

O MUNDO COMO FÁBULA: NIETZSCHE E A CRÍTICA AO CONHECIMENTO FILOSÓFICO

Leonardo Magalde Ferreira¹

RESUMO: O artigo tem por objetivo apresentar as críticas do filósofo alemão Friedrich Nietzsche (1844 – 1900) à epistemologia filosófica ocidental a partir do questionamento sobre alguns dos fundamentos conceituais que a sustentam. Partindo de noções pontuais como a verdade, a metafísica e a linguagem, buscaremos mostrar como a crítica nietzschiana desconstrói estes conceitos em sua base. Logo, pontuaremos brevemente no início a maneira como o filósofo alemão encara a epistemologia filosófica para, num segundo momento, apresentar de modo específico como a crítica nietzschiana se estrutura.

PALAVRAS-CHAVE: epistemologia; intelecto; metafísica; linguagem; Friedrich Nietzsche

WORLD AS FABLE: NIETZSCHE AND THE CRITICISM TO THE PHILOSOPHICAL KNOWLEDGE

¹ Graduado em Filosofia pelo Centro Universitário São Camilo, Especialista em Filosofia Contemporânea e História pela Universidade Metodista de São Paulo e Mestre em Ciências da Religião pela mesma instituição. E-mail para contato: leonardomagaldehotmail.com

ABSTRACT: The paper aims to present the criticism of the German philosopher Friedrich Nietzsche (1844 - 1900) to the western philosophical epistemology from the questioning about some of the conceptual foundations that support it. Starting from specific notions such as truth, metaphysics and language, we will try to show how Nietzsche's criticism deconstructs these concepts at their basis. Therefore, the paper begins by briefly pointing out the way in which the German philosopher approaches philosophical epistemology in order to present in a specific way how Nietzsche's criticism is structured.

KEY-WORDS: epistemology; intellect; metaphysics; language; Friedrich Nietzsche

INTRODUÇÃO

Muitas são as possibilidades e os percalços de se iniciar um texto que aborde a questão do conhecimento em Nietzsche. A este respeito, Scarlet Marton nos diz que a questão é trabalhada pelo filósofo alemão de modo pouco convencional, adotando inúmeras perspectivas:

É de maneira pouco convencional que Nietzsche aborda a questão do conhecimento. Quando se empenha em explicar o que pensa a respeito, não se limita a considerações de ordem gnosiológica; adota vários pontos de vista e recorre a pesquisas diversas. Acredita que diferentes perspectivas têm de iluminar o modo de conceber o homem em sua interação com o mundo (MARTON, 1990, p. 189).

Tal atitude não é gratuita e muito menos tende para uma postura de cunho relativista. Ele assim o faz, pois, diferentemente de pensadores como Descartes (1596 – 1650), por exemplo, que viam no conhecimento a possibilidade de alcançar algo de certo, para Nietzsche o conhecimento está muito mais no âmbito da interpretação. Com isso, não há um lugar de privilégio à teoria do conhecimento em seu pensamento. Veremos mais adiante em nosso texto que o intelecto, tão venerado pela tradição ocidental, não passa de uma ilusão para ele. Entretanto, por mais que a questão do conhecimento seja tratada da forma vista acima, não há uma tentativa por parte do filósofo alemão de negar a existência da possibilidade de realmente se conhecer algo sobre o mundo, mas sim uma advertência sobre o valor dado a esta atitude.

Ademais, é importante ressaltar que o pensamento de Nietzsche está inserido em uma perspectiva naturalista, que atribui o surgimento do conhecimento às interações de indivíduos semelhantes, bem como do meio em que estes habitam. Esta visão adotada talvez advenha de sua total negação de aspectos transcendentais, não aceitando qualquer teoria que não traga o orgânico em primeiro plano:

A maneira pela qual ele aborda a questão inscreve-se numa perspectiva naturalista; considera o ato de conhecer resultante de interações de indivíduos, pertencentes a determinada espécie animal, entre si e com o meio que os cerca. Essa abordagem talvez decorra diretamente do fato de recusar toda divindade, todo poder transcendente. Ele

rejeita qualquer explicação da origem e funções das aptidões humanas que não as tome, antes de mais nada, como fruto do desenvolvimento orgânico (MARTON, 1990, p. 192).

Ao priorizar o orgânico, o fisiológico, podemos notar desde já como Nietzsche se distancia das posturas filosóficas tradicionais que sempre partiram de concepções racionais, e é a partir deste distanciamento que pretendemos abordar suas críticas à metafísica, à consciência e à linguagem, três conceitos fundamentais da epistemologia filosófica. Nosso objetivo, portanto, é o de apresentar a desconstrução feita por Nietzsche destes conceitos filosóficos tomados pela tradição como verdadeiros e acompanhar como sua crítica avança passo a passo rumo à constatação de que o mundo visto pelo viés racional-metafísico é uma fábula.

Ciência, metafísica e verdade

Desde sua origem, a Filosofia se pautou na busca pela verdade. Mas por que sempre a verdade? O que está embutido nesta busca? Podemos logo de saída notar que há uma relação valorativa junto ao pensamento filosófico, pois desde o seu surgimento a filosofia se pautou na busca pelo verdadeiro. (LEFRANC, 2005, p. 263). É possível pressupor, então, que ela possui um valor positivo não existente no erro ou no engano, justamente o que a filosofia sempre evitou. Nietzsche reflete em um de seus livros, *A Gaia Ciência*, acerca deste valor dado à verdade e não ao erro: "Esta absoluta vontade de verdade: o que será ela? Será a verdade de *não se deixar enganar*? Será a vontade de *não enganar*?" (NIETZSCHE, 2012, p. 209, grifos do autor). Ao fazer esta pergunta, Nietzsche traz uma outra possibilidade de se compreender esta atitude, voltando-se para aquele que a busca: "Pois também desta maneira se pode interpretar a vontade de verdade; desde que na generalização 'Não quero enganar' também inclua-se o caso particular 'Não quero enganar nem a mim mesmo' (NIETZSCHE, 2012, p. 209).

Com isso, Nietzsche desloca a pergunta pela verdade para o âmbito pessoal daquele que a procura e vai aos poucos desconstruindo a imagem de que a busca pela verdade seja algo puramente despretenso. Há, segundo ele, uma questão muito mais profunda e que nunca antes fora colocada em evidência, tal como sugerem suas perguntas feitas acima. Deste modo, o motivo pelo qual não queremos nos enganar, segundo Nietzsche, advém do fato de que associamos o engano com algo ruim, negativo, ao passo que o oposto, representado pela certeza científica e sua busca pela veracidade, seria uma base na qual pudéssemos nos apoiar contra a possibilidade do erro, ou seja, ela seria, então, boa:

Mas por que não enganar? E por que não se deixar enganar? – Note-se que as razões para o primeiro caso se acham numa esfera inteiramente diversa das do segundo: a pessoa não quer se deixar enganar supondo que é prejudicial, perigoso, funesto deixar-se enganar – neste sentido a ciência seria uma prolongada esperteza, uma precaução, uma utilidade [...] (NIETZSCHE, 2012, p. 209).

Ainda sobre esta visão, de ser menos prejudicial não se enganar do que o contrário, Nietzsche a contesta no momento em que questiona como se pode saber tal fato, que critério possui os que afirmam tal visão, ao mesmo tempo em que põe em xeque as convicções que a ciência clama possuir caso fosse preciso esta trabalhar com verdades e inverdades simultaneamente:

Que sabem vocês de antemão sobre o caráter da existência, para poder decidir se a vantagem maior está do lado de quem desconfia ou de quem confia incondicionalmente? E se as duas coisas forem necessárias, muita confiança e muita desconfiança: de onde poderá a ciência retirar a sua crença incondicional, a convicção na qual repousa, de que a verdade é mais importante que qualquer outra coisa, também que qualquer convicção? (NIETZSCHE, 2012, p. 209).

A resposta a estas perguntas, segundo Nietzsche, está no campo da moral. Para o filósofo, a busca pela verdade, bem como a necessidade da própria ciência, revela a busca por uma visão da realidade não condizente com a que percebemos. Com isso, aqueles que fazem da ciência seu objeto de “fé” negam este mundo que estamos em prol de um que não contenha as contradições consideradas por estes como – negativamente - imorais, tornando assim a crença na ciência em uma crença metafísica:

Assim, a questão: “por que ciência?”, leva de volta ao problema moral: *para que moral*, quando vida, natureza e história são “imorais”? Não há dúvida, o homem veraz, no ousado e derradeiro sentido que a fé na ciência pressupõe, afirma um outro mundo que não o da vida, da natureza e da história; e, na medida em que afirma este “outro mundo – não precisa então negar a sua contrapartida, este mundo, *nosso* mundo?... Mas já terão compreendido onde quero chegar, isto é, que a nossa fé na ciência repousa ainda numa crença metafísica [...] (NIETZSCHE, 2012, p. 210, grifos do autor).

Segundo Werner Stegmaier, um dos mais renomados comentadores de Nietzsche, as verdades que ciência e a filosofia afirmam possuir uma validade permanente estão intimamente ligadas à metafísica, no sentido de que esta última possui a verdade de modo objetivo, como em uma realidade indubitável:

A verdade da filosofia e da ciência, que é expressa em juízos com pretensão a validade permanente, está originalmente vinculada à metafísica. A metafísica *tem* a verdade em seus juízos, ela a tem objetivamente diante de si como um “mundo verdadeiro [...]” STEGMAIER, 2013, p. 35, grifo do autor).

Em decorrência disto, a distinção entre verdade e aparência leva a uma crença metafísica em um outro tipo de realidade, onde a verdade estaria estabelecida, fazendo com que se tornasse não apenas o principal valor a ser buscado, mas também um preconceito moral (NIETZSCHE, 2007, p.

39), de modo que, para Nietzsche, o surgimento desta suposição está intimamente ligado à mudança de postura frente à busca pela verdade que se originou com Sócrates. Vejamos mais atentamente.

A razão socrática

Segundo Nietzsche, esta questão moral, proveniente da busca pela verdade por meio da razão, surge com Sócrates, que muito antes do cristianismo trouxe à tona o questionamento de se atribuir um determinado valor à razão ao invés do instinto:

O velho problema teológico de “fé” e “saber” – ou mais claramente, de instinto e razão -, isto é, indagar se no que toca à valoração das coisas o instinto merece autoridade maior que a racionalidade, a qual deseja que se avalie e se aja de acordo com motivos, conforme um “por quê?”, isto é, segundo a finalidade e a utilidade – ainda é aquele velho problema moral que surgiu primeiramente na pessoa de Sócrates, e que muito antes do cristianismo já dividia os espíritos (NIETZSCHE, 2007, p. 79).

De acordo com Rudger Safranski, em sua primeira obra intitulada *O Nascimento da Tragédia*, Nietzsche traça o perfil de Sócrates como alguém que via no conhecimento e sua busca a posição mais elevada possível a se alcançar, concluindo, segundo Safranski, que esta atitude foi a predecessora de todas as demais que apareceriam futuramente na história da filosofia, trazendo como principal característica a busca pela verdade:

Ali Nietzsche o faz aparecer como alguém que esperava o mais alto do conhecimento, e não apenas julgara possível viver com a verdade, mas julga uma vida fora da verdade como indigna de ser vivida. Para Nietzsche, Sócrates é o antepassado da carreira ocidental do saber e da vontade de verdade (SAFRANSKI, 2011, p. 130).

Segundo Rogério Miranda de Almeida, nesta mesma obra Nietzsche analisa Sócrates como sendo aquele em que a lógica e suas características se desenvolveram de modo tão extremo que apenas poderiam ser comparadas às maiores forças instintivas:

No nascimento da tragédia, Sócrates é efetivamente analisado como o modelo do homem teórico, aquele em quem a natureza lógica se desenvolveu de maneira tão desenfreada e excessiva, que somente nas mais poderosas forças instintivas se poderia encontrar algo semelhante [...] (ALMEIDA, 2005, p. 49).

A questão sobre Sócrates aparece, também, em *Crepúsculo dos Ídolos*, onde Nietzsche dedica uma seção para tratar de tal assunto. Intitulada “O problema de Sócrates”, o filósofo tece duras críticas ao modo socrático de agir e sua busca pela verdade por meio da razão. Para Nietzsche, Sócrates compreendia que sua época representava um período de mudanças. A velha Atenas (que Nietzsche entendia como o período trágico) estava ficando para trás. Nessa transição, o caráter

instintivo e impulsivo dos atenienses estava em completa anarquia, de tal modo que era preciso algo mais forte que estes instintos:

Mas Sócrates intuiu algo mais [...] a velha Atenas caminhava para o fim. - E Sócrates entendeu que o mundo inteiro necessitava - de seu remédio, seu tratamento, seu artifício pessoal de autopreservação... Em toda parte os instintos estavam em anarquia; em toda parte se estava a poucos passos do excesso: o *monstrum* in animo era o perigo. "Os instintos querem fazer o papel de tirano; deve-se inventar um *contratirano* que seja mais forte..." (NIETZSCHE, 2017, p. 18, grifos do autor).

Para Nietzsche, esta necessidade de se evitar que os instintos se sobressaíssem foi suplantada por Sócrates pelo uso tirânico da razão. Com isso, o resultado foi que para os atenienses daquele período a razão começou a ser vista como a salvação para a situação que ali se mostrava, não havendo opção a não ser tornar-se racional, ou seja, este foi o modo pelo qual, segundo Nietzsche, teve início a questão sobre a valoração entre racionalidade e instinto citada anteriormente e que, por sua vez, levará ao surgimento da distinção entre verdade e aparência:

Quando há necessidade de fazer da razão um tirano, como fez Sócrates, não deve ser pequeno o perigo de que uma outra coisa se faça de tirano. A racionalidade foi então percebida como *salvadora* [...] o fanatismo com que toda reflexão grega se lança à racionalidade mostra uma situação de emergência: estavam em perigo, tinham uma única escolha: sucumbir ou - *ser absurdamente racionais*... (NIETZSCHE, 2017, p. 18).

De acordo com Tulio Madson, Nietzsche considera toda a tradição filosófica posterior a Sócrates como sendo continuadora desta mesma atitude, que nega este mundo em prol de outro: "Para nosso filósofo toda a tradição filosófica que sucede Sócrates é uma mera continuação desse primeiro movimento, advindo do socratismo, que condena esse mundo e essa vida tal como se apresenta" (GALVÃO, 2012, p. 15).

Assim, pode-se dizer que o filósofo alemão dá continuidade à desconstrução dos conceitos que fundamentam o pensamento filosófico na medida em que ataca, também, o conceito basilar de toda tradição que sucedeu o pensamento socrático: a consciência. Segundo Nietzsche, tal conceito está intimamente ligado à relação errônea desenvolvida ao longo de toda tradição com a linguagem.

A ilusão da consciência.

O início do pensamento Moderno na história da filosofia surge por meio do conceito de subjetividade, trazido à luz de modo radical por René Descartes. De acordo com Luiz Bicca, o efeito deste conceito foi tão amplo que Descartes se tornou sinônimo deste período e de suas mudanças iniciais: "De tal período pode-se dizer que, entre os historiadores da filosofia, há um consenso em

localizar seu início no século XVII, tendo o nome de Descartes funcionando como [...] simplesmente sinônimo desta inauguração” (BICCA, 1997, p. 145). Deste modo, ainda segundo Bicca, concepções como “eu penso” e “consciência” estão intimamente ligadas ao conceito de subjetividade trazido por Descartes, ao passo que estas concepções se tornam critérios fundamentais para a criação de outras, como a verdade, por exemplo:

A rigor, “subjetividade” é um termo genérico, isto é, é uma noção que enfeixa ou se encontra em relação necessária com uma série de outros conceitos, que, conjugados, circunscrevem uma problemática: Eu, consciência, consciência de si, auto-referência, autodeterminação, personalidade, espírito, enumerando apenas os mais importantes. Eles são os elementos definidores de atitudes e procedimentos de investigação, dos padrões e estilos de argumentação, de critérios de justificativa ou para estabelecimento da verdade [...] (BICCA, 1997, p. 145).

Em apenas dois aforismos de *Além do bem e do mal* (§ 16 e 17), Nietzsche tece uma dura crítica à filosofia moderna e sua certeza sobre o “Eu penso”. Para o filósofo alemão, é uma ingenuidade a noção de que se é possível apreender o objeto visado de modo completo ou alcançar certezas imediatas por intermédio do pensar, como por exemplo, o *cogito* cartesiano:

Ainda há ingênuos observadores de si mesmos que acreditam existir “certezas imediatas”; por exemplo, “eu penso”, ou, como era a superstição de Schopenhauer, “eu quero”: como se aqui o conhecimento apreendesse seu objeto puro e nu, como “coisa em si”, e nem de parte do sujeito nem de parte do objeto ocorresse uma falsificação (NIETZSCHE, 2007, p. 20).

Segundo Nietzsche, o problema está no fato de que no momento em que uma proposição como “eu penso” é enunciada, junto a ela estão embutidas inúmeras afirmações talvez impossíveis de serem fundamentadas, como por exemplo, que já se tenha como certo o que é pensar, bem como já se ter diferenciado, no ato da enunciação, o pensar de um “querer” ou “sentir”:

[...] se decomponho o processo que está expresso na proposição “eu penso”, obtenho uma série de afirmações temerárias, cuja fundamentação é difícil, talvez impossível – por exemplo, [...] que eu *sei* o que é pensar. Pois se eu já não tivesse me decidido comigo a respeito, qual medida julgaria que o que está acontecendo não é talvez “sentir” ou “querer”? (NIETZSCHE, 2007, p. 21, grifo do autor).

No entanto, o fato de se pressupor que o estado do “eu penso” se diferencie de outros implica, segundo o filósofo, uma retrospectiva, ou seja, que eu já saiba desta diferença, não implicando assim em uma certeza instantânea. Deste modo, diferentemente de conceber uma certeza evidente e imediata através desta proposição, conforme Descartes acreditava, o que ela nos entrega, segundo Nietzsche, é uma série de questões muito mais amplas e pertinentes:

Em resumo, aquele “eu penso” pressupõe que eu *compare* meu estado momentâneo com outros estados que em mim conheço, para determinar o que ele é: devido a essa referência retrospectiva a um “saber” de outra parte, ele não tem para mim, de todo modo, nenhuma

“certeza” imediata. – No lugar dessa “certeza imediata”, em que o povo pode crer, no caso presente, o filósofo depara com uma série de questões da metafísica, verdadeiras questões de consciência para o intelecto, que são: “De onde retiro o conceito de pensar? Por que acredito em causa e efeito? O que me dá o direito de falar de um Eu, e até mesmo de um Eu como causa, e por fim de um Eu como causa de pensamentos?” (NIETZSCHE, 2007, p. 21).

Mostrando as fragilidades desta “certeza imediata” que a Modernidade tanto se apoiou e que ainda ecoa no pensamento contemporâneo, Nietzsche vai mais fundo ainda em sua desconstrução do “eu penso” ao afirmar no aforismo seguinte que a atribuição de um “eu” ao pensar como sendo condição deste último, é na verdade uma falsificação:

Quanto à superstição dos lógicos, nunca me cansarei de sublinhar um pequeno fato que esses supersticiosos não admitem de bom grado – a saber, que um pensamento vem quando “ele” quer, e não quando “eu” quero; de modo que é um falseamento da realidade efetiva dizer: o sujeito “eu” é a condição do predicado “pensa” (NIETZSCHE, 2007, p. 21).

Segundo o filósofo, este “eu” a quem se atribui um peso fundamental nada mais é do que uma hipótese, pois, se ao afirmar que “algo” ou “isto” pensa, já existe aí uma interpretação, que por sua vez é tomada a partir de uma perspectiva. Deste modo, Nietzsche nos diz que tal atribuição provém de um hábito gramatical, onde um agente sempre é requerido para a atividade, no caso, o “pensar”:

Isso pensa: mas que este ‘isso’ seja precisamente o velho e decantado ‘eu’ é, dito de maneira suave, apenas uma suposição, uma afirmação, e certamente não uma “certeza imediata”. E mesmo como “isso pensa” já se foi longe demais; já o “isso” contém uma *interpretação* do processo, não é parte do processo mesmo. Aqui se conclui segundo o hábito gramatical: “pensar é uma atividade, toda atividade requer um agente, logo – ” (NIETZSCHE, 2007, p. 22, grifo do autor).

Sendo assim, tendo não apenas desconstruído o conceito de “eu” e o denunciando como sendo uma falsificação advinda de um hábito gramatical, em *A Gaia Ciência* Nietzsche amplia suas críticas à noção de consciência, noção esta tão prezada pela tradição ocidental como motivo de orgulho. Conforme Tereza Cristina B. Galomeni afirma em seu artigo sobre as críticas nietzschianas à consciência, o filósofo alemão:

[...] quer atingir a vaidade e a arrogância humanas, sempre prontas a realimentar no homem um sentimento de superioridade, de altivez e de excepcionalidade supostamente legitimado pela inelutável presença do intelecto ou da consciência (CALOMENI, 2011, p. 229).

Para Nietzsche, a atitude de tratar a consciência desta forma nada mais é do que uma ilusão. Se lembrarmos da afirmação de Scarlet Marton sobre o fato de Nietzsche manter uma postura favorável a todo argumento sobre o conhecimento que leve em consideração o orgânico, podemos ver o motivo desta postura nos próprios argumentos do filósofo alemão. No § 11 de *A Gaia Ciência*, Nietzsche nos diz que a consciência foi o último passo em nosso desenvolvimento e por isso mesmo,

o mais fraco: “A consciência é o último e derradeiro desenvolvimento do orgânico e, por conseguinte, também o que nele é mais inacabado e menos forte” (NIETZSCHE, 2012, p. 61).

Deste modo, indo contra toda a tradição filosófica, Nietzsche afirma ser um erro atribuir à consciência o ponto central no ser humano, como se ela fosse um porto seguro, um local fixo. Para o filósofo alemão, tal atitude provém do fato de que não se foi dada atenção ao desenvolvimento da consciência e sim à crença de que já a possuíamos:

Pensam que nela está o *âmago* do ser humano, o que nele é duradouro, derradeiro, eterno, primordial! Tomam a consciência por uma firme grandeza dada! Negam seu crescimento, suas intermitências! Veem-na como “unidade do organismo”! – Esta ridícula superestimação e má compreensão da consciência tem por corolário a grande vantagem de assim foi *impedido* o seu desenvolvimento muito rápido. Por acreditarem já ter a consciência, os homens não se empenharam em adquiri-la – e ainda hoje não é diferente (NIETZSCHE, 2012, p. 61).

Posto isto, Nietzsche afirma que o desenvolvimento da consciência, por sua vez, se deu apenas em face da necessidade que tínhamos de nos comunicar (NIETZSCHE, 2012, p. 222, grifos do autor), não havendo nada que a fizesse ocupar um lugar de destaque, como sempre ocorreu. Ademais, Nietzsche não credita em momento algum de sua reflexão a noção de superioridade frente a outros animais apenas por sermos conscientes. Muito pelo contrário. Segundo o filósofo, sendo o homem o animal mais fraco em seu meio, a consciência surge única e exclusivamente a partir da necessidade de se criar uma relação entre indivíduos, tendo como objetivo principal o de propiciar entendimento e proteção:

Consciência é, na realidade, apenas uma rede de ligação entre as pessoas – apenas como tal ela teve que se desenvolver: um ser solitário e predatório não necessitaria dela. O fato de nossas ações, pensamentos, sentimentos, mesmo movimentos nos chegarem à consciência – ao menos parte deles -, é consequência de uma terrível obrigação que por longuíssimo tempo governou o ser humano: ele *precisava*, sendo o animal mais ameaçado, de ajuda, proteção, precisava de seus iguais, tinha de saber exprimir seu apuro e fazer-se compreensível – e para isso tudo ele necessitava antes de “consciência”, isto é, “saber” o que lhe faltava, “saber” como se sentia, “saber” o que pensava (NIETZSCHE, 2012, p. 222).

Havendo então uma estreita ligação entre o surgimento da consciência e o surgimento da linguagem, a crítica que Nietzsche efetua sobre o lugar dado à consciência também passa por uma crítica ao estatuto atribuído à linguagem, atacando-a em sua raiz e denunciando o seu caráter puramente metafórico².

² Importante salientar que, por mais convincente que a desconstrução do *cogito* cartesiano pareça, ela não se mantém ileso de críticas. Paul Ricoeur, por exemplo, chama a atenção para este fato ao mostrar em seu livro *O si-mesmo como outro*, a possibilidade de a crítica nietzschiana ser uma extensão da dúvida hiperbólica efetuada por Descartes. Após analisar a crítica de Nietzsche ao *cogito* em seus escritos, ele conclui: “[...] em minha opinião, não se deve ver nada além de um exercício de dúvida hiperbólica levado mais longe que o de Descartes, voltado contra a própria certeza que este acreditava poder subtrair à dúvida. Nietzsche não diz outra coisa, pelo

A função metafórica da linguagem

Em sua crítica à linguagem, Nietzsche tem como objetivo atacar a crença existente de que há uma relação entre discurso e realidade, que é presente desde o surgimento da filosofia: “Movida pela crença de que a forma fundamental do pensamento é a mesma de suas manifestações por palavras, desde cedo, a filosofia não hesitou em identificar discurso e realidade” (NIETZSCHE, 2012, p. 10). Ainda sobre esta relação, Renato Nunes Bittencourt nos mostra que já nos diálogos platônicos existia esta crença, de que as palavras realmente se referiam às coisas denominadas:

A filosofia platônica da linguagem, especialmente no *Crátilo*, segue esta diretriz, preconizando a plena capacidade das palavras expressarem semanticamente a totalidade dos fatos constituintes da realidade de modo preciso, claro e definido, pois as palavras designariam de modo preciso as próprias essências dos objetos figurados (BITTENCOURT, 2009, p. 3).

No entanto, segundo Nietzsche, tal crença não passa de uma ilusão. No ensaio intitulado *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* escrito em sua juventude, o filósofo afirma que a natureza da linguagem é em si mesma metafórica, no sentido de que o processo realizado ao proferir uma palavra em nada se assemelha com a possibilidade de corresponder a uma objetividade:

O que é uma palavra? A reprodução de um estímulo nervoso em sons. De antemão, um estímulo nervoso transposto em uma imagem! Primeira metáfora. A imagem, por seu turno, remodelada num som! Segunda metáfora. E, a cada vez, um completo sobressalto de esferas em direção a uma outra totalmente diferente e nova” (NIETZSCHE, 2012, p. 31).

Assim, Nietzsche mostra que há um equívoco no momento em que afirmamos saber algo de efetivo sobre o que dizemos, pois, ao invés de as palavras realmente se referirem aos seus conteúdos, na realidade estamos apenas lidando com metáforas: “Acreditamos saber algo acerca das próprias coisas, quando falamos de árvores, cores, neve e flores, mas, com isso, nada possuímos senão metáforas das coisas, que não correspondem, em absoluto, às essencialidades originais” (NIETZSCHE, 2012, p. 33).

Desta forma, afirmando que jamais há nas palavras uma expressão adequada (NIETZSCHE, 2012, p. 31), Nietzsche, também, tece uma crítica ao modo de formação dos conceitos. Segundo o filósofo, a criação de um conceito nada mais é do que um modo de abstração arbitrário, no sentido

menos nestes fragmentos, senão o seguinte: *duvido melhor que Descartes*” (RICOEUR, 2014, p. XXX, grifos do autor). De modo que a atitude nietzschiana também traz à tona a questão de se a argumentação utilizada pelo filósofo alemão “não sucumbe aos próprios golpes” (PELLAUER, 2010, p. 124).

de que se busca por meio de semelhanças que nunca são idênticas, uma unificação, onde se é deixado de lado as inúmeras nuances presentes em algo individual em prol de uma fixidez única:

Ponderemos ainda, em especial, sobre a formação dos conceitos: toda palavra torna-se de imediato um conceito à medida que não deve servir, a título de recordação, para a vivência primordial completamente singular e individualizada à qual deve seu surgimento, senão que, ao mesmo tempo, deve coadunar-se a inumeráveis casos, mais ou menos semelhantes, isto é, nunca iguais quando tomados à risca, a casos nitidamente desiguais, portanto. Todo conceito surge pela igualação do não-igual. Tão certo como uma folha nunca é totalmente igual a uma outra, é certo ainda que o conceito de folha é formado por meio de uma arbitrária abstração dessas diferenças individuais [...] (NIETZSCHE, 2012, p. 34-35).

Com isso, a busca pela igualação contribuiu para que não existissem desacordos entre os homens, pois em algum momento a busca por um consenso se mostrou necessária entre eles, com o objetivo de se fixar o uso de algumas palavras, conforme nos diz Scarlet Marton: "No momento em que indivíduos procuraram viver gregariamente, surgiu a necessidade de fixar uma designação das coisas, cujo uso fosse válido e obrigatório de maneira uniforme" (MARTON, 1990, p. 198). Isto evidencia, também, o caráter puramente convencional da linguagem: "Pela linguagem são estabelecidas regras convencionais e obrigatórias, forjam-se convenções linguísticas" (CALOMENI, 2011, p. 233). Mas essas regras estabelecidas por convenção contribuíram não apenas para a paz. Segundo Nietzsche, é a partir deste momento, onde se convenciona as regras linguísticas, que surge o impulso à verdade:

Esse acordo de paz traz consigo, porém, algo que parece ser o primeiro passo rumo à obtenção daquele misterioso impulso à verdade. Agora fixa-se aquilo que, doravante, deve ser "verdade", quer dizer, descobre-se uma designação uniformemente válida e impositiva das coisas, sendo que a legislação fornece também as primeiras leis da verdade: pois aparece aqui, pela primeira vez, o contraste entre verdade e mentira; [...] (NIETZSCHE, 2012, p. 29).

Deste modo, agora é a própria noção de verdade que cai por terra, e se mostra como sendo nada mais do que uma metáfora, além de uma convenção linguística, de modo que o ser humano, esquecendo-se da origem metafórica da linguagem, acredite realmente na "identidade entre ser e discurso" (MARTON, 1990, p. 198), quando na realidade está enganando a si mesmo:

O que é, pois, a verdade? Um exército móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, numa palavra, uma soma de relações humanas que foram realçadas poética e retoricamente, transpostas e adornadas, e que, após uma longa utilização, parecem a um povo consolidadas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões das quais se esqueceu que elas assim o são [...] (NIETZSCHE, 2012, p.36).

Sendo assim, Nietzsche nos mostra que a busca por uma verdade, por uma certeza clara e evidente traz em si dois equívocos. O primeiro é o fato de que esta busca se funda em uma crença moral, uma crença em um mundo "verdadeiro" onde não existam as contradições tão presentes como as que vivenciamos, onde a lógica abarcaria grande parte de nossa experiência; mundo este

que, segundo Gianni Vattimo, nos seria “dado como um espetáculo totalmente traduzível nos esquemas lógicos” (VATTIMO, 2010, p. 57). Já o segundo equívoco está intimamente relacionado com o primeiro, pois os conceitos utilizados pelos filósofos são produtos de uma linguagem que na realidade nada diz de objetivo devido sua natureza metafórica, esquecida pelo ser humano. Deste modo, tal esquecimento reforça o fato de que “na realidade” este “mundo verdadeiro nunca existiu” (VATTIMO, 2010, p. 56), e o anseio pela verdade, tão presente no pensamento ocidental, nada mais é do que o anseio por uma ilusão.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em nosso percurso, vimos que a crítica nietzschiana aos conceitos modernos está vinculada a uma crítica ao intelecto humano e sua pretensão em abarcar a realidade, presente desde a Antiguidade. Nietzsche chama nossa atenção para o fato de que muito desta atitude provém de um instrumento do intelecto, a saber, a linguagem. Segundo o filósofo alemão, a consciência, tão idolatrada pela Modernidade, surge apenas pela necessidade de comunicação, ao passo que toda sorte de conceito linguístico se mostra como sendo puramente convencional, não possuindo a objetividade que se acreditava ter, de modo que ao criticar o estatuto da linguagem Nietzsche ataca diretamente o cerne da metafísica tradicional, pois esta sempre se pautou na crença da relação existente entre o dizer e o ser. Seguindo a linha de raciocínio proposta pela crítica de Nietzsche, sendo então a linguagem convencional e não possuindo a capacidade de referir-se de modo objetivo ao que se diz, certos conceitos como certeza, evidência e até mesmo a verdade, caem por terra e se mostram como sendo ilusórios devido ao fato de se referirem a uma realidade que não é a que se mostra à nossa experiência.

Deste modo, concluímos que a crítica nietzschiana expõe nada mais que a fragilidade destes conceitos quando contestados em suas bases. A combinação vista entre a crença em um tipo de realidade onde se encontram os ideais de verdade, clareza, etc., ou seja, um mundo lógico e ordenado, juntamente com o esquecimento do convencionalismo e da natureza metafórica da linguagem revela uma crença moral, uma negação de nossa realidade, contribuindo com surgimento de conceitos pautados em uma imutabilidade e em uma imobilidade metafísica. É importante lembrarmos que Nietzsche não considera o conhecimento como algo negativo. Ele apenas chama nossa atenção para o fato de que o conhecimento está sempre atrelado à interpretação. Conhecer é interpretar a realidade que se mostra a nós, nunca possuí-la. De fato, toda interpretação sempre se

dá a partir de uma perspectiva, nunca sobre o todo, ao passo que uma abordagem do conhecimento sob essa ótica, evita não só as armadilhas conceituais abordadas neste trabalho, mas também a possibilidade de se transformar a realidade uma fábula.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Rogério Miranda. *Nietzsche e o paradoxo*. São Paulo: Edições Loyola, 2005, 309 p.
- BICCA, Luiz. *Racionalidade moderna e subjetividade*. São Paulo: Edições Loyola, 1997, 334 p.
- BITTENCOURT, R. N. Quid Est Veritas? - A crítica ao realismo da linguagem em Nietzsche. *Intuitio*. Porto Alegre, Vol. 2, nº. 1, pp. 181-200, Junho, 2009. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/intuitio/article/view/5329>>. Acesso em: 10 jan. 2018.
- CALOMENI T.C.B. Breves notas sobre a crítica nietzschiana da consciência e da linguagem. *Cadernos Nietzsche*. São Paulo, nº 28, pp. 227-248, 2011. Disponível em: <<http://www.cadernosnietzsche.unifesp.br/home/item/163-breves-notas-sobre-acr%C3%ADtica-nietzschiana-da-consci%C3%A2ncia-e-da-linguagem>>. Acesso em: 12 mar. 2018.
- PELLAUER, David. *Compreender Ricoeur*. Trad. Marcus Penchel. 2º Ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2010, 197 p.
- DELEUZE, Giles. *Nietzsche e a filosofia*. Trad. António M. Magalhães. Porto: Rés Editora, 2001, 294 p.
- FINK, Eugene. Nova experiência do mundo em Nietzsche. Trad. Sônia Salzstein Goldberg In MARTON, Scarlett (Org.) *Nietzsche hoje?* Colóquio de Cerisy. Trad. Milton Nascimento e Sônia Salzstein Goldberg. São Paulo: Brasiliense, 1985, 201 p.
- GALVÃO, T.M.O. *Para além da ciência: por uma gaia ciência*. 2012. 73 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) Centro de Ciências Humanas Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte.
- LEFRANC, Jean. *Compreender Nietzsche*. Trad. Lúcia M. Endlich Orth. 4º Ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2005, 327 p.
- MARTON, Scarlett. *Nietzsche – Das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990, 237 p.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, 340 p.
- _____. *Além do bem e do mal*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, 247 p.

_____. *Sobre Verdade e Mentira no sentido extramoral*. Trad. Fernando Moraes de Barros. São Paulo: Hedra, 2012, 92 p.

_____. *Crepúsculo dos ídolos*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2017, 137 p.

RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como outro*. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014, 438 p.

SAFRANSKY, Rudiger. *Nietzsche, biografia de uma tragédia*. Trad. Lya Lett Luft. 2º Ed. São Paulo: Geração Editorial, 2011, 364 p.

SOUSA, Mauro Araujo. *Nietzsche: para uma crítica à ciência*. São Paulo: Paulus, 2011, 103 p.

STEGMAIER, Werner. *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche*. Trad. Vários. Rio de Janeiro: Vozes, 2013, p.

VATTIMO, Gianni. *Diálogo com Nietzsche*. Trad. Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Martins Fontes, 2010, 372 p.

WOTLING, Patrick. *Vocabulário de Friedrich Nietzsche*. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2011, 72 p.