

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

CONHECIMENTO E MORAL:

Análise da noção nietzscheana de verdade presente no ensaio “Sobre Verdade e Mentira no
Sentido Extra-Moral’

ANGELA COUTO MACHADO FONSECA

CURITIBA

2002

"TERMO DE APROVAÇÃO"

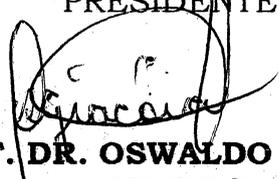
"CONHECIMENTO E MORAL: ANÁLISE DA NOÇÃO NIETZSCHEANA DE VERDADE PRESENTE NO ENSAIO "SOBRE VERDADE E MENTIRA NO SENTIDO EXTRA-MORAL"

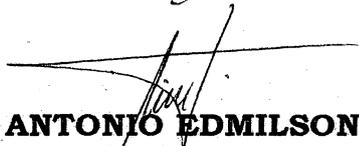
ESTA DISSERTAÇÃO FOI JULGADA APTA (APTA/INAPTA) PARA A OBTENÇÃO DO TÍTULO DE MESTRE EM FILOSOFIA NA ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA, E Aprovada (APROVADA/REPROVADA) EM SUA FORMA FINAL PELO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - NÍVEL MESTRADO, DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ. Em 23 de outubro de 2003.


PROFA. DR^A. MARIA ISABEL LIMONGI
COORDENADORA DO MESTRADO

APRESENTADO À COMISSÃO EXAMINADORA INTEGRADA PELOS PROFESSORES:


PROF. DR. LUIS ALVES EVA
PRESIDENTE


PROF. DR. OSWALDO GIACÓIA
MEMBRO


PROF. DR. ANTONIO EDMILSON PASCHOAL
MEMBRO

Curitiba, 23 10 de 2003.



ANGELA COUTO MACHADO FONSECA

CONHECIMENTO E MORAL:

Análise da noção nietzscheana de verdade presente no ensaio “Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral”

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre. Curso de Mestrado em Filosofia do Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná.
Orientador: Prof. Dr. Luiz Antônio Alves Eva

CURITIBA

2003

Ao meu grande companheiro Ricardo, por tudo aquilo de profundo e intenso que as palavras não alcançam.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu orientador, Prof. Dr. Luiz Antônio Alves Eva, com o qual tenho a dívida de ter comprado junto comigo o projeto deste trabalho quando ele era apenas algo desejado. Agradeço também a seriedade com a qual conduziu a orientação.

Ao Prof. Dr. Oswaldo Giacóia Júnior, pela valiosa contribuição a este trabalho.

Ao Prof. Dr. Antônio Edmilson Paschoal, pela constante presença e apoio, assim como pela imensa generosidade intelectual indispensável a este trabalho.

Ao Prof. Dr. Pedro da Costa Rego, pela leitura atenta e pelo incentivo no momento mais delicado desta produção.

Aos meus pais, Clóvis Luiz Machado-da-Silva e Heloisa Couto Machado-da-Silva. Ele, pelo exemplo de dedicação e esforço que acenderam minha paixão à teoria e sempre me serviram como guia. Ela, pela constância de caráter e pela capacidade incondicional de afeto, que sempre me deu chão e ninho.

À minha irmã, Luciana Machado Carreirão, à Cláudio Mund Carreirão e aos pequenos Leonardo e Daniel, pela alegria de suas presenças.

Aos meus amigos de mestrado, em especial, Eduardo Ribeiro da Fonseca e Ildenilson Meireles Barbosa, pelo companheirismo e cumplicidade incomuns.

Aos amigos sempre presentes, Sidnei Machado, Lucimara Diniz, Maurício Galeb, Martha Bill, Edson Hauagge, Isabel Zacharias, Cíntia Valente, Clóvis Costa, Laura Carvalho, Cláudia Baukaut, Silvana Carbonera, Anderson Santos e Raquel Padilha.

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS	ii
SUMÁRIO	iii
RESUMO	iv
ABSTRACT	v
CAPÍTULO I - CRITICA DA CRENÇA NA VERDADE EM “SOBRE VERDADE E MENTIRA NO SENTIDO EXTRA-MORAL”	01
1. Aspectos gerais do ensaio “Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-moral”	01
2. A metáfora e o conceito – ilusão e antropomorfização do mundo.....	05
3. A Fábula do Conhecimento como estratégia de crítica ao valor do intelecto.....	08
4. A verdade como acontecimento social fixado pela linguagem.....	16
5. Palavra: Metáfora e Criação.....	22
6. Conceito: disseminação da ilusão	31
7. Metáfora, Conceito e Ilusão	41
CAPÍTULO II - EXAME DA ORIGEM DA CRENÇA NA VERDADE EM “SOBRE VERDADE E MENTIRA NO SENTIDO EXTRA-MORAL”	49
1. O âmbito consciente da formação da noção de verdade	49
2. Uno-primordial, Apolo e Dionísio	51
3. Verdade, Mentira e ilusão	59
4. Verdade Social, Veracidade e crença na Verdade	61
5. Os empreendimentos abstratos conceituais.....	74
6. O fundo Moral da crença da verdade	83
7. Impulso à verdade, Impulso à metaforização e Impulso à falsificação	87
CONCLUSÃO	94
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	98

RESUMO

A partir da análise da noção de verdade trabalhada por Nietzsche no ensaio “*Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-moral*”, o presente trabalho investiga em primeiro plano a insuficiência e impossibilidade da verdade no seu sentido clássico como delineado pelo autor, o que envolve as noções de metáfora e criação artística; e, num segundo plano, as bases da formação na crença da verdade entram em foco, o que demanda a observação do aparato moral aí envolvido. Esses dois planos mencionados, que se apresentam sob um enfoque primeiro epistemológico e depois moral, são ligados por alguns traços comuns. O mais evidente diz respeito à crítica desenvolvida por Nietzsche no que se refere à verdade. Outro traço relevante trata da noção nietzscheana de que a esfera consciente não é autônoma ou superior à esfera instintiva. Nesse contexto, o mundo que se apresenta aos homens como objeto de conhecimento, está irremediavelmente preso às criações inerentes às atividades instintivas, que se exercem pela necessidade de busca de prazer e fuga ao desprazer; e, no âmbito da consciência, o mundo é justificado e interpretado por força da atuação dessas mesmas necessidades. Com isso o trabalho pontua a verdade e o conhecimento como criações necessárias, que em face do desconhecimento do que ocorre instintivamente e devido a atuação da ação moral, passam a valer como elementos válidos e existentes em si mesmos. Por fim, desenvolve-se que aquela necessidade de prazer, que toma forma como justificação da vida, é sustentada pelo impulso à verdade criado entre os homens.

ABSTRACT

Beginning with the analysis of the notion of truth worked on by Nietzsche in his essay "*On Truth and Lie in an Extra Moral Sense*", the present work investigates on the first level the insufficiency and impossibility of truth in its classic sense as laid out by the author, which involves the notions of metaphor and artistic creation; and, on a second level, the basis of the formation of the belief in the truth comes into focus, which demands the observation of the moral apparatus therein involved. These two mentioned levels, which show themselves firstly under an epistemological focus and secondly moral, are linked by some common traces. The most obvious refers to the criticism developed by Nietzsche with regards to truth. Another relevant trait refers to the Nietzschean notion that the conscious sphere is not autonomous or superior to the instinctive sphere. In this context, the world which is portrayed to men as an object of knowledge, is irremediably tied to the inherent creations of instinctive activities, which are exerted by the necessity of search for pleasure and escape from displeasure; and, in the confines of consciousness, the world is justified and interpreted due to these same necessities. Therefore this work points truth and knowledge as necessary creations, which in the face of not knowing what occurs instinctively and due to the influence of moral action, they become elements valid and existing within themselves. Lastly, it is developed that that necessity for pleasure, which takes the form of life's justification, is sustained by the impulse of truth created amongst men.

CAPÍTULO I

CRITICA DA CRENÇA NA VERDADE EM “SOBRE VERDADE E MENTIRA NO SENTIDO EXTRA-MORAL”

1. ASPECTOS GERAIS DO ENSAIO “SOBRE VERDADE E MENTIRA NO SENTIDO EXTRA-MORAL”.

Num texto redigido no período entre o fim de 1870 e abril de 1871, Nietzsche formula o ideal de fazer uma filosofia que seja um platonismo às avessas: “quanto mais distante do verdadeiramente existente, mais pura, mais bela e melhor ela é”¹. Afastando a visão platônica do ‘verdadeiramente existente’, ele pretende se opor a uma das mais fortes tradições da filosofia ocidental: a divisão metafísica entre mundo verdadeiro e mundo aparente.

O fio condutor da rejeição dessa dualidade está na investida de Nietzsche contra o sentido de verdade proposto pela filosofia platônica, ou seja, verdade como desvelamento da essência: verdade como algo que seja necessário, objetivo e válido universalmente. A negação de uma tal concepção de verdade permanece como um dos focos do pensamento de Nietzsche no ensaio de 1873, “*Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral*”, publicado apenas postumamente². Neste escrito, o autor ataca a possibilidade de existência de uma verdade considerada nos termos platônicos e

¹ “Ma philosophie, platonisme inversé: plus on est loin de l’étant véritable, plus pur, plus beau, meilleur c’est.” *Fragments posthumes*, 7[156], In: NIETZSCHE, F. *Oeuvres philosophiques complètes. La Naissance de la Tragédie. Fragments posthumes automne 1869 – printemps 1872. Textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari, Traduits de l’allemand par Michel Haar, Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, tome I**, France: Gallimard, 1977, p. 308.

² Doravante VM.

pretende demonstrar que a crença numa verdade literal³ não passa de crença em ilusão.

O percurso elaborado por Nietzsche no primeiro capítulo de VM, desenvolve a mencionada crítica. O objeto deste trabalho é examinar a rejeição da verdade operada pelo autor nesse texto. Por meio dessa crítica, tentaremos observar como a idéia de verdade é o resultado de tendências moralizantes cujo pano de fundo é a necessidade. Ateremo-nos, por ora, ao primeiro capítulo do ensaio, onde o ataque à verdade se desdobra em três momentos. No seu início, o autor problematiza o surgimento entre os homens de “um honesto e puro impulso à verdade”, que seria incompatível à atividade do intelecto humano entendida pelo autor. Em segundo lugar, detendo-se naquilo que se configura aos homens como verdade, Nietzsche apresenta argumentos para situá-la como ilusão. O terceiro momento aponta que a ilusão, mascarada entre os homens como verdade, constitui-se, em última análise, como a forma pela qual o mundo é antropomorfizado (humanizado).

Tais momentos serão a seguir brevemente examinados em maior detalhe.

De saída, no que se refere ao conhecimento, Nietzsche aponta a contradição existente em face da soberba de sua crença e à precariedade de seu alcance, o que, já num primeiro momento, serve para abalar a confiança extrema que o homem possui de conhecer verdades. O conhecimento é produto do intelecto humano, mas este não possui *“nenhuma missão mais vasta, que conduzisse além da vida humana. Ao contrário, ele é humano, e somente seu possuidor e genitor o toma tão pateticamente,*

³ Diz-se verdade literal num sentido em que este tipo de verdade seria equivalente à expressão própria das coisas e não uma interpretação ou criação antropomórfica das mesmas. Um tal tipo de verdade aproxima-se da concepção de verdade por correspondência, onde pensamento e realidade devem concordar.

como se os gonzos do mundo girassem nele.”⁴. Como poderia o homem supor que seu conhecimento seria capaz de transcender aos limites de sua condição e supor que seu intelecto é de tal forma decisivo em meio a natureza? O intelecto se apresenta, segundo Nietzsche, como a forma de defesa dos homens neste mundo. Vista sob esse aspecto, tal forma de defesa, cabe concluir, se exerce por meio do engano, do qual o resultado é a própria criação do conhecimento. *“O intelecto, como meio de conservação do indivíduo, desdobra suas forças mestras no disfarce;”*⁵ (VM, 31). Essas questões (que orientam o primeiro capítulo do ensaio) servem para sustentar a colocação de uma problemática: se o intelecto se presta unicamente à restrita esfera humana, e se coloca tarefas que a ela ultrapassam, motivo pelo qual ele acaba por figurar uma incontornável atividade enganadora associada ao agir humano, *“nada é mais inconcebível do que como pôde aparecer entre os homens um honesto e puro impulso à verdade”*. (VM, 31)

O problema do surgimento do “impulso à verdade”, assim, guiará o caminho percorrido no segundo momento do primeiro capítulo de VM. Ao longo da busca de uma resposta a esse problema, o ensaio constata, antes de mais, que a origem da verdade se dá no mesmo terreno que a origem da linguagem e da vida social. Assim, se a verdade se constitui enquanto fenômeno social, estabelecida e fixada por convenções lingüísticas que a definem, uma questão se impõe: é possível que a linguagem seja o veículo da realidade intrínseca das coisas? Na formulação nietzscheana: *“as designações e as coisas se recobrem? É a linguagem a expressão adequada de todas as realidades?”*⁶. Os argumentos apresentados por Nietzsche no exame desse ponto, para sustentar que a linguagem não oferece conhecimento das coisas, procuram

⁴ VM, p. 31.

⁵ Idem.

⁶ Caso fosse possível constatar a presença da verdade na formação da linguagem, seria também possível encontrar a resposta de como aparece entre os homens o impulso à verdade.

gradativamente provar que a palavra e o conceito são formas de captar a realidade apenas de modo figurado, nunca de modo literal (exigência esta de uma suposta correspondência entre as coisas e sua designação). A palavra seria, segundo essa argumentação, metáfora das coisas e o conceito seria o “*resíduo de uma metáfora*”. O desfecho dessa análise se encerra na célebre noção de verdade exposta por Nietzsche:

O que é a verdade, portanto? Um batalhão de metáforas, metonímias, antropomorfismos, enfim, uma soma de relações humanas, que foram enfatizadas poética e retoricamente, transpostas, enfeitadas, e que após longo uso, parecem a um povo sólidas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões, das quais se esqueceu que o são, metáforas que se tornaram gastas e sem força sensível, moedas que perderam sua efígie e agora só entram em consideração como metal, não mais como moedas.⁷

Essa conhecida passagem, na qual a verdade é definida como um conjunto de ilusões cuja natureza ilusória foi esquecida, está diretamente relacionada com o problema de conhecer a origem do “impulso à verdade”. Isto porque, se a análise da origem da verdade é oferecida como meio para esclarecer o surgimento do “impulso à verdade” entre os homens, a afirmação de que a verdade é uma convenção determinada por razões morais (como se verá) revela que esta deixa de se referir às relações que os homens tem com as coisas e passa a se referir às coisas em si mesmas. Isso, porém, nada esclarece, como dizemos, acerca da origem de um “honesto impulso à verdade”: trata-se apenas de mostrar como ela surge a partir da relação entre os homens e do costume. Em outros termos, se a concepção de verdade válida entre os homens é apoiada sobre uma crença, e não há como constatar a verdade como elemento originário, o “impulso à verdade”, tido como puro pelos homens, está desprovido de objeto que justifique seu surgimento.

O “impulso à verdade”, assim, não decorre da existência prévia de uma verdade objetiva, necessária e válida universalmente. A partir dessas considerações, a análise nietzscheana acerca da verdade, que a aponta como resultado de criação humana, está atrelada à análise das circunstâncias dos acontecimentos que envolvem a

⁷ VM, p. 34.

sua criação. Com isso, examinar os requisitos de criação da verdade e da formação da crença que encobre a sua criação é um meio de investigar como vai se constituir para os homens o “impulso à verdade”. Esse processo, examinado por Nietzsche, pelo qual a verdade se cria, é o mesmo da atividade artística humana, transposto para o âmbito social, que por sua vez extrapola para um âmbito extra-moral, extrapolação que corresponde à invenção das “coisas mesmas”. Um aspecto particular desse processo reside na antropomorfização do mundo, pelo qual a atividade criativa metafórica engendra a esfera dos conceitos. É tal processo que será examinado no item seguinte.

2. A METÁFORA E O CONCEITO – ILUSÃO E ANTROPOMORFIZAÇÃO DO MUNDO

Para Nietzsche, o constructo teórico humano é resultado de uma ilusão e de uma antropomorfização do mundo. Para mostrá-lo, Nietzsche parte do exame da metáfora, que é a forma originária de contato entre homem e mundo e representa, ao mesmo tempo, o abismo que existe entre eles. Mostrar a relação metafórica entre as representações e as coisas permite ver como o homem preenche artisticamente esse abismo, dada sua condição artístico-criadora. O conceito surge num segundo momento: igualmente decorrente da metáfora, ele se constitui como um meio de “saltar sobre o abismo”, possibilitando ao homem erigir seu complexo constructo teórico.

Mesmo sendo a metáfora o solo sobre o qual essa construção se erige, para Nietzsche há uma diferenciação entre a atividade metafórica e a conceitual. A metáfora é a incontornável forma pela qual o homem transpõe o mundo ao criar as imagens que tem dele; já o conceito, ao fixar tais metáforas como as designações válidas para as coisas, produz o sentimento moral do homem que espelha sua honra na ‘utilidade’, ‘confiança’ e ‘dignidade’ na utilização correta desse material (conceito). O

homem “coloca agora seu agir como ser ‘racional’ sob a regência das abstrações; (...) Tudo o que destaca o homem do animal depende dessa aptidão de liquefazer a metáfora intuitiva em um esquema, portanto de dissolver uma imagem em um conceito.”⁸

Assim, no que concerne à construção cognitiva humana, o autor opera uma separação entre metáfora e conceito. Enquanto a metáfora, por ser individual e única, espelha ao homem a incrível variedade de disposições como o mundo pode se apresentar, o conceito, por sua rigidez, é o material próprio que confere segurança e regularidade à construção. Tal construção “(...) consegue erigir sobre fundamentos móveis e como que sobre água corrente um domo conceitual infinitamente complicado.../Como gênio construtivo o homem se eleva, nessa medida, muito acima da abelha: esta constrói com cera, que recolhe da natureza, ele com a matéria muito mais tênue dos conceitos, que antes tem de fabricar a partir de si mesmo”⁹. Assim, é a partir de si mesmo, como se verá, que segundo Nietzsche, o homem configura a senha de entrada para um mundo por ele criado¹⁰.

A criação dos conceitos é feita com tal precisão que o texto a descreve como “uma ordenação piramidal” com “castas e graus” e como a “regularidade rígida de um columbário romano”. Desse modo, a minuciosa organização da realidade, edificada pelo homem a partir dos conceitos, permite conservar o sentido que ele confere. Se a metáfora, em oposição ao conceito, se apresenta como viva, pois resulta da experiência intuitiva particular, o conceito, por sua vez, como o resultado e desprendimento dessa

⁸ VM, p. 35.

⁹ Idem.

¹⁰ Em fragmento do mesmo período de VM o autor revela a preocupação no que se refere a esse particular: “...No mundo o homem poderia conceber-se realmente como alguma figura saída de um sonho e que, ao mesmo tempo, sonha-se a si próprio.” Fragmento 95, 1872. In: NIETZSCHE, F. *O Livro do Filósofo*. Tradução Rubens Eduardo Ferreira Frias. 3ª ed., São Paulo: Centauro, 2001. Todos os fragmentos de 1872 doravante citados são retirados desta mencionada edição, salvo explicitação em contrário.

experiência, se justifica, segundo Nietzsche, por constituir o material que conserva o sentido já morto e o qual não permite que se possa investir contra ele. A petrificação do aspecto regular da obra apresenta-se no ensaio como o motivo pelo qual a fina criação (humana) é tida por realidade. “Quem é bafejado por essa frieza dificilmente acreditará que até mesmo o conceito, ósseo e octogonal como um dado é tão fácil de deslocar quanto este, é somente o **resíduo de uma metáfora**, e que a ilusão da transposição artificial de um estímulo nervoso em imagens, se não é a mãe, é pelo menos a avó de todo conceito.”¹¹

É bastante nítida a relação feita por Nietzsche entre a crítica do constructo teórico humano e a valorização da metáfora em face do conceito. Todavia, se o próprio conceito é material a partir do qual se erige a construção ilusória do conhecimento, a metáfora é, num plano mais básico, a forma pela qual se dá a transfiguração do que se toma por realidade. Assim, podemos ver, existe uma intenção do autor em salvaguardar e valorizar a metáfora, a despeito de sua crítica. Qual é a razão disso, tendo em vista que a metáfora ao mesmo tempo afasta a possibilidade da verdade, no sentido pelo qual o ensaio de Nietzsche procura demonstrar? Procuraremos mostrar que a transfiguração metafórica não é um simples equivalente da ilusão, o que, por sua vez, nos obrigará também a um exame mais preciso acerca do problema de saber mais precisamente em que consiste a ilusão para Nietzsche.

Tal exame nos permitirá, como o fio de Ariadne, percorrer o labirinto das metáforas nietzscheanas. Este primeiro capítulo, em particular, tratará de analisar o percurso da constituição da verdade como ilusão, com o intuito de precisar o que seja propriamente a ilusão, segundo Nietzsche, nesse texto. Como dissemos, isso dependerá, igualmente, de um exame dos motivos que o ensaio fornece para que se entenda a superioridade da metáfora em face do conceito.

¹¹ VM, p. 35.

3. A FÁBULA DO CONHECIMENTO COMO ESTRATÉGIA DE CRÍTICA AO VALOR DO INTELLECTO.

É bastante célebre a fábula que dá início ao ensaio VM, a qual versa sobre a criação do conhecimento por animais inteligentes em um astro qualquer em “(...) *um remoto rincão do universo...*” de tantos sistemas solares. De acordo com a fábula, o minuto da invenção do conhecimento foi “(...) *o mais soberbo e mais mentiroso da história universal...*” e que não se sustentou, pois “(...) *passados poucos fôlegos da natureza congelou-se o astro, e os animais inteligentes tiveram de morrer...*”

A fábula desenvolve, claramente, uma sátira da pequenez e da insignificância humana. As tantas imagens descritas propõem que o homem não é somente um animal que habita um astro entre tantos de um universo infinito, como é também bastante efêmera sua existência, dado o infindável acontecimento da vida que o ultrapassa¹². A contingência humana¹³ é expressamente posta por Nietzsche como pano de fundo do seu objetivo de abalar a estima exagerada presente nas noções de intelecto e conhecimento.

As imagens da fábula expõem uma desproporção existente entre a insuficiência do intelecto e do conhecimento e o valor que a eles se atribui. Esta oposição é ainda maximizada ao fim da exposição, que assume formas de uma narrativa mítica, desenvolvendo-se de um ponto afastado: “*havia uma vez um astro, em que animais inteligentes inventaram o conhecimento.*”¹⁴ Nietzsche afirma que nem

¹² “Esta compreensão da pequena dimensão da vida humana perante o grande jogo da Vida e do Universo permanece constante nos textos de Nietzsche. Desde a paradigmática afirmação que abre o fundamental ensaio de 1873 até as passagens de fragmentos situados no último período de sua obra” In: BRUM, J. T. *Nietzsche: As Artes do Intelecto*. São Paulo: Editora L&PM, 1986, p. 19.

¹³ Nesse sentido, a efemeridade humana não decorre somente da pequenez do astro que habita e da momentaneidade de sua vida, como decorre também, da fragilidade de sua espécie dentro da natureza.

¹⁴ VM, p. 31.

mesmo essa descrição mítica da invenção mentirosa e soberba do conhecimento pelo intelecto, que durou apenas um minuto na história universal e depois sucumbiu, é capaz de ilustrar *“suficientemente quão lamentável, quão fantasmagórico e fugaz, quão sem finalidade e gratuito fica o intelecto humano dentro da natureza”*¹⁵. A fábula, portanto, é um artifício para radicalizar a distância existente entre a atividade do intelecto e do conhecimento, em contraposição à forma exagerada e mitificada como são considerados.¹⁶

Já o fato de que esta narrativa crítica se apresente como uma fábula permite ver que as noções de intelecto e o conhecimento se apresentam no pensamento de Nietzsche de forma distinta daquela como são tomados pela tradição filosófica ocidental.¹⁷ Mas uma observação mais pontual do texto nos permite reafirmar a potência da crítica insinuada.

Nesse sentido, a afirmação de que os homens são “animais inteligentes” servirá como o ponto de partida para uma apresentação posterior da idéia, mais radical, de que o conhecimento é uma simples invenção “soberba e mentirosa”.

A princípio, o tratamento dos homens como ‘animais inteligentes’ não nos

¹⁵ Idem.

¹⁶ A escolha estilística do autor pela fábula permite ainda uma digressão que antecipa os argumentos posteriores do ensaio. Pode-se observar que os personagens usuais das fábulas são geralmente objetos inanimados ou animais falantes, que pensam, agem e sentem como humanos. É, portanto, por meio de artifício ficcional que a fábula passa sua mensagem. A fábula que alguém poderia contar, interposta por Nietzsche, faz menção dos homens como animais inteligentes, ou seja, de animais que pelo uso de seu intelecto engendraram o conhecimento. Se a fábula conta com a ficção para o exercício de sua narrativa, a ação do intelecto dos animais da fábula nietzscheana é tão fictícia quanto a possibilidade de fala entre um lobo e um cordeiro, por exemplo. Ainda nesta análise do paralelo entre os personagens clássicos da fábula e os personagens da fábula narrada em VM, tem-se que se aquilo que caracteriza os animais nas fábulas é a peculiaridade de sua fala, na qual está embutida a perspectiva do sentimento, do agir e do pensar humano. Os animais de VM, por sua vez, são caracterizados pela ação de seu intelecto, que igualmente não escapa dos limites da perspectiva humana.

¹⁷ O que se percebe pela narrativa fabular é que Nietzsche alia ao conteúdo um determinado estilo de linguagem para potencializar através de uma certa dose de ironia aquilo que pretende criticar.

parece ter uma importância particular no desenvolvimento da argumentação. Mas, observando melhor, podemos notar que a afirmação de que o intelecto faça parte da natureza humana implica, já aqui, em determinar o sentido restrito com que o intelecto tratado no ensaio. Afinal, o intelecto se apresentará sobretudo como meio de conservação do indivíduo (*ein Mittel zur Erhaltung des Individuums*). Enquanto os animais se defendem fazendo uso de seus “*chifres ou presas aguçadas*”, o homem, o mais “*delicado e perecível dos seres*”, faz uso de seu intelecto.

O homem aparece aqui como sendo apenas uma espécie animal dentre outras tantas, e como tal possui capacidades e se determina pelas necessidades naturais que lhes são peculiares¹⁸. O intelecto é o instrumento que torna possível as condições de existência desse animal. Tudo o que envolve sua ação está atrelado a essa função de defesa: e é desse modo que Nietzsche concluirá que, para este intelecto, não há “*nenhuma missão mais vasta que conduzisse além da vida humana*”¹⁹. Podemos aqui compreender melhor porque o conhecimento é uma invenção do intelecto humano. A pergunta acerca do que podemos conhecer deixa de se orientar para fora do próprio homem. O conhecimento não é um instrumento capaz de descobrir os fundamentos do real, uma vez que ele próprio é apenas resultado dos motivos pelos quais o homem organiza o mundo da forma como o faz.²⁰ Assim reconsiderado, o conhecimento é questionado em sua autonomia.²¹

¹⁸ Com relação a este ponto conferir SCHACHT, R. *Nietzsche: The Arguments of The Philosophers*. New York: Routledge & Kegan Paul, 1998, p. 54/56.

¹⁹ VM, p. 31.

²⁰ “O caráter do entendimento passa a ter uma função de ordenação arbitrária e funcional. E o mundo objetivo se torna um mundo útil, em cuja esquematização interesses práticos relativos a nossas necessidades vitais tiveram papel decisivo.” BRUM, J.T. *Op. cit.* p. 31.

²¹ A disposição do conhecimento se situa “em um horizonte antropológico fundamental (a compreensão geral da natureza humana e de suas relações com o mundo) desloca as antigas prioridades e autonomia dadas ao campo epistemológico...O conhecimento é, assim, encarado como atividade ligada à vida de um determinado tipo de animal: biológico, que necessita conservar-se e

O ensaio VM, que situa assim inicialmente o intelecto como um simples meio de conservação, e conhecimento como invenção desse instrumento, expressa, ao mesmo tempo, o espanto que causa a dimensão adquirida por esses elementos. É surpreendente que eles tenham se constituído entre os homens como a representação da força capaz de captar e revelar a realidade da vida e do mundo, bem como que os tenham persuadido a se sentirem sujeitos predispostos ao conhecimento. Tal concepção do intelecto e do conhecimento conduzirá Nietzsche a compreender a atividade do intelecto como enganadora e conseqüentemente o seu produto – o conhecimento – como um engano.²² A atividade do intelecto se dá de tal forma que seu resultado não somente apresenta o conhecimento de forma fantasiosa, como portador de promessas que escapam do seu poder mais restrito, como cria também uma atmosfera mítica acerca de sua própria ação. O animal inteligente se vê a si mesmo com um valor que decorre daquele mesmo que ele projeta no seu intelecto, que toma como possuidor de uma capacidade absoluta de conhecimento. Em vez de questionar isto que se lhe afigura como conhecimento e o modo como ele é determinado pelas necessidades referentes à sobrevivência o homem, de modo geral, sempre se voltou para a mera busca do melhor caminho para o conhecer, ou de saber como ocorre o conhecimento, sem jamais supor que por trás de toda esta busca está o exercício do intelecto como instrumento “*a serviço das necessidades vitais de uma espécie não-necessária.*”²³ É por isso que, para Nietzsche:

Aquela altivez associada ao conhecer e sentir, nuvem de cegueira pousada sobre os olhos e sentidos dos homens, engana-os pois sobre o valor da existência, ao trazer em si a mais lisonjeira das estimativas de valor sobre o próprio conhecer. Seu efeito mais geral é engano

desenvolver-se; e gregário, que precisa viver em sociedade e comunicar-se.” In: BRUM, J.T. *Op. cit.* p. 28.

²² O engano, neste caso, está associado à forma como se interpreta o intelecto, sem levar em conta que ele se destina exclusivamente à defesa do homem.

²³ BRUM, J. T. *Op. cit.* p. 31.

– mas mesmo os efeitos mais particulares trazem em si algo do mesmo caráter.²⁴

Se a atividade do intelecto é enganadora, e se ele se presta à defesa e conservação dos homens, pode-se dizer que a forma que o homem encontra de se defender e se conservar é o engano. O intelecto, para propiciar aos homens conforto e segurança, fornece a eles uma determinada visão de mundo, como algo disposto ao seu poder de conhecimento e ao seu controle, através do engano. Nisto o animal inteligente é um ser ilusionista, mas ele próprio é o principal iludido. Assim, o exercício do intelecto, que cria as condições e o meio de vida adequado aos seus possuidores, encontra seu caminho pelo implemento de ficções.

A ficção relacionada à ação do intelecto decorre da pretensão de sua autonomia. Para Nietzsche, ao contrário, a existência intelectual deve ser entendida como continuidade da existência instintiva²⁵. O intelecto, um instrumento de defesa, responde aos processos instintivos fisiológicos de seus possuidores. Sua atividade é uma espécie de ressonância dessas atividades. Aos seus atos acompanham-se uma multiplicidade de outros elementos, sentimentos e inclinações, que são por ele filtrados. O intelecto seleciona aquilo que pode ser traduzido e transposto em atendimento da necessidade humana.²⁶ O que chega à superfície da consciência é

²⁴ VM, p. 31.

²⁵ A forma como Nietzsche compreende a noção de instinto é bem explicada por Richard Schacht: "...the 'unconsciousness' he ascribes to 'instinctive action – which he contrasts with the labored, uncertain and fumbling 'consciousness' operative in non-instinctive action – is not to be construed as tantamount in all cases to the blank mindlessness of a mere automaton. On the contrary, 'becoming-instinctive' for Nietzsche is something that by no means need involve a reversion to the plane of smoothly proceeding but 'spiritless' and unwitting animality that was first transcended with the advent of such consciousness. It may also have the significance of an advance beyond that sort of consciousness, to a new and 'higher naturalness' in which the laboriousness, hesitancy and clumsiness – but not the intentionality and awareness - characteristic of it are overcome." *Op. cit.*, p. 280.

²⁶“Há muito mais seqüências de imagens no cérebro que as que são utilizadas para pensar: o intelecto escolhe rapidamente as imagens semelhantes, a imagem escolhida produz de novo uma profusão de imagens, mas depressa o intelecto escolhe de novo uma imagem entre estas e assim ininterruptamente. O pensamento consciente nada mais é que a escolha entre as representações. Há um

apenas o resultado de toda uma atividade prévia que cria imagens e faz seleção entre elas: a consciência, assim, é uma atividade de simplificação da riqueza não-consciente.²⁷

Visto desse modo – como consequência da esfera instintiva fisiológica²⁸ - o intelecto deixa de se referir unicamente à atividade consciente. Seu exercício não possui um ponto de partida independente no registro consciente. É somente o resultado, a exteriorização da atividade instintiva, ou seja, aquilo que pode ser traduzido e transposto para o consciente, que se mostra ao homem. O conhecimento, porém, não somente resulta desses processos, como também da utilização de um material já simplificado (que chegam à superfície)²⁹. Por isso Nietzsche entende que o conhecimento não é a atividade que define intrinsecamente o homem, como é usualmente interpretado; mas resultado da existência instintiva e do refinamento (ficcional e útil) operado pelo intelecto. Nisso, justamente porque trabalha sobre material criado e selecionado, como se tal material fosse pelo conhecimento captado em sua forma originária, e ele próprio figurasse atividade intrínseca e desde sempre

longo caminho até a abstração. 1) A força que produz a profusão de imagens; 2) A força que escolhe o semelhante e o ressalta.” *Fragmento 63, de 1872.*

²⁷ Para Nietzsche, o inconsciente designa sobretudo a esfera instintiva e fisiológica, concepção essa que é desenvolvida nos fragmentos de 1870 a 1872. Essas atividades inconscientes se afiguram para o autor como anteriores à consciência, à qual afloram por meio de uma redução e simplificação. A consciência seria apenas atividade superficial que recobre a atividade instintiva. Procuraremos mostrar, adiante, que existe uma identificação entre as esferas artística e instintiva, transpostas posteriormente à consciência e ao domínio conceitual. Notemos ainda que alguns comentadores deste período da obra de Nietzsche valem-se do termo inconsciente para designar tal domínio. Neste sentido conferir: KOFMAN, S. *Nietzsche and Metaphor*. Stanford: Stanford University Press, 1993, p. 28/30; VAIHINGER, H. *Sobre Verdade y Mentira*. 4ª ed., Madrid: Editorial Tecnos, 2000, p. 43/44; WARIN, F e CARDINALI, P., *Lecture par François Warin et Philippe Cardinali*, “in” NIETZSCHE, F. *Vérité et Mensonge au Sens Extra-moral*. Arles: Babel, 2002, p. 39/40.

²⁸ “...nevertheless one must not imagine that organic actions are carried out with the aid of the intellect, for that would make them incomprehensible; instead one should imagine the intellect as the ultimate consequence of organic life...” KOFMAN, S. *Op. cit.*, p. 26.

²⁹ Neste sentido o conhecimento deixa de ser visto por Nietzsche como capacidade autônoma e primeira, sendo entendido como resultado de processos prévios insondáveis.

presente na atividade humana, o conhecimento é tido como resultado dos movimentos invisíveis que levam à dissimulação (*Verstellung*) e ao jogo teatral (*Bühnenspiel*) do intelecto.³⁰

Nietzsche alude a esse ponto ao tratar da ignorância do homem no que se refere ao que está por trás de sua consciência.

O que sabe propriamente o homem sobre si mesmo! Sim, seria ele sequer capaz de alguma vez perceber-se completamente, como se estivesse em uma vitrine iluminada? Não lhe cala a natureza quase tudo, mesmo sobre seu corpo, para mantê-lo à parte das circunvoluções dos intestinos, do fluxo rápido das correntes sanguíneas, das intrincadas vibrações das fibras, exilado e trancado em uma consciência orgulhosa, charlatã!³¹

O fato de que o homem considere o seu próprio intelecto de modo restrito, considerando apenas aquilo que aparece, e que não é mais do que o mero resultado superficial de sua atividade é o fundamento do juízo de valor que o homem faz de seu intelecto. O homem enganado pelo intelecto e confiante na sua força de conhecimento, nada sabe ou sequer desconfia das atividades não conscientes e instintivas que são produtoras desse seu mundo – um mundo, portanto, de “sonho” e “ilusão”, no qual está “imerso”. E assim, “*repousa o homem, na indiferença de seu não-saber, e como que pendente em sonhos sobre o dorso de um tigre...*”.³²

É porque o homem deixa escapar de sua noção de intelecto e conhecimento este pano de fundo radical de atuação dos instintos, que lhes é possível conceber tais elementos de forma excessivamente valorizada

³⁰ “Conhecimento não é instinto é resultado do jogo, do afrontamento, da junção, da luta e do compromisso entre os instintos. É porque os instintos se encontram, se batem e chegam, finalmente, ao término de suas batalhas, a um compromisso, que algo se produz. Este algo é o conhecimento.” In: FOUCAULT, M. *A Verdade e as Formas Jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau Ed., 1996, p. 16.

³¹ VM, p. 32.

³² Idem.

Em seguida, o texto de Nietzsche afirma que o homem é um ser perdido sobre superfícies, que “*contenta-se em receber estímulos e como que dedilhar um teclado às costas das coisas*”³³, embora julgue estar conhecendo o mundo. Porém, isto é resultado, como acabamos de ver, do orgulho relacionado ao conhecimento, uma “*nuvem de cegueira pousada sobre os olhos e sentidos dos homens...*”. Assim, os sentidos deixam de ser vistos como forma de conduzir à verdade. É somente porque o orgulho intelectual provoca uma cegueira no que concerne ao conhecer que os homens julgam que seus órgãos sensíveis são instrumentos capazes de penetrar nas coisas para além de suas superfícies.³⁴ Mais que isto, essas superfícies intransponíveis pelos sentidos são as superfícies das “formas” das coisas que o olhar humano capta. E, neste particular, Nietzsche entende que esse mundo que se apresenta por “formas” é já um mundo humanizado, pois as formas não são inerentes à disposição da natureza, mas à maneira pela qual o homem a codifica para si mesmo³⁵. O conhecer vincula-se a esta disposição peculiar que o homem possui de traduzir o mundo para si.

De todo modo, são capitais aqui as noções de “ficção” e “ilusão”, pois elas determinam de modo geral a esfera em que o homem se situa. A natureza humana se mostraria por si mesma “enganadora”, dado que o intelecto age criando ficções. O conhecimento, como resultado de fabricação do intelecto, é assim um engano que serve à necessidade humana. Um outro engano, porém, que dele decorre, diz respeito

³³ Ibidem.

³⁴ Neste ponto uma ressalva se faz necessária. Não pretendemos aqui nos posicionar sobre o problema de saber se Nietzsche está acatando ou rejeitando que o conhecer seja a possibilidade de alcançar as coisas em si mesmas. Pensamos que esta questão só pode ser formulada adequadamente adiante. Sobretudo é preciso não identificar aqui “superfície” com “fenômeno” no sentido kantiano. O termo é empregado por Nietzsche apenas para denunciar a falsa pretensão de conhecimento humana.

³⁵ Neste sentido, o próprio Nietzsche já havia expressamente disposto: “Não existe forma na natureza porque nela não há interior nem exterior. Toda arte se fundamenta no espelho do olho.” Fragmento 112, de 1872.

ao modo mesmo como ele passa a ser visto como meio de revelar os segredos do mundo, se considerar que se trata de um mundo já filtrado. A crença de que o intelecto é capaz de conhecer verdades, portanto, é apenas uma radicalização de sua natureza enganadora. É neste contexto que ganha sentido o problema posto por Nietzsche no início do ensaio: *“nada é mais inconcebível do que como pôde aparecer entre os homens um honesto e puro impulso à verdade”*.³⁶

4. A VERDADE COMO ACONTECIMENTO SOCIAL FIXADO PELA LINGUAGEM.

Vemos, assim, como a crítica de Nietzsche às noções de intelecto e conhecimento, instrumento enganador que visa apenas criar condições de sobrevivência, é subjacente à problematização do aparecimento do “impulso à verdade”. Admitir a existência de um tal impulso parece exigir a admissão prévia de que exista a verdade, não obstante a ação enganadora do intelecto e do conhecimento. Mas para mostrar a radicalidade com que esse problema se põe, Nietzsche desenvolve no ensaio VM uma análise destinada a mostrar que a posse da verdade no sentido tradicional não é possível. Para tanto, ele procurará retrair a gênese dessa noção. O mesmo movimento, contudo, se converterá numa elucidação do surgimento do próprio “impulso à verdade”, a partir do entendimento de como se constituiu entre os homens o que eles entendem por “verdade”.³⁷

A análise da formação da noção de verdade compreende dois movimentos.

³⁶ VM, p. 32.

³⁷ A sutileza deste ponto está em abrir o problema do surgimento de um “impulso à verdade”. Se a verdade tida como válida entre os homens é aquela no sentido tradicional e esta não se sustenta como possível (como Nietzsche quer explicitar), é necessário entender as circunstâncias que envolvem a formação na crença de um tal tipo de verdade. Pois isto seria capaz de esclarecer não somente o que se constitui entre os homens como verdade, mas também o impulso que decorre dessa crença.

Um primeiro no qual Nietzsche apresenta um duplo nível, orgânico e social, de falsificação do mundo operado pelos animais inteligentes. E um segundo, guiado por preocupação mais propriamente epistemológica, examina se a linguagem não poderia configurar a expressão adequada das coisas, e com isso, ter sido formada a partir de uma verdade prévia. Trataremos aqui do primeiro movimento, deixando o segundo para o próximo item.

Quanto ao primeiro movimento, Nietzsche alega, antes de mais, que as próprias funções fisiológicas humanas, na medida em que criam e selecionam imagens, promovem já um falseamento do mundo, destinado a atender às necessidades vitais dos homens. Trata-se de um falseamento presente no nível orgânico-instintivo humano.³⁸ Um segundo nível de falseamento teria lugar na perspectiva social. Ele corresponderia ao modo pelo qual o homem, ao atribuir-se faculdades espirituais, estabelece, ainda comandado pelas mesmas necessidades, configurações abstratas empreendidas coletivamente pelo homem³⁹. Assim, a análise do processo de criação do conhecimento não deixa de considerar a diferenciação da situação do homem individual (instintivo) e pré-lingüístico e a do homem social (consciente) e detentor da linguagem. Contudo, essa diferenciação é atravessada por um mesmo fio condutor – a ação instintiva na produção do conhecimento – pelo qual o segundo nível é de certo

³⁸ Neste ponto uma ressalva de enorme relevância se faz necessária. A menção a um primeiro nível de falseamento operado na esfera orgânica-instintiva somente faz sentido uma vez entendido que o olhar que se dirige a esta esfera está pautado pelo objetivo de encontrar uma verdade literal. É no âmbito deste exame em particular que se entende que a esfera não consciente já falseia, na medida em que não garante a literalidade de contato homem-mundo. Fora dessa perspectiva que já tem seu olhar direcionado por um tipo de verdade delineada, não faz sentido falar em falseamento não consciente, já que este tipo de juízo de valor não é produzido e nem sequer possível nesta esfera.

³⁹ Com isto não se pretende dizer que no item anterior a análise do intelecto se limita ao falseamento orgânico. A atividade intelectual é o resultado final dos processos fisiológicos inconscientes. Ele próprio é o que permite o salto para a constituição da crença em capacidades abstratas e espirituais – como será tratado futuramente.

modo resultante do primeiro.⁴⁰

A atividade ficcional do intelecto, movida por esse mesmo fundamento, constituiria o elo entre a vida individual e a vida coletiva. Nietzsche afirma que, num estado natural e individual, o intelecto, enquanto meio de conservação, é utilizado “*no mais das vezes somente para a representação*”. Já na vida gregária, determinada pela “necessidade” e pelo “tédio”, é preciso um pacto capaz de apaziguar a “guerra de todos contra todos” – e esse tratado “*traz consigo algo que parece ser o primeiro passo para alcançar aquele enigmático impulso à verdade*”, porque é somente a partir dele que se fixa o que deve ser a verdade. Essas afirmações parecem indicar que, já nesse momento, haveria uma espécie de desdobramento na forma de funcionamento do intelecto. Servindo como meio de defesa dos homens, o intelecto assim age na vida coletiva e provê o requisito do pacto de paz. Tal requisito é a fixação de determinada crença como aquilo que deve ser a verdade. Assim a verdade surge como forma válida para o coletivo, para além da representação, que se dá no âmbito do indivíduo. O que seria a verdade, segundo Nietzsche, para além das nossas representações e em que condições ela seria possível são questões que serão analisadas adiante. Por ora, precisamos aprofundar o exame da a noção da verdade como fenômeno social.

Assim, em vista das necessidades da vida coletiva, do estabelecimento do pacto de paz para sua satisfação, estabelece-se, segundo Nietzsche, a verdade: nada mais que uma designação uniformemente válida e obrigatória das coisas (*eine gleichmässig gültige und verbindliche Bezeichnung der Dinge*). Está implícito nessas

⁴⁰“...o pensamento inconsciente deve completar-se sem conceitos: por intuições, portanto. Porém este é o método de raciocínio do filósofo contemplativo e do artista. Ele faz o mesmo que cada um faz dos impulsos fisiológicos, transpondo-os para um mundo impessoal.../O filósofo esforça-se para então estabelecer, em lugar dos pensamento por imagens, um pensamento por conceitos. Os instintos parecem ser também um pensamento assim em imagens que por fim transforma-se em estímulo e motivação.” Fragmento 116, de 1872. Conferir também, KOFMAN, S. op. cit. p. 33: “...the rhetorical model is used to describe unconscious activity insofar as it transposes into the world explanatory schemata which man fashions after himself.../ the conscious world is a language which symbolizes a text written originally by unconscious activity, and which consciousness knows only in a masked and transposed form.”

passagens um limite da existência individual. Por força do medo, do estado de guerra e insegurança constante, o homem decide pelo pacto, que leva à vida gregária. Essa decisão, assim, decorre de necessidade, que é, ao mesmo tempo, necessidade de vida gregária e de constituição da linguagem. O homem não precisa apenas viver em conjunto, mas precisa também da proteção de seu semelhante. Para isso, ele precisa comunicar-se com ele e se fazer entender.⁴¹ Com isso a vida coletiva atende à necessidade de segurança e somente é factível graças à comunicação e à linguagem.

A verdade, insistamos, é uma determinação lingüística que exprime a necessidade de comunicação, respondendo àquilo que está em sua base: a necessidade da vida comum para afastar o medo e a insegurança.⁴² Desse modo, ela tem suas leis delimitadas por uma convenção lingüística. É a necessidade de comunicação que a constitui como uma forma de defesa, de orientação, de organização e de ordenação do mundo.

A verdade, portanto, segundo Nietzsche, além de convencional, é fixada moralmente. É o respeito e a boa-fé no seu emprego que trazem a segurança e a

⁴¹ Ainda que Nietzsche não se detenha em especial na necessidade da comunicação e da linguagem como suporte e viabilidade da vida coletiva, tema este que tratará mais adiante (conferir 354 GC), já neste ensaio de juventude existem reflexões que são o ponto inicial desse particular.

⁴² Em análise da formação da consciência no homem (noção esta que não é trabalhada de forma expressa no ensaio como Nietzsche o faz, por exemplo, na *Genealogia da Moral*), Oswaldo Giacóia Jr. coloca que: “Por que é preciso que se constitua e desenvolva a faculdade da consciência? É preciso porque é indispensável; para que o homem possa se comunicar, faz-se necessário, antes de tudo, que ele possa refletir, inteirar-se daquilo que pretende comunicar. Nesse sentido, a consciência representa justamente a superfície onde seus estados interiores se projetam ou refletem; de modo que, a partir daí, **sabe-se**, ou pensa-se saber, aquilo que se quer, sente, teme, deseja, pensa, isto é, aquilo que se pode comunicar desses estados. ...O que chega até nossa consciência constitui aquela parte dos nossos estados anímicos, de nossas representações mentais, que deve ou precisa ser objeto de comunicação. Por isso mesmo, segundo Nietzsche, ‘a parte mais superficial e pior: - pois somente esse pensamento consciente ocorre em palavras, isto é, em signos de comunicação.’”. In: GIACÓIA JR. O. *Nietzsche como Psicólogo*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2001, p. 37. Mesmo que esta noção e desenvolvimento acerca da formação da consciência não tivesse ainda sua formulação na filosofia do período de VM, é certo que Nietzsche já concebia o conhecimento e a verdade como conceitos resultantes da atividade orgânica inconsciente, alterados e falseados na forma como avaliados pelos homens (em face da restrição de sua visibilidade consciente).

garantia. Mas após longo tempo de uso, tal convenção extrapola a esfera moral. Ela escapa do âmbito de como as coisas se afiguram aos homens e passa a ser a régua para medir as coisas mesmas⁴³. A verdade passa, então, a ser o elemento que faz os homens suporem que existe um sentido fixo do real, que pode por eles ser alcançado. Trata-se, porém, de um falseamento das coisas, possibilitado pela vida social. É a partir daí que os homens passam a se presumir possuidores de uma capacidade ou faculdade espiritual (destinada a prover o conhecimento da verdade). Se aquilo que os homens tomam por verdade decorre de convenção lingüística, dela também decorre, de modo mais abstrato, a elaboração dos próprios conceitos de verdade e mentira. Numa hipotética vida individual-primitiva, as noções mesmas de verdade e mentira seriam inexistentes, pois o mundo ainda não é traduzido a partir de uma necessidade de concebê-lo de forma comum. Aquilo que o homem individual vê do mundo não é sequer transformado em signos de linguagem. Assim, somente quando a realidade precisa ser comunicada, e os indivíduos precisam se fazer entender naquilo que comunicam, é que a verdade e a mentira surgem. Portanto, os conceitos de verdade e mentira deverão ser eles mesmos produzidos a partir desse surgimento.

Segundo Nietzsche, verdade e mentira são, inicialmente, termos que surgem num contexto de identificação dos indivíduos perigosos, por oposição aos confiáveis. O homem mentiroso é preterido e subjugado em face daquele que diz a verdade. Isto porque a mentira pode ter conseqüências prejudiciais.⁴⁴ *“Os homens, nisso, não procuram tanto evitar serem enganados, quanto serem prejudicados pelo engano: o que odeiam, mesmo nesse nível, no fundo não é a ilusão, mas as conseqüências*

⁴³ “O homem bom quer ser também verdadeiro e acredita na verdade de todas as coisas. Não só na sociedade, mas ainda no mundo.../ Transpõe portanto sua própria tendência ao mundo e acredita que o mundo também deve ser verdadeiro por respeito a ele.” Fragmento 134, de 1872.

⁴⁴ O mentiroso é antes de tudo um ‘abusador’ das convenções válidas. Ao criar um elo de comunicação que faz uso não válido das convenções lingüísticas, aquele solo originário e necessário do fazer-se entender é rompido e com isto uma situação de perigo e ameaça pode surgir. É neste sentido que a verdade é sempre preferida. A boa comunicação, que garante a possibilidade de defesa e de ordem entre os homens, com ela está garantida.

nocivas, hostis, de certas espécies de ilusões”.⁴⁵ Assim, a verdade parece ser, segundo Nietzsche, reduzida à segurança e utilidade de suas conseqüências. “*É também em um sentido restrito semelhante que o homem quer somente a verdade: deseja as conseqüências da verdade que são agradáveis e conservem a vida;*”.⁴⁶

Se a verdade que surge pela convenção é, nesse sentido, utilitária, e claramente atende àquela necessidade inerente ao homem, a questão que se impõe é a de saber como esse sentido de utilidade é substituído por uma idealização segundo a qual a verdade é tida por expressão da coisa mesma? Pois se os homens entendem que existe um “*honesto e puro impulso à verdade*”⁴⁷, certamente aquilo que entendem por verdade em algum momento se desprende de sua origem utilitária e se torna forma de captar o real.

Ocorre aqui mais um desdobramento do mesmo papel do intelecto. Se na vida individual ele se presta sobretudo à representação⁴⁸, na vida coletiva o ato de defesa do intelecto engendra a vida social, a linguagem e a verdade. Por esse meio, a verdade é situada para além da simples representação.⁴⁹ Essa noção de verdade que ultrapassa a mera representação e capta as próprias coisas, leva Nietzsche a afirmar que “*somente por esquecimento pode o homem alguma vez chegar a supor que possui uma ‘verdade’ no grau acima designado*”.⁵⁰ O esquecimento, portanto, é mais um desdobramento da mesma necessidade de sobrevivência que permanece sendo um fio condutor desse processo.

⁴⁵ VM, p. 32.

⁴⁶ VM, p. 33.

⁴⁷ VM, p. 32.

⁴⁸ Ou seja, a atividade artística que gera e seleciona imagens.

⁴⁹ Com relação a este ponto, como já visto, a necessidade de defesa apresenta a verdade como forma de alcançar o sentido fixo e último das coisas. O que se dá para além da simples representação.

⁵⁰ VM, p. 33.

5. PALAVRA: METÁFORA E CRIAÇÃO

O segundo movimento da análise nietzscheana da noção de verdade como adiantamos, ocupa-se de um exame epistemológico da linguagem, que se volta para as gêneses da palavra e do conceito. Trata-se de mostrar que mesmo na origem da formação das convenções lingüísticas não é preciso pressupor a presença da verdade. Não há verdade prévia à formação da linguagem que lhe sirva como guia. Ao contrário, são os elementos da linguagem – mais exatamente a palavra e o conceito – que reafirmam a impossibilidade da verdade.

Embora Nietzsche não tenha ainda, neste período, elaborado sua concepção de procedimento genealógico, é possível reconhecer que a forma como se desenvolvem as análises de seu texto revelam, ao menos, um embrião do que será mais claramente formulado como tal na “Genealogia da Moral”, por exemplo. Dizemos isso porque se trata de buscar aqui as origens da linguagem, para além do modo como tais origens foram esquecidas a partir da formulação da idéia de verdade. Aqui, esse procedimento genealógico revela a atividade criativa (artística) presente na formação de uma determinada designação e as transformações que a coisa sofre para poder ser designada.

Assim, o minucioso exame de Nietzsche busca mostrar que fisiologicamente o homem é incapaz de captar as coisas sem neste mesmo ato transformá-las. Tanto porque a atividade artística primeira, a partir de processos orgânicos que instintivamente se inclinam ao que é prazeroso, dá a tudo uma imagem inexistente na natureza; quanto porque os homens não possuem órgãos próprios ao conhecimento⁵¹. A linguagem, longe de ser o resultado de um processo adequado de apreensão do mundo por órgãos cognitivos hábeis para tanto, é um dos resultados da

⁵¹ A expressão disto no ensaio ocorre face ao questionamento desenvolvido com tom cético, no qual as formas da percepção humana são comparadas às formas da percepção dos pássaros e dos insetos, que leva à dúvida: qual é a forma de percepção adequada (exata)?

atividade consciente, que simplifica e esconde a rica atividade não-consciente, que dá forma e função ao mundo.

Segundo Nietzsche, a palavra é “*a figuração de um estímulo nervoso em sons*”⁵²; através de um processo que não é simples nem lógico. De início, importa separar os diversos passos que constituem o processo de formação da palavra, desde o estímulo nervoso, até a figuração sonora. Num primeiro momento, a partir da excitação nervosa, forma-se uma imagem no cérebro. Da transformação desta imagem no cérebro em som é que se produz a palavra.

No estímulo nervoso, por sua vez, situa-se a percepção. Mas esta percepção, segundo Nietzsche, é incapaz de transmitir ao sujeito as características próprias do objeto. “*Concluir do estímulo nervoso uma causa fora de nós já é resultado de uma aplicação falsa e ilegítima do princípio de razão*”⁵³. A seu ver, a excitação nervosa é um acontecimento inteiramente subjetivo. O estímulo nervoso, tal como ocorre no homem, não possui nenhuma relação causal com a coisa, e por isso não pode subsumir suas qualidades intrínsecas. O homem percebe da coisa unicamente as qualidades que sua interioridade cria através deste contato. Assim, num contato da extremidade nervosa do corpo com uma pedra de gelo, por exemplo, a percepção de gelado e sólido não é, segundo Nietzsche, transmitida pela pedra de gelo: a percepção de gelado e sólido é conclusão inteiramente do sujeito, onde nenhuma relação de troca existe para garantir a fidelidade desta percepção. Neste caso, o homem, ao entender que percebe as coisas presentes no mundo, está tão somente lidando com a forma peculiar como sua excitação nervosa as consagra. São apenas modificações internas que ocorrem. Um

⁵² VM, p. 33.

⁵³ Idem.

argumento que Nietzsche oferece é este:

Como poderíamos nós, se somente a verdade fosse decisiva na gênese da linguagem, se somente o ponto de vista da certeza fosse decisivo nas designações, como poderíamos no entanto dizer: a pedra é dura: como se para nós esse ‘dura’ fosse conhecido ainda de outro modo, e não somente como uma estimulação inteiramente subjetiva!⁵⁴

Um primeiro ponto presente neste argumento é a rejeição à possibilidade de uma percepção adequada (de uma percepção objetiva de coisas externas desconsiderando que o estímulo nervoso seja exclusivo do sujeito que percebe). Em face do estímulo nervoso, segundo Nietzsche, as coisas são expressas através das mais “audaciosas metáforas”. “Um estímulo nervoso, primeiramente transposto em uma imagem! Primeira metáfora. A imagem, por sua vez, modelada em um som! Segunda metáfora.”⁵⁵. O estímulo nervoso corresponde, assim, a um abismo entre homem e mundo.⁵⁶ Sua transformação em imagem, por sua vez, é apresentada como metafórica.

Poderíamos dizer que Nietzsche considera esse processo sob duas perspectivas. A primeira delas não se ocupa das razões pelas quais a transformação da excitação nervosa em imagem é resultado de uma metáfora. Trata-se simplesmente de assinalar que a imagem, como resultado de uma percepção desvinculada e dissociada do mundo, é estritamente antropomórfica. Neste caso, a imagem que o homem tem das coisas é criação e não recepção.⁵⁷ Por outro lado, se a atividade de produção de

⁵⁴ Ibidem.

⁵⁵ Ibidem.

⁵⁶ Na medida em que não existe troca ou causalidade entre subjetividade e exterioridade. No ensaio Nietzsche coloca que: “...entre duas esferas absolutamente diferentes, como o sujeito e o objeto, não há causalidade, não há exatidão, nem expressão, mas quando muito uma relação **estética**, quero dizer uma transposição insinuante, uma tradução balbuciante em uma língua totalmente estranha..”

⁵⁷ Novamente o recurso à pretérita crítica das formas serve de auxílio. A imagem das coisas, as suas formas, dizem respeito unicamente a maneira como o homem - em face de suas extremidades nervosas e funcionamento fisiológico cerebral, responsável pela produção de imagens - põe seu olho sobre o mundo.

metáforas é aí considerada, somos remetidos a uma esfera não-consciente, por Nietzsche relacionada aos atos humanos. Isso porque a maior parte das atividades do corpo (fisiológicas e orgânicas) acontecem de forma não consciente⁵⁸. Tal idéia, que será melhor desenvolvida posteriormente, também já está presente no período de VM⁵⁹. As extremidades nervosas e os sentidos dos homens também trabalham no campo da não consciência. Eles selecionam ao nível orgânico-fisiológico o que é mais agradável⁶⁰. Com isso, as imagens que os homens possuem das coisas resultam de um processo de escolha e seleção não consciente que elabora e organiza o mundo⁶¹. Se imagens são formadas, não obstante o abismo cognitivo entre homem e mundo, é a necessidade não consciente que participa e define sua produção. O que o homem vê é sua própria criação, aqui compreendida como expressão de sua necessidade de transformar o mundo a partir de elementos seguros e familiares. É sempre um mundo interpretado por processos orgânicos e pela necessidade não consciente que é criado pelo homem.

Está em jogo, assim, já nesse primeiro passo, que preenche o abismo entre

⁵⁸ “sensação, movimentos reflexos, muito freqüentes e seguindo-se com a rapidez de um relâmpago, animam-se progressivamente, produzindo a operação de raciocínio, quer dizer, o sentimento de causalidade.../ A consciência começa com o sentido de causalidade...” Fragmento 97, de 1872.

⁵⁹ Conforme trecho do ensaio transcrito anteriormente, Nietzsche coloca de forma expressa que o homem nada sabe acerca de seu próprio corpo, pois ele está trancado nos limites de sua consciência.

⁶⁰ “Toda função orgânica implica em juízos de valor. A própria percepção das coisas já é um juízo de valor, tanto quanto por ela se estabelece o que é útil ou prejudicial, o que é agradável ou desagradável para o corpo que percebe...” In: IZQUIERDO, A. *Friedrich Nietzsche*. Madrid: Editorial EDAF, 2001, p. 52.

⁶¹ “Não podemos dizer nada da coisa em si porque na base já estamos privados do ponto de vista do conhecedor, quer dizer, do mensurador. Uma qualidade existe para nós quando medida por nós. Se retirarmos a medida, o que é feito da qualidade!

Unicamente por intermédio de um sujeito colocado junto a elas, medindo-as pode-se demonstrar o que **são** as coisas. As suas qualidades em si não nos concernem, mas sim as suas qualidades à proporção em que agem sobre nós...” Fragmento 101, de 1872.

homem e mundo ,uma atividade metafórica de transposição e transformação. A própria excitação é ela mesma metáfora, que antecede as novas metáforas que serão formadas na passagem dessa excitação em imagem e da imagem, por sua vez, em som.⁶²

Vemos, assim, que o processo de metaforização é central na explicação oferecida por VM para a constituição da verdade. Embora Nietzsche não se detenha em definir o que seja uma metáfora, ele a utiliza como estratégia para apresentar a multiplicidade de sentidos criados no processo de conhecimento, e a figuração que se opera a partir da ausência de um sentido próprio e primeiro das coisas⁶³. Entender que a atividade metafórica é responsável pela criação do mundo da forma como o vemos implica em reconhecer uma multiplicidade de sentidos que podem ser conferidos neste mesmo ato, e impede-nos de aceitar que as coisas tenham um sentido próprio. Isso porque, se o mundo de formas é um mundo criado e filtrado antropomorficamente, não é possível supor que exista um sentido próprio que responda por essas formas: elas são produto do homem.

Tais considerações permitem compreender melhor o processo metafórico existente pela transformação da excitação nervosa em imagem. A metáfora não apenas realiza uma ponte entre as esferas comunicáveis do interior e exterior, mas também é responsável pelos saltos executados entre as diferentes esferas existentes na própria fisiologia do homem. Como vimos, o processo que existe entre o contato da extremidade nervosa e a criação de uma percepção sonora ocorre no âmbito subjetivo. Tal processo não pode ocorrer de outra forma senão por processos fisiológicos. Na passagem de uma excitação nervosa à representação de uma imagem no cérebro existe um salto entre a sensação (que se limita aos órgãos sensíveis) e a elaboração mental de uma imagem (que se dá através de um processo no cérebro). Segundo Nietzsche, estes

⁶² É a partir dessa consideração que Sarah Kofman entende que a atividade metafórica instintiva e inconsciente não é somente um entre os demais instintos, é o principal. *Op. cit.*, p.25

⁶³ O que inverte a equação aristotélica da metáfora como desvio do sentido original presente no conceito – como será tratado mais detidamente adiante.

dois momentos ocorrem em esferas distintas e dissociadas. Uma é responsável pela forma como as coisas são criadas, a outra é responsável pela formação da imagem dessa coisa criada. Para Nietzsche não há como garantir que, da transferência da excitação sensitiva à formação da imagem a impressão originária tenha se preservado intacta. Assim, a formação de uma imagem é uma interpretação criativa. A representação de uma imagem no cérebro é sempre uma conclusão arbitrária e inventiva.

Quanto à segunda metáfora, que corresponderia à transformação da imagem em som, também neste caso são diferentes campos da fisiologia os responsáveis por estes processos. Os órgãos responsáveis pela formação da imagem não são os mesmos órgãos competentes à produção do som articulado.

A referência sonora de um objeto, configurada a partir das descritas transposições entre diferentes esferas, é apenas resultado de renovadas criações metafóricas presentes em cada passo do processo de gênese da palavra. Com isso, o conhecimento que tem como base a crença na firmeza e veracidade das designações lingüísticas é arbitrário. É sobre um longo e continuado fazer metafórico que se fixa o conhecimento. *“Acreditamos saber algo das coisas mesmas, se falamos de árvores, cores, neve e flores, e no entanto não possuímos nada mais do que metáforas das coisas, que de nenhum modo correspondem às entidades de origem.”*⁶⁴

Os argumentos de Nietzsche procuram, assim, mostrar que a linguagem não se constitui como a expressão exata das coisas. O seu processo de formação revela a atividade metafórica instintiva humana. É o instinto que, a partir da necessidade do homem de existir e criar os meios para sua manutenção neste mundo, age da forma mais espetacular possível. A produção artística e interpretativa da atividade metafórica elabora um mundo que atenda às necessidades vitais do homem. Há uma necessidade de beleza plástica e prazer, motivo pelo qual as formas são concebidas e umas

⁶⁴ VM, p. 33.

preferidas às outras, e igualmente uma necessidade de firmeza e segurança no mundo, motivo pelo qual ele se dispõe ao homem e a seu conhecimento.⁶⁵

A pergunta que motivara a análise de Nietzsche relativa à formação da palavra – saber se a linguagem poderia em algum momento se referir às coisas mesmas – tem uma solução negativa. Assim, posto que não existe uma verdade prévia à formação da linguagem que lhe determine, o desdobramento natural a que leva essa conclusão nietzscheana é o saber como pôde se estabelecer entre os homens uma tal concepção de verdade? A “*coisa em si*” (*tal seria justamente a verdade pura sem conseqüências*), além de incaptável, também não constitui “*sequer algo que vale a pena*”⁶⁶.

Segundo Nietzsche, este tipo de verdade (“*pura e sem conseqüências*”) somente pode ser suposta entre os homens em face de um esquecimento, que encobre um interesse. Esses elementos, o interesse e o esquecimento, consolidam a crença da verdade.

Mas como entender que a criação da verdade tenha sido possibilitada tanto pelo interesse quanto pelo esquecimento? No que se refere ao esquecimento, Nietzsche o apresenta como o resultado de uma força da inércia. Ele está associado à passividade.⁶⁷ A verdade é possível como resultado de “hábitos seculares” que tratam da metáfora como se fossem as próprias coisas. O homem esquece que está tratando de criações e interpretações convencionadas, motivo pelo qual passa a entender que fala das coisas mesmas. Ao mesmo tempo, há também um esquecimento que decorre da forma artística pela qual o homem coloca para si o próprio mundo. Uma vez que os

⁶⁵ Nos fragmentos póstumos de 1872, Nietzsche trata dessa forma como a atividade orgânica já seleciona aquilo que interessa: “Há um raciocínio inconsciente? A matéria raciocina? Ela se ressent e combate por seu ser individual. A ‘vontade’ manifesta-se primeiro na **mudança**, quer dizer, existe uma **espécie de vontade livre** que modifica a essência de uma coisa por prazer e por fuga ao desprazer...” Fragmento 93.

⁶⁶ VM, p. 33.

⁶⁷ Diferentemente dos trabalhos futuros onde o esquecimento será visto como atividade.

processos instintivos não conscientes pressupõem que esteja sempre esquecido o seu exercício criativo, todo trabalho consciente tem sempre atrás de si, apagada, essa atividade, da qual o próprio trabalho consciente é o seu resultado.⁶⁸ Uma vez que a atividade metafórica está no âmbito da não consciência, o esquecer lhe é inerente. É porque esse contato artístico primeiro é desde sempre esquecido que se tornou possível a elaboração do conceito de verdade.

Podemos perceber que o esquecer, como elemento propiciador da formação na crença da verdade, tem dois aspectos. Um deles consiste na ação do tempo, que leva os homens a não mais lembrarem que sua linguagem é resultado de convenção social e portanto de algo que é, no máximo, expressão humana das coisas. Outro consiste no modo como o processo orgânico e instintivo que envolve a forma de apropriação do mundo pelo homem conduz a uma impossibilidade de lembrança consciente deste processo.

Quanto à noção de interesse, lembremos que ela é situada no ensaio VM a partir da menção de que a verdade pura, além de inalcançável, é também algo que não vale a pena ao formador da linguagem. *“Ele designa apenas as relações das coisas aos homens e toma em auxílio para exprimi-las as mais audaciosas metáforas”*⁶⁹.

Volta à cena, nesse momento do texto, a noção de que o mundo é criado a partir de critérios inteiramente subjetivos, delimitados pela maneira peculiar como as coisas são produzidas. O interesse está presente nesse processo. Mesmo que fosse possível supor que é viável ao homem impedir essa sua atividade artística, isso de nada lhe valeria. O bloqueio dessa criação o levaria a um mundo em que nada lhe concerne

⁶⁸ Sarah Kofman (*op. cit.*) trabalha com essa concepção de esquecimento e aponta que “No livro do Filósofo” – reunião dos póstumos do período de VM, incluindo este ensaio – a noção de corpo (lugar das atividades inconscientes) e consciência são dois sistemas que trabalham de forma recíproca. A linguagem de um expressa resumidamente a ‘escrita’ do outro enquanto a ‘deforma’. A consciência, assim, trabalha sempre sobre o material prévio, mais rico e extenso do inconsciente, simplificando e deformando.

⁶⁹ VM, p. 33.

e nada lhe é familiar. O seu mundo de formas seria suprimido e um outro, inteiramente diferente, no qual se dispõe uma natureza sem “dentro” ou “fora”, sem superfícies, contornos ou qualidades, conferidas pelo homem, surgiria. Esse mundo em nada interessa ao homem. A beleza e utilidade do mundo devem-se à criação que assim o produz.⁷⁰

O exame da gênese da palavra efetuado por Nietzsche contribui para sustentar que a linguagem simplesmente refere as coisas, mas estas referências em nada se aproximam daquilo que se supõe como as essências das coisas. Como diz Nietzsche: *“Pode-se pensar em um homem, que seja totalmente surdo e nunca tenha tido uma sensação de som e da música: do mesmo modo que este, porventura, vê com espanto as figuras sonoras de Chladani desenhadas na areia, encontra suas causas na vibração das cordas e jurará agora que há de saber o que os homens denominam o “som”, assim também acontece a todos nós com a linguagem.”*⁷¹. Este exemplo oferece uma analogia para explicar a relação da linguagem com as coisas. Tal como ocorre no exemplo citado, pelo qual se enfatiza a diferença entre uma explicação de como funcionam as vibrações que levam ao som e o fato de poder efetivamente ouvir um som, também a mera reprodução das coisas pela linguagem não é a mesma coisa que efetivamente captá-las. É por esse motivo que não se poderia conceber uma linguagem “pura”.

Em todo caso, portanto, não é logicamente que ocorre a gênese da linguagem, e o material inteiro, no qual e com o qual mais tarde o homem da verdade, o pesquisador, o filósofo, trabalha e constrói, provém, se não da Cucolândia das Nuvens, em todo caso não é da essência das coisas.⁷²

⁷⁰ “A arte se baseia inteiramente em humanizar a natureza,..., quanto mais desumanizamos a natureza, mais vazia e sem sentido ela se torna para nós” KOFMAN, S. *Op. cit.*, p. 28.

⁷¹ VM, p. 33.

⁷² VM, p. 34.

6. CONCEITO: DISSEMINAÇÃO DA ILUSÃO.

Se as palavras são de natureza essencialmente metafórica e oferecem assim apenas uma imagem ficcional das coisas, o conceito é uma espécie de “mumificação” da palavra, e está ainda mais distante da possibilidade de captar as coisas em si mesmas. Segundo Nietzsche, o conceito teria uma curiosa dupla atividade. Ele é responsável pela estabilidade da palavra e também reforça o esquecimento de sua gênese. Essa duplicidade é, porém, meramente aparente, porque o papel estabilizador do conceito que fixa e canoniza a imagem simbolizada pela palavra é o mesmo que produz o esquecimento de que ela é uma mera imagem fictícia. Em outros termos, o processo de fixação de uma metáfora é o mesmo processo que encobre a metáfora. O conceito cria sobre a imagem já construída uma outra: a de sua regularidade e garantia. É neste sentido que Nietzsche reconhece o conceito como imagem da imagem.

O conceito, enquanto “resíduo opaco” da metáfora, é abstração que perde contato com a realidade intuitiva, e desta forma é mais frágil que a palavra. Ele age de modo a categorizar e erigir um mundo disposto de tal forma sobre as formas metafóricas (esquecidas e apagadas como tais) que o seu funcionamento prático e perfeito não leva jamais a supor que esteja fundado sobre uma base ficcional.⁷³

⁷³ Este tema continuará a ser explorado pelo autor, ainda que independente de menções tão específicas no que se refere à linguagem. Em o “Crepúsculo dos Ídolos” Nietzsche rende algumas passagens para tratar do papel secundário do conceito, neste caso cf. CI, A Razão na Filosofia, 4. Em Além do Bem e do Mal há uma passagem que mostra de forma irônica o quanto Nietzsche ataca a simplificação presente no mundo esquematizado e categorizado conceitualmente: “O *sacta simplicitas!* [Ó santa simplicidade!] Em curiosa simplificação e falsificação vive o homem! Impossível se maravilhar o bastante, quando se abrem os olhos para esse prodígio! Como tornamos tudo claro, livre, leve e simples à nossa volta! Como soubemos dar a nossos sentidos um passe livre para tudo o que é superficial, e a nosso pensamento um divino desejo de saltos caprichosos e pseudoconclusões! – como conseguimos desde o princípio manter nossa ignorância, para gozar de uma quase inconcebível liberdade, imprevidência, despreocupação, impetuosidade, jovialidade na vida, para gozar a vida! E foi apenas sobre essa base de ignorância, agora firme e granítica, que a ciência pôde assentar até o momento, a vontade de saber sobre a base de uma vontade bem mais forte, a vontade de não-saber, de incerteza, de inverdade! Não como seu oposto, mas como – seu refinamento! Pois embora a linguagem, nisso e em outras coisas, não possa ir além de sua rudeza e continue a falar em oposições, onde há somente degraus e uma sutil gama de gradações; embora a arraigada tartufice da moral, que

Nietzsche, por sua vez, questiona a natureza dos conceitos e conseqüentemente, do conhecimento que por eles é oferecido. Onde os “homens do conhecimento” – aos quais Nietzsche faz referência em VM – afirmam estar o concreto e o lógico, está, segundo ele, a imagem e a incerteza.

O papel do conceito é o de oferecer uma espécie de suprimento ao intelecto, ao refinar a distorção metafórica e com sua atividade a dissimular em grau mais elevado. Em VM, Nietzsche descreve a sua gênese sob dois aspectos: *“toda palavra torna-se logo conceito justamente quando não deve servir, como recordação, para a vivência primitiva, completamente individualizada e única, à qual deve servir seu surgimento, mas ao mesmo tempo tem de convir a um sem-número de casos, mais ou menos semelhantes, isto é, tomados rigorosamente, nunca iguais, portanto, a casos claramente desiguais.”*⁷⁴. Esta passagem mostra que os elementos que determinam a gênese do conceito são, portanto, o esquecimento e a igualação do não igual.

Pensamos que seja um aspecto especialmente relevante para compreender a concepção nietzscheana do “conceito” a compreensão do modo como ele é um desdobramento da atividade metafórica. O conceito é descrito no ensaio como *“o resíduo de uma metáfora, e que a ilusão da transposição artificial de um estímulo nervoso em imagens, se não é a mãe, é pelo menos a avó de todo e qualquer conceito”*⁷⁵. Sua gênese é sobreposta à atividade não consciente própria à metáfora e

agora pertence de modo insuperável a ‘nossa carne e nosso sangue’, chegue a nos distorcer as palavras na boca, a nós, homens de saber: de quando em quando nos apercebemos, e rimos, de como justamente a melhor ciência procura nos prender do melhor modo a esse mundo simplificado, completamente artificial, fabricado, falsificado, e de como, involuntariamente ou não, ela ama o erro, porque, viva, ama a vida!”. BM, 24.

⁷⁴ VM, p. 34.

⁷⁵ VM, p. 35.

seu uso conduz à estruturação lógica e consciente do mundo. Assim, o consciente, segundo Nietzsche, é um resultado (um “efeito de superfície”) do não consciente, onde apenas parte da riqueza deste último chega a aflorar. É preciso levar em conta que, para Nietzsche, o consciente, no qual atuam os conceitos, é apenas um sistema secundário⁷⁶ que apaga o fato primeiro e originário da atividade metafórica. Dessa forma, os conceitos exercem um papel crucial para o esquecimento da natureza metafórica da linguagem.

No ensaio, o esquecimento da “vivência primitiva” aparece como requisito de formação do conceito. Uma palavra somente se torna conceito quando não se referir mais a uma única coisa em particular, ou seja, quando a palavra se perde da experiência particular da coisa e pode convir a “*um sem-número de casos*”⁷⁷. Com isso, a palavra é separada da coisa que desencadeara seu processo de formação, deixando de ser referência de um particular e se tornando referência a todas as coisas que significa em geral. A palavra, tornada assim fixa e válida para diversos casos, deixa de expressar as particularidades da coisa que a originou. Dessa forma, o conceito se torna possível quando o elo entre a intuição originária e a sua referência se rompe.⁷⁸

⁷⁶ Tanto no sentido de receber um material já trabalhado; quanto no sentido de somente ter vindo a existir muito posteriormente ao não consciente. Nesse sentido, conferir BARBOSA, M.G. *Crítica ao Conceito de Consciência no pensamento de Nietzsche*. São Paulo: Beca Prod. Culturais, 2000.

⁷⁷ VM, p. 34.

⁷⁸ Neste aspecto em particular, Nietzsche, como Schopenhauer (cf. *De la Cuádruple Raíz del Principio de Razón Suficiente*. Traducción y prólogo de Leopoldo-Eulogio Palácios. Madrid: Editorial Gredos, 1989), entende que os conceitos são abstrações e generalizações daquele prévio contato intuitivo com o mundo. São apenas ‘representações de representações’, meras cascas vazias, e quanto mais abstratos, mais fracos e frios – pois mais distantes do contato real que levou à intuição originária. Todavia, enquanto para Schopenhauer a palavra já é conceito, Nietzsche faz clara distinção entre estes signos no desenvolvimento do ensaio. Para Nietzsche a palavra é metáfora das coisas e o conceito é a volatilização desta metáfora. Neste caso, se a palavra, ainda que metaforicamente, guardava algum contato com a coisa individual que a originou, o conceito trabalha somente com a imagem da metáfora, generalizando a coisa a que a palavra remete. Isto ocorre de tal forma que o conceito trabalha apenas com a referência, não existindo nenhuma coisa em particular por trás para lhe dar

Com isso, o esquecer a gênese da palavra e o estabilizar de sua referência são processos que se atrelam, na medida em que o conceito fixa um sentido ao qual uma dada palavra sempre remete, o que leva aquela formação inventiva e criativa a se perder nos escombros da rígida obra conceitual. O sentido fixado pelo conceito passa a referir a coisa como se ela fosse digna e adequadamente expressa por aquele sentido. É justamente esse apego ao sentido dado pelo conceito, tido como real e adequado, que apaga a atividade metafórica (graças à qual o sentido resulta de criações arbitrárias).⁷⁹

O que se percebe, assim, é que o conceito leva ao esquecimento da metáfora, na medida em que a referência fixada como válida atua como depositária de um sentido pertencente à coisa mesma. Face à estabilidade dada pelo conceito à palavra, confere-se a ela uma causa externa como origem, e com isso, faz-se presente a noção de que exista uma linguagem “pura”. Isso encobre a possibilidade de perceber que a palavra é projeção sonora criativa de uma excitação subjetiva.⁸⁰

Uma vez que, segundo Nietzsche, a linguagem não tem origem a partir de coisas externas, mas resulta do processo artístico humano, torna-se impossível retrair logicamente o percurso da sua formação. O conceito se funda sobre uma rica e variada cadeia de metáforas e processos instintivos insondáveis. Porém, na medida em que se cria a concepção de que tudo o que diz respeito à linguagem refere-se exclusivamente a um esforço intelectual conscientemente conduzido – de modo que a utilização de um conceito somente seria deformadora face à uma má condução da linguagem – o

suporte (é uma referência sem referencial). Neste sentido específico a palavra abstraída pelo conceito já não serve de lembrança à coisa que a originou: a coisa foi esquecida.

⁷⁹ A partir desse esconder da metáfora pela sedimentação de um sentido tomado como efetivo que se torna possível supor que a linguagem possa ser “pura”. Ou seja, que ela é engendrada pela realidade das coisas em si mesmas e não pelo recorte que o homem faz sobre elas.

⁸⁰ A análise que será feita no próximo capítulo, acerca da veracidade e da coação sobre a correta utilização da linguagem, servirá para situar o salto entre o uso obrigatório das metáforas convencionais (conceitos), para o uso de tais metáforas como reveladoras de sentido próprio das coisas. Análise esta que esclarece a estabilização social e consciente do conceito que leva a sucumbir a noção criativa, pela impossibilidade de coexistência de ambas.

conceito pode operar como expressão fiel das coisas.

Como diz Sarah Kofman, o mundo consciente utiliza uma linguagem que traduz um texto original escrito pelo inconsciente⁸¹. Mas é somente por desvio e transposição que o consciente conhece tal texto originariamente não consciente, isto é, o aspecto intuitivo e orgânico de nossa existência. Essa ‘tradução’ é ocasionada por redução, generalização e assimilação da multiplicidade e riqueza não conscientes, que resulta de um processo de generalização do particular.⁸² O conceito é o resultado máximo desse processo, uma vez que ele ocupa o papel da generalidade por excelência. Ele acaba, assim, por ser o criador de uma “*qualitas occulta*”, de um universal, que aparece, contudo, como se fora tradução da realidade.

Consideremos em maior detalhe os processos de generalização e assimilação desenvolvidos pela atividade metafórica com auxílio dos fragmentos póstumos do inverno de 1872.

A atividade metafórica (não consciente), como dissemos no item anterior, cria um mundo de formas e executa um complexo processo orgânico de seleção e escolha dentre estas formas, ditado pelo prazer e desprazer⁸³. A particularidade dessa atividade – que revela já no nível orgânico um fenômeno de escolha e seleção – está na assimilação e generalização. O ponto de partida é a impressão. Para Nietzsche, toda impressão estranha seria apropriada metaforicamente e ligada a uma excitação já familiar por um raciocínio analógico não consciente. Essa comparação da nova impressão a uma excitação já familiar revela um processo de imitação. Ou seja, cada nova impressão por ser remetida e comparada à lembrança de uma excitação anterior,

⁸¹ KOFMAN, S. *Op. cit.*, p. 25/35.

⁸² Na medida que esse material conceitual, simplificado, reduzido e consciente, é aquilo que é familiar aos homens, sua repetição e regularidade os consigna como signos necessários, motivo pelo qual este evento secundário da atividade conceitual apaga a atividade primeira metafórica.

⁸³ Neste ponto é interessante lembrar que o próprio Nietzsche anota a existência de raciocínio inconsciente no fragmento 93, de 1872. Este raciocínio está ligado à passagem de imagem para imagem e a modificação das coisas operada pela busca do prazer e fuga do desprazer.

e por fim, por repetir a velha excitação, a imita. O próprio movimento de recepção acaba por se tornar um movimento de imitação e repetição. Recebida a impressão e repetida a excitação familiar, ela é ligada à imagem da lembrança da excitação imitada, vindo a formar uma nova metáfora a partir dessa assimilação do que é análogo.

Que poder constringe à imitação? A apropriação de uma impressão estranha por meio de metáforas. Excitação – imagem da lembrança, ligadas pela metáfora (raciocínio por analogia). Resultado: semelhanças são descobertas e reanimadas. A excitação repetida desdobra-se mais uma vez, ativada por uma imagem da lembrança.

A excitação percebida – repetida agora em numerosas metáforas em meio às quais as imagens afins afluem, com diferentes rubricas. Toda percepção visa a uma imitação múltipla da excitação, mas transpondo-a a vários campos.

A excitação sentida de novo – transferida aos nervos aferentes, a repetida transposta e assim por diante.

O que ocorre é a tradução de uma impressão sensorial a outras: ouvindo certos sons muitas pessoas vêem algo ou saboreiam qualquer coisa. É um fenômeno bastante generalizado.⁸⁴

Percebe-se, assim, que já a atividade metafórica, ao remeter toda nova impressão ao campo daquelas excitações familiares, realiza um trabalho de assimilação⁸⁵. É numa assimilação do novo em face do familiar que a recepção é desencadeada e a representação se estrutura. O mesmo processo artístico não consciente estaria, segundo Nietzsche, presente no momento final que é a transição para o conceito, no qual a redução das diferenças conduz a uma generalização.

Se os processos não conscientes descritos são as bases da formação do conceito, este, enquanto signo consciente da linguagem e enquanto referencial aceito de termos universais, atinge, como dissemos, o ponto máximo da generalização e

⁸⁴ Fragmento 148, de 1872.

⁸⁵ “O análogo atrai o análogo e se compara por este meio: o conhecer é isto, rápida subsunção do mesmo gênero. Só o análogo percebe o análogo: um processo fisiológico. Ao mesmo tempo em que é memória é também percepção do novo. Não pensamento do pensamento.” Fragmento 131, de 1872.

assimilação. Mas a transposição dos impulsos e instintos da não-consciência para sua interpretação consciente não absorve os passos desse complexo processo que permanece numa espécie de “câmara obscura”. Com isso, o reduzido material que chega à consciência permite uma nova e livre interpretação que se sobrepõe a todos processos anteriores. O material já trabalhado e conformado pelas formas dos processos instintivos, orgânicos e fisiológicos, aflora (é transposto) à consciência como dados recém captados na sua forma mesma. Isto é o que permite o entendimento do conceito como referência do sentido próprio das coisas e sua utilização na construção do conhecimento.

O conceito, no topo da escala da generalização, torna a diversidade em unidade e o análogo em idêntico. Essa sua maneira particular de fixar o sentido ocorre pela regulamentação de uma expressão determinada pela vida social, porque esta requer e precisa da apropriação do mundo pelo homem e depende de que essa apropriação possa ser comunicada sem erros.

Se a transposição da esfera não-consciente para a consciente implica num salto metafórico, o salto da multiplicidade para a unidade, assim como a fixação do análogo como idêntico reporta-se a um salto, produzido por um processo no qual se faz uso da metonímia. O conceito fixa uma suposta unidade em face da redução do todo por uma parte. A metonímia, por sua vez, consiste num processo que relaciona coisas diversas como efeitos de uma única qualidade. A esta corresponde, justamente, a generalização criada pela desconsideração da coisa em seus traços diferenciais. A intervenção da metonímia, porém, faz com que os traços análogos sejam vistos, não como o resultado de um desprendimento da impressão primeira, mas sim como qualidades originárias que conectam essas coisas. Com isso, a abstração, que é o efeito, toma o lugar da causa, e subordina toda multiplicidade como se fossem seus meros reflexos e desdobramentos, forjando a crença na existência de uma causa originária, que corresponderia a uma unidade que prevalece e se sobrepõe ao todo.

Nossa única maneira de nos tornarmos senhores da multiplicidade é estabelecer categorias, como por exemplo chamar de ‘ousado’ um grande número de modos de ação. Nós os

explicamos a nós mesmos quando os colocamos sob a rubrica 'ousado'. Todo explicar e todo conhecer não é propriamente mais que um denominar. Pois em apenas um salto ousado a multiplicidade das coisas se põe de acordo quando as consideramos de algum modo como as numerosas ações de uma mesma qualidade, por exemplo enquanto ações da água, como em Tales. Temos aqui uma transposição: uma abstração abrange numerosas ações e assume valor de causa. Qual é a abstração (qualidade) suscetível de abranger a multiplicidade das coisas? A qualidade 'aquoso', 'úmido'. O mundo inteiro é úmido, logo ser úmido é o mundo inteiro. Metonímias. Um falso silogismo. Confunde-se um predicado com uma soma de predicados (definição).⁸⁶

Por meio de uma metonímia, que coloca no lugar de causa seu efeito, o conceito relaciona coisas variadas a uma qualidade originária, e faz o meramente semelhante ser entendido como idêntico. Considerando coisas análogas como efeitos de uma mesma qualidade, elas passam a ser vistas como resultados de uma mesma causa. Assim se origina a crença na possibilidade do conhecimento da coisa mesma.

Nietzsche, ao identificar a metonímia como um falso silogismo, parece ter em vista a filosofia de Aristóteles. Isto parece se confirmar quando comparamos as concepções nietzscheanas de metáfora e conceito com aquelas que encontramos em Aristóteles. Para este, o conceito é o sentido próprio e primeiro das coisas, sendo a metáfora um "transporte" do seu sentido original, que o desvia. Nietzsche, inversamente, considera a metáfora como movimento primeiro do qual o conceito é resultado. Com isto não há sentido próprio e primeiro: o conceito, tendo como base a metáfora e a metonímia, é uma entidade precária, que meramente atende à necessidade humana.

Como o conceito opera apenas na consciência, na forma de um "fenômeno de superfície", toda a complexidade que lhe estrutura é soterrada e esquecida. Justamente por isso o conceito não se acompanha da consciência de todas as transposições, desvios, assimilações e generalizações de que é resultado. Contrariamente, a generalização em que consiste o conceito é concebida conscientemente como a forma por excelência de referir o sentido próprio das coisas.

⁸⁶ Fragmento 141, de 1872.

É assim que ele se constitui como o material sólido e confiável que regulamenta e estabiliza a palavra. Esse longo processo – que é o processo de esquecimento da metáfora – faz do conceito a expressão de uma suposta “qualitas occulta” das coisas. A expressão dos universais rigidamente estabelecidos, que dão origem a um esquemático constructo teórico.

Nietzsche afirma em VM que *“todo conceito nasce por igualação do não-igual.”*⁸⁷. O conceito é a palavra solidificada, é a referência que não diz respeito a uma coisa individual, mas que representa todo o grupo de coisas que devem ser referidas de modo igual. Para que isto seja possível, o conceito volatiliza os traços característicos das coisas individuais tomando delas apenas o que existe em comum. O homem *“não suporta mais ser arrastado pelas impressões súbitas, pelas intuições, universaliza antes todas essas impressões em conceitos mais descoloridos, mais frios, para atrelar a eles o carro de seu viver e agir”*⁸⁸. Para Nietzsche, o abandono das diferenças entre as coisas, necessário à formação do conceito, *“desperta então a representação, como se na natureza além das folhas houvesse algo, que fosse ‘folha’, uma espécie de folha primordial, segundo a qual todas as folhas fossem tecidas, desenhadas, recortadas, coloridas, frisadas, pintadas, mas por mãos inábeis, de tal modo que nenhum exemplar tivesse saído correto e fidedigno como cópia fiel da primordial”*⁸⁹.

O conceito se converte num modelo universal, que permite o conhecimento das coisas particulares, que devem representar características supostamente existentes no modelo originário. Assim, elas precisam ser classificadas para serem conhecidas.

⁸⁷ VM, p. 34.

⁸⁸ VM, p. 35.

⁸⁹ VM, p. 34.

Eis por que, segundo Nietzsche, muitas filosofias identificam conhecer as coisas “a priori” a conhecer mediante conceitos. Mas isso não passa de uma confusão estabelecida na ordem do conhecimento das coisas. Em primeiro lugar, porque o conceito deixa de ser um resultado para ser considerado como modelo que carrega o sentido próprio das coisas. Em segundo lugar, porque sustentam a crença de que o conhecimento de cada coisa individual somente poderia resultar do conhecimento anterior de sua forma abstrata. O equívoco representado pelo primeiro ponto é resultado da análise do item anterior. Se o conceito resulta da metáfora e da perda de contato com a coisa que a originou, ele não pode representar a realidade das coisas. Quanto ao segundo ponto, admitir que o conhecer vai do geral ao particular é supor uma inversão na ordem pela qual se dá o conhecimento, pois a abstração própria ao conceito depende do desprendimento e generalização das coisas individuais pluralizadas no mundo empírico. Segundo Nietzsche, as abstrações são resultados de combinações, assimilações e cortes realizados a partir das coisas particulares a que temos acesso intuitivamente. Nietzsche recusa a possibilidade de que, inversamente, a generalidade forneça o particular, uma vez que ela mesma é já um recorte e redução do particular. *“O certo é que não sabemos nada de uma qualidade essencial, que se chamasse ‘a honestidade’, mas sabemos, isso sim, de numerosas ações individualizadas, portanto desiguais, que igualamos pelo abandono do desigual e designamos, agora, como ações honestas; por fim, formulamos a partir delas uma **qualitas occulta** com o nome: ‘a honestidade’”*⁹⁰. Supor que se pode, a partir de um conhecimento de conceitos, obter o conhecimento das coisas em suas particularidades, seria ignorar que o conceito é uma formação histórica e social presa às contingências particulares da fisiologia humana.

Segundo Nietzsche, as determinações conceituais, que indicariam e delimitariam uma “qualitas occulta” das coisas, são apenas arbitrariedades, que

⁹⁰ Idem.

decorrem da construção conceitual estritamente humana. Sua esquematização é completamente desconhecida pela natureza, *“pois mesmo nossa oposição entre individuo e espécie é antropomórfica e não provém da essência das coisas...”*⁹¹.

Isto significa que estaria vedada, para o homem, mesmo a possibilidade de classificar as coisas em ordens, já que nenhum acesso às coisas em si, que garanta a realidade destas delimitações, pode ser encontrado. Não existem meios de provar a correspondência daquilo que reconhecemos nas coisas com o que elas realmente são em si mesmas, e as filosofias que pretendem afirmar esta correspondência caem no dogmatismo. Um dos elementos centrais da crítica nietzscheana sobre a verdade consiste em admitir que a realidade das coisas não pode ser atingida, já que o conhecimento que os homens têm acerca do mundo não provém, em nenhum caso, da essência das coisas.

7. METÁFORA, CONCEITO E ILUSÃO.

Nos itens anteriores deste trabalho buscamos esclarecer a rejeição da verdade entendida no seu sentido tradicional por Nietzsche e o motivo pelo qual ela é para este autor ilusória. Atacando a idéia de que conheçamos uma verdade por correspondência, Nietzsche vê a ilusão que corresponde à crença na verdade como o resultado de dois movimentos. Um primeiro corresponde à atividade artística humana, que preenche a distância intransponível entre homem e mundo. Um outro corresponde à formação da crença na verdade propriamente dita, não obstante a impossibilidade de captação do real pelo homem.⁹²

⁹¹ Ibidem.

⁹² É necessário observar que destes dois pontos destacados o presente capítulo tratou da verdade como ilusão dada sua origem artística, de modo que o segundo capítulo tratará de trabalhar a formação da crença na verdade.

Se estes dois movimentos explicam a ilusão presente na noção tradicional noção de verdade, cada particularidade do desenvolvimento deste percurso remete a questões ainda mais pontuais. A verdade ilusória decorre de uma concepção de verdade válida entre os homens, que não atende às próprias expectativas humanas. Ela é sintoma de processos insondáveis que justificam a forma como o homem constitui o mundo e a si mesmo de determinada maneira. Como vimos nos itens anteriores, ela é o resultado consciente de processos que se dão num registro não consciente.

É preciso observar que a atividade artística metafórica desenvolve-se no registro instintivo da não consciência e a atividade conceitual no registro lingüístico, social e consciente. A análise daquilo que vem a se constituir como verdade depende, assim, do exame da esfera artística e instintiva, bem como do exame da esfera consciente, que desdobra a verdade de uma noção primeira gerada pela convenção e necessidade social numa verdade concebida como desveladora do real.

No percurso de tal esquema, a análise da formação das metáforas fornece inúmeros detalhes constituidores de seu processo: a criação de formas, a imitação, a seleção – todas essas características se referem à elaboração de um contingente necessário à vida humana. Se a natureza não possui formas, beleza ou constância, a atividade artística humana tem esse poder criativo-plástico, que cria formas e, com elas, a beleza plástica e a constância. Esse poder apresenta um mundo que não é tragado pelo olhar humano como caótico e disforme. A atividade que repete, imita e assimila metaforicamente a mesma sensação forja a constituição de uma realidade bela e estável.

Segundo Nietzsche, os processos instintivos estão em constante movimento e embate, a fim de aproximar o que causa prazer e repelir o que causa desprazer, de modo a se exercerem não somente na criação das imagens, mas também na escolha entre elas. Tais processos não constituem fenômeno com sentido e direção pré-

estabelecidos⁹³; são antes apenas formas de atender a necessidades instintivas.

Essa riqueza e complexidade das atividades instintivas e fisiológicas acabam por serem transpostas para o consciente, que não as recebe em sua totalidade. O consciente trabalha como se o mundo se inaugurasse ao homem somente a partir da atividade racional. Mas sua ação está presa aos critérios estabelecidos naquela esfera intangível⁹⁴. Com isso, o material trabalhado por aquela atividade instintiva executada no corpo, ao sempre remeter aos mesmos processos, constitui-se como familiar e por isso é tomado, na consciência, como regular. Isto significa que a esfera da não consciência, pelo trabalho de criação, generalização e seleção, produz materiais que serão sempre remetidos às mesmas representações fisiológicas; todavia, como está vedada à consciência a lembrança de todas essas ocorrências, os materiais resultantes dessas atividades serão tomados pela atividade secundária como regulares. A regularidade permite ao homem o sentimento do conhecimento, que é pautado no uso *“de cada dado assim como ele é designado, contar exatamente seus pontos, formar rubricas corretas e nunca pecar contra a ordenação de castas e a seqüência das classes hierárquicas”*⁹⁵.

Há, desse modo, um salto da atividade artística para a abstração da atividade conceitual, que é vista por Nietzsche como forma de dissimular a distorção originária. Se há, como vimos, uma distorção das coisas pela sua apropriação não consciente, a consciência, que monta a crença e o aparato objetivo que identificamos como sendo o

⁹³ O que se quer dizer com isso é que os movimentos instintivos não possuem um sentido e um direcionamento pautável conscientemente. É preciso notar que Nietzsche acata a possibilidade de juízo de valor na esfera não consciente na medida em que há seleção na busca de prazer, mas o que é nodular aqui é perceber que tal juízo de valor é de um tipo inteiramente diferente do juízo de valor exercido conscientemente.

⁹⁴ Com isso, para Nietzsche, a consciência não é a unidade fundante. Existem aqui duas inversões. Uma que rejeita a noção de unidade, já que no homem, para o autor, se encerra a multiplicidade (os múltiplos processos fisiológicos). A segunda afasta a espiritualidade (a metafísica em última conseqüência), o ponto de partida é o corpo.

⁹⁵ VM, p. 35.

mundo, dissimula as origens dessa crença. Uma vez que o consciente se outorga o papel de ser uma atividade fundante, ele se vale de um material já traduzido, que o toma porém por autêntico. Nesse mesmo gesto, as coisas são tomadas como entidades que possuem sentido próprio e o conhecimento é tido como faculdade autônoma. O trabalho do conhecimento pretende, assim, descobrir o sentido presente nas coisas, mas dissimula a prévia transformação do mundo em face da ordem que lhe impõe. O conhecimento forma um complexo esquema, elabora classificações e divisões que supostamente ordenam o real. Essa rígida trama que organiza o mundo é tecida de tal modo que nos impede de investir contra sua composição esquemática. Essa é a forma consciente de dissimular a originária distorção. *“Assim, o artificial vela o brutal, enquanto mantém-no sob controle...”*⁹⁶

Mas, se por um lado existe um salto da atividade artística para a conceitual, no exercício desta última existe uma particularidade. O conceito de verdade é engendrado por uma convenção lingüística, a fim de ser útil socialmente. Para revelar a suposta realidade oculta nas coisas, há um extrapolamento dessa convenção. Tomar o mundo como algo que possui um sentido próprio passível de exploração e conhecimento implica na extrapolação da crença na verdade para outros domínios.

Como a verdade tem importância para os homens! .../a crença na verdade é necessária ao homem. A verdade aparece como necessidade social: por uma metástase em seguida passa a ser aplicada a tudo, mesmo onde não é necessária.⁹⁷

O homem bom quer ser também verdadeiro e acredita na verdade de todas as coisas.../ Transpõe portanto sua própria tendência ao mundo e acredita que o mundo também deve ser verdadeiro...⁹⁸

De alguma forma, os homens esquecem essa origem social da verdade, num

⁹⁶ PIMENTA, O. *Arte e Conhecimento em Nietzsche*, In: Cadernos Nietzsche vol. 11, São Paulo: 2001, p. 89.

⁹⁷ Fragmento 91, de 1872.

⁹⁸ Fragmento 134, de 1872.

processo que a retira do confinamento de suas relações para com as coisas e a transfere para o próprio mundo. Isso se dá, como vimos, pelo esquecimento de que a palavra não passa de metáfora criativa e pela atuação do conceito, que ao fixar o termo válido para o que refere, pretende com isso fixar também o sentido próprio da coisa.⁹⁹

Esse extrapolamento da verdade convencional para “todas as coisas” registra a origem de seu uso teórico e a crença num tal tipo de verdade.¹⁰⁰ Com isso, o homem passa a ser o controlador dos dados que ele mesmo coloca no mundo. O que lhe é dado “já está domesticado pela ‘camera obscura’ [num primeiro plano] ou peneirado pela consciência [num segundo plano].”¹⁰¹ A dissimulação regula e fornece credibilidade à realidade ficcional.¹⁰²

A verdade, idealizada, segundo Nietzsche, como aquilo que permite aos homens decifrar as coisas em si mesmas, está inserida neste processo de invenção, domesticação e posterior crença nestes mitos enquanto representação literal do mundo. O homem esquece de sua condição de artista num primeiro plano, assim como esquece que ele próprio é criador dos valores os quais acredita. Por fim, os valores ganham espaço como qualidades existentes *in abstracto*, independentes de qualquer origem criativa e condicionada.

O “véu” depositado sobre o mundo pelo conhecimento e pela verdade é retirado, e não há nada de firme e seguro a despontar por trás dele. Abaixo da superfície projetada pela necessidade à sobrevivência situam-se os abismos a que

⁹⁹ O processo mais complexo que dá conta de explicitar a transferência da verdade que surge coletivamente a uma verdade que verse de coisas externas, será mais propriamente trabalhado no próximo capítulo, quando tratarmos da formação do sentimento de verdade e da ação moral.

¹⁰⁰ Os pontos mais precisos dessa transposição serão o objeto de parte do próximo capítulo.

¹⁰¹ KOFMAN, S. *Op. cit.*, p. 33.

¹⁰² “the world which man ‘contemplates’ is merely a product of himself (...) And just as an artist has a feeling of enhanced power on contemplating his work, so men feel a greater sense of security in a world which is merely the ‘reflection’ of their power.” KOFMAN, S. *Op. cit.* p. 32.

Nietzsche pretendeu descer¹⁰³. Nesses caminhos é a oposição entre metáfora e conceito que melhor expressa o teor da crítica nietzscheana.

O conceito é a matéria-prima da construção cognitiva. É o material que permite domar o mundo e mantê-lo sob controle. Ele é a forma consciente de operar os dados já formatados pela atividade primeira e sua forma de fazê-lo, como visto, se dá por um rompimento com a vivência intuitiva, exercido pelo assentamento de um sentido posto secundariamente e pela crença humana que o sentido posto se refira à realidade intrínseca das coisas. Com isto a construção conceitual é legitimada. Para Nietzsche, a atividade conceitual não é mais do que a mera atividade de ordenação da vida humana dentro dos espaços e limites por ela inventados. A manipulação dos dados, suas classificações que permitem divisões e categorizações, exige que toda forma de pensar e agir seja definida pela mesma estrutura conceitual erigida. *“Assim como os romanos e etruscos retalhavam o céu com rígidas linhas matemáticas e em um espaço assim delimitado confinavam um deus, como em um templo, assim cada povo tem sobre si um tal céu conceitual matematicamente repartido e entende agora por exigência da verdade que cada deus conceitual seja procurado somente em sua esfera”*¹⁰⁴.

Isso mostra que *“se forjo a definição de um animal mamífero e em seguida declaro, depois de inspecionar um camelo: ‘vejam, um animal mamífero’, com isso decerto uma verdade é trazida à luz, mas ela é de valor limitado, quero dizer, é cabalmente antropomórfica e não contém um único ponto que seja ‘verdadeiro em si’”*¹⁰⁵. Ou seja, o conhecimento depende, segundo Nietzsche, do aceite e do uso

¹⁰³ Como diz Franklin Leopoldo e Silva, em “O Lugar da Interpretação”. In: Cadernos Nietzsche, vol. 4, São Paulo: 1998.

¹⁰⁴ VM, p. 35.

¹⁰⁵ VM, p. 36.

dos critérios definidos pelo esquema composto pelos conceitos. Nessa medida, o esquema conceitual, além de apagar os vestígios da atividade metafórica, que se enterra sob a fineza e o rigor de sua obra, tem a pretensão de proporcionar o conhecimento verdadeiro. É aqui, porém, que a metáfora, segundo Nietzsche, mostra sua superioridade em face às linhas e divisões desenhadas pelos conceitos.

A metáfora, produto da atividade artística, distorce o mundo pela forma própria como o homem o toma não conscientemente. Mas esse distorcer, ocasionado pelas necessidades vitais fisiológicas, não se exerce num campo determinado pela pretensão de conhecer um sentido próprio das coisas. Nietzsche reconhece a atividade artística pelo signo da metáfora, justamente porque essa atividade se desdobra no campo intuitivo, da recepção e tradução das vivências, onde a pluralidade se apresenta. Pela atividade artística, o homem não pretende dominar o mundo captando sua realidade. Ela é simplesmente o campo da vivência – não do conhecimento. Por isso, segundo Nietzsche, a metáfora é mais viva, pois ela não pretende domesticar a vivência, nem submetê-la aos rígidos critérios do conhecimento que apagam a multiplicidade e o movimento incessante da intuição.

Ao conceito cabe o papel de domesticar o mundo e com isso, o de reduzi-lo ao que o critério do conhecimento permite. Isto sacrifica a riqueza da atividade artística e transforma o animal criativo em animal cognitivo. O “homem do conhecimento” transforma aquele mundo inseguro num lugar seguro. Pela força de seu conhecimento acredita poder controlá-lo e decifrá-lo¹⁰⁶. Somente faz sentido falar no objetivo e capacidade da verdade dentro de um sistema conceitual lingüístico. A

¹⁰⁶ “A rigidez própria a tal sociedade estratificada evidencia-se tanto nas linhas e formas da construção quanto em sua função, como guardiã de um corpo que, enrijecido pela morte, tenta-se preservar artificialmente do inevitável avanço da putrefação. Nesse sentido, a mumificação não remete apenas à morte mas, sobretudo, a uma necessidade de se negar a precariedade da vida humana; a pirâmide revela-se então como uma impressionante construção sintomática de uma idênticamente monumental recusa do aspecto cambiante e transitório da vida.” FERRAZ, M. C. F. *Da valorização Estratégica da Metáfora em Nietzsche*. “In”: *Nove Variações Sobre Temas Nietzscheanos*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002, p. 43.

atividade metafórica, totalmente individual e incomunicável não formula noções de verdade e menos ainda se pauta por tais noções.

CAPÍTULO II

EXAME DA ORIGEM DA CRENÇA NA VERDADE EM “SOBRE VERDADE E MENTIRA NO SENTIDO EXTRA-MORAL”

1. O ÂMBITO CONSCIENTE DA FORMAÇÃO DA NOÇÃO DE VERDADE.

No capítulo anterior foi visto que a noção de verdade constituída pelo ideal tradicional inaugurado pelo pensamento Platônico é inviável, para Nietzsche, face à distorção própria da atividade artística e instintiva humana. Tal crítica apóia-se sobre a consideração de uma atividade não consciente, na qual se nota a conformação do mundo operada pelos instintos, a fim de atender as necessidades vitais do homem.

Mas, como também vimos, uma tal concepção de verdade, tida como desvelamento da coisa mesma, tem nesse âmbito da atividade não-consciente apenas o seu primeiro nível de falseamento. Isto significa que ocorre um segundo nível de falseamento na esfera consciente. Esse segundo nível de falseamento refere-se às configurações abstratas empreendidas coletivamente pelo homem, e ocorre na transformação de configurações originariamente convencionais e utilitárias em configurações que pretendem tratar das coisas mesmas.

Se o homem está impedido de alcançar uma verdade face à sua atividade não-consciente, esta, de toda forma, sempre lhe escapa. Somente por redução e transposição é que o material não-consciente aflora à consciência. Com isso, não é possível admitir que a pretensão de verdade já estivesse presente naquele âmbito. É a atividade consciente que pressupõe e cria a concepção de verdade tal como a conhecemos. Pretendemos mostrar agora como é possível a formação da crença na verdade na esfera consciente humana. Mais que isto, pretende-se mostrar que é

justamente no registro consciente que se elabora a crença na verdade.

Nesse processo está intimamente envolvida a linguagem. É somente quando o homem pode comunicar-se – e ele deve fazê-lo seguindo sempre as mesmas convenções para se fazer entender e assim garantir a segurança das suas relações – que os sentidos das coisas serão fixados. O sentido que ele atribui às coisas surge da necessidade de fixar uma forma comum de entendê-las e de se referir a elas. A própria noção de verdade se origina nesse processo. Isso significa que não é possível admitir que exista qualquer noção de verdade presente no âmbito individual, não consciente, e independentemente da linguagem, na medida em que esta esfera é determinada pela atividade artística, das vivências e intuições primitivas, que não apenas não fixam sentido, mas sequer os elaboram.

A pretensão de que exista uma verdade subjacente à linguagem da qual esta última seja a expressão exata é o preconceito típico, segundo Nietzsche, que permite uma associação tal entre palavra e objeto referido que afasta a contingência subjetiva no que concerne à palavra.¹⁰⁷ Essa identificação entre palavras e coisas, que supõe a verdade como forma de revelar o que está oculto, assinala um desdobramento do sentido moral¹⁰⁸ e utilitário original do conceito de verdade.

É precisamente nesse desdobramento que pretendemos nos concentrar na segunda parte desse trabalho. Para tanto, procuraremos, antes de mais, considerar alguns aspectos centrais do que se poderia chamar de “primeira filosofia” de Nietzsche, em especial as noções de apolíneo e dionisíaco, aproximando-as do que foi visto na primeira parte deste trabalho. A relação entre os conceitos de apolíneo e dionisíaco e os temas elaborados no ensaio VM enfatiza a diferença entre a atividade artística e a conceitual, de modo a sinalizar que as elaborações cognitivas humanas que estão atreladas à atividade conceitual são possíveis na medida em que existe um

¹⁰⁷ E também no que concerne ao objeto, na medida em que a atividade artística é responsável pela produção de formas.

¹⁰⁸ Da honra e boa-fé que existe na aceitação e respeito às convenções lingüísticas.

afastamento do artístico. Estas são as nuances conferidas ao mundo pelo “homem desperto”, equivalente do homem não-artístico, que viabilizam a formação de uma noção de verdade.

Para mostrar que a noção de verdade se erige num solo conceitual por obra do “homem desperto”, examinaremos alguns aspectos particulares dessas obras – em especial, o problema de saber como uma noção originária de verdade, meramente gregária com fins utilitários, acaba sendo transferida ao âmbito das coisas mesmas. Igualmente, examinaremos as noções de veracidade e de sentimento de verdade, para observar como a verdade ultrapassa o campo epistemológico e revela seu envolvimento no campo da moral. Tais são, em nosso entender, os pressupostos para a compreensão daquilo que os homens entendem por “impulso à verdade”. São forças de fundo moral, como veremos, que, segundo Nietzsche, atuam para a fixação de leis que, pelo estratagema próprio da moral, são buscadas e sentidas como “impulso à verdade”.

2. UNO-PRIMORDIAL, APOLO E DIONÍSIO.

Como dissemos, a leitura de VM aqui proposta sustenta que a criação de uma concepção de verdade e seu desenvolvimento restringe-se ao âmbito consciente, lingüístico e conceitual. Mais do que isso, o que chega à consciência é apenas tradução de esfera mais vasta e rica do não-consciente, que corresponde à dimensão do corpo. Se o corpo serve como medida da qual se parte, é possível constatar que Nietzsche busca delimitar aquilo que está envolvido com a sensibilidade, por oposição ao que salta para além dela. É neste sentido que as produções cognitivas conscientes e, em especial, a linguagem são observadas como subprodutos que se estabelecem para além do corpo e da sensibilidade.

Essa cisão, já trabalhada pelo autor em seus textos de juventude, lhe permite diagnosticar tal acontecimento como aspecto de um pensamento metafísico, pelo qual

se permite rebaixar o corpo e o que tenha relação com a sensibilidade.¹⁰⁹ Tal é, muito resumidamente, o germe da crítica nietzscheana à metafísica, que é desenvolvida através de uma psicologia da metafísica. Nesse período primeiro de sua filosofia, o diagnóstico da inferioridade conferida ao corpo em face à alma e ao pensamento racional correspondem ao afastamento do artístico graças ao desenvolvimento de seus resultados no plano da consciência.

Como dissemos anteriormente, a linguagem é um dos temas cuja análise permite a compreensão dessa diversidade. Em um fragmento póstumo escrito no início da década de 70, Nietzsche afirma: “*A simbologia da linguagem é um resíduo da objetivação apolínea do dionisíaco*”¹¹⁰. Claramente o autor trata, neste fragmento, do distanciamento operado pela linguagem relativamente ao que está no plano artístico e sensível. A linguagem é apenas o resultado, um resto que guarda distância com o sensível na medida em que se torna válida quando sacrifica as vivências particulares de sua origem. Este mesmo fragmento pode ser posto em paralelo com VM e com “O nascimento da Tragédia”.

Isto porque não somente a análise da linguagem de VM se apresenta sob a terminologia dos temas de “*O Nascimento...*”, como porque a própria compreensão de “excitação nervosa” e “metáfora” se estreitam às de Dionísio e Apolo. Outro elemento que parece atestar a grande proximidade entre estes dois escritos de Nietzsche é a presença, em ambos, dos mesmos problemas relacionados à arte, à verdade e à linguagem. Como se sabe, porém, em VM Nietzsche suprime as noções de apolíneo e

¹⁰⁹ Este tema permanece nos escritos de Nietzsche mesmos em suas obras posteriores. “E antes de tudo para fora com o corpo, esta *idée fixe* dos sentidos digna de compadecimento! Este corpo acometido por todas as falhas da lógica, refutado, até mesmo impossível, apesar de ser suficientemente impertinente para se portar como se fosse efetivo!...” CI, “A Razão na Filosofia”, § 1.

¹¹⁰ “La symbolique du langage est un reste de l’objectivation apollinienne du dionysiaque.” Fragments posthumes, 9[13], Op. cit. p. 367.

dionisiaco, centrais em NT.¹¹¹ De toda forma, a partir do paralelo estabelecido pelo fragmento mencionado, é possível igualmente examinar a relação entre as noções Apolo e Dionísio e as de “impressão” e “metáfora”, a fim de esclarecer a diferença entre o papel destas últimas e a atividade consciente e racional. A demarcação dessa diferença permite, por sua vez, a análise do que se passa no campo estritamente consciente com relação à verdade, na medida em que a partir dessa diferença é possível identificar a distância entre representação artística e representação conceitual.

Se a esfera fisiológica relaciona-se à atividade artística instintiva não-consciente, que ressoa apenas de modo reduzido e simplificado no âmbito consciente, pode-se dizer que os impulsos apolíneo e dionisiaco, que decorrem da força vital que Nietzsche identifica ao Uno-primordial (*Ur-eine*), refletem essa mesma oposição entre um nível profundo (da não consciência) e um outro que corresponde aos elementos que chegam à superfície (onde vai atuar a consciência). Em “*O Nascimento...*”, Nietzsche admite que é dessa força vital que advém toda a possibilidade de existência de um mundo fenomênico.

Ela não é, contudo, equivalente ao que ele denomina “Vontade”, esta última e forma de sua manifestação e seu meio. Com isso, o envolvimento que a primeira filosofia de Nietzsche notoriamente possui com a noção de um princípio vital, se atrela à sua identificação com o Uno-primordial.

Se, por um lado, é possível reconhecer no *Ur-Eine* um caráter de fundamento, este em nada se aproxima da noção metafísica tradicional de “fundamento”, que designa um plano ontológico onde se estabeleceriam formas puras, estáveis e imutáveis. O Uno-primordial, na visão nietzscheana, é anterior a toda forma, que somente existe enquanto aparição fenomênica. Ele é, assim, a própria possibilidade da forma. O Uno-primordial é a unidade máxima de onde toda multiplicidade pode emergir, mas tal unidade seria ela mesma correspondente a um

¹¹¹ A esse respeito ver BENCHIMOL, M. *Apolo e Dionísio*. Arte, Filosofia e Crítica da Cultura no primeiro Nietzsche. São Paulo: Annablume: Fapesp, 2002, p. 79.

mero fundo caótico, indeterminado, sem formas definidas ou qualquer constância.

As formas individuais, que configuram uma multiplicidade a partir do Uno-primordial, são, segundo Nietzsche, extraídas do seu constante movimento de criação e destruição. Sua construção resulta do movimento pelo qual o Uno-primordial se alivia de suas tensões e contradições internas, criando plasticamente aparições individualizadas. A sua destruição corresponde ao movimento de dissolução e retorno de tais formas ao seu fundo de origem. Tais movimentos simbolizam a tensão entre a multiplicidade e a unidade: a multiplicidade constituída pelas existências individuais extraídas pelo princípio de individuação e a unidade como ponto disforme de onde as individualidades partem e retornam. Com isto, Nietzsche pretende explicar como toda existência individual é retirada da conturbada e caótica unidade. A compreensão do incessante fluxo de nascimento e perecimento referentes ao Uno-primordial é a própria forma de ser do devir.

Para além da simbolização da tensão entre a unidade e a pluralidade, os movimentos do Uno-primordial (devir) apresentam os impulsos apolíneo (de criação plástica) e dionisíaco (de dissolução). Na medida em que o fazem, deve-se entender que estes princípios são complementares e não contraditórios. Não se trata de forças opostas que se repulsam e invalidam, e sim de forças que simbolizam as formas fenomênicas de um mesmo mundo.¹¹²

Como o Uno vivente, para Nietzsche, existe e se exerce na vida, mesmo ao nível dos indivíduos, os instintos apolíneo e dionisíaco reverberam para além do registro metafísico e ocupam lugar também no registro psicológico.¹¹³ É neste âmbito que podemos recuperar algumas considerações efetuadas na primeira parte deste

¹¹² “Esta é uma concepção que parece encontrar respaldo no texto A visão de Mundo Dionisíaca, em que Nietzsche refere-se a ambos como formas fenomênicas (*Erscheinungsformen*) do mesmo princípio fundamental.” BENCHIMOL, M. op. cit. p. 62.

¹¹³ Quanto a existência das pulsões apolíneas e dionisíacas no registro metafísico e também psicológico, conferir BENCHIMOL, M. op. cit.

trabalho. O instinto apolíneo, na sua força plástica criadora, é responsável pela criação de formas e de conferir fixidez às representações individualizadoras que produz. Na esfera do psicológico, esse elemento atua como o que permite um salto para além do sentir difuso, não imagético e indizível. Em outros termos, o instinto apolíneo é análogo à força criadora de imagens. O instinto dionisíaco, por sua vez, simboliza o dilaceramento, o excesso, e deve ser tomado como a força do sentir que não pode ser representada imagética ou lingüisticamente.¹¹⁴ Na medida em que esses instintos simbolizam o movimento próprio do Uno-primordial – que se equilibra entre a indeterminação e a representação particularizada – o apolíneo ilustra a necessidade da individuação pelo implemento de formas e o dionisíaco ilustra o fundo disforme da vida que resiste à perpetuação de sua representação por formas, pleiteando o retorno do individual à sua unidade original.

O apolíneo na esfera psicológica é a força que traduz o sentir, indeterminado individualmente, por representações imagéticas. Ao fazê-lo, ele controla os instintos dionisíacos do sentir, por uma atividade de tradução que os enquadra nas possibilidades por ele delineadas. O contemplar (próprio às representações do apolíneo) é a forma de objetivar o sentir, por uma tradução sempre simplificadora e redutora, que o transpõe na forma de uma imagem capaz de ser comunicada. O sentir deve ser de tal forma transposto pelo instinto apolíneo que ele possa formar-se em imagem visual e ser, na sequência comunicado.

A força apolínea, sendo uma força da medida e da forma, ao produzir uma imagem do que é o sentir dionisíaco, opera essa tradução simplificada, na medida em que simboliza e confere significado particular ao sentir (constituído pela imagem) e

¹¹⁴ Como amplamente reconhecida pelos comentadores, a novidade de “O nascimento...” está no reconhecimento da presença destes dois instintos (apolíneo e dionisíaco) na vida e na arte dos gregos trágicos (antes da introdução do elemento lógico na tragédia, iniciado por Eurípedes). A teorização pré-nietzscheana somente reconhecia a presença do apolíneo na arte grega trágica. Nietzsche, diferentemente, afirma que o apolíneo surge a partir do dionisíaco, como uma forma engendrada pelos gregos “fortes”, para impedir o pessimismo e a negação da vida, a partir das ilusões da aparência e da bela forma apolíneas, que serviram como contrapeso ao “convulsionante” dionisíaco.

que controla a desmesura dos afetos dionisíacos. A produção da imagem é apenas uma reprodução análoga e transposta. Nesse sentido, a tradução apolínea confere ao todo informe dionisíaco uma forma fixa, sempre incapaz de representar suficientemente aquilo que traduz.

A conformação do sentir dionisíaco pelo limite objetivador apolíneo, acaba sempre por recortar sua completude extravasante de modo a fazê-la possível à imagem e à palavra. Essa tradução é uma expressão superficial, que não é capaz de dar conta, pela necessidade de conformação segundo os limites da imagem e da palavra, do todo primordial, que é incomunicável e incaptável por imagens singulares sem perda e sem recorte.¹¹⁵

Se, por um lado, é possível reconhecer na atividade controladora e objetivadora apolínea um processo de tradução, que substitui o sentir por uma imagem que representa de modo insuficiente a atividade não-consciente, a representação apolínea desempenha um papel análogo ao das traduções metafóricas presentes no processo que leva da excitação nervosa à produção de uma imagem. Enquanto o apolíneo é a representação imagética do sentir dionisíaco, este sentir, ao se referir aos estados volitivos presentes no indivíduo, deveria corresponder, analogamente, à própria excitação nervosa.

Isso quer dizer, portanto, que a representação apolínea não equivale exatamente à representação conceitual, que é gerada a partir de um processo gradativo de abstração, o qual pressupõe uma perda de contato com a intuição originária. A abstração conceitual depende da desvinculação da palavra à vivência que lhe deu origem, enquanto a objetivação apolínea opera apenas como forma de representação do sentir segundo as possibilidades da imagem e da palavra. A abstração da palavra, sem registro de seu solo intuitivo primário, ultrapassa o agir apolíneo. É preciso,

¹¹⁵ “(...) Mais la plus grande masse des sentiments ne s’extériorise pas par la parole. Et le mot lui-même ne fait que suggérer: c’est la surface de la mer agitée, où la tempête règne dans les profondeurs.” *Fragments Phostumes*, 2[10], op. cit. p. 189.

además, observar que a medida imposta pelo princípio apolíneo requer apenas a contenção e controle dos instintos dionisíacos, não sua supressão. A própria representação apolínea estaria prejudicada e impossibilitada na ausência do sentir dionisíaco, que serve como ponto de apoio para sua criação de formas individuais.¹¹⁶

A atividade apolínea é o que traz à superfície, através da atividade representativa, o material instintivo. É somente a posterior atividade racional que dará a essas representações um significado estritamente lógico, desvinculado de toda espécie de intuição. E esse trabalho da racionalidade considera que tudo aquilo sobre o que atua é unicamente dado na consciência. É aí que o corte que afasta a atividade artística se dá. Nesse sentido, enquanto a representação apolínea se apresenta aos gregos como uma ilusão necessária à vida (sabidamente uma aparência implementada, uma ilusão artística criada a fim de revigorar o prazer e a afirmação da vida)¹¹⁷; a representação conceitual (abstrata) não vê a si mesma enquanto ilusão necessária, pois é inconscientemente fixada como verdade (como se verá).¹¹⁸

¹¹⁶ A esse respeito é preciso lembrar que existe diferença entre imagem e conceito. O conceito, como o próprio Nietzsche aponta, é a diluição da metáfora em um esquema. “Schema não é imagem, mas ‘a representação de um procedimento universal da capacidade de imaginação de proporcionar um a um conceito sua imagem,(...) Portanto, o conceito, compreendido como um portador de um *Schema*, pode referir-se necessariamente à experiência, e mesmo a um número infinito de experiências possíveis, sem que por isso seja ele mesmo uma representação sensível. E não sendo representação sensível, concluímos, não há como considerá-lo apolíneo.” (BENCHIMOL, op. cit. p. 81) Nesse sentido, mesmo a representação imagética está ainda no campo pré-conceitual e pré-consciente da sensibilidade. “*Gefühl*, diz Nietzsche, é um complexo (*Komplex*) formado por representação inconscientes e estados volitivos (*unbewusste Vorstellungen und Willenzustände*)” (BENCHIMOL, M. op. cit. p. 82). Ou seja, um complexo constituído pelo sentir dionisíaco e pela sua tradução feita pelas representações apolíneas.

¹¹⁷ “O grego conheceu e sentiu os temores e os horrores do existir: para que lhe fosse possível de algum modo viver, teve de colocar ali, entre ele e a vida, a resplendente criação onírica dos deuses olímpicos” NT, 3.

¹¹⁸ “...la desviación consciente de la realidad que se encuentra em el mito, el arte(...) es simplemente el estímulo consciente e intencional de la ilusión. Éste es, muy claramente, el caso del arte, el tema del que partió Nietzsche en su primer ensayo *Geburt der Tragödie* [Nacimiento de la tragedia].” VAIHINGER, H. *Sobre Verdad y Mentira: La Voluntad de ilusión en Nietzsche*. Traducción de Luis ML. Valdés y Teresa Orduña. 4ª ed. Madrid: Editorial Tecnos, 1998, p. 46

Tanto o processo artístico instintivo, descrito por Nietzsche no ensaio VM, quanto os instintos apolíneo e dionisíaco de “*O Nascimento...*” são situados numa esfera que não corresponde ao recobrimento consciente da atividade instintiva.¹¹⁹ Eles dão conta de mostrar que, no pensamento de Nietzsche, os próprios processos instintivos, que são levados à superfície –para então serem trabalhados pelas formas desenvolvidas na consciência – são processos que marcam a inexistência de uma conexão “literal” do homem com a exterioridade, já que a única conexão é artística e criativa.

Nesse sentido, os aspectos que foram até aqui observados em ambos escritos não se referem aos processos que recobrem as atividades instintivas com a forma exterior de conhecimento racional e conceitual da realidade. Foi até aqui apenas considerada a forma artística de existência, a qual impede qualquer pretensão de verdade (que é apenas posteriormente construída). Nesse ponto é preciso frisar que é justamente a construção da verdade que permite uma “virada” da análise até então empreendida, uma vez que a construção da verdade depende de construções conscientes, racionais e conceituais.

Para Nietzsche, tais construções têm início através de uma perda do pensamento intuitivo, de modo que a forma racional de pensar se faz sem que haja qualquer lembrança ou alcance da esfera que lhe antecede.¹²⁰ Na sequência deste

¹¹⁹ E esse recobrir consciente é diverso do reconhecer consciente a ilusão artística presente na atividade apolínea. Trata-se, contrariamente, de apagar os traços da ilusão artística e fazer a ilusão valer como verdade.

¹²⁰ Essas considerações que são aqui mencionadas somente de forma passageira, remetem à vários pontos cruciais do pensamento de Nietzsche. Em primeiro lugar está presente todo trabalho deste autor em torno dos filósofos pré-socráticos, elaborado em especial em “*A Filosofia na Época Trágica dos Gregos*”. Neste escrito Nietzsche elabora um elogio a tais filósofos. Isso não significa que ele os considere ingenuamente sem notar que a bipartição do mundo (tão criticada em Platão) já não estivesse ali sugerida. De toda forma, para além da atenção que dispensa a cada um desses pensadores pré-socráticos, há uma forma peculiar de pensar que, ao ver de Nietzsche, os envolve a todos: a ciência desenvolvida por eles não serve para “enfeitiçar ou petrificar”, assim como reconhece no pensamento intuitivo o fluxo inicial do pensar de todos eles. Em segundo lugar, é também possível perceber, quando se trata do otimismo teórico, que isso tange à crítica que Nietzsche dirige ao pensamento

trabalho, ocuparemos-nos de examinar como é criada e fixada socialmente a noção de verdade válida para os homens e como esse processo criativo consciente recobre e afasta a possibilidade de pensamento intuitivo individual, face à necessidade de um recorte sobre o pensar que o valide segundo as regras do coletivo.¹²¹

3. VERDADE, MENTIRA E ILUSÃO.

O caminho até aqui traçado depende de uma consideração de base: a verdade, para Nietzsche, não acolhe ou descobre o ser das coisas; ela é, assim como a mentira, resultado ilusório das atividades do intelecto. Até agora somente foram vistos os motivos pelos quais a verdade não corresponde àquilo que se presumiria ser a verdade, dada a crença na existência de verdades. A própria constituição da crença na verdade permanece ainda como objeto a ser analisado.

Assim, dada a incapacidade de a verdade alcançar a realidade efetiva e essencial das coisas em face à atividade artística humana, é preciso observar como o surgimento da noção de verdade é enquadrado nos limites da vida social e ditado por necessidades que permitem a formação da crença na verdade. É possível, por esse meio, compreender que não somente a atividade primeira é criativa, mas também que a própria atividade social que engendra a noção de verdade o faz por um processo

socrático-platônico. O paradigma de um pensar lógico, causal e conceitual é, para o filósofo alemão, fixado por esses filósofos e nisso está a centelha que provoca a perda do pensamento intuitivo, de modo a levá-lo a se submeter ao pensamento racional, que se torna o único viável e considerável para o conhecimento e para a ciência.

¹²¹ Não se ignora a importância das origens do otimismo teórico tratado por Nietzsche em seu ataque ao pensamento socrático-platônico. Sabe-se da relevância existente na observação dos ideais dessas filosofias criticadas por Nietzsche em sua missão de melhorar o homem e curar a doença de suas almas pela introdução da clareza do pensamento dialético que esclarece seus fins e objetivos, e assim salvar e redimir os homens que permanecem escravos de seus instintos. De toda forma, a retomada dessa análise nietzscheana não é no interior deste trabalho essencial ao seu fio condutor.

criativo. Mas a criação presente nesse segundo âmbito não é da mesma espécie que a primeira, pois a atividade instintiva primeira, tal como já examinamos, corresponde à produção artística inerente à condição do homem, presente numa esfera anterior às suas produções conscientes lingüísticas e, portanto, intocada pela interpretação criativa posterior, que irá conceder a tais criações estatuto diferenciado (um estatuto fundado sob pretensão que ultrapassa e apaga a condição artística). A criação da qual se trata está vinculada a códigos e esquemas próprios: para Nietzsche, a possibilidade da vida social resulta de concepções inventadas que ela própria viabiliza e assenta. Esse processo, apesar de criativo, tem como resultado a total desconsideração da presença da criação, pois gera a crença de que o homem, por sua racionalidade, e nos traços de seus sistemas conceituais-rationais seja sujeito conhecedor por excelência e não criador¹²². É esse tipo de criação que, para Nietzsche, acaba por equivaler à ilusão, já que sob a regularidade e rigidez de suas formas impede o reconhecimento do elemento criativo. É nesse sentido que a verdade é reduzida a ser apenas uma das concepções inventadas para sustentar a vida gregária; é assim que ela pode valer dissociada dessa origem criativa. Isso ocorre porque as concepções indispensáveis à coletividade são empregadas inconscientemente como efetivas.

A forma particular pela qual se dá a construção da noção de verdade, que conta que o esquematismo pelo qual é valorizado o exercício racional, será capaz de sobrepujar a atividade criativa. Nesse caso, a obra arquitetada criativamente desenha para si formas que transcendem a criação e impedem que ela seja considerada como tal. A consideração de um exercício consciente e racional que se restrinja a constatar e descobrir¹²³, atuando de forma esclarecedora é ficção.

¹²² Isso pressupõe que conhecer seja descobrir o que existe e não elaborar (inventar) o seu próprio mundo. Mas, segundo Nietzsche, o que se tem é “no fundo, apenas a metamorfose do mundo em homem, luta por um entendimento do mundo como uma coisa à semelhança do homem e conquista, no melhor dos casos, o sentimento de uma assimilação” VM, p. 36.

¹²³ Como se aquilo que é constatado ou descoberto não fosse constituído pela própria criação humana.

Se, para os homens, a vida acaba sendo viável desse modo, a ficção se mostra como condição de vida. O que coloca a ilusão em cena é o movimento do homem que consiste em afastar e esconder a dimensão antropomórfica de sua obra e lhe conferir pretensão de realidade. Esse é o movimento pelo qual o ficcional e o fabuloso acabam por ser objeto de uma ilusão, que decorreria dessa obstinação em apagar os vestígios da ficção e do engano.

É nesse sentido que a ilusão não depende unicamente de que a verdade não corresponda às suas pretensões. É preciso que tais pretensões sejam projetadas. É disso que depende a formação da crença na verdade. Por isso a transfiguração da realidade por meio da arte, como exposta em “o Nascimento...” não pode ser vista como uma forma de construção ficcional. A criação da “aparência”¹²⁴ apolínea está vinculada à tensão que ela encena com seu oposto, uma vez que ela serve como seu contraponto, a fim de harmonizar a existência. Não ocorre um total encobrimento do dionisiaco, este tem seus momentos de vivência e extrapolação, como lembra Nietzsche, pelos festivais báquicos¹²⁵. Graças a isso, a vida não é inteiramente pautada pela aparência criada, a aparência serve como forma de enaltecer o prazer à vida.¹²⁶

4. VERDADE SOCIAL, VERACIDADE E CRENÇA NA VERDADE.

A formulação de uma noção de verdade, somente possível numa esfera

¹²⁴ Quanto a este particular, na própria nota 20 da edição da Companhia das Letras de “O Nascimento...” o tradutor ressalta que *Schein* foi traduzido como aparência e não ilusão “para evitar juízo de valor sobre o mundo do sonho”. Op. cit. p. 146.

¹²⁵ NT, 1.

¹²⁶ Diferentemente das ilusões criadas para satisfazer uma determinada forma de existência que, como Nietzsche trabalhará mais tarde em sua filosofia, não revigoram ou aumentam o valor da vida, mas a rebaixam e negam.

consciente e linguística¹²⁷, é descrita por Nietzsche no ensaio VM como resultante da vida em sociedade. *“Agora, com efeito, é fixado aquilo que doravante deve ser ‘verdade’, isto é, é descoberta uma designação uniformemente válida e obrigatória das coisas, e a legislação da linguagem dá também as primeiras leis da verdade: pois surge aqui pela primeira vez o contraste entre verdade e mentira.”*¹²⁸.

O que se pode notar a partir de tais considerações, em primeiro lugar, é que Nietzsche aponta a verdade como equivalente a uma referência tornada comum (uniformizada e universalizada), tida como válida e obrigatória, produzida pela legislação da linguagem. Neste caso, a noção de verdade, oriunda da vida gregária, é a princípio apresentada como o resultado de uma convenção que estabelece as designações válidas para referir as coisas. Em segundo lugar, tal noção de verdade estabelecida coletivamente surge em contraponto à mentira, e não ao erro ou engano, aos quais Nietzsche não faz particularmente menção.

Essas duas observações exprimem alguns aspectos relevantes da noção de verdade convencional. Elas remetem ao fato de que a verdade depende da existência de uma organização social, baseada na necessidade de relação entre os homens, e que ela se sustenta pelas condições da comunicação. Porém, como já foi dito anteriormente (no item 4 do 1º capítulo), não basta ao homem estar reunido em sociedade. Ele precisa se fazer entender e para isso precisa criar regras sustentáveis à sua comunicação. Com isso, o fator que gera as regras que estabelecem a fixidez e validade das designações linguísticas produzidas, está, em princípio, vinculado à relação entre os homens, e não a uma realidade externa.

Isso fica claro se notamos que Nietzsche opõe a verdade, como dissemos, particularmente à mentira (e não o erro ou a ilusão). Tanto a verdade como a mentira se referem a uma determinada forma de uso das designações estabelecidas. A verdade

¹²⁷ Consciente e linguística na medida em que se trata de uma formulação conceitual.

¹²⁸ VM, p. 32.

equivale ao correto uso das designações válidas, e isso assegura uma transmissão de informação sem perigo de desentendimento. Nisso a verdade possui conseqüências benéficas, e a boa-fé em sua utilização viabiliza a segurança da comunicação social. A mentira, por outro lado, por utilizar as convenções válidas sem o espírito da boa-fé, faz “*aparecer o não-efetivo como efetivo*”¹²⁹, e isso possui conseqüências prejudiciais e danosas, já que neste caso, a comunicação não está atrelada à confiabilidade necessária.

Assim, as noções de verdade e mentira adquirem sentido em vista do modo como a verdade sustenta e a mentira se opõe às regras estabelecidas da vida gregária. A distinção entre tais noções se restringe ao âmbito das relações humanas¹³⁰, uma vez que determinam a forma correta e incorreta para estabelecer as relações entre os homens. A esse respeito Nietzsche explicita:

Os homens, nisso, não procuram tanto evitar serem enganados, quanto serem prejudicados pelo engano: o que odeiam, mesmo nesse nível, no fundo não é a ilusão, mas as conseqüências nocivas, hostis de certas espécies de ilusões. É também em um sentido restrito semelhante que o homem quer somente a verdade: deseja as conseqüências da verdade que são agradáveis e conservam a vida; diante do conhecimento puro sem conseqüências ele é indiferente.¹³¹

Na medida em que a fixação e uso das designações lingüísticas se prendem à vida social, elas se referem à maneira como os homens se relacionam com as coisas e como os homens se relacionam entre si.¹³² A verdade somente poderia se referir ao mundo e às coisas em si mesmas por meio de um extrapolamento do âmbito social e moral.

¹²⁹ Idem.

¹³⁰ Neste caso, a verdade e a mentira não se referem à adequação ou equívoco no que se refere à apreensão de coisas dispostas no mundo.

¹³¹ VM, p. 32/33.

¹³² Neste caso, uma referência não é a expressão literal de algo que penetra na consciência do homem.

Esses aspectos da verdade convencionada impedem sua aproximação à noção de uma verdade “literal”, no sentido tradicional. E o impulso à verdade, por sua vez, dada a crença na verdade que lhe dá suporte, pareceria tender a uma verdade que está para além dessa convenção – além da necessidade de seguir o estabelecido e obrigatório forjado pelos homens. É assim que a possibilidade de se ultrapassar esse âmbito de uma verdade que resulte das necessidades da vida coletiva passa a ser a questão central do ensaio.

O seu primeiro ponto de entrada, no qual Nietzsche investiga a possibilidade de uma verdade prévia à constituição da linguagem, de modo que se possa reconhecer na linguagem o veículo adequado da realidade própria (em si) das coisas, já foi tratado. A primeira parte deste trabalho procurou tratar de um primeiro aspecto desse problema: o de saber se pode haver uma verdade prévia à constituição da linguagem, de modo que se possa reconhecer na linguagem o veículo adequado da realidade própria (em si) das coisas. Vimos que Nietzsche responde negativamente à questão: “*é a linguagem a expressão adequada de todas as realidades?*”¹³³. A linguagem, em vez disso, obedece a um caráter artístico criativo em todas as suas produções.

A compreensão da linguagem como possuidora de uma natureza intrinsecamente metafórica e como resultado de processos não conscientes, é também trabalhada por Nietzsche em suas anotações do “Curso de Retórica”¹³⁴. Neste texto o autor procura examinar uma distinção proposta entre uma suposta linguagem pura e outra apenas artificial: a primeira entende que o correto uso da linguagem é capaz de comunicar o próprio das coisas e das situações, enquanto a linguagem artificial é

¹³³ VM, p. 33.

¹³⁴ O artigo “*Nietzsche: Crítica à Linguagem como Crítica à Moral*”, de FONSECA, T. L. informa que não existe consenso com relação à data de publicação do “Curso de Retórica”: “Há divergências entre os comentadores quanto à datação deste escrito. Na edição Musarion, o texto é datado de 1874. P. Lacoue-Labarthe e J.-L. Nancy acreditam serem anotações de 1872.” In: *Discurso*, n. 25, São Paulo: Revista do Departamento de Filosofia da USP, 1995, p. 97/119.

aquela utilizada somente para fins de convencimento. A primeira trataria de “epistemé”, e a segunda, da “dóxa”. Para Nietzsche, o erro básico de tal entendimento se encerra na crença de que a linguagem é um produto inteiramente consciente e que o seu bom uso depende apenas da forma como ela é deliberadamente utilizada. Essa perspectiva de análise, para o autor, deixa escapar os processos não controláveis e não conscientes inerentes à produção da linguagem. Uma palavra, como vimos, é resultado criativo, segundo Nietzsche, da força artística humana. Ela não revela coisas externas, somente exterioriza de forma metafórica (por transposição), com a imagem sonora que produz, estados internos.¹³⁵

É possível perceber que o “Curso de Retórica” reforça a impossibilidade de se creditar à linguagem uma feição pura e não artificial¹³⁶. Como diz Nietzsche em VM, não somente as figuras de linguagem fixadas como válidas na convenção da vida coletiva não são capazes de transmitir a realidade efetiva das coisas, mas o “em si” das coisas não pode ser expresso de nenhuma forma pela linguagem, já que ela é essencialmente metafórica:

Acreditamos saber algo das coisas mesmas, se falamos de árvores, cores, neve e flores, e no entanto não possuímos nada mais do que metáforas das coisas, que de nenhum modo correspondem às entidades de origem. Assim como o som convertido em figura na areia, assim se comporta o enigmático X da coisa em si, uma vez como estímulo nervoso, em seguida como imagem, enfim como som. Em todo caso, portanto, não é logicamente que ocorre a gênese da linguagem, e o material inteiro, no qual e com o qual mais tarde o homem da verdade, o pesquisador, o filósofo, trabalha e constrói, provém, se não de

¹³⁵ Nesse sentido: “A este uso ‘artificial’ se oporia, para os gregos, um uso ‘natural’, isto é, um uso que se apropriasse da linguagem tal como ela naturalmente se apresenta, uso esse que preservaria a relação originária das palavras com seus significados sem a interferência da ação humana. No entanto, o artifício (criação artística e arbitrária) provém, pensa Nietzsche, de uma atividade anterior à própria criação da consciência. Com isso, não é apenas ‘intencionalmente’ que criamos termos, que forjamos palavras.” FONSECA. T.L. op.cit. p. 107.

¹³⁶ O que há de relevante neste ponto é perceber que a linguagem não se torna retórica devido a um determinado uso. Ou seja, que uma forma deliberada e consciente de utilização da linguagem é que a tornaria meramente retórica e não representativa. Paul de Man, a este respeito, indica que a própria estrutura da linguagem já é ela mesma retórica. A seu ver, a linguagem somente poderia ser entendida como não figurativa caso sua autoridade fosse garantida por sua adequação a algo extralingüístico. In: *Allegories of Reading*. New Haven Conn: Yale University Press, 1979.

Cucolândia das Nuvens, em todo caso não da essência das coisas.¹³⁷

É assim que ganha lugar o problema de compreender como se constitui entre os homens a crença numa linguagem pura, numa linguagem “*fiel à exatidão da palavra*”.¹³⁸ Este problema, em outros termos, pergunta como é ultrapassado o âmbito da “verdade” restrita à vida social e se crê possuir a verdade acerca do próprio mundo – das coisas em si mesmas.

O esforço de Nietzsche volta-se assim para o exame de como se desenvolve a própria crença na verdade, e assim, como se constitui o impulso à verdade. Isto porque a crença na verdade diz respeito à confiança que o homem possui acerca de sua existência (como desveladora da realidade efetiva das coisas externas) e ao sentimento que o impele na direção da verdade:

Continuamos ainda sem saber de onde provém o impulso à verdade: pois até agora só ouvimos falar da obrigação que a sociedade, para existir, estabelece: de dizer a verdade, isto é, de usar as metáforas usuais, portanto, expresso moralmente: da obrigação de mentir segundo uma convenção sólida, mentir em rebanho, em um estilo obrigatório para todos.¹³⁹

Nietzsche destaca, em primeiro lugar, o fato de que dizer a verdade é utilizar as metáforas usuais, e que isso constitui a condição de existência da sociedade. Todavia, essa condição de existência, como veremos a seguir, depende de um uso moral que se sustenta pela obrigação de “mentir em rebanho”. Mas o que Nietzsche compreende como um “uso moral”? Parece razoavelmente claro que a verdade fixada a fim de sustentar a vivência coletiva tenha como suporte o valor que se credita à confiança e regularidade de seu uso. Como já foi visto, a verdade vale mais em face de suas conseqüências previsíveis e, portanto, benéficas, do que em face da realidade que possa (ou não) trazer à tona. Na medida em que a verdade se restringe ao âmbito das

¹³⁷ VM, p. 33/34.

¹³⁸ FONSECA, T.L. op. cit. p. 106.

¹³⁹ VM, p. 34/35.

relações humanas, não é viável supor que isso a que se chama de verdade seja algo que possa pretender revelar algo que esteja fora dos limites dessas relações humanas. As projeções da linguagem no terreno da verdade produzem, para Nietzsche, tão somente segurança, não certeza. Trata-se simplesmente da expectativa de um convívio coletivo seguro a partir das convenções lingüísticas, e é somente isso que elas podem fornecer. A partir disso, conceder à crença produzida pela coletividade e identificada como “verdade” um alcance para além da vida social, seria uma forma de convertê-la numa falsidade. O que Nietzsche parece querer dizer é que o uso da verdade ultrapassa o limite social, de modo que os homens mentem quando pensam atender ao dever de dizer a verdade. Por fim, a obrigação denota a coação impingida de dizer a verdade. O uso correto das designações válidas é uma prática que constrange e impõe aos homens a sua forma.¹⁴⁰ Todos esses pontos foram aqui somente anunciados e serão esclarecidos na medida em que a questão sobre como tais fatores escapam à percepção dos homens for examinada.

Existe, segundo Nietzsche, um desconhecimento dos fatores originários do dever da veracidade. E justamente porque tais fatores são esquecidos e não conscientes, que aquilo que era obrigatório, imposto de fora, num movimento diverso interioriza-se e chega a sentimento de verdade: “...o homem esquece sem dúvida que é assim que se passa com ele: mente, pois, da maneira designada, inconscientemente e segundo hábitos seculares – e justamente por essa inconsciência, justamente por esse esquecimento, chega ao sentimento de verdade”¹⁴¹.

Mas como ocorre essa transformação de obrigação de dizer a verdade em sentimento da verdade? Isso depende sobretudo da própria obrigação. Se a linguagem fosse o resultado do comum acordo entre todos os membros da sociedade, neste caso

¹⁴⁰ Esse particular será ainda desenvolvido na sequência do texto, na medida que o dever que orienta o sentimento de veracidade é um desdobramento da primitiva obrigação constrangida de usar corretamente as formas tidas como válidas.

¹⁴¹ VM, p. 34.

seria pura convenção e não haveria qualquer necessidade da obrigação de seu uso - do constrangimento para manter suas formas válidas utilizadas da maneira correta. Mas Nietzsche no ensaio VM fala de um “formador” da linguagem¹⁴², ou seja, a criação da linguagem (a fixação das metáforas válidas) não é resultado de deliberação entre os homens que compõem a sociedade. Neste caso, a convenção diz respeito unicamente ao uso da linguagem, não à sua formação. Esse uso que se apresenta uniforme (convencionado), somente o é de tal forma, em vista da coerção que é impingida para que as normas linguísticas antes criadas, sejam no seu uso mantidas da forma como repassadas aos membros da coletividade. A obrigação diz respeito à coerção que se coloca sobre os indivíduos para que estes sejam fiéis às designações impostas e não procurem colocar sobre elas novos usos que levem a novos sentidos. Qualquer inovação ou desvio das formas fixadas são entendidas como investidas contra a uniformidade e universalidade das designações impostas – são mentiras.¹⁴³

A criação da linguagem escapa da deliberação dos indivíduos que compõem a sociedade, as formas de seu uso são impostas coercitivamente e o hábito que se desenvolve dessa obrigação de um determinado uso da linguagem promove sua aparente convenção, mas é convenção que resulta de prática imposta.

Nessa transmissão daquilo que é obrigatório, não é transmitido o caráter fictício e inventivo das designações¹⁴⁴. O que se quer dizer, é que o processo de

¹⁴² No “Curso de Retórica” a uniformidade da linguagem decorre de sua produção por um único indivíduo.

¹⁴³ “A maioria das boas ações, de acordo com o dever, não tem nenhum valor moral, sendo obtida por coação. A moralidade prática sofrerá bastante com o declínio de uma religião. A metafísica da recompensa e do castigo parece ser indispensável.” Fragmento 45, de 1872.

¹⁴⁴ “Não há comum acordo pois não há consciência, por parte da grande maioria, do caráter fictício destes significados. Há apenas, por um lado, um impulso artístico, criador dessas figuras retóricas e, por outro lado, uma estratégia voltada para conservá-las. (...) A fixidez da linguagem, que encontra no adjetivo ‘puro’ seu coroamento, não é devida à sua origem, pois o criador da língua tem de fazer com que suas criações sejam preservadas pelo uso corrente para que se fixem, para que adquiram o estatuto de denominações ‘corretas’, adequadas. Assim, essa fixidez apenas pode ser

coerção para o uso da linguagem, pela força da imposição que determina seu correto uso, é eficaz porque dissemina a noção de que a transgressão da linguagem é transgressão do sentido ali supostamente presente. O que impede toda e qualquer forma de ‘barbarismo’ contra as regras lingüísticas. Ou seja, a coação posta em prática para que haja persistência no uso como designado da linguagem, tem como móbil o repasse da noção que investir contra a linguagem seria investir contra a expressão própria das coisas. Neste caso, acusar a transgressão do correto uso das designações lingüísticas como mentira¹⁴⁵, “*é, na verdade, apenas um recurso – retórico – para que se torne possível impor como norma um determinado uso das palavras*”. Tal uso determinado se impõe como o uso correto, detentor de uma realidade, que somente pode ser comunicada, caso não se atente contra o “uso natural” da linguagem. Mas “*A idéia de ‘uso natural’ da linguagem é artifício retórico*”, que “*está a serviço de fins de persuasão*”¹⁴⁶.

Com isso, a prática da obrigatoriedade de usar as regras lingüísticas conforme estabelecido, por meio da coação e de suas formas de convencimento, faz com que se atribua à linguagem caráter externo. Isso quer dizer que a forma mais eficaz de coação, a fim de estabilizar o uso da linguagem, ocorre pelo ato de imprimir nos homens a noção de que ela (a linguagem) é determinada por coisas externas – e, por sua vez, refere tais coisas adequadamente.

É neste ponto que se pode entender como a veiculação de uma obrigação que envolve o indivíduo a partir de fora, pode dobrar-se sobre o indivíduo e ser introjetado enquanto sentimento. A inconsciência da qual Nietzsche se refere dos aspectos que marcam a formação e o uso da linguagem, está ligada ao encobrir do caráter artificial inerente à linguagem (ao seu processo de criação). E uma vez presente na vida social a

atribuída por uma força constante que a mantenha, força esta presente em seu uso.” FONSECA, T.L. In: op. cit. p. 110.

¹⁴⁵ Ou como “barbarismo”, conforme indica FONSECA, T.L. op. cit. p. 109.

¹⁴⁶ FONSECA, T.L. op. cit. P. 109.

noção de que o uso correto da linguagem respeita a sua vinculação com as coisas, forma-se no homem um sentimento de respeito a essas formas. O que passa a mover o homem é o dever que ele possui de “*dizer a verdade*”.

O que se observa, assim, é que o dever de dizer a verdade, sentido pelos homens, torna-se possível sob o ponto de vista que nota um desconhecimento por parte dos usuários das convenções estabelecidas de sua origem inventiva. A verdade, a partir disso, adquire valor *per se* que é introjetado no homem e acaba por gerar uma consideração espiritual acerca de sua existência.

Se por um lado a ação da obrigação, que impõe aos membros da sociedade a necessidade de veracidade, transmite um conteúdo mascarado pela coação que visa a persistência nessa prática costumeira, e com isso é capaz de introjetar um sentimento de verdade; por outro lado, esse sentimento de verdade (dever de veracidade), também assume forma dada a disposição particular presente nos indivíduos. Em outros termos, o dever de ser veraz não é unicamente ressonância do esquema astuto que se impõe na sociedade. O mecanismo afetivo humano, da maneira como responde às práticas coercitivas, como se verá, também contribui à sedimentação de tal sentimento.

Segundo Andler, a memória do homem fixa os atos que lhe rendem segurança.¹⁴⁷ A isto se deve conjugar o fato de que o homem, nos processos mais primários de seu organismo, evita a dor e busca o prazer. Neste caso, o homem, diante da possibilidade de exercer algum ato que possa ocasionar dor ou prejuízo, é arrebatado pela lembrança de dor por ele mesmo já sentida e com isso se refreia¹⁴⁸. Sua necessidade de segurança lhe faz evitar instintivamente o exercício de atos que tenham

¹⁴⁷ ANLDER, C. *Le pessimisme esthetique de Nietzsche: as philosophie a l'époque wagnerienne*. Paris: Bossard, 1931, p. 193/195.

¹⁴⁸ Neste ponto é relevante destacar que a dor sentida também faz menção aos métodos próprios da sociedade de punir aqueles que não se rendem às suas regras. Nesse sentido, o sentimento de dor remete a um sentido geral - toda e qualquer espécie de dor sentida - e outro sentido específico - a dor causada pelo castigo, punição ou exclusão operados na vida social.

como consequência a dor¹⁴⁹. E os atos que causam dor, na vida gregária, como visto, são aqueles que desrespeitam as regras estabelecidas. Tanto porque o infrator é punido pelo Estado, quanto porque seu ato infrator que cause dano a outrem o leva a temer que o mesmo possa ser feito contra ele¹⁵⁰. De toda forma, o que na vida gregária aparece como um cálculo premeditado em respeito às suas regras, na esfera do indivíduo remete a seu mecanismo de defesa. Isto denota que a força instintiva que pende à busca do prazer e da segurança seja satisfeita pela abstenção do ato prejudicial, mobilizado pela lembrança que a memória ativa em prol da segurança.

O que está por baixo da atitude que se apresenta (que aparenta) moral, é o egoísmo de cada um (a busca de seu próprio prazer) e a vontade de viver (que se apoia na necessidade de segurança)¹⁵¹. Ocorre que tais motivos não são conscientes aos seus portadores. O homem ignora esse natural mecanismo de defesa e assim, esses motivos inscritos na sua forma própria de pender ao prazer e rechaçar a dor, não se inscrevem nitidamente no seu consciente. A lembrança dos motivos de recuo diante de uma ação prejudicial (não moral e não veraz) está apagada na medida que seu fundo não é reconhecível - não é possível ao homem refazer os cálculos de sua ação -, existe somente a lembrança de um sentimento que acata ou impede uma ação¹⁵².

Como os motivos de abstenção da ação prejudicial são indizíveis e

¹⁴⁹ “O que é moral não tem outra fonte a não ser o intelecto, porém a cadeia de imagens em ligação opera aqui de outra maneira que no artista e no pensador: incita o ato. O sentimento do semelhante, a identificação é, com muita certeza, uma pressuposição necessária. Em seguida a lembrança de um sofrimento particular. Ser bom será então: identificar muito facilmente e muito rapidamente. (...) A antecipação de possíveis sensações de desprazer determina a ação do homem honesto: ele conhece empiricamente as consequências da ofensa feita ao próximo e também aquelas da ofensa a si próprio.” Fragmento 69, de 1872.

¹⁵⁰ Andler aponta que a idéia de lesar o próximo leva a imaginar que se possa ser lesado e existe um recuo face a esta imagem. Op. cit. p. 195

¹⁵¹ Segundo Andler o egoísmo inerente ao indivíduo é tema que aproxima a primeira filosofia de Nietzsche à influência de Schopenhauer.

¹⁵² Sentimento este, importa frisar, que não é capaz de calcular a ação como adequada, confiável ou veraz. O sentimento desencadeia apenas o medo da dor e a satisfação do prazer.

irreconhecíveis¹⁵³, e porque a essa abstenção se associa o costume moral (imposto coercitivamente), a noção de dever, inerente às regras da vida gregária, será a forma de resposta que se estenderá para justificar aquele recuo não consciente. Ou seja, a noção de dever tomará o lugar daqueles motivos insondáveis. Isto quer dizer que, os motivos que desencadeiam os mecanismos não conscientes, são tomados pelo seu efeito superficial: a noção de dever - que por sua vez justifica, no plano racional e consciente, a ação moralmente adequada.

Por metonímia nós chamamos dever o hábito que atendemos do primitivo constrangimento e acreditamos ser racional tal dever, pois a lembrança do cálculo de seu motivo se desfez.¹⁵⁴

Alguns pontos, presentes nessas considerações são relevantes. O que se percebe, em primeiro lugar, é a presença de dois registros. O registro da tendência natural à defesa e ao prazer, responsável pela motivação que leva ao recuo face aos atos que possam causar dor; e o registro consciente, que justifica o conteúdo desse primeiro sob o conceito de dever. É nesse segundo registro que se faz presente a construção do hábito de agir de modo moral e veraz¹⁵⁵. Em segundo lugar, deve-se observar a forma como é possível a justificação dos motivos não conscientes. Isso se dá justamente porque se as causas que levam ao recuo de um ato são perdidas (sua lembrança é apagada), o que permanece no homem é somente a lembrança do sentimento de dever agir de uma determinada forma e não de outra. Assim, cada nova ação suscita somente a lembrança do sentimento de dever (que se apresenta como uma lembrança atávica dos sentimentos cujos motivos estão irremediavelmente apagados). E isso ocorre de tal forma, que o dever, não obstante seja apenas o resultado das

¹⁵³ Se inscrevem naquele fundo que escapa á esfera consciente.

¹⁵⁴ “Par métonymie, nous appelons **devoir** le pli que nous gradons de la contrainte primitive, et nous croyons ce devoir rationnel, parce que le souvenir du calcul qui le motive s’est effacé.” ANDLER, op. cit. p. 194.

¹⁵⁵ Construção esta que se baseia na atividade do intelecto que recobre e justifica a esfera primeira inalcançável.

emoções suscitadas pelo poder agir do homem, por ser a única lembrança compreensível conscientemente, ocupa o papel de causa do agir. O dever é tido como ponto de partida da ação, nisto, ele não é tido como um elemento resultante do mecanismo de defesa, como sua forma de justificação; mas é tido como forma primária do caráter moral humano.

De toda forma, o dever é apenas uma justificativa que recobre e toma lugar dos reais e insondáveis motivos da ação humana. Ocorre que a prática de constranger o homem às regras morais (de veracidade), desencadeiam as lembranças que são respondidas pela noção de dever. Dessa forma, mesmo sob coação, permanece no homem *“a idéia de uma necessidade interna que nos comanda”*¹⁵⁶: o dever.

Desse modo, apagados os traços dos motivos que geram a resposta de um agir que se apresenta adequado socialmente, permanece somente a lembrança do dever e é a esta lembrança que o cálculo de uma ação recorre de forma a sustentar o conceito de dever como o fundamento inerente a todo agir humano. Mas, como nos lembra Andler, o conceito de dever *“não diz que os verdadeiros motivos do ato não estão incritos no conceito...os reais motivos de uma ação moral são, portanto, sempre mascarados”*¹⁵⁷.

O percurso aqui seguido trouxe informações acerca da inconsciência e do esquecimento ao que se refere às ilusões que recobrem as convenções da sociedade, em especial a convenção da veracidade, onde as supostas verdades são mentiras obrigatórias. Em relação a esse particular, é possível dizer que a convenção social se estrutura sobre um rico esquema coercitivo-impositivo, que conta também com a

¹⁵⁶ ANDLER. C. op. cit. p. 195.

¹⁵⁷ ANDLER, C. op. cit. p. 195/196.

própria predisposição humana (egoísta, de viver e salvaguardar-se).

O eficiente emprego da coação para a aceitação e uso das normas estabelecidas, traz consigo a introjeção de uma perspectiva moral que atrela a tais normas um valor *per se*. Isso porque há uma inconsciência no que se refere ao caráter artificial (criativo) da linguagem, e porque a predisposição de defesa própria ao homem, em face à coação, se desdobram em sentimento de dever. Ou seja, a violência que se exerce na vida social a fim de impor a veracidade e a moralidade que a acompanha, tem suas ações legitimadas na medida em que os motivos que levam a tal sentimento de dever (moral) restam encobertos. Justamente porque o homem acredita num “uso natural da linguagem” e porque restam apagados os traços da força coercitiva e da necessidade instintiva de defesa, a verdade e seu aspecto moral (confiável e seguro) são viáveis.

Segundo Nietzsche, o próprio sentimento de verdade, somente surge porque apagados e legitimados aqueles traços primitivos da formação do dever. Se o homem crê que a linguagem veicula o sentido próprio das coisas e sente o dever de respeito a essa verdade como um princípio inerente ao seu caráter, nele está presente o sentimento de verdade. Com isso, subsiste somente a confiança nesse dever ao qual o homem se rende.

5. OS EMPREENDIMENTOS ABSTRATOS CONCEITUAIS.

Na medida em que se forma um sentimento de verdade, que não pode corresponder ao conhecimento das reais origens do sentimento de dever, Nietzsche reconhece na verdade um valor *per se*. O respeito a tal conceito gera no homem uma valorização moral acerca de si mesmo. “*O homem demonstra a si mesmo o que há de*

*honrado, digno de confiança e útil na verdade*¹⁵⁸. O sentimento de verdade conduz o homem a abandonar-se às verdades “convencionadas”, já que isso lhe rende um retorno positivo - o costume social que entende a mentira como prejuízo e a verdade como honra, confiança e utilidade.

Isso quer dizer que o sentimento de verdade, que determina a admissão das normas de verdade estabelecidas, assim fazendo com que o homem veraz seja distinguido do mentiroso – “*em quem ninguém confia*”¹⁵⁹ – é um meio pelo qual o homem se atribui um valor superior a si mesmo. O homem veraz torna-se, na vida social, superior aos demais, por ser confiável. Por força dessa hierarquia, os homens tendem a se renderem às legislações lingüísticas, na sua forma estabelecida como válida. Não somente a sociedade, como também o próprio sentimento pessoal¹⁶⁰, se satisfazem por meio desse respeito.

Segundo Nietzsche, o homem que se sente moralmente impelido à verdade faz o uso correto das designações estabelecidas como válidas sem ousar transgredi-las. É por isso que ele os acusa de mentirem coletiva e inconscientemente, pois fazem uso das metáforas usuais como se correspondessem às coisas. Ademais, a metáfora, quando solidificada torna-se conceito: o homem social mente “em rebanho”, quando pensa estar dizendo a verdade, face ao respeito pelo uso adequado das abstrações conceituais.

A esse ponto, é preciso retomar o que foi trabalhado no quarto item da primeira parte deste trabalho, onde mostramos haver um duplo nível de falseamento na origem da verdade, segundo Nietzsche. O segundo nível de falseamento, como vimos, ocorre na vida coletiva, onde são produzidas configurações abstratas válidas coletivamente.

¹⁵⁸ VM, p. 35.

¹⁵⁹ Idem.

¹⁶⁰ Que tende à busca do prazer e da segurança.

Essas configurações abstratas são o resultado da crescente desvinculação da metáfora ao seu processo criativo-intuitivo por força de “*procedimentos hipnóticos que impõem o hábito de seu uso; hábito que se torna necessidade*”.¹⁶¹ Isso quer dizer que o costume moral que age sobre os homens, auxilia a estabelecer o conceito (as configurações abstratas) como lei de verdade, e dessa forma, são considerados necessários. O conceito, a seu turno, porque acatado como o que pode expressar a verdade, reforça o hábito e a validade de tal costume.

Existe, dessa forma, um envolvimento circular entre a imposição e o hábito moral com as configurações abstratas criadas. Enquanto o costume reforça o encobrimento do processo criativo pela fixação dos conceitos e de seu uso; o conceito, por outro lado, ao exigir que todo cálculo e toda ação humana estejam inseridos em seu esquema, salvaguarda a validade dos procedimentos morais.

Porque as abstrações conceituais têm sua origem (artística) esquecida e porque sua utilidade e o hábito presentes na sociedade o estabilizam como veículo necessário à veracidade¹⁶², elas constituem formas de dissimulação e mentira que a um só tempo permitem a construção monumental do conhecimento e a perda do pensamento guiado por impressões súbitas. O homem social, que no seu respeito e sentimento de verdade busca inconscientemente as metáforas usuais (as abstrações conceituais) como se estivesse tratando das próprias coisas, entende a si mesmo como racional e superior ao homem que é arrastado pelas intuições. Isto porque age em conformidade com o que é honroso e porque, em especial, age de acordo com as

¹⁶¹ KOFMAN, S. op. cit. p. 56.

¹⁶² O esquecimento, a utilidade e o hábito, que são aí tratados, são justamente os elementos que na GM, I, 2, Nietzsche irá dizer que são os traços dos “psicólogos ingleses”, que não vão longe em suas avaliações, deixando de perceber a hierarquia dos valores e o jogo de forças que existe por trás deles. Mesmo que o próprio Nietzsche não tivesse ainda desenvolvido especificamente no ensaio VM sua análise dos jogos de forças que lutam por se sobrepor umas às outras, será possível perceber na sequência deste trabalho, que o autor não ignora que a moral está a serviço de uma prática de poder que torna possível um tipo de vida. Nisto, se o autor, por um lado, também parte aqui dos “traços”: esquecimento, hábito e utilidade, eles, por outro lado, não se encerram em si mesmos.

“regras do jogo” (regras estas conhecidas por todos homens, pois baseadas nas estruturas das concepções abstratas que valem gregariamente). As impressões súbitas, na vida social, não são vantajosas porque por meio delas não há nenhuma proximidade ou possibilidade de conjugação com o outro – já que não comunga das regras do que é comum.¹⁶³

Enquanto o homem julga poder estabelecer a verdade acerca das coisas por designá-las pelos conceitos – por abstrações inventadas por processos criativos – essa capacidade de tratar do mundo como se pudesse constatar sua realidade lhe serve como forma de produzir considerações enaltecidas acerca de si mesmo. É neste sentido que os empreendimentos abstratos, produzidos pelo homem, são formas de dissimulação e engano praticado pelo intelecto: pois é a partir de consideração intelectual decorrente do emprego conceitual e pelo poder que possuem por serem capazes de tal emprego que os homens acabam por interpretar equivocadamente – ilusoriamente – o papel de tais abstrações e o alcance deles mesmos como animais inteligentes. É assim que a ilusão encena um papel decisivo na vida do homem coletivo.

É por isso que o sentimento de verdade é satisfeito na adesão do homem aos esquemas abstratos - conceituais – que regem o que seja a forma válida de dizer a verdade. A *“emoção que se refere moralmente à verdade”*¹⁶⁴ está justamente na confiança, honra e utilidade que envolve a ação dominada pela regência das abstrações. O homem veraz não se deixa levar pela inconstância de suas intuições, ele deve *“designar uma coisa como ‘vermelha’, outra como ‘fria’, uma terceira como*

¹⁶³ “Thanks to the convention of lying established as truth, man learns to think and act as a ‘herd animal’, a ‘reasonable being’; he confers an essence on himself at the same time as he confers it on things; and he no longer puts up with being led by ‘sudden impressions’ and by metaphors, for only the habitual produces satisfaction and security” KOFMAN, S. op. cit. p. 57.

¹⁶⁴ VM, p. 35.

*'muda'*¹⁶⁵, conforme as leis da linguagem determinam, sem se deixar levar pelas “impressões súbitas”. E nisto ele se sente superior, “racional”, como destaca Nietzsche no ensaio. Ou seja, uma ação será qualificada como “racional” (*vernünftig*)¹⁶⁶ quando obedecer à forma abstrata convencionada. O homem se “destaca”, como diz o autor, do animal, quando é capaz de fazer os conceitos dominarem suas impressões (intuições)¹⁶⁷.

Não seria possível ao homem ‘racional’ e confiável ser guiado pela inconstância de suas impressões¹⁶⁸. Não seria possível uma forma de vivência coletiva baseada no trânsito de metáforas individuais que escapassem de qualquer possibilidade de fixação para o entendimento comum. A própria verdade estaria irremediavelmente impedida caso não houvesse classificações válidas universalmente.¹⁶⁹

O homem que se resigna a seguir rigidamente as regras estabelecidas socialmente na fixação da verdade, porque crê em tal verdade (seu sentimento de verdade o impele a isto), utiliza as metáforas usuais sem reconhecer que o são. Elas são fixadas como verdades, como designações de um sentido próprio. E somente por isso o homem pode erguer seu constructo teórico. Somente porque enrijece em conceitos¹⁷⁰ tais intuições primitivas é que alcança alguma estabilidade e elabora

¹⁶⁵ Idem.

¹⁶⁶ Termo que no texto está entre aspas e sublinhado.

¹⁶⁷ Nisto ele alcança alguma constância e regularidade, e por conta delas é capaz de crer que está sendo veraz.

¹⁶⁸ “The triumph of a unique perspective arks the victory of death over life, (...) These forces work to promote the preservation of the ‘species’: their aim is peace, the anaesthetization and domestication of the animal, man. They cannot achieve their goal without fighting against all forces of metaphor: Plato expels the poets from the city because ‘misology is misanthropy’; society excludes the liar who uses designations suited to make unreal seem real – by misusing strict conventions, he becomes dangerous because man wants truth only in order to escape the regrettable consequences of lying.” KOFMAN, S. op. cit. p. 57.

¹⁶⁹ Sobre as quais recai a pretensão de unidade fundamental.

¹⁷⁰ Como visto na primeira parte desse trabalho.

material para o convívio pacífico e seguro da sociedade. O homem somente pode estruturar os fundamentos de seu convívio em esquema complexo, finamente estabelecido, dividido e organizado, na medida em que produz configurações abstratas válidas coletivamente.

Nesse sentido, a premiação e valorização do uso dos conceitos – que é encoberta e justificada na vida social na forma do respeito à verdade – reforça essa “*aptidão de liquefazer a metáfora intuitiva em um esquema*”¹⁷¹. Essa mesma construção seria absolutamente inviável se a metáfora não deixasse de ser considerada enquanto tal. Pois “*cada metáfora intuitiva é individual e sem igual e, por isso, sabe escapar a toda rubricação*”^{172, 173}.

A própria noção de verdade metaforicamente exposta por Nietzsche muito revela dessa entrega do seguro em detrimento do fluido. O autor dirá que a verdade é um “*batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos...*” que “*após longo uso, parecem a um povo sólidas, canônicas e obrigatórias...*”¹⁷⁴.

Algumas metáforas do ensaio que explicitam a sustentação do uso e da crença na verdade atrelada à construção conceitual merecem observação especial. A primeira delas surge quando Nietzsche afirma que “*no reino daqueles esquemas, é possível algo que nunca poderia ter êxito sob o efeito das primeiras impressões*

¹⁷¹ VM, p. 35.

¹⁷² VM, p. 35.

¹⁷³ Neste ponto do ensaio, Nietzsche faz perceber não somente pela sua tese, mas também pelas imagens que utiliza, que os conceitos ‘figuram’ uma construção que é o “sepulcro” das metáforas. Sepulcro porque apaga qualquer resquício das metáforas (e a vivência que a originou) sob a sólida e complexa edificação que apresenta. o que mantém oculta suas origens.

¹⁷⁴ VM, p. 34.

intuitivas: edificar uma ordenação piramidal por castas e graus, criar um novo mundo de leis, privilégios, subordinações, demarcações de limites... ”¹⁷⁵.

A princípio, é bastante evidente que uma vida pautada por regras, leis, ou seja, uma base comum como o que possibilita a ligação entre os membros da sociedade dependa de um esquema conceitual e não poderia basear-se nas primeiras impressões que são individuais, passageiras e indizíveis. A referência do esquema conceitual¹⁷⁶ como “ordenação piramidal”, fornece a essa construção antropomórfica a característica de uma obra arquitetônica ‘faraônica’, sem igual, que se erige para preservar um corpo morto. Os conceitos são representados como o que é sem vida, frio e petrificado, mas em função do qual toda a obra é erigida.¹⁷⁷

A prevenção contra a irregularidade, a necessidade de um fundamento certo e seguro, são representadas pela prática da mumificação comum aos corpos mortos guardados no interior de obra tão rica. O artifício de preservação dos conceitos é artifício que demonstra hostilidade ao que é vivo e cambiante. Nesse sentido, a mumificação não remete somente à morte mas, sobretudo, a uma necessidade de se negar a precariedade da vida humana.¹⁷⁸

Assim, no interior da pirâmide que representa a vida social, é preciso, para sua sustentação, que as impressões súbitas sejam afastadas da vivência que lhes deu

¹⁷⁵ VM, p. 35.

¹⁷⁶ É preciso lembrar que o conceito, no ensaio, por ser a referência fixa, a referência que “guarda” o sentido próprio da coisa, é o que permite o discurso “puro”: o discurso veraz. A tendência a utilizar os conceitos sedimentados é tendência à ser veraz.

¹⁷⁷ “Evidentemente, tal metáfora alude à necessidade de uma construção monumental, geometricamente talhada, com o fim de guardar um corpo não apenas morto mas mumificado, em uma sociedade fortemente hierarquizada, composta por castas. A rigidez própria a tal sociedade estratificada evidencia-se tanto nas linhas e formas da construção quanto em sua função, como guardiã de um corpo que, enrijecido pela morte, tenta-se preservar artificialmente do inevitável avanço da putrefação.” FERRAZ, M.C.F. Op. cit. p. 43.

¹⁷⁸ FERRAZ, M.C.F. op, cit. p. 43.

origem e seja mumificado um traço comum, que é aquele que se torna válido para o trânsito de informações.¹⁷⁹

A segunda metáfora compara o esquema conceitual à “*regularidade rígida de um columbário romano*”, que “*respira na lógica aquele rigor e frieza, que são próprios da matemática.*”.. Tal metáfora se conecta com a seguinte que compara o conceito a um dado “*ósseo e octogonal*”¹⁸⁰.

A construção arquitetônica novamente alude à morte; o conceito, identificado como ósseo simboliza os restos mortais do que já foi vivo. Mas aqui uma nova conotação é apresentada: a da frieza e rigidez matemática. A teia conceitual somente pode ser tecida de acordo com o frio esquema lógico montado pelo conceito e sobre o qual se sustenta. No interior de um esquema lógico é preciso seguir suas regras para o alcance de qualquer resultado válido. O próprio dado faz alusão à uma figura geométrica na qual cada um de seus lados é inscrito com pontos. O uso correto do dado depende de saber contar seus pontos. Toda nova rubricação depende do jogar regular dos dados e de sua contagem precisa – que nunca escape do rigor matemático definido pela sua contagem.¹⁸¹

Assim, se a metáfora por ser única não permite sua rubricação e fixação, o conceito, mesmo enquanto resíduo da metáfora, quando delimitado e protegido seu uso por rigorosas regras matemáticas, não leva a supor que ele mesmo seja frágil e móvel, tal como um dado.

A verdade, válida dentro dos limites desenhados por esse esquema conceitual, depende de “*usar cada dado assim como ele é designado, contar*

¹⁷⁹ FERRAZ, M.C.F faz uma ponte entre esta metáfora e o tratamento do “egipcismo” no Crepúsculo dos Ídolos: “...quando Nietzsche afirma que os filósofos acreditam honrar algo quando o desestoricizam, transformando-o em múmia. E conclui, ‘Tudo o que há milênios, foi manipulado por filósofos foram conceitos-múmia; nada de efetivamente vivo veio de suas mãos.’”. op. cit. p. 44.

¹⁸⁰ VM, p. 35.

¹⁸¹ O jogo dos dados – das rubricas conceituais – é um jogo sisudo, que segue seriamente as regras estabelecidas. Quem joga não o faz tendo o jogo por brincadeira.

exatamente seus pontos, formar rubricas corretas e nunca pecar contra a ordenação de castas e a sequência das classes hierárquicas''¹⁸². A verdade é configurada nesse mundo de leis, classificações, privilégios e hierarquia pela forma aparentemente segura dos conceitos.

Esse mundo verdadeiro delineado estrategicamente a partir dos conceitos, segundo Nietzsche, se funda sobre a mobilidade e fluidez metafórica: o homem *“consegue erigir sobre fundamentos móveis e como que sobre água corrente um domo conceitual infinitamente complicado*''¹⁸³. Ou seja, sobre a ausência de constância o homem desenha para si um mundo que é tido como o mais firme e o mais conhecido, já que fundado por critérios reguladores e imperativos.

Neste ponto Nietzsche retoma ironicamente o problema do impulso à verdade. Indica que ao menos por seu gênio construtivo e não por seu impulso à verdade o homem deve ser admirado. Pois *“se forjo a definição de animal mamífero e em seguida declaro, depois de inspecionar um camelo: ‘Vejam, um animal mamífero’, com isso decerto uma verdade é trazida à luz, mas ela é de valor limitado, quero dizer, é cabalmente antropomórfica e não contém um único ponto que seja ‘verdadeiro em si’*''¹⁸⁴.

Quando a verdade está confinada dentro dos critérios para ela construídos pelo homem, não se pode conceder a ela qualquer validade fora do âmbito humano. Ela é antropomórfica e somente vale no interior das estruturas que a envolvem. Nesse sentido, o impulso à verdade, começa a poder ser visto não como o impulso a uma verdade como pretendida pelos homens – mas como impulso à verdade construída, em face de todas idiossincrasias próprias da necessidade de tal construção.

A localização do impulso à verdade, assim, não está no âmbito de uma teoria

¹⁸² VM, p. 35.

¹⁸³ Idem.

¹⁸⁴ VM, p. 36.

do conhecimento. Isto porque ela é, no máximo, o impulso de uma crença na verdade. Se os homens tendem a uma verdade que crêem, é no âmbito da moral – da formação da crença – que ele pode ser melhor compreendido.

6. O FUNDO MORAL DA CRENÇA DA VERDADE.

O que nos interessa analisar nesse momento é como a atuação moral é capaz de gerar crença, cujos valores por ela sustentados não são sentidos ou sequer percebidos como produtos inventados pela ação humana, e o que está por trás desta cegueira causada pela encenação do exercício moral.

A esse respeito, um primeiro aspecto que se desenrola das análises empreendidas anteriormente aponta que na vida social os seus membros devem ser tolhidos e cerceados a abandonarem sua regência pessoal a partir dos instintos para dar lugar à imposição da vida estável e pacífica necessária à existência em sociedade. A ação que decorre diretamente das impressões particulares é incompreensível ao todo coletivo que não compartilha das mesmas vivências absolutamente individuais, e por isso, formas comuns são criadas e prescritas na vida social pelo costume moral. Isso denota que uma das características próprias da atividade moral exige a conformidade do coletivo sob a égide de suas regras, o que somente é viável uma vez que os limites do que é individual e instintivo seja ultrapassado. As formas de manter sob controle os limites do particular contam com a submissão à imposição das leis ditadas pela moral. A obediência uniformiza os homens sob um costume, que é posto em prática justamente quando os afetos são contidos e o que vale é a regra para o todo.

Ocorre que, como visto, o que está na base da obediência, ou seja, o que viabiliza no homem esse corte transversal que o torna igual aos demais na sua forma de agir em conformidade às regras estabelecidas, é a ele inalcançável. Dessa forma, como a ação moral ao desencadear conseqüências benéficas ao sujeito da ação atende

à necessidade instintiva de busca de prazer, ela acaba por levar o homem - que tem sua satisfação atendida - a considerar que os valores postos moralmente sejam bons por si mesmos. Com isso, aquilo que mobiliza todo respeito e obediência - aos valores determinados pelo costume moral - é superado enquanto elemento firmado pela imposição e se inscreve como vetor válido, desejável e necessário em si mesmo. Nisso, temos que os valores ditados pela moral tocam o homem não como valores impostos e sim como existentes independente de qualquer criação.

É por meio destas considerações que podemos entender de que forma o que é sustentado pela crença moral não é visível como crença em valores criados pelo homem. Isso quer dizer que o respeito, a obediência, o sentimento de dever, o sentimento de verdade, ou seja, o êxito da coerção moral, é tido por submissão a valores existentes em si mesmos. Para Nietzsche, essa forma de compreensão do homem acerca dos valores morais revela que a formação destes valores deve contar necessariamente com processo que esconde o solo insondável do qual parte, assim como esconde o estatuto daquilo que firma (no caso os valores morais).¹⁸⁵ Caso contrário, a crença não seria tida por crença em valores autônomos e passaria a ser vista como mera crença em valores criados antropomorficamente.

A verdade novamente toma lugar no interior desta forma de conceber como os valores constituídos pela moral não são vistos como crenças que resultam de invenção humana. Conforme examinado anteriormente, a linguagem fixa as leis de verdade e a coerção moral estabiliza seu uso. Nisso, podemos perceber que a fixação da linguagem e com ela do que seja a verdade, é trabalhada por Nietzsche como

¹⁸⁵ "Toda forma de civilização começa pelo fato de que uma certa quantidade de coisas está velada. O progresso do homem depende deste véu - a vida em uma esfera pura e nobre, excluindo as excitações vulgares. O combate contra a 'sensibilidade' por meio da virtude é essencialmente de natureza estética. Quando tomamos como guias as grandes individualidades, velamos muitas coisas nelas, ocultamos todas as circunstâncias e todos os acasos que possibilitaram seu nascimento, e as isolamos de nós para venerá-las. (...) Se somos melhores e mais nobres, devemos isto às ilusões que isolam os fatos". Fragmento 52, de 1872.

processo que conta com a sublimação de toda imposição sofrida e a salientação unicamente do que resulta disso: configurações abstratas que devem valer como valores independentes e autônomos. A regra, antes moral, que impunha a obediência, que punia a desobediência foi velada sob a crença. Isso significa dizer que quando os valores são aceitos em si mesmos, isso encobre o processo coercitivo que lhes pôs em uso.

Com a verdade ocorre o mesmo. Também ela se torna necessária e desejável em si mesma dada a contínua obrigação de atender seus requisitos na vida social. Nisso podemos trabalhar com o segundo aspecto da pergunta antes proposta, ou seja, o que está por trás da cegueira causada pela encenação do exercício moral.

A este respeito, ao considerar que os valores estabelecidos pela moral são sempre mascarados e assim adquirem validade e importância aos homens que os colocam fora da esfera antropomórfica e social, tais valores simbolizam um determinado jogo de poder encenado pela atividade moral. Isso quer dizer que o estratagema moral não se basta na fixação de determinadas leis, as quais os homens respeitam cegamente porque crêem no seu valor *per se*.¹⁸⁶ A própria fixação de tais leis se deve a um jogo de forças que se desenvolve a fim de estabelecer uma determinada visão e conformação de mundo. Para Nietzsche o que salva o homem de sua indigência é a validade que para este possui os valores nos quais acredita.

Somente no interior da esfera da produção humana a verdade tem lugar e somente no seu contexto é hierarquicamente desejada e necessária. A verdade é resultado de um jogo de forças que nela encontra a expressão possível de um tipo de

¹⁸⁶ “Tais regras configuram apenas normas sociais quando apresentadas de maneira explícita, como, por exemplo, quando apresentadas na forma de lei. São regras morais quando a norma social não se apresenta como tal, isto é, quando ela se apresenta como um valor *per se*, como é o caso do valor da verdade. Assim, o que Nietzsche teria buscado através dessa discussão sobre a retórica poderia ser entendido como uma denúncia da fixação (através da linguagem) das normas que regem as relações entre os homens, isto é, teria buscado anunciar que nas regras lingüísticas – entendidas como válidas em si mesmas – são sancionadas relações determinadas de poder.” FONSECA, T.L. Op. cit. p. 112.

vida que deve se tornar válido. Isso quer dizer que é como resultado de determinadas relações de poder que se dá a existência da verdade, pois o costume moral decide, regula e impõe aquilo que deve ser válido e seguido na sociedade, sem que, assim seja reconhecido.¹⁸⁷

A tendência à verdade, ou melhor, o impulso à verdade, não pode, assim, ser observado como um acontecimento a ser respondido pela análise epistemológica que pretende verificar ou não a possibilidade de correspondência (adequação) entre as palavras e as coisas. Deve-se, antes, observar que a verdade se insere no jogo de poder, que pela contínua coerção e atividade moral designa aquilo que é válido, desejável e necessário.

O impulso à verdade, nesse contexto, é o impulso que contém sob si uma gama de processo que foram soterrados de forma a proteger a obstinada busca do homem social por aquelas formas fixadas como válidas, sem jamais desconfiar que tais regras que procura respeitar, não se referem a uma realidade externa¹⁸⁸, mas, são apenas valores criados para tornar o tipo de vida que vive possível.

¹⁸⁷ Esta consideração que trata de um determinado jogo de poder por trás do implemento moral, como visto na nota 162, é ainda muito incipiente nos textos de juventude de Nietzsche. Em trabalhos posteriores quando tiver elaborado explicitamente seu procedimento genealógico, em especial, na *“Genealogia da Moral”*, será capaz de trabalhar com o jogo de forças e como umas prevalecem e triunfam sobre outras. Segundo KOFMAN (op. cit. p. 50), no período de VM Nietzsche ainda trabalha em parte com o método empirista, que será mais tarde criticado na medida em que o autor tiver desenvolvido seu próprio método: o genealógico. De toda forma, ainda que a genealogia não esteja presente enquanto método desenvolvido de forma precisa, é possível notar que mesmo nestes textos iniciais Nietzsche os valores regulados pela coerção moral são postos a partir da imposição de uma força que necessita um determinado tipo de vida.

¹⁸⁸ *“Trieb zur Wahrheit”* servirá justamente para designar o impulso inconsciente que impele o membro da coletividade à busca das figuras retóricas fixadas. ‘Impulso’ indica que ele o faz acreditando que estas são determinadas por referenciais externos às ações humanas, portanto, mostrando-se incapaz de reconhecer como tal uma exigência que está circunscrita ao plano dos valores.” FONSECA, T.L. op. cit. p. 113.

O impulso à verdade que possibilita ao homem construir para si seu mundo sólido e rígido, somente é concreto enquanto equilibra-se sobre os fios tênues da abstração que formam sua trama. *“Por isso o homem, à noite, através da vida, deixa que o sonho lhe minta, sem que seu sentimento moral jamais tentasse impedi-lo”*¹⁸⁹.

Sonha através da vida, pois sua vida é a reiterada construção do sonho, daquilo que ele coloca a si mesmo como paliativo de uma realidade cambiante. Aqui o sonho abordado por Nietzsche inverte a visão usual de sonho. Enquanto a forma corriqueira entende no sonho a ausência de fio lógico e de regularidade, para Nietzsche o sonho é justamente o que inventa a regularidade e a fixidez. O homem segue no seu constante sonho regular e seu sentimento moral é base e reforço dessa regularidade. Seu sonho o engana de tal forma, que se persuade de estar acordado justamente porque se norteia *“pela teia rígida e regular do conceito”*, a qual, *“se rasgada”*¹⁹⁰, o faz pensar que neste momento, onde vislumbra a ausência dos sentidos que se conectam pela trama conceitual, esteja sonhando. E assim, *“repousa o homem, na indiferença de seu não-saber, e como que pendente em sonhos sobre o dorso de um tigre”*¹⁹¹.

7. IMPULSO À VERDADE, IMPULSO À METAFORIZAÇÃO E IMPULSO À FALSIFICAÇÃO.

No caminho do que até aqui foi traçado vimos que a imposição moral contribui para se atribuir à linguagem e, conseqüentemente às leis de verdade, uma determinação externa e isso se configura sem que o homem possa apreender conscientemente tal estratagema, de modo que se forma nele um apreço pela verdade.

¹⁸⁹ VM, p. 32.

¹⁹⁰ VM, p. 36.

¹⁹¹ VM, p. 32.

Neste caso, no que diz respeito à verdade, seu valor se deve em boa medida à coerção moral que age de maneira velada. No interior desse processo, o impulso à verdade, que tem seu surgimento questionado por Nietzsche no início do ensaio, se constitui a partir dessa tendência ativada por motivos desconhecidos e não conscientes de buscar as designações lingüísticas firmadas como válidas e necessárias. O que o autor desenvolve em sua análise é a percepção que aquelas figuras lingüísticas que são inconscientemente sentidas como o que designam uma realidade externa, uma verdade, funcionam como uma determinação que impele os homens em sua busca.

Dirigindo um olhar mais atento a estas figuras lingüísticas estabelecidas, de acordo com o que se analisou ao longo deste percurso, temos que, para Nietzsche, elas são formações metafóricas, cuja elaboração resulta de processo iniciado na atividade instintiva humana. Isso aproxima o impulso à verdade ao impulso de formação de metáforas, reconhecido pelo autor como um impulso fundamental do homem¹⁹². De toda forma, se estes dois impulsos estão próximos, isso não lhes concede identidade, pois o impulso à verdade se constitui, como se pretende mostrar, em uma forma específica do impulso de formação de metáforas, que dadas as exigências particulares da necessidade de constituição de vida social, impõe o uso reiterado das mesmas metáforas, até que elas sejam completamente apagadas como metáforas.

Se tratamos do impulso à verdade como uma forma específica assumida pelo impulso de formação de metáforas, é preciso indagar no quê e como se diferenciam, ou seja, o que significa exatamente dizer que o impulso à verdade é uma forma específica que se desdobra do impulso fundamental de formação de metáforas?

Um primeiro aspecto atrela-se ao reconhecimento de Nietzsche do impulso de formação de metáforas como o impulso artístico fundamental inerente à atividade humana. Neste sentido, este impulso fundamental revela a necessidade peculiar do

¹⁹² Nos termos do ensaio VM o autor diz: “Esse impulso à formação de metáforas, esse impulso fundamental do homem, que não se pode deixar de levar em conta nem por um instante...” (VM, 36)

homem de trabalhar artisticamente sobre o mundo lhe fornecendo, mesmo a partir de seu contato mais primitivo e não consciente, uma superfície, forma e contorno.

O impulso à verdade, por sua vez, ao ser entendido como uma forma específica, ou seja, um desdobramento do impulso de metaforização, dele se desprende e ganha seu próprio terreno. A este respeito devemos notar que, se o impulso à metaforização é atividade que atende às necessidades instintivas de dar ao mundo uma forma, o impulso à verdade trabalha sobre um conjunto de formas estabelecidas e codificadas como verdadeiras. Nisso o segundo impulso está ligado ao sentido que é forjado e fixado sobre as formas criadas inicialmente no processo de formação de metáforas. Com isso, neste particular, a diferença do impulso à verdade está em que, não obstante seja impulso artístico¹⁹³, na medida em que o solo da criação está suplantado, ele veicula uma forma particular de se considerar as metáforas como verdades.

Um segundo aspecto que pode ser observado se revela na localização dos registros onde cada um desses impulsos são válidos. O impulso à metaforização, que se refere à atividade instintiva formadora de metáforas, se dá no registro não consciente; já o impulso à verdade, que trata de tendência presente no homem que entende as metáforas sob um estatuto de veracidade, atua no registro consciente.

No que se refere ao impulso à verdade, a aceitação das metáforas como verdades ao mesmo passo que se deve a inconsciência, ao esquecimento e a coerção moral sofrida para usar reiteradamente as metáforas usuais (designações lingüísticas fixadas como verdade); é responsável por remeter o homem, no seu estado consciente, a uma busca pela verdade. A consciência que aqui se menciona se refere à crença embutida no “homem desperto” que o impele à verdade (às metáforas que crê serem verdades).

As diversidades que até aqui foi possível apontar entre os impulsos sob

¹⁹³ Pois também trabalha com aquele material proveniente da criação artística.

análise possuem nesta diferenciação do impulso à metaforização como inscrito na atividade não consciente e o impulso à verdade presente na regência do consciente, a envergadura mais elementar para localizar como o impulso à verdade se desdobra do impulso fundamental de formação de metáforas.

Nas produções não conscientes, e assim sendo, instintivas, há uma ausência de juízos de valor que são elaborados somente no domínio consciente pela moral com auxílio da linguagem. O impulso à verdade, na medida em que simboliza uma preferência específica do homem pela verdade, indica que já foi atribuído sobre aquelas metáforas primeiras um determinado juízo de valor. Isso denota que o impulso à verdade não somente se inscreve no consciente, como leva a ver que sua atividade se exerce a partir de uma avaliação do material formado pelo impulso à metaforização. Em outras palavras, ainda que se possa reconhecer que ambos impulsos tratem de metáforas, um as criando outro as utilizando, o que é relevante é perceber que o impulso à verdade é forma específica do primeiro não somente porque utiliza um determinado conjunto de metáforas estabelecidas socialmente como válidas, mas porque, e em especial, é impulso que impele às metáforas que foram filtradas por um juízo de valor ocorrido no mencionado plano consciente. Isso quer dizer que as metáforas valem como verdade justamente porque são avaliadas como verdades.

O impulso à verdade dá um determinado significado ao que foi disposto num primeiro momento intuitivamente. Sua atividade se acompanha de um determinado recorte, de uma interpretação das metáforas primeiras. Neste caso, o impulso à verdade é uma forma peculiar de reconhecer nas metáforas criadas um determinado sentido e valor que somente é possível face à ficção engendrada pela atividade moral.

De toda forma, se podemos entender que o impulso à verdade decorre do impulso à metaforização na medida em que as metáforas passam a ser consideradas e avaliadas como expressões que dizem respeito às coisas mesmas, esse crer nas metáforas presente no impulso à verdade permite a visualização deste impulso sob um outro estatuto. Como as verdades em seu nome buscadas são criações artísticas,

modeladas e inventadas, elas atuam como ilusões, e nisso o impulso à verdade se revela como um impulso à falsificação. Em outras palavras, considerando que o impulso à verdade impele o homem – crente nas metáforas como verdades – a utilizá-las resignadamente, ele se presta como uma forma de embuste que mantém e assegura a falsificação.

O impulso, que se estrutura sobre regras de um saber determinado, no fundo, sob essas formas determinadas, está presente a necessidade indeterminada (instintiva, não consciente) de transformar esteticamente o mundo em um ambiente no qual a vida humana seja possível. Se a não-verdade acaba por se mostrar como uma condição de vida, ela se embute na forma daquilo que Nietzsche entende por impulso à verdade. O impulso é incondicional necessidade humana de viver na *“indiferença de seu não saber”*¹⁹⁴.

Em meio à arquitetura forjada pela atividade moral e conceitual, guiada pela pretensão de estabilidade e sentido próprio de todas as coisas referidas por cada conceito válido, a verdade é possível e é, aliás, elemento legitimador de tal obra, e o homem ganha posição de destaque em seu interior como sujeito do conhecimento movido por um “honesto e puro” impulso à verdade. Para Nietzsche essa é uma construção ficcional e limitada, pois, *“quando alguém esconde uma coisa atrás de um arbusto, vai procurá-la ali mesmo e a encontra, não há muito que gabar nesse procurar e encontrar”*¹⁹⁵.

O que se sabe até aqui sobre o impulso à verdade, senão que ele é uma tradução de um tipo de vida criada pelos homens, que é representada e justificada por conceitos? É impulso que surge a partir de determinações morais¹⁹⁶, que formam os conceitos, mas que nos homens, crentes na veracidade dos conceitos, é tendência

¹⁹⁴ VM, p. 32.

¹⁹⁵ VM, p. 36.

¹⁹⁶ E também utilitárias (pragmáticas).

incontida de aplicar ao mundo suas regras de verdade. *“A verdade surge como uma necessidade social: por uma metástase em seguida passa a ser aplicada a tudo, mesmo onde não é necessária”*¹⁹⁷.

Em “O Nascimento da Tragédia” Nietzsche conta o mito do rei Midas que persegue na floresta o sábio Sileno¹⁹⁸ na intenção de lhe perguntar *“qual dentre as coisas era a melhor e a mais preferível para o homem”*¹⁹⁹. Diante de tal questão o sábio se silencia e somente vem a responder forçado que: *“Estirpe miserável e efêmera, filhos do acaso e do tormento! Por que me obrigas a dizer-te o que seria para ti mais salutar não ouvir? O melhor de tudo é para ti inteiramente inatingível: não ter nascido, não ser, nada ser. Depois disso, porém, o melhor para ti é logo morrer”*.²⁰⁰

É certo que o mito que ilustra “O Nascimento...” serve no contexto daquele livro para explicar a criação do mundo dos deuses olímpicos que serão a forma que, de acordo com Nietzsche, os gregos encontram para evitar o pessimismo e justificar a vida.

Se por um lado em “O Nascimento...” Nietzsche percebe nos gregos uma força afirmativa capaz de transformar uma vida que não vale a pena e sequer deveria existir aos homens, em uma vida harmoniosa, face ao esplendor do mundo olímpico e da representação apolínea; no ensaio VM, por outro lado, partindo do mesmo

¹⁹⁷ Fragmento 91, de 1872.

¹⁹⁸ Como a própria nota 31 de NT feita por J. Guinsburg aponta, Sileno é um semideus preceptor de Dionísio, filho de Pã, ou, em outras versões, de Hermes e Geia.

¹⁹⁹ NT, 3.

²⁰⁰ Idem.

pressuposto que a vida deve ser justificada para escapar da resposta de Sileno, o autor tratará de observar que fora daquele equilíbrio possível aos gregos pelo engendramento da pulsão apolínea, a forma de justificação acaba por ser ficcional e ilusória.

Essa é uma analogia possível para compreender o impulso à verdade. É viável observar que o questionamento deste impulso concentra a articulação crítica de Nietzsche em VM ao que se refere como os pressupostos da filosofia e da vida enquadrada em sua visão. Sob o impulso à verdade se estrutura um tipo de pensamento guiado pelo *telos* da verdade em que está pressuposto um mundo estável e permanente disposto ao homem que, nesta visão, se constitui como sujeito capaz de tornar o mundo inteligível face seu pensamento e racionalidade. Nesse sentido, o impulso à verdade se erige como ponto de sustentação de uma forma de conceber o papel do homem e do mundo ligados pela possibilidade de tornar pensável o que se manifesta. Trata de uma justificação da moral que atende às necessidades específicas de conservação de um tipo de vida projetada, sustentada sob preceitos metafísicos, que se prestam, acima de tudo, a combater a insegurança do vir-a-ser.

CONCLUSÃO

Um dos aspectos mais relevantes da filosofia do jovem Nietzsche está em sua compreensão de que a aparência e a ficção são necessárias à vida e à ciência. Em “O Nascimento da Tragédia”, pelo delineamento que faz acerca da “sabedoria trágica” e de seu enfraquecimento ante o surgimento do “otimismo teórico”, está inscrita a necessidade de produção pelo homem de confortos e estimulantes, que este cria e escolhe para alcançar satisfação na vida. O vir-a-ser isento de sentido finalista e estabilidade tem no implemento da ficção uma forma de aliviar o homem de seus tormentos.

A maneira pela qual os gregos da sabedoria trágica criaram a aparência apolínea como forma de impedir a queda no pessimismo, expressa para Nietzsche a capacidade de força afirmativa de vida entre eles presente, já que da sabedoria do sofrimento exitaram em extrair com a bela aparência um contraponto, doador de equilíbrio e harmonia. Neste caso a ficção foi elemento necessário para revigorar o prazer pela vida. Uma forma, segundo o autor, que a vontade encontrou para *“prender à vida as suas criaturas, e de obrigá-las a prosseguir vivendo”*.²⁰¹

Mas a ficção, o mito presente na sabedoria trágica encontrou uma barreira hostil em face ao espírito da ciência, encarnado em “O Nascimento...” na figura de Sócrates. No interior deste paradigma teórico o mito deve ser afastado pelo bem do conhecimento e da ciência, que se esquadrinham sobre o otimismo que prevê a possibilidade da natureza ser sondada e conhecida em seu íntimo. O saber, neste caso, conduziria para fora da ficção e permitiria a entrada no mundo do Ser, o que abriria ao homem a chance não somente de conhecer o mundo como também de melhorar a si mesmo. Na força do otimismo teórico e do espírito da ciência, as imprecisões e

²⁰¹ NT, 18.

obscuridades do mito trágico²⁰² cederiam lugar à explicações claras.

De toda forma, também o espírito da ciência é veiculado para Nietzsche como uma crença: a promessa do saber e do melhoramento do homem pelo saber. E tal crença constitui uma representação ilusória, ou seja, o conhecimento como pregado pelo paradigma teórico de Sócrates é mito, que também se presta para justificar a existência na medida em que lhe confere um sentido, um fundo fixo e seguro, que pode ser, acima de tudo, inteligível ao homem. A este respeito o saber figura como um grande prazer ao homem e serve como estimulante para viver.

É a partir do delineamento desta luta constituída entre a “consideração teórica” e a “consideração trágica” do mundo, onde cada uma delas constitui uma forma precisa de justificação, que podemos localizar a elaboração do ensaio VM. Se a sabedoria trágica, por um lado, implementa o mito sem pretensão de que este seja válido como verdade, ou sequer o observa sob o viés do conhecimento e da ciência, o conhecimento, por outro lado, visto como a possibilidade de penetrar no real e arrancar dele suas respostas últimas, equivale ao mito (ficção) da crença no espírito científico. É justamente em face desta pretensão, responsável, segundo Nietzsche, por um dos maiores preconceitos da história da filosofia - o conforto metafísico - que o ensaio desenvolve sua crítica à noção de verdade – já que ela é inerente aos pressupostos do conhecimento e da ciência.

Na medida em que a verdade seria o objeto máximo dessa concepção teórica do mundo, já que ela figura como resposta universal e válida, o ensaio VM a analisa como veículo da ficção necessária e dada a sua crença que a pretende não somente independente, mas, inclusive, como remédio contra o mito, ela teria natureza ilusória. Isso significa que o ensaio de Nietzsche se presta a explicitar como a verdade, símbolo do mito do conhecimento, é ela mesma, uma vez que tem suas bases firmadas e gera crença, uma forma precisa de justificação do mito. Em outras palavras, o saber é um

²⁰² Que não era sustentado por justificativas claras, mas por um arrebatamento do sentir.

mito que se estabelece como forma de dar sentido ao mundo e tornar a vida possível. Mas, sob o signo da verdade, o mito deixa de ser considerado em suas características ficcionais e não é mais tido por criação necessária. Neste caso a verdade seria forma de legitimar a representação ilusória do conhecimento.

No ensaio VM a análise das noções de metáfora e ilusão constituem o fio condutor que apresenta a existência da verdade atrelada a um solo ficcional, assim como explicita que sob a pretensão amítica da verdade, o projeto do otimismo teórico pôde se desvincular de sua condição como invenção a fim de justificar a vida e passou a valer de maneira autônoma a qualquer necessidade humana.

A forma radical que Nietzsche expõe a noção de metáfora parece fazer com que sua análise se situe no interior da fábula narrada no início do ensaio. Se a fábula narra a história de um astro no qual animais inteligentes inventaram o conhecimento, é no exame que mostra a impossibilidade do conhecimento de atingir suas promessas que aparece o caráter fabuloso de sua crença.²⁰³ Dessa forma o conhecimento, para Nietzsche, não pode ser visto fora da concepção de mito e fábula, na medida em que não é possível ao homem sondar o mundo em sua realidade de forma direta e literal, já que é apenas metaforicamente que se apropria do mundo – o que quer dizer que o homem cria o mundo metaforicamente, na medida em que o recorta e inventa a partir de suas possibilidades instintivas e fisiológicas. A metáfora, assim, simboliza o contato artístico-criativo do homem com o mundo, o que, para Nietzsche, atesta uma impossibilidade de conhecer sem, neste mesmo ato, criar e interpretar.

A noção de ilusão se desenvolve a partir da consideração de que, não obstante não exista para o homem o poder de conhecer e de alcançar alguma verdade que não seja metafórica, a crença em tais capacidades acabou por se formar. Com isso, o mito no qual os homens acreditam, porque afastado de seu conteúdo ficcional e inventivo, é ilusão.

²⁰³ Neste caso o exame da verdade é o exame de como se desenvolve a fábula.

Também a vida social contribui à formação da ilusão. Ela é responsável por criar e assentar a crença na verdade e o faz de modo a introjetar nos homens um sentimento de verdade que se sustenta sobre a ficção de que a verdade diz respeito a uma realidade externa alcançável. Neste caso, ainda que a verdade seja criada a partir de necessidades sociais, o costume moral a retira deste âmbito de invenção necessária à vida gregária e a transporta ao âmbito das coisas mesmas: o que é ilusão.

Nesse sentido a ilusão (que se encara por verdade) é o elemento que mantém os homens ligados a um mito. O homem para justificar sua existência cria um sonho e não se deixa despertar, de modo que a aparência por ele criada ultrapassa o limite de ficção necessária e saudável - uma vez que teria o condão de lhe prender à vida - vindo a atuar de modo patológico, onde ela engana como “realidade grosseira”.²⁰⁴ O homem leva adiante a trama causal de seu sonho por toda uma vida, no entanto, neste caso, não se trata mais de sonho, acredita-se ser a própria realidade, carregada por um fio condutor lógico impenetrável. “É um sonho! Quero continuar a sonhá-lo!”²⁰⁵.

²⁰⁴ NT, 1.

²⁰⁵ NT, 1.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

I. OBRAS DE NIETZSCHE:

Para o texto, “Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral” foi utilizado:

NIETZSCHE, F. W. *Obras Incompletas*. Seleção de textos de Gerard Lebrun; trad. e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. 5ª ed., São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Os Pensadores).

Recorremos também às traduções e notas dos livros:

BREAZEALE, D. *Philosophy and Truth: Selections from Nietzsche's Notebooks of the Early 1870's*. Edited and Translated with an Introduction and Notes by Daniel Breazeale, New York: Humanity Books, 1999.

NIETZSCHE, F.W. *Além do Bem e do Mal: Prelúdio a uma Filosofia do Futuro*. Trad., notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *Crepúsculo dos Ídolos: ou como filosofar com o martelo*. Trad. Marco Antônio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

_____. *Oeuvres Philosophiques Completes: La Naissance de la Tragédie. Fragments posthumes automne 1869 – printemps 1872. Textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari, Traduits de l'allemand par Michel Haar, Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, tome I**. Paris: Gallimard, 1977.

_____. *Oeuvres Philosophiques Completes: Écrits posthumes (1870-1873) Textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari, Traduits de l'allemand par Jean-Louis Backes, Michel Haar et Marc B. de Launay, tome I***. Paris: Gallimard, 1975.

_____. *O Livro do Filósofo*. Tradução Rubens Eduardo Ferreira Frias, 3ª ed., São Paulo: Centauro, 2001.

_____. *O Nascimento da Tragédia: ou Helenismo e Pessimismo*. Trad., notas e posfácio de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *Curso de Retórica*. Cadernos de tradução nº 4. Trad. Thelma Lessa da Fonseca. São Paulo: 1999.

II. COMENTADORES

ANDLER, C. *Le Pessimisme Esthetique de Nietzsche: As Philosophie a l'époque Wagnerienne*. Paris: Bossard, 1931.

_____. *Nietzsche sa vie et sa pensée*. 4ª ed. Paris: Gallimard, 1958.

BARBOSA, M. G. *Crítica ao Conceito de Consciência no Pensamento de Nietzsche*. São Paulo: Beca Produções Culturais, 2000.

BENCHIMOL, M. *Apolo e Dionísio*. Arte, Filosofia e Crítica da Cultura no Primeiro Nietzsche. São Paulo: Annablume: Fapesp, 2002.

BRUM, J. T. *Nietzsche e as Artes do Intelecto*. São Paulo: Editora L&PM, 1986.

CLARK, M. *Nietzsche on Truth and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

DELEUZE, G. *Nietzsche e a Filosofia*. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

FERRAZ, M. C. F. *Nove Variações sobre temas nietzschianos*, Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.

_____. Nietzsche: Esquecimento como Atividade. In: *Cadernos Nietzsche*, vol. 7, São Paulo: 1999.

FINK, E. *A Filosofia de Nietzsche*. Trad. Joaquim Lourenço Duarte Peixoto. Lisboa: Editorial Presença LTDA, 1983.

FOUCAULT, M. *A Verdade e as Formas Jurídicas*. Trad. Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Morais, supervisão final Lea Porto de Abreu Novaes. Rio de Janeiro: Nau Ed., 1996.

GIACÓIA JÚNIOR, O. *Labirintos da Alma: Nietzsche e a auto-supressão da moral*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1997.

_____. *Nietzsche como Psicólogo*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2001.

IZQUIERDO, A. *Friedrich Nietzsche*. Madrid: Editorial EDAF S.A, 2001.

KAUFMANN, W. *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Fourth Editions, New Jersey: Princeton University Press, 1974.

KOFMAN, S. *Nietzsche and Metaphor*. Translated by Duncan Large. Stanford: Stanford University Press, 1993.

LEOPOLDO E SILVA, F. O Lugar da Interpretação. In: *Cadernos Nietzsche*, vol. 4, São Paulo: 1998.

MARTON, S. *Extravagâncias*. Ensaios sobre a Filosofia de Nietzsche. São Paulo: Discurso Editorial e Editora UNIJUÍ, 2000.

NEHAMAS, A. *Nietzsche: Life as literature*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

PIMENTA, O. Arte e Conhecimento em Nietzsche, In: *Cadernos Nietzsche*, vol 11, São Paulo: 2001.

_____. *Razão e Conhecimento em Descartes e Nietzsche*. Belo Horizonte: EditoraUFMG, 2000.

SCHACHT, R. *Nietzsche: The Arguments of The Philosophers*. New York: Routledge & Kegan Paul, 1998.

SCHOPENHAUER, A. *De La Cuádruple Raíz del Principio de Razón Suficiente*. Trad. Leopoldo-Eulogio Palacios. Madrid: Editorial gredos, 1989.

SCHRIFT, A. D. *Nietzsche and the Question of Interpretation: Between Hermeneutics and Deconstruction*. New York: Routledge, 1990.

VAIHINGER, H. *Sobre Verdad y Mentira*. Trad. Luis Ml. Valdés y Teresa Orduña. 4ª ed. Madrid: Editorial Tecnos, 1998.

WARIN, F e CARDINALI, P. *Vérité et Mensonge au sens Extra-Moral*. Arles: Babel, 2002.