

A construção interpessoal do sentido moral de verdade: considerações sobre a filosofia do jovem Nietzsche

The Construction of the Interpersonal Moral Sense of Truth: Remarks on the Philosophy of the Young Nietzsche

* André Luis Muniz Garcia

Resumo: O presente artigo busca apresentar a perspectiva do jovem Nietzsche em *Verdade e mentira em sentido extramoral*, segundo a qual o sentido moral de verdade é construído a partir de convencionalização e regulamentação das práticas e dos usos (outrora arbitrários) dos signos linguísticos. Para cumprir essa tarefa, pretende-se dividir o texto em três argumentos principais: (i) Nietzsche e o estatuto da linguagem natural para o pensamento filosófico: metáfora como fator subjetivo da significação, (ii) uso e significação: a construção interpessoal do sentido moral de verdade e (iii) o que é moral no registro do simples pensar?

Palavras-chave: Linguagem. Moral. Verdade. Jovem Nietzsche.

Abstract: The present essay aims to present young Nietzsche's point of view in *On Truth and Lies in a Nonmoral Sense*, according to which the moral sense of truth is build up from the conventions and regulations of the practices and use (theretofore arbitrary) of the linguistic signs. In order to accomplish this task we shall divide our text in three main arguments, to wit (i) Nietzsche and the philosophical status of natural language: metaphor as subjective element of signification, (ii) Use and meaning: the construction of the moral sense of truth and (iii) What is moral according to simple thinking?

Keywords: Language. Morals. Truth. Young Nietzsche.

* Professor Adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília.

1 Filosofia da linguagem da filosofia: introdução temática

Pode-se de antemão julgar curioso – e talvez anacrônico – que já em Platão encontram-se elementos teóricos suficientes para constatar no pensamento do autor não simplesmente uma mais ou menos pontual, mais ou menos limitada reflexão cujo tema norteador é a linguagem, mas sim que seria possível, visada com certa atenção, reconstruir, no encaicho de suas mais diversas incursões filosóficas, uma, já para os pré-socráticos dificultosa¹, relação entre “linguagem” e “realidade”, entre *dizer* e *algo dito*, entre *nomear* e *coisa nomeada*, entre *dar sentido* e *algo designado*. Ora, se “filosofia da linguagem” é uma designação tardia (segunda metade do século 18²) para uma disciplina do espírito que, a dizer como Wilhelm von Humboldt, constitui-se na modernidade como consciência da singularidade das linguagens particulares e de sua abrangente força universal, como então atribuir a Platão protagonismo? Pesquisas mais recentes têm se dedicado a mostrar, com detalhes, que já Platão, pelo mapeamento, registro e organização das principais tendências filosóficas de sua época, apresentou, em alguns de seus diálogos, uma gama de “filosofias” que buscavam examinar a linguagem filosófica nascente (pense-se, só para indicar um fio condutor plausível, nos temas e personagens apresentados no *Crátilo*, passando pelo *Parmênides*, até alcançar *O sofista*).

Por sua vez, a assim chamada (tardiamente) filosofia da linguagem passou então a comprometer-se, de modo inovador, com uma diferenciação de originários processos linguísticos das mais elementares atividades do espírito, como julgar, significar, inferir, designar, predicar etc., mas ainda se encontrava, de uma maneira ou de outra, no encaicho daquela perspectiva platônica de apresentar uma “filosofia da linguagem filosófica”. A filosofia alçava-se, assim, naquele momento, a uma meta-perspectiva, ou seja, a uma perspectiva sobre o próprio processo de construção e consolidação da racionalidade discursiva, do *λόγος*. Se a filosofia efetiva-se, grosso modo, como o pensar que se eleva à racionalidade discursiva, a um discurso verdadeiro sobre o ser, no contexto de uma filosofia da linguagem é colocada em questão, poder-se-ia afirmar sem ressalvas, a aquisição desse discurso. Não seria exagero asseverar que, nesse importante momento da história do pensamento ocidental, a filosofia pretendeu

¹ Sobre esse tema, cf. V.V.A.A. *Cahier du Groupe de Recherches sur la Philosophie e la Language*: N. 6 et 7 – Philosophie du language et grammaire dans l'antiquité. Bruxelles: Éditions Ousia, 1986; COSERIU, Eugenio. *Geschichte der Sprachphilosophie von der Antike bis zur Gegenwart*. Stuttgart: UTB, 2 Bände, 2003.

² O livro de MAUPERTIUS, P. L. M. de. *Réflexions philosophiques sur l'origine des langues e la signification des mots*, de 1748, é o divisor de águas.

refletir sobre como ela se tornou o que ela é – um discurso racional sobre o ser: em suma, como ela pretendeu ter consciência disso.

Não que tenha sido desiderato de Platão preparar um novo campo de investigação tal como o fez, por exemplo, com diversos fenômenos do espírito: arte, política, ética e conhecimento. A linguagem não é um registro especial de sua reflexão filosófica, mas isso não implica dizer que, em sua vasta obra, a própria reflexão sobre a linguagem ou sobre os processos linguísticos não teve um papel decisivo no curso da história do pensamento ocidental, em especial por trazer à tona, sistematicamente, perspectivas que permaneceram “vivas” no âmbito da discussão filosófica posterior da linguagem, como a convencionalista-nominalista de Hermógenes, no *Crátilo*, ou a dialética do Estrangeiro de Eleia, n’*O sofista*. No entanto, uma proposta, que visa a reposicionar e reatualizar a reflexão de Platão sobre a linguagem, só poderia resultar de uma longa e profunda maturação da própria filosofia da linguagem. Não bastou a ela, no curso de sua história, uma *teoria da diferenciação* do modo como se *diz* o ser e o *ser*, ele mesmo. Foi ainda necessário, acima de tudo, sugerir, a partir dessa diferenciação, uma nova *síntese* – isso pelo menos para aquelas correntes de pensamento que não subtraíram da filosofia a tarefa de elevar a questão sobre *o que é o ser* à racionalidade discursiva. Sob esse ponto de vista – e aqui temos uma das mais importantes contribuições da filosofia da linguagem –, o tomar consciência do espírito da pergunta pelo ser (ontologia) convergiu – e isso não era estranho ao próprio Platão – com a pergunta pela natureza da própria linguagem. Sobre isso escreve Ernst Cassirer:

A questão filosófica da origem da linguagem e de sua natureza é, no fundo, tão antiga quanto a natureza e origem do *ser*. Porque a primeira reflexão consciente acerca da totalidade do mundo caracteriza-se pelo fato de, para ela, ainda não haver nenhuma distinção entre linguagem e ser, entre palavra e sentido, que se lhe apresentavam como uma unidade indissolúvel. Uma vez que a própria linguagem constitui um pressuposto e uma condição da reflexão, uma vez que somente nela e através dela desperta a “ponderação” filosófica, eis por que a consciência primeira do espírito sempre encontra a linguagem presente como uma realidade dada, como uma ‘efetividade’ comparável à realidade física, e de igual valor³.

Para que “algo” se torne “algo cognoscível”, para que o “mundo” se torne um “mundo possível” para um sujeito, para que uma coisa se torne “coisa significada”, para que um objeto se torne “objeto possível”

³ Cf. CASSIRER, E. *A filosofia das formas simbólicas: a linguagem*. Trad. Marion Fleischer. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 79-80.

para um eu pensante: para tanto, é pressuposto aqui – e somente em um estágio avançado da reflexão sobre a linguagem se poderia diagnosticar isso – que o filosofar se coloque a pergunta pela origem, alcance e limites da própria linguagem.

Mais recentemente, Josef Simon, emérito professor na Universidade de Bonn, tornou patente, em suas pesquisas sobre filosofia da linguagem, que uma investigação sobre a linguagem *reflete*, de certo modo, uma investigação sobre o próprio processo de pensar, já que aí está proposto como tarefa *o pensar as condições de expressividade, pela linguagem, do pensamento em geral*, bem como a “linguagem” de sua autocompreensão teórica. Isso – no caso da pretensão de descrição da verdade do ser pela filosofia – se faz com vistas à construção de uma “pura linguagem do pensar”⁴. Só assim, de acordo com tal “autoconceito” filosófico de pensamento, o pensar poderia ser bem sucedido “enquanto verdadeiro pensar”. Nesse “autoconceito” de pensamento é viabilizada a não menos importante passagem do “pensar” (indeterminado) para o “pensar algo” (determinado), uma vez que assim o pensar encontra não diretamente o mundo, o ser, mas, antes, adquire a “consciência” de que ele é “pensamento de algo” e não outra coisa qualquer. Disso então conclui Simon: “Acima de tudo, a intenção de poder reproduzir a verdade antes com uma linguagem construída, artificial, do que com a linguagem natural parte do pressuposto de que existe uma tal forma igualmente elementar e universal, a partir da qual se deve seguir a estrutura formal da linguagem”⁵. O pensamento consciente do “algo” que pensa surgira necessariamente por meio de um *diferenciar-se* de indeterminadas atividades cognitivas presente em enunciados normais (linguagem natural). Daí se poder supor que a ontologia é o domínio da filosofia que se volta para o ser *antes de qualquer especificação (ontologia generalis)*, como se para se pensar “o ente” não fosse necessário qualquer remissão a processos linguístico-naturais prévios; como se a pergunta – “O que é algo?” – não pressupusesse antes de mais nada que “ser-algo” é “ser-algo previamente significado” para um pensamento por meio de uma linguagem histórica. A linguagem observada de um ponto de vista universal é, segundo Josef Simon, sempre *perspectivada por uma qualquer linguagem natural*⁶: ora, a pergunta pelo “ente” já

⁴ Cf. SIMON, Josef. Sprachphilosophie. Freiburg – München: Verlag Karl Alber, 1981, p. 16.

⁵ Ibid., p. 17.

⁶ Ibid., p. 44: “Er [der Sprecher einer indoeuropäischen Sprache] versteht ja ‘Sprache’ in einem universalen Sinn von *seiner* Sprache her. Er bewegt sich in dem Zirkel, das in den einzelnen Sprachen auszudrückende Denken so zu verstehen, wie es ihm von seiner Sprache her möglich ist”.

pressuporia, portanto, um (tornado) autoevidente sentido, qual seja, “de algo *enquanto* algo”, sendo esse “segundo algo” um “algo já significado em geral” – e daqui a fonte primária da ontologia (ou filosofia primeira): “ἐπιστήμη τις ἢ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν”, como narra a famosa expressão de Aristóteles (*Metafísica* IV 1003a21).

Isso que passou a ser tomado como o pressuposto cognitivo imperscrutável de qualquer atividade filosófica, de qualquer pensamento que pretendia alçar-se à verdade do discurso, teria na filosofia de Friedrich Nietzsche, como o próprio Simon salienta, um movimento crítico de viragem ímpar.

2 Nietzsche e o estatuto da linguagem natural para o pensamento filosófico: metáfora como fator subjetivo de significação

Como a vasta bibliografia secundária já mostrou, a formação da filosofia de Nietzsche é extremamente devedora do debate empreendido por filósofos da linguagem alemães do século 18, de viés naturalista⁷, como se pode atestar por algumas de suas preleções e conferências do período da Basileia. Não por ser uma de suas primeiras preleções, mas por buscar dialogar diretamente com essa tradição da filosofia da linguagem, *Über den Ursprung der Sprache* [*Sobre a origem da linguagem*] (1869/1870) passou a figurar na pesquisa como um texto-referência⁸. E, como se sabe, concomitante à sua investigação sobre a origem da

⁷ Cf. CRAWFORD, C. *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*. Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1988; EMDEN, C. J. *Nietzsche on Language, Consciousness, and the Body*. Urbana and Chicago: Illinois University Press, 2005; BEHLER, Ernst. “Die Sprachtheorie des frühen Nietzsche”. In: BORSCHKE, T. et alli (Hrsg.). ‘*Centauren-Geburten*’: Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche. Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1994, p. 112-130; OTTO, Detlef. “Die Version der Metapher zwischen Musik und Begriff”. In: BORSCHKE, T. et alli (Hrsg.). ‘*Centauren-Geburten*’: Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche. Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1994, p. 167-190. Nestes se pode encontrar ainda outras referências importantes sobre o tema.

⁸ Como se pode constatar dos registros da biblioteca da Universidade da Basileia, Nietzsche iniciou os seus estudos em torno da questão sobre a “origem” da linguagem a partir da leitura de obras de Theodor Benfey, Friedrich August Wolf, Johann G. Hamann e, em especial, a partir da leitura de *Über den Ursprung und die Entwicklung der Sprache*, preleção ministrada em novembro de 1866 por Wilhelm Wackernagel, professor de filologia germânica da Universidade da Basileia, e que foi publicada no início da década de 1870. Nessa preleção, comenta C. Endem, Wackernagel adota o modelo de Johann G. von Herder, estruturado em seu ensaio premiado pela Academia de Ciências de Berlin, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (*Tratado sobre a origem da linguagem*), sustentando que a linguagem em seu estágio pueril, porquanto é imediatamente derivada das impressões sensíveis, é dominada por figuras poéticas; em seguida, direciona-se para um estágio maturado, onde adquire determinados graus de abstração, e, por fim, a linguagem chega a um domínio totalmente dominado por formas lógicas e gramaticais complexas.

linguagem, encontram-se as famosas preleções sobre Platão (do início da década de 1870), que não podem ser consideradas meramente pesquisas paralelas, sem afinidades de conteúdo e objetivo com as demais, já que foi mostrado por diversos estudiosos qual papel tanto a linguagem quanto a filosofia de Platão teriam em sua primeira obra, *O nascimento da tragédia*. Mas, considerando esse mesmo período, um texto que se torna ainda mais significativo para os propósitos desse artigo é *Darstellung der antiken Rhetorik [Exposição da retórica antiga]*, curso sobre retórica que Nietzsche preparou, após compilação de inúmeras obras lidas entre o fim de 1871 e início de 1873, para ser ministrado no semestre letivo do verão de 1874. Nele, novamente, o tema da linguagem e da filosofia de Platão são focados, porém, sob uma ótica bem distinta daquela d'*O nascimento da tragédia*. Influenciado pela obra de Gustav Gerber, *Die Sprache als Kunst [A linguagem como arte]*⁹, e pelo seu estreito diálogo com a tradição do relativismo linguístico, bem como com aquela outra, da filosofia do inconsciente, derivada de correntes aparentemente antagônicas (idealismo romântico e materialismo), Nietzsche amplia ali um novo e promissor horizonte de pesquisa, que, aliás, vai lhe ser caro ao longo dos posteriores anos de composição filosófica.

Nesse curso, vislumbra um novo modo de pensar o estatuto da linguagem na formação e consolidação do saber em geral. Seguindo de perto Gerber, para quem a “essência” da linguagem é *figurativa*, e o mundo que é expresso por ela é mero resultado de processos de “transposição” (*Übertragung*)¹⁰ de estímulos em imagens e de imagens em sons articulados, Nietzsche assume a tese de acordo com a qual as regras *a priori* do pensamento (os conceitos), operacionalizados

⁹ Cf. GERBER, Gustav. *Die Sprache als Kunst*. Hildesheim: Georg Olms – Verlagsbuchhandlung, 2 Bände, 1961. Sobre a concordância do livro de Gerber e o texto de Nietzsche, cf. MEIJERS, A. und STINGELIN, M. “Konkordanz zu den wörtlichen Abschriften und Übernahmen von Beispielen und Zitaten aus Gustav Gerber: ‘Die Sprache als Kunst’ (Bromberg 1871) in Nietzsches Rhetorik-Vorlesung und in ‘Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne’”, *Nietzsche-Studien*, 17 (1988), p. 350-368.

¹⁰ Cf. ORSUCCI, A. “Unbewußte Schlüsse, Anticipationen, Übertragung: über Nietzsches Verhältnis zu Karl Gustav Zöllner und Gustav Gerber”. In: BORSCHE, T. et alli (Hrsg.). *‘Centauren-Geburten’: Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*. Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1994, p. 204: “Der Begriff *Übertragung* gewinnt eine besondere Bedeutung in den Aufzeichnungen aus den Jahre 1872-73, während er nur selten in noch früheren Texten benutzt wird. Daß Gerber der Autor ist, von dem Nietzsche dazu angeregt wird, Geltung und Wirksamkeit dieses Terminus von neuem zu erwägen, ergibt sich zweifelfrei aus den Stellen, an denen (wie schon A. Meijers gezeigt hat) vom Wahrnehmungsprozeß (‘Ein Nervenreiz zuerst übertragen in ein Bild! Erste Metapher’) und vom Wesen der Sprache (‘Wir bezeichnen den Baum als männlich, die Pflanze als weiblich: welche willkürlich Übertragung!’) die Rede ist oder ‚jener Fundamentaltrieb des Menschen‘ beschrieben wird, immer ‘neue Übertragungen, Metaphern, Metonymien’ zu prägen”.

por uma suposta linguagem “pura”, nada mais seriam do que, em um primeiro momento, produtos tropológicos (metafóricos, metonímicos etc.) da linguagem natural, em suma, construções retóricas e artificiais que constituem o núcleo de tudo aquilo que julgamos poder conhecer. Há, aqui, mesmo que em esboço, uma clara recusa de se fazer a crítica filosófica de uma “linguagem pura” – uma linguagem que ascendeu, via consciência da operação de seus conceitos, à racionalidade discursiva –, porquanto a sua concepção de *tropos*, de metáfora, metonímia, sinédoque, nada mais representa do que um modo de nomear algo que não se deixa determinar adequadamente, mesmo em virtude do conceito mais rico de sentido. Aquela racionalidade discursiva já estaria assim “preparada” pela linguagem natural, a qual, pondera Nietzsche, “almeja traduzir [übertragen] apenas uma *doxa*, jamais [a] *episteme*”¹¹.

Não é difícil de se provar que aquilo que foi retoricamente denominado como meio de arte consciente existiu, ativamente, como meio de [uma] arte inconsciente na linguagem e em seu vir-a-ser; sim, que, sob a clara luz do entendimento, a *retórica é um aperfeiçoamento dos artifícios que repousam na linguagem*¹².

Digno de nota é que Sócrates aparece nesse momento do texto como antípoda do grande orador, que representa ali a figura do artista capaz de traduzir um estímulo em uma imagem que lhe seja *semelhante* (plausível), uma imagem em um som articulado, em uma palavra que lhe confira significado também apenas de modo *semelhante*. O orador, enquanto um “artista da palavra”, tem como tarefa persuadir os seus ouvintes com auxílio do verossímil, por meio do que Nietzsche chama de “livre jogo da imaginação”, porquanto o filósofo, “com a ajuda da dialética e de frios conceitos paradoxais” – e ele alude então a Sócrates – “se coloca na posse da verdade, com o intuito de dominar o verossímil [*Wahrscheinliche*] e, dessa maneira, poder ludibriar os seus ouvintes”¹³. A “arte consciente” do filósofo, uma espécie de linguagem despotencializada pelo conceito, vale como trabalho do intelecto no sentido de ascender àquela linguagem pura, emancipada do livre jogo dos *tropos*.

Os *abstracta* sugerem engano ao serem [tomados] como aquela essência que produz as propriedades, porquanto é a partir de nós apenas que possuem existência figurada em consequência daquelas propriedades. Muito instrutivo a passagem de εἶδη para ἰδέα em Platão¹⁴.

¹¹ Cf. NIETZSCHE, F. *Werke*: Kritische Gesamtausgabe. Hrsg. G. Colli u. M. Montinari. Berlin-New York: DTV-Walter de Gruyter, 1975, Vol. II/4, p. 426.

¹² *Ibid.*, Vol. II/4, p. 425.

¹³ *Ibid.*, Vol. II/4, p. 417.

¹⁴ *Ibid.*, Vol. II/4, p. 446.

Essa remissão final a Platão é central: Nietzsche entrevê justamente no *conceito de objeto* platônico – *ideia* – um claro recurso (arbitrário) tropológico da linguagem natural: a metonímia. Mais do que sugerir que o estatuto da *ideia* na filosofia de Platão representa um rico, porque originário, registro para se pensar a formação e a consolidação da racionalidade discursiva – a “linguagem (de) *abstracta*” –, o jovem Nietzsche está aprofundando a sua perspectiva sobre a função da linguagem natural naquela formação e consolidação da verdade do saber. Um importante resultado dessas observações juvenis, que percorreria também a sua perspectiva madura, é esta: a de que um rigoroso exame dessa racionalidade como crítica da verdade do saber não poderia assumi-la como dada, enquanto pura espontaneidade do espírito. Ora, esse debate, com todos os seus elementos, encontra-se nas, agora mais aprofundadas, teses de Nietzsche apresentadas em seu famoso escrito póstumo, *Verdade e mentira em sentido extramoral* (doravante, WL), pois já em suas primeiras linhas é dito claramente que o homem não possui uma faculdade *a priori* (algo como um “intelecto”) para isto, a saber, para a formação e a consolidação de um discurso sobre a verdade das coisas.

WL, por um lado, é também fruto de considerações anteriores de Nietzsche sobre o estatuto da verdade para o pensamento europeu, tal como discutido, por exemplo, em *Sobre o pathos da verdade*¹⁵. Por outro lado, sendo WL um texto póstumo, muito se tentou, na pesquisa mais avançada, situar WL no curso do pensamento “público” de Nietzsche, mas tais tentativas não foram produtivas, quando se tratou de estabelecer os “interlocutores” desse diálogo: buscou-se saber quão “revolucionário” (no sentido de que com ele se poderia conceber uma ruptura com a sua fase “metafísica”) era o pensamento apresentado em WL, mas não “com quem” Nietzsche efetivamente dialogava, contra quais teses se posicionava, o que seria uma tarefa mais modesta, porém não menos importante, a nosso ver.

O hercúleo empenho de Nietzsche – não só de juventude, mas ao longo de sua obra – para apresentar uma crítica da verdade (enquanto crítica da noção normativa de adequação de “algo” à sua *a priori* expressão pelo sujeito), reflete, sobretudo, o seu projeto de dissolução da “linguagem metafísica” em filosofia, e que em WL é desenvolvida (segundo de perto intuições da obra de G. Gerber), claramente, a partir de uma reinterpretação da “palavra” (*Wort*) – proto-elemento de significação – enquanto mera “metáfora” (transposição) de estímulos (tradução

¹⁵ Isso foi discutido in: GARCIA, André L. M. “*Vermoralisierung*” e “*Entmoralisierung*”. Da linguagem da moral ao caráter extra-moral da linguagem: as diretrizes de Nietzsche para um novo modo de pensar e escrever em filosofia. Tese de Doutorado. Universidade Estadual de Campinas – IFCH: Campinas, 2011, p. 132ss.

daquilo que nos “impressiona”), “imitação de um estímulo nervoso em sons (*Abbildung eines Nervenreizes in Lauten*)”, jamais enquanto adequada (verdadeira) expressão da coisa. WL, redigido no início de 1873 e jamais publicado em vida por Nietzsche, é um curto e interrompido ensaio, uma breve experiência do pensamento que condensa algumas intuições de juventude no campo da linguagem, conhecimento e cultura a partir de um exame sobre o caráter normativo da verdade. Muito se argumentou também sobre a marginalidade desse escrito inacabado, mas pouco se falou da atmosfera na qual ele está inserido. Uma visão de conjunto do pensamento do jovem Nietzsche pode ser perdida, se nos detivermos apenas àquilo que a pesquisa determinou como cânone. WL, visto pelo ângulo da temática acima tratada, não dista de pontos cruciais apresentados por reflexões anteriores (como em *Sobre o pathos da verdade*); aliás, prepara até mesmo algumas intuições de *Da utilidade e desvantagem da história para a Vida*, escrito em 1873/1874. WL é, porquanto o seu próprio conteúdo pareceu ao próprio Nietzsche “misterioso”¹⁶, um ensaio póstumo que se abre ainda para múltiplas interpretações.

Em seu comentário a esse texto, H. G. Hödl acentua que Nietzsche teria, de forma concisa, programado “uma reflexão crítica sobre a (im)possibilidade de um conhecimento objetivo”¹⁷, e isso, longe de apontar para um distanciamento das incursões que acima apresentamos, é prova de que Nietzsche, entre 1871-1874, trabalhava em várias frentes teóricas – e não só com aquela que fora publicada em seu primeiro livro de juventude¹⁸. O dado efetivamente novo desse escrito póstumo, que o

¹⁶ Cf. NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke*: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Hrsg. G. Colli und M. Montinari. Berlin – New York: Walter de Gruyter-DTV, 1999, Vol. II, p. 370. No prefácio, escrito em 1886, ao segundo volume de *Humano, Demasiado Humano*, Nietzsche deixa claro que já em 1873, quando da composição de WL, encontrava-se sob influência de um forte “ceticismo moral”; dito de outra maneira, encontrava-se em estado de “aprofundamento de todo pessimismo anterior” e que, por isso, “‘em nada mais’, como diz o povo, acreditava, também não em Schopenhauer”.

¹⁷ Cf. HÖDL, H. G. *Nietzsches frühe Sprachkritik: Lektüre zu „Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne“*. Wien: WUV-Universitätverlag, 1997, p. 13-14.

¹⁸ In: GARCIA, André L. M. “*Vermoralisierung*” e “*Entmoralisierung*”. Da linguagem da moral ao caráter extra-moral da linguagem: as diretrizes de Nietzsche para um novo modo de pensar e escrever em filosofia, em especial, Capítulo III, Seção 3.1.1, procurou-se mostrar como Nietzsche, mesmo na época de escritura de GT, trabalhava com outras hipóteses não só sobre a função da música em sua teoria estética, mas também com hipóteses sobre as condições de possibilidade do conhecer a partir de uma nova perspectiva sobre a linguagem. O caso exemplar é a célebre anotação póstuma de 12[1], do início de 1871, na qual Nietzsche vislumbra a origem da música para além dos conceitos, tomados de empréstimo da filosofia schopenhaueriana, *vontade* e *representação*. Não só Hödl, mas também Detlef Otto e Ernst Behler complementam, afirmando que o apontamento 12[1] deve ser analisado em sua função axial, qual seja, a de mediar a transição das

faz dialogar mais de perto com temas importantes da primeira obra de Nietzsche, é, certamente, a sua posição acerca da linguagem enquanto aptidão “naturalmente artística”. A linguagem, a capacidade humana de, por um lado, articular estímulos e representações em “sons”, isto é, em signos que permitem um tipo de saber sobre o mundo, e, por outro lado, enquanto capacidade de comunicar esse conhecimento por meio de tropos, ou seja, a dizer como Josef Simon, por meio de um “uso individualizante da linguagem”¹⁹ – ambas são pensadas pelo filósofo, em WL, no contexto das *Lebensbedingungen* (condições de vida). Tudo aquilo que pertence ao “intelecto humano”, como ilustra a metáfora introdutória de WL, tudo aquilo que a inteligência e astúcia do esforço do homem produziu, avalia Nietzsche, “não [tem] nenhuma outra missão que conduza para além da vida humana”²⁰. O título então parece ser sugestivo sob esse ponto de vista: a verdade e, como oposição, a mentira, ambas têm origem no plano das mais ordinárias relações entre os homens, entre as formas de vida; a “serviço da vida”, ambas ilustram quão complexa foi a configuração do conhecimento humano. Elas não são critérios lógicos, transcendentais, metafísicos, não valem como algo *fora da vida*. Nietzsche pretende narrar a proveniência da verdade e da mentira, em um claro exercício pré-genealógico, a partir de um registro não normativo, a saber, das necessidades e carências, e então discutir *como* (por quais meios) e *para que* (para qual função) verdade e mentira, para as formas vida, passaram a delinear o sentido normativo (a pretensão de verdade) de conceitos e juízos, isto é, do *dizer objetivamente* o mundo, pois em WL esse sentido normativo dos “nomes” verdade e mentira são examinados por uma ainda preliminar teoria do valor: em linhas gerais, o valor da verdade e da mentira estaria, segundo o jovem Nietzsche, em

posições teóricas apresentadas em GT e a nova postura assumida no escrito póstumo WL. Fundamentalmente, trata-se, nas palavras de Otto, nessa anotação, de promover uma retrospectiva “dos tempos de GT a partir de WL, pois [nesse póstumo] sucede uma revalorização da música [conduzida] pelo fio condutor de uma teoria da linguagem reformulada”. Cf. OTTO, Detlef. “Die Version der Metapher zwischen Musik und Begriff”, p. 177. Importante destacar que E. Behler julga que Nietzsche concebeu essa nova teoria da linguagem, que o possibilitou repensar algumas de suas teses sobre o tema do conhecimento, antes mesmo de sua leitura (fim de 1872) da obra de Gustav Gerber, *Die Sprache als Kunst*. Cf. BEHLER, Ernst. “Die Sprachtheorie des frühen Nietzsche”, p. 110: “Diesen Übergang von der Sprache des Instinkts und der Natur in die Konzeption der Sprache als Kunst hatte Nietzsche also bereits lange vor seiner Lektüre von Gerber vollzogen”.

¹⁹ Cf. “Der Name ‘Wahrheit’: Zu Nietzsches früher Schrift ‘Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne’”. In: RIEDEL, M. et alli (Hrsg.). “*Jedes Wort ist ein Vorurteil*”: Philologie und Philosophie in Nietzsches Denken. Köln-Weimar: Böhlau Verlag, 1999, p. 78.

²⁰ Cf. NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke*: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, Vol. I, p. 875.

seu adquirido caráter regulador para o pensar, na medida em que este *deveria* ascender a uma “linguagem” não mais enquanto mera mimeses de “algo” (dos estímulos, como é a hipótese de WL), mas sim enquanto adequada correspondência do dizer com a coisa dita. Em WL, o jovem professor se pergunta continuamente sobre isto: *para que e como veio a ser não “a” verdade, mas sim aquilo que passou a ser entendido por verdade*, o que, no fundo, reflete duas tendências do uso da linguagem: uma individual, tropológica, e outra racionalista, “extraindividual”, condicionada a uma espécie de pura atividade do pensar. E é nesse contexto que desenvolve uma segunda questão: dado que se sabe o que passou a ser entendido como verdade, então, seria possível investigar a *utilidade* desse *deslocamento do sentido* de verdade (concomitantemente, o deslocamento do *uso* da linguagem que estabeleceu esse sentido)?

Se, por um lado, a sua utilidade está em “simplificar e facilitar” os processos de cognição e comunicação humanas, não seria prudente, por outro, assumir uma mesma matriz para os dois usos, já que é exatamente nos usos (moral e extramoral) que esses processos se distinguem: daí a importância daquele seu preliminar *insight* de acordo com o qual a *verdade passa a ter um “novo” valor em seu uso extraindividual*. Eis aqui uma das características principais dessa análise sobre o *deslocamento de sentido* da verdade: ela consiste na tentativa, por Nietzsche, e antecipando, em anos, uma temática fundamental em obras como *Para além de bem e mal*, *A gaia ciência* (Livro V) e *Para a genealogia da moral*, de tematizar a *verdade enquanto valor inequívoco*, enquanto *valor em si*. Concomitantemente à sua reflexão sobre a transição do sentido extramoral de verdade para um moral, Nietzsche se esforça por ponderar ainda sobre o modo como se deu a supremacia do conhecimento “intelectual” no pensamento europeu. Essas são temáticas convergentes em WL. Partindo daquele momento “de maior orgulho da história universal”, que Nietzsche já aludira em *Sobre o pathos da verdade*, dá-se início à articulação de dois argumentos básicos: (i) sobre a tentativa de orientar o pensamento em virtude daquela verdade criada pelo “intelecto”, um esforço no sentido de “despertar” o homem de suas “ilusões” geradas pelo seu conhecimento intuitivo, e (ii) segue-se dessa tentativa uma outra, a saber, aquela que tornou possível consolidar *um uso* para o sentido de verdade (ao qual chamamos de “extraindividual”), um uso que assume a verdade enquanto *valor de sentido inequívoco*.

3 Uso e significação: a construção do sentido moral da verdade

Na argumentação apresentada em WL, todo conhecimento “tem origem no intelecto”, concebido ali como contraconceito ao conceito de

“sentido”, “intuição”, é assumido como algo que “engana”, é “disfarce”, “máscara”, “convenção que encoberta (*verhüllende Convention*)”, “jogo teatral”. Mas, é disfarce, máscara do quê? Nietzsche é categórico: esse tipo de conhecimento, ao tentar alargar seu poder sobre aquele intuitivo, reivindicou uma libertação das mais comuns e instáveis necessidades vitais, dos estímulos e carências que o constroem. Nesse passo, o tom pejorativo de suas incursões, a quase irritação de Nietzsche não parece ser com a supremacia do assim chamado “conhecimento intelectual”, mas sim com a sua famigerada luta para ocultar as suas “raízes”. Em uma leitura mais atenta do texto de WL, mostra-se robusta a posição de Nietzsche segundo a qual é insuficiente um *argumentum ad ignorantiam*, ou seja, apelar, com certa veemência, para a suposta clareza de sua hipótese sobre o conhecimento intuitivo, um “saber” que é mero “estarciente”, de alguma maneira, de uma impressão transposta em imagens e palavras, como se o conhecimento intuitivo tivesse se mais primazia em relação ao conhecimento intelectual, o qual, por sua vez, seria fruto da re-flexão (ato de “dobrar” sobre si) da impressão ausente²¹. É nesse contexto que interpretamos a conhecida pergunta sobre as “raízes” do conhecimento intelectual em WL:

De onde, nesse mundo, nessa constelação, [provém] o impulso à verdade?²².

Antes de apresentar então as premissas que tornam mais clara a sua hipótese sobre o tipo de saber que dispensa o trabalho do intelecto, o trabalho da, em WL, assim chamada “consciência dissimulada”, e de que modo isso implica uma “significação” distinta de *verdade e mentira* (sentido ao qual denomina extramoral), Nietzsche precisa responder à questão colocada pela supracitada passagem. Curioso notar a construção original de sua célebre expressão empregada para designar a motivação do homem no sentido de “despertar-se do sonho onírico e dos devaneios dos sentidos”: “Trieb zur Wahrheit” (impulso à verdade). Em primeiro lugar, nessa formulação, que, vale dizer, em alemão é tipicamente inusual, encontramos uma radical posição filosófica do autor: ele aqui se distancia da tradição idealista que pressupõe os anseios da razão humana como

²¹ NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke*: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, Vol. VIII, p. 400: “O perceber consciente é percepção de percepção, do mesmo modo o julgar consciente contém o juízo do que é julgado. O intelecto sem esse redobro [*Verdoppelung*] é, naturalmente, para nós, desconhecido. Mas, nós podemos revelar a sua atividade como muito mais rica. (Parece que “percepção” é, em um primeiro estágio, imperceptível [*empfindungslos*]). Primeiramente, o nome corresponde ao redobro. No redobro, a memória é efetiva.) Sentir sem que isso passe pelo cérebro: o que é isso? [...]”.

²² *Ibid.*, Vol. I, p. 877.

motivação para compreender e determinar as relações contingentes entre os mais diversos fenômenos, isto é, a motivação para fornecer um “sentido” objetivo (*a priori*) às suas experiências e vivências mais comuns. Se pensada segundo os pressupostos teóricos de uma (ampla) tradição idealista, a junção entre impulso e verdade apresenta-se como totalmente contraditória. Móbeis empíricos não podem, segundo a tradição platônica, ou não são suficientes para, como quer o kantismo, colocar o nosso conhecimento do mundo no caminho seguro da verdade. “Trieb” é empregado, segundo a nossa interpretação, para denotar justamente a existência de uma “patologia” na busca do ser humano pelo conhecimento normativo, patologia essa que, por economia, é pensada pelo jovem Nietzsche justamente a partir daquilo que denominamos “condições de vida”; e elas são, no texto de WL, fortemente acentuadas: é por *necessidade* e *tédio* (como súbito sentimento de desgosto de uma necessidade satisfeita)²³, argumenta Nietzsche, que o homem *cultivou* um tipo de verdade que, não bastasse a sua orientação, por assim dizer, *anti-intuitiva*, nesse sentido, *antiartística* (Nietzsche grafa “unkünstlerisch”), contra tudo que é “onírico e mítico”, porta em si também uma noção de *valor que se pretende inequívoca*, portanto, nas palavras de Nietzsche, porta uma *moral*. Se por um lado “extramoral” tem a ver com um tipo de “conhecimento plástico” – Nietzsche menciona em WL não só a arte, mas o mito enquanto sua proto-forma de manifestação –, um conhecimento que *se plasma intuitivamente*, para o qual o acontecer no registro dos sentidos e da imaginação não recorre a “conceitos”, por outro lado, “moral” vai sendo cuidadosamente considerada pelo filósofo no registro daquele conhecimento que não se coloca “a serviço” da vida, que nada “sabe” sobre a vida, “que aspira pela suprema possibilidade de libertar-se da dor”²⁴, que nada *pode vir a saber* sem recorrer ao trabalho da memória, em suma, sem recorrer à consciência. Antes, ele mascara, dissimula, pelo “intelecto”, as condições linguísticas e historicamente determinadas da qual surgiu. Assim, todo peso da hipótese de Nietzsche recai sobre isto: deve-se mostrar como o *impulso à verdade*, inerente ao conhecimento pelo “intelecto”, encena a prefiguração de outro, a saber, o *impulso à moral*, ou seja: que, como será explicitado, o impulso à verdade se caracteriza como *necessidade de estabilização de sentido*

²³ NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe* in 15 Bänden, Vol. I, p. 877: “Soweit das Individuum sich gegenüber andern Individuen erhalten will, benutzte es in einem natürlichen Zustande der Dinge den Intellekt zumeist nur zur Verstellung: weil aber der Mensch zugleich aus Noth und Langeweile gesellschaftlich und heerdenweise existiren will, braucht er einen Friedensschluss und trachtet darnach dass wenigstens das allergrößte bellum omnium contra omnes aus seiner Welt verschwinde”.

²⁴ *Ibid.*, p. 889.

das experiências e vivências, como condição de possibilidade do *fixar* em representações (a consciência da percepção = representação) e conceitos (consciência da representação) o que é polissêmico, ambivalente, múltiplo e indeterminado no registro da percepção e da imaginação. Essa convergência entre *impulso à verdade* e *impulso à moral* pretende revelar que, a partir da *vontade de estabilização de sentido pelo nome “verdade”*, a partir de um impulso para *fixar o sentido de algo enquanto “algo determinado”*, o homem alcançou meios para “legislar” aquilo que, na vida, ocorre de modo instável, contingente, causando dor, tédio, angústias etc.

Em uma breve remissão contextual, é possível encontrar em seus escritos de juventude algumas indicações de como o jovem professor da Universidade da Basileia vislumbrou uma resposta também para isto, a saber, que o impulso à verdade representa um *novo modo de avaliar*, que se encontra em franca oposição com aquele pelo conhecimento intuitivo, como ele próprio afirma em *A filosofia na época trágica dos gregos*:

O juízo daqueles filósofos [a saber, os filósofos trágicos] sobre a vida e sobre a existência [*Dasein*] em geral diz muito mais do que um [modo] de julgar moderno, porque eles tinham diante de si a vida em um [estado] abundante de perfeição [*in einer üppigen Vollendung*], e porque neles, diferentemente de nós, o tino do pensador [*das Gefühl des Denkers*] não se desorienta no conflito do desejo pela liberdade, pela beleza, pela grandeza da vida e [no conflito] do impulso à verdade [*des Triebes nach Wahrheit*], que apenas se pergunta: em geral, que vale então a vida [*Was ist das Leben überhaupt wert*]?²⁵.

“Trágico” é aqui assumido como contraconcepção à concepção de “teórico”. Relacionando os argumentos acima apresentados com essa perspectiva, “teórico” indica o filósofo que, considerando as coisas a partir de sua essência, supõe, por exemplo, a “palavra” (o proto-elemento de significação das coisas para os gregos anteriores ao pensamento aristotélico) como puro ato inteligível da linguagem e, com isso, algo que pode ser compreendido verdadeiramente, na medida em que essa linguagem que expressa o “ente”²⁶ é puramente formal, completamente

²⁵ NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke*: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, Vol. I, p. 809.

²⁶ Paradigmático, nesse caso, é, como bem mostrou KRAUS, M. *Name und Sache*: Ein Problem im frühgriechischen Denken. Amsterdam: Verlag B. R. Grüner, 1987, p. 67-69, o pensamento de Parmênides. “[...] das archaische Denken noch nicht unterscheidet zwischen einem Prädikat (Begriff) und einem ontologischen Substrat, dem dieses Prädikat zugesprochen wird, sondern beides in eins denkt. Der Träger einer bestimmten Eigenschaft und diese Eigenschaft selbst sind ununterscheidbar. [...] Nur so konnte es geschehen, dass ihm [Parmenides] sein ἕὸν die gesamte sinnlich erfahrbare Welt in ihrer Vielheit vernichtete [...]. In jedem Erkenntnisakt des νοῦς wird ein ἕὸν vergegenwärtigt, in jeder Erkenntnisaussage das ἕὸν zugesprochen. Damit ist das partiell negierende bipolare Denken bereits wieder radikal durchbrochen bzw. transzendiert”.

apartada de todo conteúdo individual, “metafórico” (tropológico)²⁷. Nessa passagem do uso individual para o “extraindividual”, do uso da linguagem natural (tropológico) para o uso de uma linguagem pura, residiria também a alteração do “valor” de verdade que esta última linguagem reivindica expressar. Recorrendo a duas anotações póstumas, que serviram de preparação para WL, é possível notar, com maior precisão, de que modo a perspectiva acerca do *conhecimento intelectual da verdade* implica, para o jovem Nietzsche, um *reconhecimento moral do valor de um juízo*. Na anotação 19[229], do verão de 1872 – início de 1873, Nietzsche disserta sobre o papel da linguagem, de “usuais” práticas discursivas (aliás, lá escreve: “usuais empregos de metáforas”), enquanto garantidores, em uma comunidade, da “conveniência e moral políticas”, e sugere, nesse contexto, *como a noção de verdade passou a valer, para além de seu uso metafórico, enquanto critério normativo inequívoco, no sentido em que o conhecimento intelectual a concebe*.

Ser *verdadeiro* significa apenas não se desviar do sentido usual das coisas [*vom usuellen Sinn der Dinge*]. O verdadeiro [*das Wahre*] é o ente [*das Seiende*] em oposição ao não-real [*Nichtwirklichen*]. A primeira convenção é sobre aquilo que deve [*soll*] valer como ente. Mas, o impulso para ser verdadeiro [*Trieb wahr zu sein*], transposto [para o domínio da] natureza, produz a crença de que a natureza diante de nós tem também que ser verdadeira. O impulso do conhecimento assenta-se sobre essa transposição²⁸.

E continua no apontamento seguinte, 19[230]:

O impulso à verdade [*Trieb zur Wahrheit*] inicia-se com a severa observação, quão contraposto [seria] o mundo real e [o mundo] da mentira e quão insegura a vida do homem, caso a verdade-convenção não valesse incondicionalmente: há uma convicção moral da necessidade de uma convenção sólida, para que uma sociedade humana deva existir²⁹.

Esses dois trechos, pela tese que apresentam, mereceriam um estudo à parte. Eles oferecem um inesgotável material para se pensar a profundidade e mesmo a originalidade da hipótese sobre a relação entre verdade e moral, sobre *convenção do uso e sentido da verdade*

²⁷ Cf. SIMON, J. “Der Name ‘Wahrheit’: Zu Nietzsches früher Schrift ‘Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne’”. In: RIEDEL, M. et alli (Hrsg.). “*Jedes Wort ist ein Vorurteil*”: Philologie und Philosophie in Nietzsches Denken. Köln-Weimar: Böhlau Verlag, 1999, p. 78ss.

²⁸ Cf. NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke*: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, Vol. VII, p. 491-492.

²⁹ *Ibid.*, Vol. VII, p. 492.

enquanto “convicção moral”. Um primeiro ponto a se destacar é a clara convergência entre “ser verdadeiro” e “sentido”, o que quer dizer que o vir-a-ser daquela nova concepção de conhecimento, regulada pelo impulso à verdade, é investigada, abertamente, segundo uma *perspectiva pragmático-semântica*; ou seja, Nietzsche estaria afirmando, ainda que de um modo genérico, que a ligação entre nomes e coisas (palavras e objetos) não ocorre em virtude de um substrato ontológico pertencente ao próprio objeto (a sua “entidade”), mas em virtude de certas convencionais práticas linguísticas da comunidade de falantes. O “uso (*Gebrauch*)” de determinadas palavras, de nomes para *designar* as mais diversas coisas, os seus estados, *não pode ser aleatório*, por exemplo, como o é por meio dos tropos. Na medida em que aquilo que deve ser “convencionado”, em primeiro lugar, é o *uso*, e não propriamente “as” palavras ou “os” nomes, encontrou-se aí um modo de regulamentação, qual seja, que a *estabilização de sentido, o recorrente uso de um signo sonoro, de uma palavra para as coisas, é algo útil*. Tudo aquilo que passou a ser usual, que passou a ter *uma designação ou um sentido inequívoco*, passou a valer também como “verdadeiro” (a verdade enquanto um “nome usual”), porque no recorrente *uso* se encontrou uma *utilidade* para a orientação da vida. Nietzsche, em WL cita inúmeras: por exemplo, “útil”, a dizer da possibilidade de antecipar e evitar medos, angústias, dores, sofrimentos, a dar segurança e estabilidade à vida do tipo “homem racional”. A verdade, enquanto “convicção moral”, teria assim a sua origem, em última instância, em uma regulamentação das práticas e dos usos linguísticos, regulamentação do “sentido” que permite *convencionalizar* coisas, ou seja, permite que uns e outros se entendam, por exemplo, sobre isto: que um “algo qualquer”, que pertence a um domínio de objetos, é nomeado “X” por uma comunidade de falantes, nome ao qual essa comunidade passa, por convenção de uso e sentido, a atribuir o predicado “Y”, o que seria a condição *pragmática* para construção de um significado (“X vale como Y”), aceito de modo inquestionável pelos falantes dessa comunidade. Aqui, a linguagem que pretende mais do que *adequar* a palavra, o nome, o conceito a algo “subsistente no mundo”, ao – agora tornado “real” pelo uso – *ente*, é ela que, ao estabilizar o sentido, *cria-o*; é ela que possibilita se afiançar cognitivamente a ele, a acreditar que ele é “*algo real*”, na medida em que o normatiza, fixando-lhe um *convencional* sentido. Não porque isso corresponde a uma realidade cuja mediação é racional, mas, antes, uma vez que tal realidade (por exemplo, o fato de “X ter que valer como Y”) *se tornou comum, autoevidente* para uma comunidade de falantes – e é isso que Nietzsche ali entende por *convenção* –, “verdade” nada mais representaria do que um sentido para as coisas cujo uso é estável.

Verdadeiro se diz de algo que não é polissêmico, equívoco, não usual, nesse caso, “inútil”. Verdadeiro é o “atributo” daquilo que, depois de um longo exercício de convenção, tornou-se *evidente por si, inquestionável, imediatamente claro e distinto* (e, nesse sentido, *tradicional*). *Ser verdadeiro é ser sentido usual de algo*: essa é a tese pragmática do jovem Nietzsche para a proveniência da verdade a partir de um impulso moral. Essa, aliás, é uma das frentes argumentativas da qual se vale Nietzsche para, por exemplo, criticar, em WL, o estatuto da “coisa em si” na filosofia. “A coisa em si é [...] incompreensível [*unfasslich*]”, afirma em WL³⁰, defendendo que a sua possibilidade, para o pensamento, estaria condicionada, acima de tudo, à estabilização de seu sentido, um tornar-se comumente usada, tornar-se convencional para um grupo, caso contrário, ela permaneceria ininteligível, um “não-ente”, algo “sem sentido”.

A “utilidade” daquela prática, qual seja, “não se desviar do sentido usual da coisa”, assenta-se então nisso: *confere-se realidade indubitável a, ou se produz uma crença irrefutável em, algo na medida em que esse algo é tornado autointeligível, evidente por si; na medida em que esse “algo” passa a valer como “algo universal”, algo pelo qual não se pergunta mais “o que significa”*. A força pragmático-semântica da “verdade” (a “verdadeira significação”) de algo residiria então, sobretudo, no caráter de inquestionabilidade do seu sentido, e não na adequada correspondência entre enunciado e o algo dito. A pergunta pelo “sentido” da verdade, tal como Nietzsche a sugere já no próprio título do escrito ora analisado, é uma falsa questão para a tradição, algo em si mesmo “sem-sentido”, jamais passível de ser colocada. “O que é a verdade?” é uma pergunta na qual, para a tradição, já se pressupõe a própria verdade, uma vez que, com essa pergunta, pressupõe-se saber o que a verdade “em verdade” é. O perguntar-se pelo que é “a” verdade consiste em um contrassenso exatamente porque “a” verdade é indefinível, não predicável, em si uma identidade³¹. A verdade orienta a pergunta pelo que algo é, como postulado nos primórdios do pensamento ocidental, no entanto, ela mesma não é questionável em sua “entidade”.

³⁰ NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke*: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, Vol. I, p. 879.

³¹ Essa é uma perspectiva que perpassa toda a tradição clássica, também medieval e moderna, segundo BORSCHKE, Tilman. *Was etwas ist: Fragen nach der Wahrheit de Bedeutung bei Platon, Augustin, Nikolaus von Kues und Nietzsche*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1992, p. 248: “Der ursprüngliche Ort der Wahrheit ist das Eine. Noch ohne festen Namen und ohne metaphysischen Hypostasierung, aber auch ohne weitere Erklärungen ist das Eine bei *Parmenides* das Maß des wahren Weges des Denkens. [...] Auch nach *Platon* ist das wahre Sein der Sachen oder das, was etwas ist, unveränderlich. Er definiert es wiederholt formelhaft als das, was ‚sich immer auf die gleiche Weise verhält und niemals und nirgends auf keine Weise irgendeine Veränderung annimmt‘, gleichgültig, wie es sich im zeit-, orts- und an Personen gebundenen Logos darstellt”.

4 O que é moral no registro do simples pensar? Sobre os “espaços de imunidade”

A perspectiva pragmático-semântica de Nietzsche amplia a dimensão na qual, até o momento, discutiu-se a questão da verdade. Ela mostra acima de tudo que aquilo que se tornou verdade também representa, para o pensamento, um *dispositivo de imunização*: ser inquestionável, não-definível, ou melhor, *que a verdade não “se autoriza” à investigação*, (não se autoriza “à crítica”, para falar como no Prefácio, aforismo 3, à *Aurora*); que jamais o pensar poderia *se perguntar por ela*; para além do “seu sentido usual”, o pensamento filosófico não avança e não *pode avançar – é exatamente por meio dessa capacidade do próprio pensamento de “imunizar-se”, via rigorosa estabilização de sentido, que ocorreu o grande triunfo, na cultura europeia, daquele conhecimento que se guia pelo impulso à verdade*. O impulso à verdade é então examinado pelo jovem Nietzsche de acordo com a seguinte perspectiva: determinadas necessidades ou carências impeliram o homem a produzir, a dizer como Nietzsche na anotação 19[230], “convenções sólidas”, ou seja, segundo a nossa interpretação, *a criar espaços de imunidade*, a criar espaços aos quais o filosofar não acessa, não pode acessar devido à condicionalidade de sua orientação a isso que é, para ele mesmo, autoevidente. Espaço, porque ele cria como que uma espécie de “vácuo” no registro de suas atividades; imune, porque do próprio vácuo surgem como que *forças de resistência*, conforme quer nos parecer, barreiras intransponíveis ante as quais o pensar, ele próprio, já não pode mais avançar³². A tese forte de WL, que ainda carece ser mais aprofundada e discutida, seria então esta: mostrar que a necessidade de *espaços de*

³² Esse sentido do termo “vácuo” não parece ter sido estranho ao próprio Nietzsche. Em um apontamento póstumo do verão de 1872 – início de 1873 (cf. NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke*: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, Vol VII, p. 443), ele descreve a “metafísica como vácuo”, mas nada além disso enuncia. Antes, porém, no apontamento 19[39], bem como em outro, posterior ao 19[72], mas pertencente à mesma série, 19 [148], dá duas importantes pistas de como entende tal metáfora. Ele anota primeiro referindo-se ao fenômeno da “criação” para o pensamento religioso, cf. id. *ibid.*, Vol. VII, p. 431: “Die Schöpfung einer Religion würde darin liegen, daß einer für sein in das Vacuum hineingestelltes mythisches Gebäude Glauben erweckt, d.h. daß er einem außerordentlichen Bedürfnisse entspricht. Es ist unwahrscheinlich, daß das je wieder geschieht, seit der Kritik der reinen Vernunft”. Logo adiante, e, de certa maneira, percorrendo caminhos semelhantes, ele escreve, cf. *ibid.*, p. 446: “Gar zu leicht verwechseln wir Kants Ding an sich und das wahre Wesen der Dinge der Buddhisten: d.h. die Wirklichkeit zeigt ganz Schein oder eine der Wahrheit ganz adäquate Erscheinung. Schein als Nichtsein und Erscheinung des Seienden werden mit einander verwechselt. In das Vacuum setzen sich alle möglichen Superstitionen”. Essa noção de acordo com a qual é “no vácuo que se assentam todas as superstições possíveis” nos é particularmente cara.

imunidade, de “convenções sólidas”, ou a dizer como ele no final da anotação 19[230], “a carência [*das Bedürfnis*] por convenções de verdade [*Wahrheitsconventionen*]” principiou as primeiras manifestações *do que é moral*, possibilitou, por meio da estabilização de sentido de palavras e nomes, que o uso convencional de algo passasse a valer como “real em si”, como expressão objetiva (por conceitos) de certas impressões (sensação), como “entidades” em si inquestionáveis, cujo estatuto *não dependeria* mais nem do contexto em que foram experienciadas, nem mesmo das condições (individuais) de sua autocriação³³: em resumo, *a autocompreensibilidade da utilidade de tais espaços de imunidade é, segundo Nietzsche, moral*.

Reexaminando essa perspectiva no contexto de WL, Nietzsche, quer nos parecer, dá ainda mais um passo decisivo: ele indica qual é o *dispositivo psicológico* que permitiu ao pensamento *assimilar* e *desenvolver* tais espaços de imunidade para possibilitar aquelas “entidades autoevidentes” ao pensar, ou em sua linguagem, para possibilitar “verdades eternas”. É o “esquecimento” – e em WL esse conceito tem uma significação ímpar – que possibilita isso; ele é o dispositivo psicológico garantidor da conservação dos “sentidos usuais”, dispositivo que fortalece as barreiras da autoevidência contra o pensar, na medida em que *se esquecer* é sintoma de que “não há dúvidas” ou “mal-entendimentos” sobre o sentido, sobre a evidência de algo, e *se esquecer*, no contexto de WL, pressupõe que o rigoroso trabalho de memorização foi de tal maneira exitoso que *se esquecer ocorre justamente para dar origem a um “sentido convencional de algo”*. Como bem argumenta Wolfgang Groddeck sobre a função psicológica do esquecimento para o fortalecimento da autoevidência do sentido: “se para o falante os meios dos quais ele dispõe para falar são completamente conscientes, desaparece para ele imediatamente [a questão] do sentido”³⁴. Eis a centralidade do *esquecimento* – enquanto um *não mais se perguntar pelo sentido* – para a hipótese de Nietzsche em WL, uma vez que apenas assim o pensamento filosófico poderia conceber uma “linguagem [que] é a expressão adequada da realidade”³⁵.

³³ No contexto já citado de WL, quando Nietzsche, apresentando sua hipótese sobre a origem trópica da verdade, defende a “incompreensibilidade” da “coisa em si” para o *Sprachbildner*, esse argumento é claramente retomado. Cf. *ibid.*, Vol I, p. 879.

³⁴ Cf. GRODDECK, Wolfram. *Reden über Rhetorik: Zu einer Stilistik des Lesen*. Frankfurt am Main und Basel: Stroemfel Verlag, 2008, p. 13.

³⁵ Cf. NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe* in 15 Bänden, Vol. I, p. 878: “Und überdies: wie steht es mit jenen Conventionen der Sprache? Sind sie vielleicht Erzeugnisse der Erkenntnis, des Wahrheitssinnes: decken sich die Bezeichnung und die Dinge? Ist die Sprache der adäquate Ausdruck aller Realitäten? Nur durch Vergesslichkeit kann der Mensch je dazu kommen zu wähnen: er besitze eine Wahrheit in dem eben bezeichneten Grade”.

No contexto de WL, a verdade enquanto “batalhão de metáforas e metonímias” foi esquecida em detrimento daquilo que, para a cognição e comunicação, *tornou-se convencional*. Do ponto de vista dos “tropos”, a verdade tem a ver com o uso figurativo de signos, palavras, nomes que designam algo de modo individual, *temporalmente livres* do que é convencional, portanto, arbitrárias e contingentes (no que tange à designação). O (tipo) “homem teórico” se esquece dos meios trópicos que estão na origem da linguagem, porque, pelo intelecto, julga não precisar, “a qualquer momento”, recorrer ao “sentido” de uma palavra que designa algo. E esta é sua convicção: de que pela regulamentação do uso ele poderia suprimir (e nisso encontra uma utilidade) a polissemia de algo – e essa é também a sua “moral”. Visto desse ângulo, é curioso também notar que, de acordo com a citada anotação 19[229], a imunidade pela verdade não tem a sua força e eficácia apenas no fato de tornar algo em algo convencionalizado; mais do que isso, ela determina limites comuns, sob certas condições, para o pensar em geral. A moralização, por assim dizer, do modo de pensar e filosofar, que é inerente ao processo de criação da verdade “extraindividual”, aquilo que denominamos de consolidação de espaços de imunidade, é um tema de extrema relevância para obras ulteriores e já aparece, mesmo que de modo embrionário, no pensamento do jovem Nietzsche. É por convicção moral (impulso à estabilização de sentido) que o processo de imunização, pela verdade oriunda do “intelecto”, passou a orientar o próprio pensamento filosófico na Europa, passou a conferir certa “autointeligibilidade” para palavras, nomes, juízos, visões de mundo. A imunidade pela verdade passa assim a operar *organicamente*, contra tudo aquilo que escapa ao seu conjunto harmônico. De modo conseqüente, aliás, Nietzsche vai relacionar isso, em WL, com os dispositivos linguísticos e normativos que permitem a conservação e promoção de *comunidades ou sociedades*. Moral tem a ver então com isso que denominamos – ao analisar os argumentos de Nietzsche que preparam a sua fundamental hipótese sobre a convergência entre impulso à verdade e aquele “novo” modo de avaliação (possibilitada, em WL, pela “força do intelecto”) – *espaços de imunidade do pensar*, na medida em que neles (o seu exemplo continua sendo o conceito [moral] de “verdade”) são *regulamentados*, de modo mais ou menos autônomo, o “sentido usual das coisas”, neles são prescritas regras para os usos e as práticas comunicativas, bem como para as formas mais elementares de conhecimento.

Ora, ao definir normas para o uso da linguagem, bem como para o “convencionalizar” o antes individual, indeterminado – Nietzsche escreve em WL “ilusório” – sentido das palavras, foi estabelecido, concomitantemente, *formas elementares de conhecimento, práticas*

comunicativas, nas quais cada um deve saber, por exemplo, que “X” é tal e tal coisa, porquanto o seu sentido, o seu “ser de tal e tal tipo”, foi, pelo uso, estabilizado por convenção. Dito de outro modo: um certo grupo de falantes tem que poder, ou melhor, deve identificar coisas tornadas, pela “legislação da linguagem”, iguais e diferenciar aquilo cujos “usuais sentidos” não permitem igualar³⁶. Esse insight de Nietzsche, explorado em WL, acrescenta algo novo em sua interpretação sobre a proveniência do impulso à verdade, conseqüentemente, amplia a margem de sua reflexão sobre aquele novo modo de avaliar coisas, eventos, acontecimentos, isto é, sobre a avaliação moral que se principia e se mostra eficaz exatamente nas práticas e nos usos mais cotidianos da linguagem, ou seja, no conjunto elementar dos nomes, das palavras e dos sons articulados que perfazem práticas comunicativas, bem como certos “conhecimentos básicos” dos quais um grupo ou uma comunidade não podem abrir mão em sua orientação cognitiva e comunicativa.

Agora, com efeito, é fixado aquilo que doravante deve ser ‘verdade’, isto é, é inventada [wird... erfunden] uma designação uniformemente válida [gültig] e obrigatória [verbindlich] das coisas, e a legislação da linguagem dá também as primeiras leis de verdade: pois surge aqui pela primeira vez o contraste entre verdade e mentira: o mentiroso usa [gebraucht] as válidas designações, as palavras, para fazer parecer como real o não-real; ele diz, por exemplo, eu sou rico, enquanto para tal estado a designação correta seria exatamente “pobre”. Ele mal-usa [missbraucht] as convenções fixas com trocas [feitas] a bel-prazer e [com] inversão de nomes. Se ele faz isso de modo egoísta ou de modo a trazer, de resto, um

³⁶ Ainda na sequência das anotações póstumas acima discutidas, NIETZSCHE, F. *Fragments póstumos*. Trad. e seleção Oswaldo Giacoia Jr. Campinas: IFCH – Unicamp, 2002 (Coleção Textos Didático, 22), p. 493-494, redige: “Considerado rigorosamente, o conhecer tem apenas a forma da tautologia e é vazio. Todo conhecimento que nos traz fomento é um *identificar o desigual*, o semelhante, isto é, é essencialmente ilógico. Somente desse modo é que adquirimos um conceito e procedemos a seguir como se o conceito ‘homem’ fosse algo de fato, enquanto ele foi formado unicamente graças à desconsideração de todos os traços individuais. Nós pressupomos que a natureza proceda segundo tais conceitos: aqui, porém, são antropomórficas uma vez a natureza e, em seguida, o conceito. O *desconsiderar* o individual nos dá o conceito, e com isso começa nosso conhecimento: *no rubricar*, na instituição de *espécies*. A isto não corresponde, porém, a essência das coisas: esse é um processo de conhecimento que não atinge a essência das coisas. Muitos traços individuais determinam para nós uma coisa, não todos: a identidade desses traços nos propicia subsumir muitas coisas sob um conceito. Como suportes de propriedades, nós produzimos seres e abstrações como causas dessas propriedades. Que uma unidade, por exemplo uma árvore, apareça para nós como uma multiplicidade de propriedades, de relações, é antropomórfico de dupla maneira: em primeiro lugar, esta unidade delimitada ‘árvore’ não existe, é arbitrário recortar uma coisa desse modo (de acordo com o olho, com a forma), toda relação não é a verdadeira e absoluta, mas sim e de novo antropomorficamente colorida”.

prejuízo, então, a sociedade não mais confiará nele e, em consequência disso, o excluirá [*wird... ausschliessen*]³⁷.

O que é extremamente interessante notar aqui, antes de mais nada, é que “moral” implica na valoração de práticas comunicativas e cognitivas, acima de tudo as mais elementares e cotidianas, no registro de nomes e juízos os mais comuns. O exemplo que Nietzsche oferece ali não pode ser perdido à custa de uma interpretação que, ou privilegia o que se pode chamar de uma “crítica nietzscheana do conhecimento”³⁸, ou mesmo que só destaque a sua “nova” posição sobre a linguagem enquanto *arte* (a sua concepção tropológica de linguagem). Isso seria, a nosso ver, insuficiente e não contemplaria a sutileza e amplitude da hipótese, qual seja, que (o sentido de) mentira em contraposição ao de verdade *estabelece e regula* práticas cognitivas (pelo trabalho do “intelecto”) e comunicativas (pelo convencionalizar as práticas do entendimento mútuo). Quanto à prática comunicativa, ele cita o exemplo da mentira no caso do “mal-uso”, do uso “a bel-prazer (*beliebig*)”, do uso “egoísta (*eigennützig*)” da linguagem. O saber e o comunicar-se, segundo uma concepção de verdade extraindividual, esconde uma exigência moral, a qual Nietzsche já em WL traz à tona. Em uma prática comunicativa entre indivíduos, a presença de critérios morais está pressuposta pelo uso convencional (do sentido) de verdade: “eu sou rico”, diz um, sendo que *na verdade* “a designação mais correta” (o juízo “adequado”) seria “eu sou pobre”; quando diz, usando palavras *arbitrariamente*, “isso é real”, quando *na verdade* ele quer tornar efetivo algo que convencionalmente é usado pela linguagem do grupo como “não-real”. Apesar de uma sentença como essa não “infringir” nenhum pressuposto lógico ou gramatical, ela infringe, isto sim, outro, um que, por sua vez, normatiza cotidianas práticas de comunicação, práticas elementares, como quer mostrar Nietzsche na supracitada passagem. Tal sentença pretende, assim, burlar o *que é significado como (algo) verdadeiro*; quem articulou tal sentença, mal-usa o “sentido usual”, ludibriando o seu interlocutor ao *igualar* o que no fundo não é *convencionalmente* igual, exemplarmente, quando ele, o mentiroso, *igual* o seu estado, por assim dizer, a um que (convencionalmente) designa riqueza. Mas, na medida em que o sentido usual para riqueza não contempla o estado em que se encontra aquele indivíduo “egoísta”, que usa a bel-prazer palavras e nomes, que

³⁷ Cf. NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke*: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, Vol. I, p. 877-878.

³⁸ Desde a interpretação de Hans Vaihinger sobre WL, essa foi uma perspectiva que norteou os estudos desse pequeno escrito. Cf. VAHINGER, Hans. *The Philosophy of “as if”*. Trad. C. K. Ogden. London: Routledge, 2002.

quer usar “regras” particulares, individuais para orientação de suas práticas comunicativas e cognitivas, que quer extrapolar as convenções arbitrariamente – se assim ocorre, *designa-se, valora-se* tal sujeito mentiroso, incapaz de igualar o que é convencionalmente igual e de distinguir o que não é convencionalmente igualar, portanto, *ele, que não se orienta pelas práticas cognitivas e comunicativas comuns, deve ser, de alguma maneira, excluído daquela comunidade*. Há aqui uma lógica, não explorada a fundo por Nietzsche em WL, da inclusão/exclusão no interior de cada uma das práticas comunicativas e cognitivas mais elementares que possibilitam e fomentam uma comunidade. A complexidade dessa “lógica”, do valor normativo de verdade e mentira nela pressuposto, que passa a regular as relações cognitivas (do que se pode saber de si) e comunicativas (de que uns e outros podem se por de acordo sobre esse saber), fala a favor do rigor com que Nietzsche, nesse pequeno texto, trabalhava sobre o tema do deslocamento da verdade para um sentido moral a partir de uma perspectiva transmitida (e muito cara à tradição), qual seja, aquela oriunda do programa de construção de uma “linguagem” depurada da sua arbitrariedade natural. Aprofundar essa temática parece-nos até mesmo ser uma premente tarefa para a *Pesquisa-Nietzsche*, ou então WL, com a sofisticação e a amplitude de seus argumentos, pode estar fadado, como vaticinou o próprio Nietzsche, ao esoterismo.

Referências

- BEHLER, Ernst. “Die Sprachtheorie des frühen Nietzsche”. In: BORSCHKE, T. et alli (Hrsg.). *‘Centauren-Geburten’: Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*. Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1994, p. 112-130.
- BORSCHKE, Tilman. “Natur-Sprache: Herder-Humboldt-Nietzsche”. In: BORSCHKE, T. et alli (Hrsg.). *‘Centauren-Geburten’: Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*. Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1994, p. 99-112.
- _____. *Was etwas ist: Fragen nach der Wahrheit de Bedeutung bei Platon, Augustin, Nikolaus von Kues und Nietzsche*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1992.
- CASSIRER, E. *A filosofia das formas simbólicas: a linguagem*. Trad. Marion Fleischer. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- COSERIU, Eugenio. *Geschichte der Sprachphilosophie von der Antike bis zur Gegenwart*. Stuttgart: UTB, 2 Bände, 2003.
- CRAWFORD, C. *The Beginnings of Nietzsche’s Theory of Language*. Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1988.
- EMDEN, C. J. *Nietzsche on Language, Consciousness, and the Body*. Urbana and Chicago: Illinois University Press, 2005.
- GARCIA, André L. M. “*Vermoralisierung*” e “*Entmoralisierung*”. Da linguagem da moral ao caráter extramoral da linguagem: as diretrizes de Nietzsche para um novo modo de pensar e escrever em filosofia. (Tese de Doutorado) – Universidade Estadual de Campinas – IFCH: Campinas, 2011.

GARCIA, André L. M. *Metáforas do corpo: reflexões sobre o estatuto da linguagem na filosofia do jovem Nietzsche*. (Dissertação de Mestrado) – Universidade Estadual de Campinas – IFCH: Campinas, 2008.

GERBER, Gustav. *Die Sprache als Kunst*. Hildesheim: Georg Olms – Verlagsbuchhandlung, 2 Bände, 1961.

GRODDECK, Wolfram. *Reden über Rhetorik: Zu einer Stilistik des Lesen*. Frankfurt am Main und Basel: Stroemfel Verlag, 2008.

HÖDL, H. G. *Nietzsches frühe Sprachkritik: Lektüre zu "Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne"*. Wien: WUV-Universitätverlag, 1997.

KRAUS, M. *Name und Sache: Ein Problem im frühgriechischen Denken*. Amsterdam: Verlag B. R. Grüner, 1987.

MEIJERS, A.; STINGELIN, M. "Konkordanz zu den wörtlichen Abschriften und Übernahmen von Beispielen und Zitaten aus Gustav Gerber: 'Die Sprache als Kunst' (Bromberg 1871) in Nietzsches Rhetorik-Vorlesung und in 'Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne'", *Nietzsche-Studien*, 17 (1988), p. 350-368.

NIETZSCHE, F. *Werke: Kritische Gesamtausgabe*. Hrsg. G. Colli u. M. Montinari. Berlin-New York: DTV-Walter de Gruyter, 1975.

_____. *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Hrsg. G. Colli und M. Montinari. Berlin-New York: Walter de Gruyter-DTV, 1999.

_____. *Fragmentos póstumos*. Trad. e seleção Oswaldo Giacoia Jr. Campinas: IFCH – Unicamp, 2002. (Coleção Textos Didático, 22).

ORSUCCI, A. "Unbewußte Schlüsse, Anticipationen, Übertragung: über Nietzsches Verhältnis zu Karl Gustav Zöllner und Gustav Gerber". In: BORSCHKE, T. et alli (Hrsg.). *Centauren-Geburten: Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*. Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1994, p. 193-207.

OTTO, Detlef. "Die Version der Metapher zwischen Musik und Begriff". In: BORSCHKE, T. et alli (Hrsg.). *Centauren-Geburten: Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*. Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1994, p. 167-190.

SIMON, Josef. "Der Name 'Wahrheit': Zu Nietzsches früher Schrift 'Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne'". In: RIEDEL, M. et alli (Hrsg.). *Jedes Wort ist ein Vorurteil*: Philologie und Philosophie in Nietzsches Denken. Köln-Weimar: Böhlau Verlag, 1999, p. 77-93.

_____. *Sprachphilosophie*. Freiburg-München: Verlag Karl Alber, 1981.

VAIHINGER, Hans. *The Philosophy of "as if"*. Trad. C. K. Ogden. London: Routledge, 2002.

V.V.A.A. *Cahier du Groupe de Recherches sur la Philosophie e le Language: N. 6 et 7 – Philosophie du langage et grammaire dans l'antiquité*. Bruxelles: Éditions Ousia, 1986.

Endereço postal:

Universidade de Brasília – Reitoria – Departamento de Filosofia
Campus Universitário Darcy Ribeiro – Asa Norte
70910-900 Brasília, DF, Brasil
E-mail: andreimg@unb.br

Data de recebimento: 20/05/2013

Data de aceite: 20/08/2013