

O PROBLEMA DA VERDADE NO JOVEM NIETZSCHE: PERCEPÇÃO E CORRESPONDÊNCIA NA CRÍTICA DE MAUDEMARIE CLARK

Edilson Miranda Junior¹

RESUMO: O objetivo deste trabalho é demonstrar a interpretação de Maudemarie Clark sobre o jovem Nietzsche a respeito do escrito *Verdade e Mentira no Sentido Extramoral*, segundo a qual o motivo das dificuldades atinentes ao conhecimento da verdade estão relacionados a uma teoria representacional da percepção, com influência de Schopenhauer, e uma teoria da correspondência metafísica da verdade; motivo pelo qual a autora conclui que Nietzsche não tem sucesso em destruir o conceito de verdade como correspondência, haja vista que ele necessita desse conceito para dar sentido ao seu próprio texto e evitar que ele se torne autodestrutivo.

PALAVRAS-CHAVE: Verdade. Linguagem. Metáfora.

ABSTRACT: This paper intends to demonstrate Maudemarie Clark's interpretation about the young Nietzsche in the text *True an Lie in a Non-moral Sense*, according to which the reason for the difficulties relevant for the knowledge about the truth are related to a representational theory of perception, with influence of Schopenhauer, and a metaphysical correspondence theory of truth;

¹ Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPA.

reason for what the author concludes that Nietzsche had no success in destruct the concept of truth as correspondence, considering that he needs this concept for give sense to you own text an avoid that it becomes auto destructive.

KEYWORDS: Truth. Language. Metaphor.

Introdução

Maudemarie Clark é uma autora pouco conhecida no Brasil, provavelmente porque apenas um de seus dois livros publicados está traduzido para o português². Na obra não traduzida, *Nietzsche on Truth and Philosophy*, de 1991, ela faz uma leitura diferenciada a respeito do tema “verdade” em Nietzsche, abordando o desenvolvimento dessa ideia em todas as fases do pensador alemão. Neste artigo, importa a interpretação que a mesma faz do Nietzsche jovem, precisamente o escritor de *Verdade e Mentira no Sentido Extramoral*, no capítulo 3 do livro. O ponto mais distintivo na leitura de Clark, que marca sua importância, é que ela consegue identificar a influência de Schopenhauer no texto de 1873, interpretação não tão pacífica.

Verdade e Mentira conduz o leitor a um inadiável questionamento metatextual. A crítica à linguagem que se perfaz no decorrer do ensaio inacabado não deixa de incidir sobre si mesma, num jogo, como diz De Man (1979), autodestrutivo, pois questiona a capacidade da linguagem de expressar a “verdade literal”, sem conseguir apresentar nenhum outro meio que, por assim dizer, substitua esse meio de comunicação. Tal fato não diminui a força do texto, pois apresentar um problema e não resolvê-lo ainda carrega consigo o mérito de pelo menos ter-se olhado na direção certa, mesmo que em divagações.

Nietzsche (2008) dedica aproximadamente três quartos de seu texto à discussão sobre a linguagem, no que se fundamenta a leitura de que o problema da verdade se assenta nas dificuldades de conexão entre linguagem e realidade. Essa é a visão mais tradicional, mas não a única, conforme veremos a seguir.

1 Sobre uma teoria representacional da percepção

Clark (1991) defende que a concepção de Nietzsche sobre a verdade em *Verdade e Mentira* deriva de uma teoria representacional da percepção e de uma teoria da correspondência metafísica

² *The Soul of Nietzsche's Beyond Good and Evil (A Alma de Nietzsche: Uma Nova e Provocativa Leitura de Para Além do Bem e do Mal*, na tradução da editora Cultrix)

da verdade e não de uma discussão a respeito da linguagem³, embora, como se sabe, Nietzsche rejeite as duas teorias mais tarde, essencialmente com o perspectivismo.

Ela começa o argumento explicando que a definição do pensador alemão para “mentira” é a mesma de “ilusão”. Mentira no sentido comum não tem o mesmo sentido que Nietzsche usa. Quando usamos a expressão “mentira”, estamos diante de certa consciência da falsidade. Na concepção nietzschiana, “mentira” significa simplesmente “falsa asserção”, não se tendo consciência ou simplesmente não compreendendo tal falsidade, o que significa, conforme as inconsistências que ele explana, que tudo aquilo que chamamos de verdade é mentira. Ao dizer que o que entendemos por verdadeiro é falso, Nietzsche não consegue escapar de uma posição aparentemente absurda: se afirmo que toda verdade é falsa, como defender meus próprios argumentos?

Logicamente, uma crença não pode ser verdadeira e falsa – não ao mesmo tempo, não nas mesmas circunstâncias, etc. Sendo assim, se afirmo, por exemplo, que “está chovendo” e o fato está de acordo com a asserção, então a negativa da mesma é falsa. Dizer, no entanto, que a asserção e sua negação são falsas é tornar o pensamento impossível. Em primeiro plano, Nietzsche encontra a explicação utilizando o argumento da arbitrariedade da linguagem, utilizado por Gerber e Hartmann e, posteriormente, retomado por Derrida. Evidentemente, a conclusão do pensador alemão sobre as verdades serem ilusórias se sustenta nesse argumento.

Clark julga fraca, a princípio, a argumentação nietzschiana:

Mas como o fato de que nós podemos usar diferentes palavras para falar a mesma coisa mostra que o que nós falamos é falso? Esta é uma inferência muito fraca, que nenhum filósofo de maior grandeza desde Descartes poderia aceitar⁴ (CLARK, 1991, p. 67).

A autora explica que, para tornar plausível a argumentação nietzschiana, é preciso compreender que “verdade e ilusão” se diferem, significativamente, quando se trata da questão das convenções da linguagem. Algo é verdadeiro se está de acordo com as convenções; caso contrário, é falso. Nessa concepção, Nietzsche reconhece a distinção entre a verdade e a falsidade; outrossim, aceita a possibilidade de que algumas de nossas crenças sejam verdadeiras. Ele não nega, portanto,

³ “Nietzsche does not base his denial of truth in TL on an insight concerning language. Instead, he bases his substantive claim about language (that it is metaphorical) and his denial of truth on the same traditional philosophical doctrines: a representational theory of perception and the metaphysical correspondence theory of truth” (CLARK, 1991, p. 77).

⁴ “But how does the fact that we might use different words to say the same thing show that what we say is not true? This is a very weak inference, which no major philosopher since Descartes would accept”.

a existência de verdades; apenas rejeita uma determinada teoria da verdade, a saber, a teoria da verdade enquanto correspondência.

Clark (1991) considera fraca a argumentação nietzschiana porque, ao afirmar que as verdades são ilusões, não fica claro se Nietzsche está usando ou não as convenções da linguagem que ele mesmo critica. Sua crítica torna impossível qualquer tipo de linguagem, uma vez que toda verdade sempre vai violar as convenções da linguagem. Assim sendo, mesmo a afirmação, em qualquer linguagem, que “as verdades são ilusões” se torna uma afirmação falsa.

A mesma crítica é apresentada por Derrida (1978) quando mostra o problema circular dos chamados destruidores da metafísica. Segundo o pensador francês, toda crítica seja à metafísica, seja à linguagem, precisa passar por uma autocrítica. As ideias, diz ele, não são átomos indiferentes à história: não tem nenhum sentido “abandonar os conceitos da metafísica para abalar a metafísica; não dispomos de nenhuma linguagem - de nenhuma sintaxe e de nenhum léxico - que seja estranho a essa história” (DERRIDA, 1978, p. 233).

Assim, Nietzsche não consegue explicar como podemos entender a verdade sem sugerir a existência de alguma coisa à qual a verdade corresponde. Isto é visível quando ele defende que o “mentiroso serve-se das designações válidas, as palavras, para fazer o imaginário surgir como efetivo” (NIETZSCHE, 2008, p. 29), como por exemplo, para aparecer rico quando na verdade é pobre, então a pessoa “sincera” usará as palavras para fazer o real aparecer como real, ou seja, para trazer uma informação que corresponda à realidade. Tal percepção, na verdade, atesta contra a construção da correspondência baseada no mero uso apropriado das palavras. Clark explica a questão com exemplos:

Suponhamos que, surpreendida pelo que eu acredito ser uma chuva, eu digo “it’s raining” para um grupo de anglófonos. Meu enunciado está de acordo com as convenções aceitas pelos meus ouvintes. Isto pode, mesmo assim, falhar em corresponder à realidade – por exemplo, se a água que eu vejo na verdade vier de um irrigador de grama. Nietzsche pode responder que este erro de correspondência se deve a não mais que a falha em usar as palavras apropriadas convencionalmente para a situação em questão. Mas sua defesa admite, com efeito que a correspondência depende de dois diferentes fatores: **o que as convenções são e como o mundo é [...]**.

Na realidade, obediência às convenções aceitas não é necessária para falar-se a verdade. Mudar a situação acima [...], como se eu falasse em alemão em vez de falar inglês [...]. Não importa o que eu fale em alemão, eu falharei em respeitar às convenções linguísticas esperadas por meus ouvintes. Mas se eu falar “es regnet”, eu digo algo falso. Se eu digo em vez disso “es regnet nicht”, eu digo a verdade [...]

Assim, a verdade de um enunciado ou inscrição depende de dois fatores: **o que ele significa e como o mundo é [...]**⁵ (CLARK, 1991, p. 69).

⁵ Tradução livre, grifos nossos. “Suppose that, surprised by what I believe to be a sudden rain shower, I say “it’s raining” to a group of Anglophones. My utterance conforms to the conventions accepted by my listeners. It may nevertheless fail to correspond to reality - e.g., if the water I see actually comes from a lawn sprinkler. Nietzsche might respond that this failure of correspondence amounts to

Consequentemente, o conhecimento das convenções linguísticas é de grande auxílio na compreensão do sentido de um enunciado, mas é pouco necessário ou insuficiente para conhecer as verdades que pretendemos; os caracteres arbitrários dessas convenções são uma trivialidade que não é importante para quem busca a verdade.

É possível também defender que a argumentação de Nietzsche contra a verdade se baseia na essência metafórica ou figurativa da linguagem. O pensador alemão defendia que a metáfora nunca é literalmente verdadeira. Consequentemente, acreditar que a linguagem é sempre metafórica significa negar peremptoriamente que ela possa alcançar qualquer verdade. Quanto a isto, comenta Clark (1991), mesmo que se possa aceitar que toda metáfora é a expressão de uma falsidade, é difícil dizer que Nietzsche realmente defendia que toda linguagem é metafórica.

Existe uma razão específica, diz a autora, para negar que toda linguagem é metafórica: a criação e a interpretação das metáforas parecem ambas dependentes da habilidade de usar a linguagem não metaforicamente. Quando usamos um enunciado metaforicamente, a exemplo, "cortando o argumento como uma lâmina de barbear enferrujada", só o podemos fazer porque sabemos o uso literal da expressão. Sabemos que um argumento não pode ser cortado fisicamente, eis que não ocupa lugar no espaço; o emissor do enunciado sabe que o mesmo é "falso", assim com o receptor, e este também sabe que mesmo o emissor não tem como acreditar que a mesma é verdadeira. No entanto, ambos conhecem o uso literal da expressão; só assim podem compreender que se trata de um enunciado figurativo. Dessa forma, é correto inferir que só é possível o uso metafórico da linguagem quando se conhece o uso literal da mesma.

Clark (1991) defende que Nietzsche não baseia a negação da verdade em sua percepção sobre a linguagem. Em vez disso, diz a autora, ele baseia sua própria visão de linguagem metafórica e, além disso, sua negação da verdade em duas doutrinas filosóficas tradicionais: uma *teoria representacional da percepção* e a *teoria da correspondência metafísica da verdade*. Ela começa analisando as seguintes passagens:

no more than a failure to use the conventionally appropriate words for the situation in question. But this defense admits, in effect, that correspondence depends on two different factors: what the conventions are, and what the world is like. We cannot plausibly regard obedience to convention as sufficient for truth-telling unless we build correspondence to reality into the idea of such obedience, which then becomes equivalent to using the correct words for the way the world actually is.

In fact, obedience to the accepted conventions is not even necessary for truth-telling. Change the situation above [...] so that I start speaking German instead of English [...]. No matter what I say in German, I fail to abide by the linguistic conventions my listener expects me to follow. But if I say "es regnet," I say something false. If (having spotted the lawn sprinkler perhaps) I say instead "es regnet nicht," I tell the truth, [...]

Thus the truth of an utterance or inscription depends on two factors: what it means, and what the world is like [...]."

A coisa em si (ela seria precisamente a pura verdade, sem quaisquer correspondências) também é, para o criador da linguagem, algo totalmente inapreensível e pelo qual nem de longe vale a pena esforça-se. Ele designa apenas as relações das coisas com os homens e, para expressá-las, serve-se da ajuda das mais ousadas metáforas! De antemão, um estímulo nervoso transposto em uma imagem! Primeira metáfora. A imagem, por seu turno, remodelada em som! Segunda metáfora. (NIETZSCHE, 2008, p. 32)

Acreditamos saber algo acerca das próprias coisas [den dingen selbst], quando falamos de árvores, cores, neve e flores, mas, como isso, nada possuímos senão metáforas de coisas, que não correspondem, em absoluto, às essencialidades originais [die den ursprünglichen wesenheiten ganz und gar nicht entsprechen]. Tal como o som sob a forma de figuras de areia, assim se destaca o enigmático "x" da coisa em si, uma vez como estímulo nervoso, em seguida como imagem, e, por fim, como som. De qualquer modo, o surgimento da linguagem não procede, pois, logicamente, sendo que o inteiro material no qual e como qual o homem da verdade, o pesquisador, o filósofo, mais tarde trabalha e edifica tem sua origem, senão em alguma nebulosa cucolândia, em todo caso não na essência das coisas [Wesen der Dinge] (NIETZSCHE, 2008, p. 34-35).

Segundo a interpretação de Clark (1991), a preocupação de Nietzsche nessas passagens é com a percepção sensível e não com a linguagem. Ele insiste que a percepção nos dá apenas metáforas das coisas. Tal afirmação é, no mínimo, estranha. Se a metáfora é um uso particular da linguagem, uma percepção não pode ser metafórica. É possível, diz a autora, que Nietzsche tenha usado a expressão "metáfora" metaforicamente, para chamar a atenção do leitor para certas similaridades entre a percepção e o uso metafórico da linguagem. Em todo caso, não se pode concluir, continua, que a passagem sugere que Nietzsche defenda que nossa percepção nos apresenta identidade onde há apenas similaridade - conforme sua definição de metáfora.

Os nossos enunciados falham em corresponder às coisas em si mesmas, e é por isso que eles são metafóricos. Usar a linguagem metaforicamente é dizer alguma coisa que falha em corresponder à atual natureza de um objeto, mas que, mesmo assim, comunica como tal objeto aparece para o indivíduo na sua imaginação. Nietzsche parece enxergar semelhança entre a percepção e o discurso metafórico, na medida em que a percepção nos dá apenas a aparência, não as coisas em si mesmas. Tal semelhança também é expressa pelo pensador alemão em relação à metáfora e os outros usos da linguagem, sugerindo que toda linguagem é metafórica. É precisamente neste ponto que, argumenta Clark (1991), a afirmação dessa totalidade depende da interpretação do que Nietzsche quis dizer nessa passagem sobre a percepção.

Segundo a autora, tal noção de "percepção" carrega uma forte influência da filosofia de Schopenhauer. De fato, em *O Mundo Como Vontade e Representação*, este afirma que nós não "conhecemos o sol e a terra, mas somente o olho que vê o sol e a mão que sente a terra", na medida em que os objetos que vemos e sentimos são "somente representações, isto é, apenas em referência a alguma outra coisa, nomeada, que ela representa" (SCHOPENHAUER, 2005, p. 43). O filósofo

explica que o *Véu de Maia* que cobre nossa mente apenas nos permite conhecer os fenômenos transitórios, mas em momento algum temos como conhecer a coisa-em-si. Vivemos a realidade num ser-para-a-morte, uma condição humana angustiante na qual somos confrontados com o mundo sempre perecível. Assim, o mundo se apresenta ao sujeito cognoscente meramente como representação — temos do mundo somente uma imagem criada na relação de nossos órgãos sensórios com a realidade. Segundo ele, o entendimento constrói os objetos com a matéria das sensações; a sensação é subjetiva e não pode conter nada de objetivo. No entanto, a sensação se torna percepção intuitiva objetiva, uma transformação que ocorre quando o entendimento aplica a lei da causalidade, lei *a priori*, à sensação.

É possível perceber, diz Clark (1991), que a classificação do objeto de percepção como metáfora se baseia fundamentalmente na teoria representacional schopenhauriana. A afirmação de que, acreditando conhecer as coisas por elas mesmas, possuímos apenas metáforas baseadas na nossa própria percepção, significa, claramente, que possuímos apenas representações do mundo, tal qual defendia Schopenhauer. Nietzsche enfatiza o tempo todo a origem antropológica do conhecimento:

Apenas aquilo que nós lhes acrescentamos se torna efetivamente conhecido para nós, a saber, o tempo, o espaço e, portanto, as relações de sucessão e os números. Mas, tudo o que há de maravilhoso, que precisamente nos assombra nas leis da natureza, que exige nosso esclarecimento e que poderia conduzir-nos à desconfiança frente ao idealismo, assenta-se única e exclusivamente no rigor matemático, bem como na inviolabilidade das representações de tempo e de espaço. Estas, no entanto, são produzidas em nós a partir de nós, com aquela necessidade com a qual a aranha tece sua teia (NIETZSCHE, 2008, p. 45).

A compreensão de Schopenhauer (2005) sobre o mundo se aproxima da de Berkeley (1989), segundo a qual o mundo não pode existir independentemente da consciência, conforme este defende em seu *Tratado sobre os Princípios Gerais do Entendimento Humano*:

Todos concordarão que nem os pensamentos, nem as paixões, nem as ideias formadas pela imaginação existem sem o espírito; e não parece menos evidente que as várias sensações ou ideias impressas nos sentidos, ligadas ou combinadas de qualquer modo (isto é, sejam quais forem os objetos que compõem), só podem existir em um espírito que as perceba.

[...]

Entre os homens prevalece a opinião singular de que as casas, montanhas, rios, todos os objetos sensíveis tem uma existência natural ou real, distinta da sua perceptibilidade pelo espírito. Mas, por mais segura aqui escência que este princípio tenha tido no mundo, quem tiver coragem de discuti-lo compreenderá, se não me engano, que envolve manifesta contradição. Pois que são os objetos mencionados senão coisas percebidas pelos sentidos? (BERKELEY, 1989, p. 14).

Ao sentir as coisas, inferirmos que há um mundo fora de nós aplicando o princípio da causalidade às sensações, preenchendo nossa representação *a priori* do espaço com as coisas que

sentimos. Para Schopenhauer (2005), porém, o princípio da causalidade não nos permite inferir a existência do mundo externo, que existe apenas como representação.

Nietzsche (2008) aparentemente discorda dessa perspectiva. Quando afirma que "Acreditamos saber algo acerca das próprias coisas, quando falamos de árvores, cores, neve e flores", ele não está negando a existência de um mundo fora da consciência, apenas está negando a possibilidade de acessá-lo. Em todo caso, na medida em que Nietzsche assume que não podemos alcançar o mundo em si mesmo, mas apenas a sua aparência, ele consegue concluir que toda a nossa linguagem só pode referir-se a essas aparências. O próximo passo para a argumentação nietzschiana é explicar porque a linguagem não consegue alcançar as coisas em si mesmas.

De acordo com Clark (1991), é preciso fazer uma diferença fundamental, marcada em *Verdade e Mentira*, entre as "coisas mesmas" (things themselves / den Dingen selbst) e as "coisas em si mesmas" (things-in-themselves / des Ding en sich). No primeiro caso, trata-se de considerar o mundo como tendo existência independente da percepção ou representação. No segundo caso, se trata do mundo considerado em si mesmo, ou seja, como possuindo natureza ou qualidades apartadas do ser humano, independentes da cognição ou interesse humanos. Afirmar a existência da "coisa em si" kantiana significa dizer que, a partir de nosso conceito de verdade, a natureza real do mundo pode ser muito diferente daquela que aceitaríamos em nossos padrões mais razoáveis. Por outro lado, pensar as "coisas mesmas" é uma maneira de afirmar que o mundo existe fora da consciência, negando-se a assertiva berkeleyana. Os dois conceitos, diz Clark (1991) são independentes, não havendo necessidade de aceitar a ideia de coisa em si kantiana pela mera aceitação da existência de um mundo independente.

Aparentemente, em *Verdade e Mentira*, Nietzsche rejeita o idealismo subjetivo. Ele aceita a existência das *coisas mesmas* e a as identifica com as *coisas em si mesmas*. Porém, ele não o faz por uma necessidade ontológica: ele é forçado a fazê-lo por negar nosso acesso linguístico ou perceptivo às coisas mesmas; dessa forma, elas podem ser definidas apenas como um "enigmático 'x'", permanecendo ocultas de nós. Em poucas linhas:

Podemos resumir o argumento de Nietzsche tanto para o caráter metafórico da linguagem quanto para o caráter ilusório da verdade nos passos seguintes. Em primeiro lugar, a teoria representacional da percepção de Schopenhauer: não percebemos coisas extramentais, mas apenas representações construídas pela imaginação humana a partir de estímulos nervosos. Em segundo lugar, a inferência de que não podemos falar sobre coisas extramentais, mas apenas sobre nossas representações delas. Terceiro, a inferência de que,

como não podemos dizer nada sobre o que são essas coisas, nossas expressões linguísticas certamente não podem corresponder ao que são em si mesmas (CLARK, 1991, p.83).⁶

É possível concluir, diz a autora, que Nietzsche não rejeita a concepção de verdade como correspondência, haja vista que sua negação da verdade claramente depende dessa concepção. A vantagem dessa interpretação é que a crítica nietzschiana à possibilidade da verdade pode ser apresentada sem que seja necessário rejeitar a lógica ou mesmo o senso comum. Outra vantagem é entender a ênfase que o filósofo dá à linguagem no decorrer da explanação, sem nos forçar a atribuir a ele uma posição simplista.

Se o mundo só nos é acessível mediante nossas percepções e se essas não dão conta de nos fazer entender a verdade, então fazemos uso, no processo de construção do conhecimento, de faculdades (ou verdades) *a priori* no intelecto, que por sua vez, também não nos dão informações sobre a realidade. Nietzsche entende que o intelecto, na medida em que faz uso da linguagem para construir conceitos, só pode oferecer uma verdade tautológica, não oferecendo, também, qualquer acesso às coisas em si mesmas.

2 sobre uma teoria da correspondência metafísica da verdade

A respeito da *teoria da correspondência metafísica da verdade*, sua admissão fica clara a partir do momento em que Nietzsche nega que a linguagem possa alcançar a verdade por sua falta de correspondência com a coisa-em-si, bem como quando ele critica o que chama de “verdade antropomórfica”. Em ambos os casos, ele assume a existência de uma realidade independente da existência humana. Clark (1991) explica que, conquanto Nietzsche se torne mais tarde neokantiano, negando a existência de uma coisa em si, em *Verdade e Mentira* a sua posição é essencialmente kantiana no tratamento da verdade e das nossas capacidades e interesses cognitivos.

A verdade enquanto correspondência à coisa em si se iguala à ideia de uma verdade pura à parte de consequências, denominação que significa uma verdade que não depende de nossos interesses práticos. Considerando o intelecto uma ferramenta de evolução, e compreendendo que todas as nossas estruturas mentais, sejam psicológicas, lógicas, epistemológicas, são mecanismos de sobrevivência, é possível concluir, com Clark (1991), que os nossos interesses práticos estão

⁶ “We can sum up Nietzsche’s argument for both the metaphorical character of language and the illusory character of truth in the following steps. First, Schopenhauer’s representational theory of perception: we do not perceive extramental things, but only representations constructed by the human imagination from nerve stimuli. Second, the inference that we cannot talk about extramental things, but only about our representations of them. Third, the inference that since we cannot therefore say anything about what such things are, our linguistic expressions certainly cannot correspond to what they are in themselves”.

diretamente relacionados aos nossos interesses cognitivos, o que reforça a tese nietzschiana da verdade antropomórfica.

Nietzsche (2008) coloca em paralelo a ciência e a arte quanto ao tratamento que cada qual dá ao intelecto. Segundo ele, a ciência o trata como um escravo, agrilhando-o àquelas verdades antropomórficas que, como tais, respondem simplesmente aos nossos interesses práticos. A arte, ao contrário, liberta o intelecto, pois ele pode divagar sem a necessidade de construir as ditas verdades. Com a ciência, o intelecto é usado como escravo para a construção de verdades metafóricas, irrealis. É somente através da arte que ele pode se ver livre dessas amarras, pois com ela ele pode divagar sem a responsabilidade da coerência e do sentido, pode fluir irresponsavelmente com a justificativa de estar vivendo a fantasia. A escravidão do intelecto, para Nietzsche, se dá quando ele é obrigado a produzir conhecimento; quando é obrigado a produzir a verdade. Nietzsche compreende que a realidade à qual a verdade “pura” corresponde é independente das nossas capacidades ou interesses cognitivos, portanto fora do alcance da ciência. Com essa interpretação, entende-se que o pensador alemão conclui que as verdades são ilusões não porque ele entende a verdade como correspondência para com a realidade, mas porque ele acredita que a realidade à qual a verdade corresponde é completamente independente de nossas capacidades e interesses cognitivos. Clark (1991) explica que esse realismo metafísico é justamente o que Nietzsche vai refutar em seus escritos de maturidade.

A influência do representacionismo schopenhauriano nas conclusões de *Verdade e Mentira* permitem compreender que Nietzsche identifica a realidade com a coisa-em-si. Isto, no entanto, não é suficiente para compreender o porquê da insistência do filósofo de que a verdade requer a correspondência com essa realidade. Por que, questiona Clark (1991) ele não se contenta com a verdade enquanto correspondência com o fenômeno?

Nietzsche trata as “verdades a priori” com certo desprezo, eis que considera as mesmas simples construções antropomórficas desconectadas da realidade, sendo mera tautologia, sem valor absoluto (não-relativo); o conhecimento baseado nelas é aquele objeto prosaico que encontramos tendo nós mesmos o escondido. Tal questão demonstra também de forma clara, segundo a comentadora, a tese da presença da ideia de correspondência metafísica em *Verdade e Mentira*.

Como consequência, é possível interpretar a expressão “verdades são ilusões” como a crença de que as verdades não possuem valor absoluto, quando se trata das “verdades” que não possuem conexão com as coisas em si. No entanto, Nietzsche (2008) conclui que as verdades são ilusões não

porque elas não se correspondem com a realidade, mas porque a realidade à qual a verdade deve corresponder deve ser completamente independente dos seres humanos.

Considerações finais

Em que pese a sobriedade e profundidade das considerações de Maudemarie Clark, alguns pontos merecem ser discutidos.

A argumentação da autora tem o intento de “salvar” o texto nietzschiano de 1873, tentando demonstrar sua coerência interna, ação que outros críticos não fizeram. A crítica apresentada por Derrida (1995) e De Man (1979), acusando-o de autodestrutivo, é contundente e bem arrazoada, na medida em que se considera válida a hipótese da linguagem ser, para o jovem Nietzsche, de todo metafórica.

Derrida (1995), contudo, justifica essa “autodestruição” explicando que a linguagem e a verdade, tal qual a metafísica, são o tipo de tema que só pode ser criticado fazendo-se uma espécie de implosão, atacando-o de dentro para fora. Diferentemente, a saída encontrada por De Man (1979) foi considerar que o texto nietzschiano oscila entre Filosofia e Literatura, carregando critérios de verdade com base até certo ponto artísticos, o que daria liberdade para Nietzsche nas suas imprecisões.

Clark (1979) foca na influência de Schopenhauer e Kant no texto, a despeito da maior parte do mesmo tratar do tema linguagem. Considera ela que a linguagem não pode ser em todo metafórica. Conforme já exposto, o principal argumento apresentado para isso é que seria necessário o acesso à literalidade da correspondência linguística para se reconhecer a metáfora.

É interessante notar que tal argumentação não está baseada em algum trecho do texto de Nietzsche, mas em uma interpretação lógica daquilo que “parece” que o filósofo acredita, conforme se vê nas palavras da autora: **“Mas uma razão mais específica existe para negar que toda linguagem pode ser metafórica. A criação e a interpretação das metáforas parecem dependentes da habilidade de usar a linguagem não metaforicamente”** (CLARK. 1991, p. 69-70)⁷. Desse modo, o argumento mais importante apresentado por Clark é somente uma *alegação de algo que seria razoável supor que ele pensava*.

Teria este detalhe o potencial para destruir sua argumentação como um todo? Seria ele uma fraqueza considerável? Certamente não. Se a aposta da autora estiver certa, o restante da

⁷ “But a more specific reason exists for denying that all language could be metaphorical. Both the creation and the interpretation of metaphors seem dependent on the ability to use language nonmetaphorically”.

argumentação se encaixa adequadamente. De certa forma, se tratando de um texto inacabado e que sequer foi publicado, não é absurdo tentar preencher lacunas da maneira que mais fizer sentido. O mesmo fez Derrida (1995) e De Man (1979), apresentando, como citado *en passant*, hipóteses mais diretas.

Clark (1991) afirma que, se o intento de Nietzsche era mostrar que a verdade enquanto correspondência é uma perspectiva a ser superada, o filósofo falha terrivelmente. Ele não consegue encontrar algo para colocar no conceito que tenta destruir, e acaba usando a própria correspondência metafísica no texto.

É até possível, talvez, destruir conceitos sem colocar algo no lugar, mas não se pode fazer isso com o conceito de verdade, dada sua posição estratégica na própria investigação.

Ao final, a verdade sobre as lacunas deixadas por Nietzsche depende de interpretação contextual. O mérito da crítica de Clark (1991), apesar de sua leitura parecer, de certo modo, forçada, é conseguir demonstrar que o texto de 1873, mesmo estando inacabado e apresentando ideias que o filósofo discorda mais tarde, possui uma coerência interna atrelada às influências que ele tinha no momento em que o produziu. Se visto dessa forma, o texto *Verdade e Mentira no Sentido Extramoral* acaba demonstrando, profética, involuntariamente e na prática, que a verdade é, afinal, interpretação.

REFERÊNCIAS:

BERKELEY, G. *Tratado sobre os Princípios do Conhecimento Humano*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1989.

CLARK, Maudemarie. *Nietzsche on Truth and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

DE MAN, Paul. *Allegories of Reading - Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust*. New Haven and London: Yale University Press, 1979.

DERRIDA, J. A. Estrutura, o Jogo e o Signo no Discurso das Ciências Humanas. In: _____. *A Escritura e a Diferença*. São Paulo: Perspectiva, 1995.

NIETZSCHE, F. *Sobre Verdade e Mentira*. Tradução de Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008.

NIETZSCHE, F. Verdade e Mentira no Sentido Extramoral. In: LEBRUN, Gerard (org). *Nietzsche: Obras incompletas*. São Paulo: Editora 34, 2014.

SCHOPENHAUER, A. *O Mundo Como Vontade e Representação*. São Paulo: Unesp, 2005.