se envenena e, em seu interior, cria uma vingança contra o outro, ou antes, contra uma efígie do outro odiado – seu “inimigo”. Este homem opera esquivando-se da ação e identifica sua felicidade na não-ação.

Ambas as disposições, seja a reação na forma de ato seja a reação compensatória, são formas de eliminar as dores e desventuras, de se relacionar com as pressões externas e

¹⁷⁸ NIETZSCHE, 1998, III, §15

¹⁷⁹ Cf. Ibid., I, §10

com os inimigos e de buscar restabelecer uma imagem de si que foi ofuscada. O que distingue as formas de reação é o modo que como o homem nobre e o homem do ressentimento se relacionam com o mundo ao seu redor. O nobre se apresenta diante do mundo com um “triumfante dizer Sim a si mesmo”, o segundo necessita falsear do seu outro – “inimigo”, preservado na consciência, para depois, por oposição, designar algo como “bom” e dizer sim a um tipo de existência.

Como vimos, a falsificação escrava reside na construção artificial do outro como desgraçado; pois “os ‘bem-nascidos’ se *sentiam* mesmo como os felizes; eles não tinham de construir artificialmente a sua felicidade”, quem não se sentia bem, desde o início deste processo, é o escravo. O escravo busca reinterpretar esse processo, tentando transformar em força sua própria fraqueza, transmutando sua desgraça em virtude. É precisamente nesse processo que reside a criação do escravo: ele concebeu ‘o inimigo mau’, ‘o mau’, e isto como conceito básico, a partir do qual elabora, imagem equivalente, como ‘bom’, esse bom é ele mesmo. A criação do escravo é uma negação, não uma ação, ele tenta desfigurar o nobre com o objetivo de negá-lo, é uma aniquilação imaginária do outro. Portanto, é deste modo que o homem do ressentimento traveste sua impotência em bondade, a baixeza temerosa em humildade, a covardia em paciência, o não poder vingar-se em não querer vingar-se e até perdoar, a própria miséria em aprendizagem para a beatitude, o desejo de represália em triunfo da justiça divina sobre os ímpios.

Nietzsche afirma que o ressentimento é um sintoma da incapacidade do homem de libertar sua consciência de uma dor qualquer sofrida. Ao homem do ressentimento é negada a verdadeira reação, a dos atos, restando-lhe somente uma vingança imaginária como forma de reparação. Assim, vingança tem a tendência de desconto contra algo ou alguém, pois o ressentido busca atingir aquele que é o “responsável” pela dor que ele sente. A busca por culpados é movida pelo interesse de despejar todo sofrimento, frustração ou dor sobre qualquer um que seja o suposto causador ou responsável por essa comoção. Nesse contexto, a figura do sacerdote é responsável pela mudança de direção desse ressentimento acumulado, que ameaça recair em um culpado, ratificando que existe a culpa, mas nega que pertença a outro, afirmando que, na verdade, ela é de quem verdadeiramente sofre por ressentir-se. Com isso, não se trata de negar o sofrimento, mas de dar-lhe um sentido por meio de uma disposição específica diante do desprazer, de uma maneira de lidar com o ressentimento.

Para Nietzsche, o homem do ressentimento descarrega o afeto contra si próprio, de maneira que o sentimento de vingança tem que se interiorizar cada vez mais em abismos profundos no mundo psíquico do próprio sofredor. Esta descarga de afeto com o objetivo de narcotização da consciência e superação da dor está inibida em sua direção para o exterior, de modo que ela só pode escoar como *excesso de sentimento*.¹⁸⁰ Esse ressentimento é o que envenena implicando a redução do sentimento de vida e a renúncia de si e transformação do metabolismo psíquico. Portanto, é desta forma que se origina o fenômeno paradoxal que consiste na tentativa de anestésiar a dor pela intensificação de outra espécie de sofrimento psíquico, o automartírio da consciência de culpa.

4.3.2 Má consciência

Com o predomínio do modo de valoração escrava, típico do homem do ressentimento, outra questão passa a ser considerada por Nietzsche: a produção no homem, tanto de sua consciência moral quanto de sua “má consciência”, isto é, o filósofo está interessado em saber “como veio ao mundo aquela outra, coisa sombria, a consciência da culpa, a má consciência?”¹⁸¹ Com isso, Nietzsche pretende mostrar que esses conceitos possuem uma história, que eles são parte de uma transvaloração que se impusera com a ascensão da moral escrava. O conceito de “má consciência” aparece, então, como resultado de um longo processo que se iniciara com a finalidade de criar um animal que pudesse *fazer promessas*.¹⁸²

No desenvolvimento da análise da moral escrava, Nietzsche direciona sua crítica a uma nova questão: a produção no homem, tanto de sua consciência moral quanto de sua “má consciência”, isto é, o filósofo está interessado em saber “como veio ao mundo aquela outra, coisa sombria”, a consciência da culpa, a má consciência?”¹⁸³ Com isso, Nietzsche pretende mostrar que esses conceitos possuem uma história, que eles fazem parte do processo de inversão de valores operado pela moral escrava. Portanto, o conceito de “má consciência” aparece como resultado de um longo processo que se iniciara com a finalidade de criar um animal que pudesse *fazer promessas*.¹⁸⁴

¹⁸⁰ Cf. NIETZSCHE, 1998, III, §19

¹⁸¹ Ibid., II, §04

¹⁸² Cf. Ibid., II, §01

¹⁸³ Ibid., II, §04

¹⁸⁴ Ibid., II, § 01

Quando os homens foram capazes de fazer promessas possibilitaram o desenvolvimento do indivíduo soberano, homem capaz de ditar regra para sua própria vontade, em suma, alguém capaz de fazer promessas. Só o homem forte pode garantir a palavra empenhada, responder por si. O indivíduo soberano é superior a tudo que é incapaz de prometer. Com o domínio sobre si mesmo, ele ganha também o domínio das circunstâncias externas. A responsabilidade é o elemento capaz de separar o indivíduo que possui o domínio de si do indivíduo que não tem domínio, nem poder sobre si, que não consegue prometer e não se reconhece a soberania. À consciência desta liberdade rara, deste poder sobre si e sobre o destino, que nasce neste indivíduo e se torna instinto dominante, Nietzsche denominou “sua consciência moral”.¹⁸⁵

Nietzsche ressalta que esse processo não aconteceu de modo suave, mas de forma sangrenta, sofrida e, enfim, “talvez nada exista de mais terrível e inquietante na pré-história do homem do que a sua *mnemotécnica*”.¹⁸⁶ Nietzsche afirma que o processo de criação da memória no homem implicou sangue, martírio e sacrifício. Estes dispositivos são indispensáveis quando se quer produzir no homem uma memória e, dotando-o de uma “memória da vontade”, capacitá-lo a tornar algo “inesquecível”, a fim de torná-lo apto a fazer promessas. Com o auxílio destes procedimentos e imagens, é que se chegou à “razão” no homem, algo que, como outras “coisas boas”, não são inatas ao homem, mas fruto de uma longa história e produzido com um alto custo.¹⁸⁷

Nietzsche aponta para dois tipos de responsabilidade: uma “responsabilidade-dívida”, necessária para se chegar ao indivíduo soberano, mas que dará lugar à graça, numa futura autossupressão (*selbst-Aufhebung*) da justiça; e uma “responsabilidade-culpabilidade”, que não permite se esgotar, porque faz parte do ciclo vicioso do ressentimento. A partir disso, Nietzsche distinguiu *consciência moral* de *má consciência*, esta significa consciência de culpa, sendo, deste modo, uma corrupção da consciência de poder nobre:

O homem ativo, violento, excessivo, está sempre bem mais próximo da justiça que o homem reativo; pois ele não necessita em absoluto avaliar seu objeto de modo falso e parcial, como faz, como tem que fazer o homem reativo. Efetivamente por isso o homem agressivo, como o mais forte, nobre, corajoso, em todas as épocas possui o olho *mais livre*, a consciência *melhor*: inversamente,

¹⁸⁵ NIETZSCHE, 1998, II, §2-3

¹⁸⁶ Ibid., II, §02

¹⁸⁷ Ibid., II, §03

já se sabe quem carrega na consciência a invenção da “má consciência” – o homem do ressentimento!¹⁸⁸

Como vimos, existem dois tipos de moral que implicam duas maneiras de valoração. A primeira é criadora, naturalmente forte e afirmadora de si e amante da vida; a outra, uma derivação da primeira, essencialmente fraca e ressentida, negadora e odiadora do mundo e da vida. Os fracos, por sua situação nesse processo, não têm como agir, pois eles são impotentes e buscam negar a realidade querendo fugir dela, desejando o bom e o bem, ou seja, aquilo que não oferece perigo para si – algo inverso ao mundo em que estão presentes. Então, para legitimar essa fuga oriunda de sua fraqueza, criam sua moral, que é a inversão da moral original, do agir puro dos “fortes”: onde antes a força, o desejo, a ação, agora a debilidade, a abstenção, a negação; onde antes o esquecimento, a inseqüência, agora o castigo, a culpa; onde antes o indivíduo, agora o rebanho. Nesse contexto, A má consciência é compreendida como consequência do ressentimento, como um ressentimento autoconsciente que aumenta a si mesmo, alimentando-se de si mesmo, um ressentimento que acusa a si mesmo como culpado. Inicialmente, a má consciência, em uma situação brutal, nada mais é do que um fenômeno da psicologia animal: ela surge quando a crueldade é inibida e não pode mais se descarregar para fora. Todo o mundo interior, originalmente delgado, como que entre duas membranas, foi se expandindo e se estendendo, adquirindo profundidade, largura e altura, na medida em que o homem foi *inibido* em sua descarga para fora.¹⁸⁹

Nietzsche afirma que a má consciência se originou quando os homens tiveram que realizar uma profunda mudança em sua vida; “mudança que sobreveio quando ele se viu definitivamente encerrado no âmbito da sociedade e da paz. A mudança para o âmbito da sociedade e da paz significou uma grande pressão para o homem, no sentido que os homens suspenderam seus instintos reguladores básicos e passaram a sobreviver por meio das novas capacidades, tais como, calcular, combinar causas e efeitos, pensar, ou seja, suas ações e sua vida eram, a partir daquele momento, reguladas pela “consciência”. É nesse movimento de introjeção dos antigos instintos que surge má consciência, uma origem diretamente vinculada às forças e instintos básicos que foram os geradores do processo

¹⁸⁸ NIETZSCHE, 1998, II, §11

¹⁸⁹ Cf. *Ibid.*, II, §16

civilizatório e que tem por componente o mesmo tipo de violência presente na criação da *consciência* e da *responsabilidade* no homem.¹⁹⁰

A má consciência, que Nietzsche afirmar ser a mais terrível doença da humanidade, não deve ser descartada. E não é só porque ela é parte do processo que separou o homem do seu passado animal, mas principalmente porque: “com uma alma animal voltada contra si mesma, tomando partido contra si mesmo, algo novo surgia na terra, tão inaudito, tão profundo, enigmático, pleno de contradição *e de futuro*, que o aspecto da terra se alterou substancialmente.”¹⁹¹ Com a má consciência, o homem se tornou paradoxal e, somente então, cheio de futuro e capaz de despertar interesse. Portanto, o homem não é compreendido como uma meta, mas como uma ponte, uma grande promessa. Contudo, segundo Nietzsche, é esse paradoxo que deve ser mantido.

A hipótese sobre a origem da má consciência pressupõe dois elementos básicos: primeiro, que a mudança para o âmbito social não tenha sido gradual nem voluntária e que não tenha representado um crescimento orgânico no interior de novas condições, mas uma ruptura, um salto, uma coerção, uma fatalidade inevitável, contra a qual não havia luta e nem sequer ressentimento. Em segundo lugar, ela pressupõe que a inserção de uma população sem normas e sem freios numa forma estável, assim como tivera início com um ato de violência, foi levada a termo somente com atos de violência – que o mais antigo “Estado”, em consequência, aparece como uma terrível tirania, uma maquinaria esmagadora e implacável, e assim prosseguiu seu trabalho, até que tal matéria-prima humana e semi-animal ficaram não só amassada e maleável, mas também *dotada de uma forma*. Para Nietzsche, foram as primeiras sociedades organizadas que tornaram a má consciência possível. As primeiras organizações políticas de lei e punição não surgiram de um “contrato” entre partes iguais, mas da imposição da força por parte de um tipo de homem sobre os homens mais fracos.

4.3.3 Ascetismo

Nietzsche afirma que o ascetismo decorre de um dado fundamental da vontade humana: seu *horror vacui* (horror ao vácuo). Para ele, o homem necessita de ideais, finalidade e significados para sua vida, ao ponto de “*querer o nada a nada querer*”. Por

¹⁹⁰ Cf. NIETZSCHE, 1998, II, §16

¹⁹¹ Cf. Ibid., II, §16

causa do ideal ascético o homem poderia *querer* algo – não importar no momento para que direção, com que fim, com que meio ele queria: *a vontade mesma estava salva*. E com ela, o homem. O problema surge quando os ideais ascéticos se sobrepõem à própria vida, como um ideal além, pelo qual a vida deve ser sacrificada. Nesse contexto, a vida torna-se um exercício, uma preparação, um meio, para uma “finalidade no além”. Assim, progressivamente, Nietzsche vai identificando com a expressão “ideal ascético” o modelo moral que se consolidou no Ocidente – a moral socrático-platônico-cristã – que opera basicamente com um “além” como ideal.¹⁹²

Quanto ao significado dos ideais ascéticos, Nietzsche aponta, inicialmente, dois conjuntos interpretativos possíveis em torno dos quais giram seus diferentes significados. No primeiro momento, o ideal ascético é compreendido como um elemento necessário para uma “elevada espiritualidade”. Os ideais ascéticos são meios para a obtenção de condições necessárias para elevação do homem. Num segundo conjunto de interpretação, reúnem-se vários significados que são conferidos ao ideal ascético pelos quais são fisiologicamente debilitados e que procuram, por meio dos ideais ascéticos, justificar a própria existência, associando-a a uma meta além da realidade. Assim, o que o ideal ascético revela, paradoxalmente, é uma ação da mesma vontade de poder que está presente na vida em geral e que opera por formas estranhas, paradoxais e violentas, mas objetivando se afirmar e a se expandir.

Nietzsche, diante da questão sobre os significados do ideal ascético, analisou os seus diferentes significados para os artistas, para os filósofos e para o sacerdote asceta. Inicialmente, sua análise parte do significado do ideal ascético para os artistas. Apesar da perspectiva do artista ser aquela que deveria ensinar a rir do ideal ascético, neles, a resposta à questão sobre o que significam ideais ascéticos soa, segundo Nietzsche, simples e comovente: “*nada absolutamente!*... Ou tantas coisas, que resultam em nada!”¹⁹³

Para Nietzsche o ideal ascético é uma forma de alta ordem de pensamento e está associado à filosofia. A afeição pelo ideal ascético é um aspecto comum aos filósofos de todos os tempos e revela um instinto, uma vontade de poder, pois “todo animal, portanto também *la bête philosophe* [besta filósofo], busca instintivamente um *optimum* de condições favoráveis em que possa expandir inteiramente a sua força e alcançar o seu

¹⁹² Cf. PASCHOAL, 2005, p. 144

¹⁹³ NIETZSCHE, 1998, III, §05

máximo de sentimento de poder”.¹⁹⁴ Segundo Nietzsche, o ideal ascético nos filósofos não é de fato a negação da vida, mas a afirmação de uma vida marcada pela mais alta e ousada espiritualidade, mas tal afirmação se aplica a um tipo específico de vida, porque o filósofo “afirma a *sua* existência, *apenas* a sua existência”¹⁹⁵.

Nietzsche aponta as formas como a filosofia está correlacionada à autonegação ascética. Para tal, ele analisa as várias disposições intelectuais que por natureza vão de encontro às virtudes normais. Os desenvolvimentos dos poderes intelectuais exigiram um “deserto” de liberdade da sensualidade e das práticas comuns, um deserto psíquico que renuncia à maior parte do que o mundo valoriza, a fim de pensar de maneira diferente e profunda. Nesse retrato dos filósofos que consiste em abstinência, rotinas e austeridade da vida, o próprio Nietzsche se inclui em tal situação. Isso acontece porque no prólogo da *Genealogia da Moral*, ele afirma: “nós, homens de conhecimento”, cuja alienação distraída da experiência natural é como uma atitude peculiar à atividade dos filósofos. Nietzsche delineou as formas como a filosofia está correlacionada à autonegação da vida. A ligação entre filosofia e ideal ascético é tão próxima e forte que “apenas nas *andadeiras* desse ideal a filosofia aprendeu a dar seus primeiros passinhos sobre a terra”¹⁹⁶. Portanto, o filósofo, no início, tinha de lutar contra sua própria *resistência* à sua postura contra formas de vida existentes.

Diante disso, Nietzsche estabelece uma relação histórica entre o filósofo e o asceta religioso. A função histórica do ideal ascético no desenvolvimento da filosofia é uma aparência externa, uma máscara, até produzir um autoconceito errôneo da filosofia. Apesar da filosofia sempre suportar alguma luta da vida natural contra si mesma, Nietzsche busca uma maneira de libertar a filosofia do ideal ascético – mesmo diante do fato de que o “sacerdote ascético serviu, até a época mais recente”¹⁹⁷ como elemento orientador dos filósofos. Com isso, ele se pergunta: Isto tudo realmente mudou? O próprio filósofo alemão conjectura: “existe hoje suficiente coragem, ousadia, confiança, vontade de espírito, vontade de responsabilidade, *liberdade de vontade*, para que de ora em diante o filósofo seja realmente – *possível?*...”¹⁹⁸.

¹⁹⁴ NIETZSCHE, 1998, III, §07

¹⁹⁵ Ibid., III, §07

¹⁹⁶ Ibid., III, §09

¹⁹⁷ Ibid., III, §10

¹⁹⁸ Ibid., III, §10

Nietzsche direciona seu olhar para o sacerdote asceta como protótipo essencial para compreender o significado dos ideais ascéticos, seja em qualquer forma que ele assuma. Nesse momento, o objetivo de Nietzsche é demonstrar a tendência em empregar elementos negadores da vida que aconteceu na vida natural e como a natureza pôde produzir movimentos contranaturais bem sucedidos. Para tal, ele analisa os tipos de poder e interesse que os sacerdotes ascetas permitiam em suas vidas.

Com a aparição do sacerdote ascético, a questão acerca do significado do ascetismo se torna realmente séria: “o sacerdote ascético tem nesse ideal não apenas a sua fé, mas também sua vontade, seu poder, seu interesse; seu *direito* à existência se sustenta ou cai com esse ideal”.¹⁹⁹ Trata-se, assim, do modo como o sacerdote ascético avalia a vida, ou seja, como ele valoriza a existência. Nesse sentido, a valoração por parte dos sacerdotes implica dois sentidos: primeiro, que a vida é um erro a ser refutado, como algo que só tem sentido, segundo, uma meta, um sentido relacionado a outra realidade, que impede qualquer sentido que possa ser associado a esse mundo enquanto uma ponte, um meio e não mais como um fim. Na visão do asceta, a vida vale como uma ponte para essa outra existência.

A hostilidade do sacerdote asceta em relação à vida continuamente “cresceu e prosperou”. Isso significa dizer que a vida ascética é uma contradição, pois nela predomina um ressentimento ímpar, aquele de um insaciado instinto e vontade de poder que deseja senhorear-se, não de algo da vida, mas da vida mesma, de suas condições maiores, mais profundas e fundamentais.²⁰⁰ A vida abarcada e avaliada pelo ideal ascético significa volta-se contra as belezas e alegrias da vida carnal. Contudo, surge um novo tipo de prazer: “busca a satisfação no malogro, na desventura, no fenecimento, no feio, na perda voluntária, na negação de si, autoflagelação e auto-sacrifício”.²⁰¹ O ideal ascético é somente em aparência um ideal negador da vida; ele visa conservar a vida, pois “*o ideal ascético nasce de um instinto de cura e proteção de uma vida que degenera, a qual busca manter-se por todos os meios, e luta por sua existência*”.²⁰²

É nessa forma de vida doentia que o sacerdote ascético encontra seu sentido, pois ele é tido como o salvador, pastor e defensor predestinado do rebanho doente. Nietzsche afirma que “*a dominação sobre os que sofrem é o seu reino, para ela o dirige seu instinto,*

¹⁹⁹ NIETZSCHE, 1998, III, §11

²⁰⁰ Cf. Ibid., III, §11,

²⁰¹ Ibid., III, §11

²⁰² Ibid., III, §13

nela encontra ele sua arte mais própria, sua maestria, sua espécie de felicidade.”²⁰³ O problema da ação dos sacerdotes ascéticos se encontra no tipo de remédios que eles prescrevem aos doentes, longe de curarem, agravam a doença, pois ao mesmo tempo em que alivia a dor, os envenenam. Quando ele acalma a dor que a ferida produz, envenena no mesmo ato a ferida, pois disso entende ele mais do que tudo, esse feiticeiro e domador de animais de rapina, em volta do qual tudo o que é torna-se necessariamente doente, e todo doente necessariamente manso.

O procedimento dos sacerdotes ascéticos em relação à descarga do ressentimento implica a mudança de direção do ressentimento, produzindo um “entorpecimento da dor através do afeto”. Tal mudança inverte o curso normal do afeto, introjetando sua descarga, ou seja, o sacerdote asceta persuade o doente a encontrar a fonte de seu sofrimento em si mesmo. Para Nietzsche, este esforço dos ascetas não se trata de combater a doença propriamente em suas causas, mas apenas dar-lhe um sentido por meio de uma disposição específica diante do desprazer, enfim, uma forma específica de administrar o ressentimento.

Os efeitos da medicação ascética foram catastróficos, pois esta medicação tornou os pacientes doentes mais doentes em cada caso, mesmo se o fazem melhorar. O procedimento de autocastigo presente nos ascetas pode ter efeitos enaltecendores, mas a violência de seu poder contranatural somente aumenta a alienação diante da natureza de maneira proporcional ao seu sucesso. Portanto, o procedimento de medicação ascético é ineficiente, pois além de escamotear o verdadeiro problema e, desse modo, impedir a possibilidade de uma cura real, ele agrava os sintomas e condena o doente a sê-lo cada vez mais e indefinidamente.

O ideal do ascetismo corrompeu a saúde da alma em toda parte onde alcançou o poder. Este ideal é uma grande ordem de pensamento formadora do mundo, uma visão filosófica com enorme poder histórico. Nietzsche, diante do poder do ideal ascético, quer expor não apenas o que o ideal ascético realizou, mas o último e terrível aspecto que possui a questão do significado desse ideal: “o que significa exatamente o *poder* desse ideal, a *imensidão* do seu poder? Por que lhe foi concedido tamanho espaço? Por que não lhe foi oposta maior resistência?”.²⁰⁴ Trata-se de saber qual a imensidade do poder desse ideal, compreender como o ideal ascético ganhou espaço universal, apresentando-se como a

²⁰³ NIETZSCHE, 1998, III, §15

²⁰⁴ NIETZSCHE, 1998, III, §23

única meta e não permitindo a emergência de outra interpretação, de outra meta, mas tomando tudo como disposto apenas para ela.

Para Nietzsche, o animal homem e a existência terrena não tiveram, até agora, significado ou objetivo, exceto quando o ideal ascético se fez presente, pois a existência do homem sobre a terra não possuía finalidade. O ideal ascético significou precisamente isso: “que algo *faltava*, que uma monstruosa *lacuna* circundava o homem – ele não sabia justificar, explicar, afirmar a si mesmo, ele *sofria* do problema do seu sentido.”²⁰⁵ Para Nietzsche, o ideal implica duas consequências: primeiro, é uma tentativa de superar o sofrimento próprio do homem e os limites finitos da vida natural. Tal tentativa representa uma antipatia a todos os elementos evidentes na vida que não podem ser definidos do sofrimento e da mudança. A outra consequência é que o ideal ascético contribuiu, de alguma forma, para a elevação do homem, pois o homem não pode ser pensado sem finalidade, sem uma resposta à pergunta “para quê?”. E o ideal ascético surgiu como uma tentativa de oferecer respostas a essas questões nas suas formulações mais imprescindíveis: “para quê o homem?”, “para quê sofrer?”. Portanto, o ideal ascético é e permanece uma forma de vida que molda um sentido de significado e propósito na vida.

Nietzsche ressalta, contudo, que o ideal ascético encontrou uma forma de servir a vida; este ideal, embora não afirme a vida, a preserva. Para o filósofo alemão, as forças ascéticas fornecem à humanidade um significado suportável, ao criar alternativas à finitude radical salvando o homem da falta absoluta de sentidos. Entretanto, essa interpretação ascética do sofrimento trouxe consigo um novo sofrimento, mais profundo, mais íntimo, mais venenoso e nocivo à vida, pois colocou todo sofrimento sob a perspectiva da culpa. Portanto, segundo Nietzsche, ainda que fosse sob a ótica do ideal ascético, que se opõe às formas expansivas da vida, o homem continuou desejando o “nada” como finalidade.

Portanto, a maneira que Nietzsche empregou o método genealógico para investigar a moral, ou seja, desestabilizar a moral como entidades fixas foi possível devido sua crítica à linguagem. Com essa crítica, ele desmonta o emaranhado de ficções que os homens acreditavam devido ao fato de serem que por meio da linguagem teriam acesso às coisas em si. Consequentemente, a crença de que a linguagem é capaz de atingir o em si das coisas conduz o homem a acreditar em conceito como algo “mais elevado” e esquecer que os conceitos são gestados no decorrer da vida.

²⁰⁵ NIETZSCHE, 1998, III, §28

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente trabalho pretendeu expor a relação intrínseca entre a crítica à moral e crítica à linguagem no pensamento nietzschiano. Para isso partimos de uma análise das obras do período de juventude de Nietzsche, constituído pelos anos 1869-1873, no qual existe uma inquietação sobre a linguagem e uma relação entre linguagem e moral. Ainda como filólogo, Nietzsche desenvolve investigações sobre a formação das concepções linguísticas que se relacionam com a moral. Isto se evidencia a partir de uma análise das obras: *Drama musical grego, Sócrates e Tragédia e Nascimento da tragédia*.

No primeiro capítulo procuramos evidenciar como se desenvolveu a concepção de linguagem no pensamento de Nietzsche. Para tal, analisamos como o filósofo abordou o problema da origem da linguagem. A problemática da linguagem assume um carácter necessário para compreender o pensamento nietzschiano, porque o filósofo trata desta em todo seu filosofar, desde as obras da juventude até as obras da maturidade. O sentido básico da crítica à linguagem é avaliar os fundamentos da ideia de que há uma relação biunívoca entre o signo e o significado, isto é, de que há uma contrapartida ontológica da fixidez dos conceitos.

Para mostrar que a expectativa de que a linguagem se refira às próprias coisas merece ser analisada com cuidado, Nietzsche compreende a fixidez da palavra como pura ficção, a qual nada existe por si mesmo. Essa compreensão parte da ideia de que a palavra não surge de seu conteúdo conceitual, ou seja, não se origina a partir de instâncias exteriores. O processo de criação da palavra é constituído por um conjunto de metáforas que o próprio homem cria. No início da construção das palavras, os homens as usam não para transmitir um conhecimento efetivo, mas para comunicar um estado subjetivo. A linguagem apenas reflete estados internos, impressões subjetivas, já que não se pode ter acesso direto à “coisa fora de nós”, isto é, já que apenas apreendemos o suposto objeto externo por meio de modificações internas.

Para a compreensão dessa concepção de linguagem no pensamento de Nietzsche resgatamos o modo como o filósofo aborda a problema da linguagem, especificamente na obra *Da origem da linguagem*. O filósofo alemão observa que diversos pensadores já se propuseram a tratar desta problemática, em que resultou em duas perguntas. A primeira é que se a linguagem foi instituída por convenção ou por natureza? E a outra é se o seu

surgimento é condicionado pela atividade humana ou se é determinada por fatores externas a ela?

Diante destas questões e das respostas apresentadas pelos os filósofos anteriores a Nietzsche, induz para ideia que o surgimento da linguagem seja um problema indecifrável. Isso porque, ao sustentar-se que ela tenha surgido como convenção, esbarra-se na seguinte dificuldade: os homens, para entrar em comum acordo sobre as denominações a serem convencionadas e mais, sobre ao uso da linguagem, dificilmente poderiam prescindir de uma linguagem articulada. Quanto à ideia de que a palavra decorre das próprias coisas há o argumento da diversidade das línguas que refuta essa noção. Com isso, Nietzsche aponta para a possibilidade da origem da linguagem ser compreensível ao pensamento consciente, tendo em vista que este pensamento só é possível, quando já temos uma linguagem estabelecida.

Diante desse problema, Nietzsche a partir das leituras de Herder, afirma que a linguagem é como um impulso interno semelhante ao impulso que impele o feto ao nascimento. Com isso, o filósofo alemão desenvolve a noção de “instinto” como explicação para a origem, pois o instinto é como uma atividade voltada para um produto dirigido para um fim, mas que não é engendrada por trabalho consciente.

Com a noção de instinto, Nietzsche explica o surgimento de um produto – a linguagem que possui demasiada uniformidade para ser resultado do trabalho da coletividade de homens, porém é complexa demais para ser constituída por meio do trabalho individual. Se habitualmente tais características impeliram os pensadores de atribuir a criação das línguas a instâncias supra-humanas ou a compreendê-la como reflexos das coisas, o instinto caracteriza uma determinação aquém da intenção individual ou coletiva, mas presente e atuante na massa e no indivíduo.

Nesse momento, a crítica à linguagem já está direcionada a investigar a noção de verdade cultivada pela sociedade. Evidenciamos que Nietzsche está analisando uma ideia específica de verdade, a saber, a verdade como adequação. Em *Sobre verdade e mentira*, o autor, refere-se à ilusão do filósofo ou do pesquisador de que a linguagem sobre a qual edifica seu constructo teórico corresponda algo das coisas em si mesmas. Tal ilusão é combatida na medida em que a linguagem em geral nada contém da essência das coisas, já que ela é constituída por metáforas.

Nietzsche para aprofundar sua investigação acerca da vontade verdade analisa como se constituiu o estado de sociedade ou, como ele afirma, no “existir em rebanho”.

Nesse estágio da vida que aparece pela primeira vez a diferenciação entre verdade e mentira. Mentira significa tudo aquilo que prejudica a conservação da vida em sociedade: o que os homens odeiam não é a ilusão, mas as consequências nocivas, hostis, de certas espécies de ilusões. Por outro lado, o que conserva a vida em sociedade é a verdade, mais especificamente falando, ser verdadeiro: o homem deseja as consequências da verdade que são agradáveis e conservam a vida; diante do conhecimento puro, sem consequências, ele é indiferente.

A verdade é uma necessidade de conservação da vida, no sentido de garantir a paz entre os membros da sociedade. Assim são fixadas leis da verdade e são essas leis que instituem pela primeira vez a oposição entre verdade e mentira. A verdade é o resultado de uma convenção que é imposta com o objetivo de tornar possível a vida social. Nietzsche, ao articular a questão do aparecimento da verdade e do conhecimento, não objetiva discutir exaustivamente a partir do nível epistemológico, que teria por objetivo estabelecer critérios de demarcação entre o verdadeiro e o falso conhecimento, mas a sua investigação sobre a verdade e conhecimento, desde o início, é articulada com o nível social ou político, mais precisamente, a verdade e a mentira têm uma origem moral. A articulação do conhecimento com a organização social é a explicação elucidativa de que a verdade surge da exigência da coexistência pacífica entre os homens, da exigência da vida em rebanho, da vida gregária.

Nietzsche para desenvolver investigação sobre a moral parte das suas considerações sobre a linguagem, já presente em suas obras iniciais. O filósofo afirma que a moral possui uma ascendência e evolui; não fundamentada em valores supremos e, muito menos em forças sobrenaturais. Partindo disso, analisamos como os conceitos morais foram constituídos ao longo da história, pois ao estudarmos os significados dos valores “bons” e “maus” nas sociedades antigas compreendemos como acontecem as mudanças de significados e quais foram às consequências dessas mudanças conceituais.

A partir disto, Nietzsche apontou para duas perspectivas de moral, a saber, a moral nobre e a moral do escravo. Os nobres descobrem o que é bom a partir de sua condição de força; eles experimentam prazer e exaltação em suas vitórias e em sua distância em relação ao sem poder. Características como forte, corajoso, conquistador são consideradas “boas” ao passo que a covardia, submissão, fraqueza são consideradas “ruins”. Nietzsche afirma que a moral escrava é constituída por reviravoltas em relação à moral nobre. O que os nobres estabeleceram como “mau” é considerado “bom” pelo

escravo e o que é “bom” para os nobres é denominado de “ruim” pelo escravo. Portanto, os valores morais de “bom” e “mau” não são absolutos, pois os membros de cada perspectiva moral estabeleceram conceitos para estes valores de acordo com as suas condições de vida.

A concepção nietzschiana de que os valores morais não são entidades fixas, absolutas, está relacionada à sua crítica à linguagem. A crítica à linguagem resulta que os conceitos tidos como absolutos são obtidos, a partir de um longo processo de “fabricação”. Isso acontece porque a linguagem não atinge a coisa em si, e o que os signos linguísticos expressam são abreviação das coisas. Isso acontece por três motivos: primeiro, das muitas vivências dos indivíduos, somente aqueles que se repetem inúmeras vezes são compreendidas e designadas por palavras. Segundo, para haver comunicação, não basta nomear experiências de um indivíduo, mas devem ser nomeadas as experiências que são comuns a várias pessoas. Em terceiro, para o bom entendimento entre os indivíduos, no intuito de evitar os perigos. Exige que a comunicação seja mantida no campo das expressões mais habituais, de tal forma que compreender significa “igualar” as coisas. Com isso, Nietzsche investiga as perspectivas morais, para avaliar como os conceitos morais foram desenvolvidos. Evidenciando que todos os valores foram gestados de acordo com a concepção de cada tipo de moral.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Texto grego com tradução de Giovanni Reale. Vol. II. Tradução para o português de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

_____. *Retórica das Paixões*. Prefácio: Michel Meyer. Introdução, notas e tradução o grego: Isis Borges B. Da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

BITTAR, Eduardo C. B. *Curso de filosofia aristotélica: leitura e interpretação do pensamento aristotélico*. Barueri, SP: Manole, 2003.

BRITO, Fabiano de Lemos. Nietzsche, Bildung e tradição magistral da filologia alemã. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 01, 2008, p. 149-181.

CAVALCANTI, Anna Hartmann. *Símbolo e Alegoria: a gênese da linguagem em Nietzsche*. São Paulo/Rio de Janeiro: Annablume/Fapesp/DAAD, 2005.

CLARK, MAUDEMARIE, *Nietzsche on truth and philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

FINK, Eugen. *A filosofia de Nietzsche*. Trad. Joaquim Lourenço Duarte Peixoto. 2.ed. Lisboa: Editorial Presença, 1988.

FONSECA, Thelma Silveira Mota Lessa da. Nietzsche: origem da linguagem. *Revista Educação e Filosofia*. Uberlândia, v. 8, n. 16, 1994, p. 107-118.

FONSECA, Thelma S. M. Lessa da. *Nietzsche e a auto-superação da Crítica*. São Paulo: Humanitas Editorial; Fapesp, 2007.

GOLDSCHMIDT, Victor. *Os diálogos de Platão*. Estrutura e método dialético. Tradução Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2002.

HARTMANN, E. v. *Phylosophy of the Unconscious: speculative results according to the inductive method of physical science*. New York: Harcourt, Brace & Company, 1931.

HALÉVY, Daniel. *Nietzsche: uma biografia*. Trad. Roberto Cortes de Lacerda e Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, introdução e notas de Alexandre Fradique Morujão, 5ª, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

LOPES, Rogério Antonio. *Elementos de retórica em Nietzsche*. Ed. Loyola, São Paulo, 2006.

LIMA, M. J. S. *Perspectivismo e verdade em Nietzsche. Da apropriação de Kant ao confronto com o relativismo*. 205 f. Tese (doutorado). Faculdade de filosofia, letras e ciências humanas. Departamento de filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. 2 ed. São Paulo: Graal, 2002.

MARTON, Scarlett. Por uma genealogia da verdade. *Revista Discurso*. São Paulo, v. 09, p. 63-80, 1978.

_____. Novas líras para novas canções: reflexões sobre a linguagem em Nietzsche. *Revista Ide*. São Paulo, v. 30, n. 44, p. 32-39, 2007.

_____. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. 2 ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

MARQUES, António. *A filosofia perspectivista de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora Inijuí, 2003.

MATTIOLI, William. Metáfora e ficcionalismo no jovem Nietzsche. *Revista trágica: Estudos sobre Nietzsche*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2 - pp. 39-60

MURICY, Kátia. *Assim falou Nietzsche III*. Para uma filosofia do futuro, Rio de Janeiro: 7Letras, 2001.

NASCIMENTO, M. A. O trágico, a moral, o fundamento. In: *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 4, p. 35-50, 1998.

NIETZSCHE, F. *O livro do filósofo*. Tradução de Rubens Eduardo Frias. 6 ed. São Paulo: Centauro, 2004.

_____. *O nascimento da tragédia ou Helenismo e Pessimismo*. Tradução, notas e posfácio J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *Sobre Verdade e mentira no sentido extramoral*. Organização e tradução Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2010.

_____. *A visão dionisíaca do mundo e outros textos de juventude*. Trad. Maria Cristina dos Santos de Souza e Marcos Sinésio Pereira Fernandes. Revisão da tradução Marco Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *A gaia ciência*. Tradução, notas e posfácio Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução, notas e posfácio Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *Introdução à tragédia de Sófocles*. Apresentação à edição brasileira, tradução do alemão e notas Ernani Chaves. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006a

_____. *Homero e a filologia clássica*. Tradução, apresentação e notas Juan A. Bonaccini. *Revista Princípios*, Natal, vol. 13, Nº. 19-20, jan./dez, p. 169-199, 2006b.

_____. *Da retórica*. Tradução e prefácio de Tito Cardoso e Cunha. 2ª edição, Lisboa: Vega, 1999.

PASCHOAL, Antonio Edmilson. *A Genealogia de Nietzsche*. 2 ed. Revisada. Curitiba: Editora Champagnat, 2005.

_____. Transformação conceitual. *Revista trágica: Estudos sobre Nietzsche*, Rio de Janeiro, 2º semestre de 2009, v. 2, n. 02, p. 17-30, 2009.

_____. As formas do ressentimento da filosofia de Nietzsche. *Philosophos – Revista de Filosofia*, Goiás, v. 13, n. 1, p. 11-33, 2008.

PLATÃO. *Crátilo*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

PLATÃO, *República*. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 9 ed., Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

RABELO, Rodrigo Cumpre. *Do ressentimento à Gaia Ciência*. A função da arte na Terceira Dissertação de “Para a genealogia da moral” de Nietzsche. Campinas – SP, 2007.

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP, 2007.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Ensaio Sobre a origem das línguas*. In. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978.