



Davi Andrade de Paiva*

RESUMO

Neste artigo pretendemos verificar como Nietzsche avalia a questão da linguagem partindo de seu ensaio *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*. Para tanto, nosso problema é como o surgimento da linguagem colaborou para a valoração moral no Ocidente e para a crença no ideal de verdade, por conseguinte, servindo de base para o dualismo metafísico e a posterior crise ocasionada pelo niilismo. Nosso objetivo, nesse sentido, é entender como Nietzsche denuncia a ficção axiológica presente na semântica da língua, isto é, pela criação de conceitos, contrapondo, assim, a hipótese do convencionalismo ao inatismo. Avaliaremos o problema da linguagem, também, a partir da correspondência com outros trechos da obra do filósofo, fazendo ver a conexão temática da linguagem presente em suas reflexões de juventude com a da maturidade, permitindo entrever uma continuação lógica tal qual aqui propomos: com o advento da linguagem, demos os primeiros passos para as verdades absolutas que viriam a se transformar nos fundamentos primeiros da realidade, servindo de paradigma moral para a cultura orientada à vida gregária.

Palavras-chave: Nietzsche. Linguagem. Verdade. Niilismo. Conhecimento.

On mediocre knowledge: the problem of language in Friedrich Nietzsche's *On truth and lies in a nonmoral sense* (1873)

ABSTRACT

In this article, we intend to examine how Nietzsche evaluates the question of language starting from his essay *On Truth and Lies in a Nonmoral Sense*. To this end, our problem is how the emergence of language contributed to moral valuation in the West and to the belief in the ideal of truth, consequently serving as a basis for metaphysical dualism and the later crisis caused by nihilism. Our objective, in this sense, is to understand how Nietzsche denounces the axiological fiction present in the semantics of language, that is, through the creation of concepts, thus opposing the hypothesis of conventionalism to innatism. We will also evaluate the problem of language from the correspondence with other passages of the philosopher's work, showing the thematic connection of language present in his early reflections with those of maturity, allowing us to glimpse a logical continuation as we propose here: with the advent of language, we took the first steps toward the absolute truths that would come to be transformed into the primary foundations of reality, serving as a moral paradigm for a culture oriented toward gregarious life.

Keywords: Nietzsche. Language. Truth. Nihilism. Knowledge.

* Mestrando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR). E-mail: davizaopaiva@hotmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8448442061220805>. Orcid: <https://orcid.org/0009-0004-8190-4374>.

Do mediocre saber: o problema da linguagem
em *Sobre verdade e mentira no sentido extra-
moral* (1873) de Friedrich Nietzsche

Introdução

É correto afirmar que o registro de reflexões acerca da linguagem permeou com grande notoriedade a obra filosófica de Friedrich Nietzsche, podendo ser notada já em seus escritos de juventude, enquanto professor de Filologia na Universidade da Basileia, acompanhando-o até o período de maturidade. Em variadas abordagens metodológicas, Nietzsche não pretendia realizar uma teoria da linguagem, por vezes referindo-se a ela com sugestões de cunho estilístico e de formação gramatical, o que refletiam suas preferências literárias e suas críticas à língua alemã, por exemplo (Cf. Marton, 2007, p. 33). Porém, apesar de sua ocupação na Basileia ser notada como recurso avaliativo de Nietzsche para a noção da linguagem, o filósofo não se limitou a uma preocupação demasiada em termos gramaticais. Pelo contrário, as reflexões de Nietzsche são de extrema valia para sua filosofia posterior: as questões da gênese da moral, do valor da verdade e a crise do sentido premeditada pelo niilismo são devedoras de uma compreensão da linguagem que poderíamos julgar muito peculiares à Nietzsche.

Em seu espólio, encontramos fecundas acepções acerca do caráter da linguagem como o meio pelo qual a cultura, especialmente a ocidental, desenvolveu-se em sua formação axiológica dos ideais morais e metafísicos. Nietzsche critica duramente que ficções como a de uma verdade absoluta sejam tomadas como o fundamento da moralidade ocidental, isto porque, no surgimento da linguagem, a valoração humana das coisas do mundo se deu unicamente no âmbito do léxico conceitual, a saber, responsável por produzir uma existência “primordial” para cada evento específico (VM § 1)¹. Isto é, ao dar um valor de verdade para a metáfora da qual nos utilizamos, pela língua, para designar as coisas, Nietzsche percebe astutamente que a própria noção de verdade está corrompida e, por isso, corre o risco de ceder à menor suspeita. A verdade das coisas, então, estaria apoiada na formação

¹ Para a referência às obras de Nietzsche, adotaremos a convenção consagrada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari, na qual consta a sigla corresponde ao título, seguido do nome do capítulo (se houver), após isso o número arábico da seção citada (p. ex.: CI [*Crepúsculo dos Ídolos*], Moral como antinatureza, § 4). Em caso de algarismo romano, será em referência ao capítulo de acordo com a obra consultada (p. ex.: GM III [*Genealogia da moral: terceira dissertação*], § 20). Para os *Fragmentos póstumos*, será adotado o ano de referência seguido do grupo e do fragmento citado (p. ex.: FP 1884, 27 [74]). As demais citações seguem a norma padrão. Ressaltamos, ademais, que todas as traduções dos fragmentos são de nossa responsabilidade.

de conceitos e não na “coisa-em-si”. É nesse sentido, portanto, que nesse ensaio se sublinha a crítica do filósofo não à linguagem, mais precisamente, aos valores morais e epistemológicos concedidos a ela. Ao criar conceitos, necessitamos de igual modo de um lugar, por exemplo, em que essa realidade “concreta” se efetive: não havia sido justamente esse o empreendimento platônico, ao objetar à realidade como réplicas, duplicatas da verdadeira realidade, aquela da ideia? Tendo em vista que o fundamento desses conceitos não reside no mundo, mas metafisicamente, podemos supor que o resultado do conhecimento humano é, de certa forma, errôneo: fazemos ciência sobre a pretensão metafísica da verdade e assim ignoramos a realidade que se efetiva à nossa volta; onde, por outro lado, não se verificam os conceitos e as fórmulas metafísicas. Por isso, a noção de linguagem aparece muitas vezes ligada à noção de verdade e niilismo (Cf. FP 1888, 22 [3])²; por vezes presente num olhar *perspectivista* sobre a realidade do mundo, em que nosso conhecer é dado por múltiplas interpretações (Cf., FP 1887, 7 [60]); ou ainda, mais especificamente, numa crítica à própria faculdade do conhecimento e da consciência (Cf. GC V, § 354). Ao final do estudo, em relação ao niilismo e a linguagem, pretendemos examinar essa correlação com mais clareza.

É no âmbito de seus estudos de filologia clássica que relembramos que Nietzsche desenvolve ainda como professor as principais noções que viriam a resultar no ensaio *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral* (1873). De acordo com Marton (2007, p. 33), na Universidade da Basileia, “é sobre ‘Retórica antiga’ e a ‘História da eloquência’ que Nietzsche dá aulas”, mas podemos citar que seu ponto de partida para pensar a linguagem em noção genealógica foi o curso preparado em 1869-1870 sobre “A origem da linguagem”. Nesse momento, Nietzsche já possuía a compreensão necessária para “constituir a base de sua crítica à linguagem e, por decorrência, à noção de verdade” (Marton, 2007, p. 33). Em sua obra madura, podemos afirmar que é a partir do estudo da origem da linguagem que Nietzsche realiza uma investigação da origem dos valores e da moral.

² Sobre isso, “[...] quando se atribui um valor errado (*wenn man den Werth falsch angesetzt hat*), ao perceber essa falsidade, o mundo parece desprovido de valor (*die Welt entwerthet*)” (*ibid.*): Nietzsche quer apontar que a crise dos valores e o niilismo partem diretamente da própria consequência da valoração moral realizada, por exemplo, pela esquematização do mundo. Dar um nome, então como ato linguístico, nas sociedades arcaicas começa a se manifestar como uma atitude moral. Ao acreditarmos nos conceitos que criamos, damos um passo em direção ao niilismo – a perda do elemento norteador dado pela crença nos antigos fundamentos.

Nesses termos, recorreremos ao ensaio de Nietzsche para examinar como o filósofo desconstrói a fundamentação linguística dos conceitos que reduzem a realidade dos eventos a uma mera assimilação e adequação em categorias e modelos lógicos. O filósofo entenderia que esse resultado é proveniente de um equívoco no procedimento avaliativo uma vez que se apoia na crença injustificada no ideal de verdade, que inicialmente só foi possível devido à linguagem. Por outro lado, é resultado da crença também injustificada de que a linguagem seja um elemento cognitivo tal que converte a verdade acessível em verdade comunicável. Ambos os erros procedem de um esquecimento da própria natureza da linguagem: a de ser, puramente, um meio interpretativo, mas também metafórico em que se expressa a subjetividade individual marcada por sua existência gregária. Para isso, o “sujeito puro do conhecimento” também teria de ser abolido porque, como Nietzsche assegura em *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, não possuímos mais que metáforas das coisas para falar sobre elas. Entretanto, a linguagem vista desse modo, como relação entre sujeito e objeto, prejudica em si o ideal de verdade em que visa se estabelecer por consequência dela, o que nos motiva a uma de duas opções plausíveis: ou a verdade não pode ser acessada pela linguagem, ou a verdade é uma construção linguística usada para adequar a natureza do mundo ao conhecimento humano. É da segunda hipótese que Nietzsche parte.

1 Impulso à verdade como conservação: o conhecimento do animal mais fraco

Não podemos supor, logo pelo título de seu ensaio, o intuito com o qual Nietzsche se debruça na investigação por trás da noção de “verdade”; e por consequência, da noção de “mentira”. Após algumas poucas linhas, percebemos que é primeiro com o problema da linguagem que o filósofo alemão se ocupa: mais especificamente, com o surgimento da linguagem. Tendo isso em vista, Nietzsche poderá demonstrar como a linguagem e a noção de verdade, no âmbito axiológico, são indissociáveis. Para Nietzsche, não poderia ter existido verdade sem o advento inicial da linguagem. Por exemplo, em *Aurora* (1881), o filósofo afirma que antes se acreditava que onde terminasse o “reino das palavras”, cessava também o “reino da existência” (A II, § 115). No prefácio de *Além do bem e do mal* (1885-1886), ele considera ainda que os maiores dogmatismos filosóficos possuem origem em falsas

convicções gramaticais, e mesmo a verdade seria um “jogo de palavras” (BM, Prólogo). Para citar ainda uma terceira evidência disso, em *Crepúsculo dos Ídolos* (1888), Nietzsche assente que as ficções metafísicas, como a crença na alma, num “eu”, ou numa essência imutável, da qual trazemos à consciência a “substância” das coisas, necessitam de “pressuposições fundamentais da metafísica da linguagem” (CI, A “razão” na filosofia, § 5).

Em segundo lugar, “extra-moral” dá o tom de seu ensaio: Nietzsche quer fazer ver, com a origem da linguagem, que o valor moral parte daí; por isso deve se distanciar de qualquer julgamento que parte da própria moral. Com isso, o procedimento genealógico que se enuncia é essencial para colocar-se “à parte” da tradição ocidental. Se é a moral que está sob a óptica de Nietzsche, realizar uma avaliação histórica de seu surgimento já é abalar fortemente a noção de verdade, pois, ao dar um início, por conseguinte, um fim, ele reduz a esfera transcendente e pode apontar, então, que toda verdade, bem como a moral, reduz-se às próprias exigências do homem. Sem ele, e sem a linguagem, não poderia ter existido valor moral. Portanto, “extra-moral” é contrário ao que se presume moralmente: Nietzsche não tentará justificar as bases da tradição, tampouco oferecerá argumentos que comprovem o caráter absoluto da verdade. Opostamente, pretende demonstrar que as ficções axiológicas estão presentes num âmbito interior da própria gênese do conhecimento humano, na qual se manifestam os signos linguísticos como principal meio de estabelecimento de relação entre o indivíduo com o mundo, tornando, assim, a crença numa verdade absoluta e transcendente ao intelecto humano, tanto arbitrário quanto sua própria origem. Assim, o método de Nietzsche é evidenciar um problema e a ele colocar uma “grande suspeita”. Tornando-se imoralista por excelência, ele quer evidenciar, justamente, que mesmo as noções de verdade, bem como de mentira, são fruto de uma falsificação consciente do aspecto natural de uma determinada coisa ou de um determinado evento físico que almeja os colocar numa realidade suprassensível onde sejam, ambos, passíveis de averiguação perene e não sofram com a instabilidade do devir e do mundo imanente.

A mentira, até mesmo, é a condição necessária para que haja verdade. Num fragmento póstumo (FP 1883, 12 [1]), Nietzsche afirma que toda palavra é um preconceito (*Jedes Wort ist ein Vorurtheil*). Isso se justifica na medida em que é necessário que a palavra falsifique precisamente a coisa a qual quer se referir. A

palavra não poderia, então, traduzir uma realidade intrínseca à coisa, sua definitiva essência, mas parte sobretudo de uma *interpretação*, de um julgamento subjetivo, mas também de uma *prévia escolha* entre este ou aquele atributo. Ao nomear algo, há uma redução, uma “economia” do sentido da coisa, que se traduz na palavra. Essa seleção passa a ser, também, um ato metafórico e normativo na construção da verdade pela linguagem. O “preconceito”, nesse caso, torna-se ainda mais evidente quando partimos de um pressuposto para nomear outro evento, objeto etc. A verdade, portanto, seria igualmente um preconceito linguístico.

Essa falsificação, aqui, é entendida como parte da natureza da linguagem, uma vez que metafórica e estreita, não permite abarcar a “verdade” de uma coisa, mas limita-se a compreender o meramente assimilável, subjetivo, por isso acabando por falsificá-la. O erro do conhecimento é partir dessas metáforas pelas quais nos aproximamos da realidade para abstrair dela algum fundamento; seguido a isso, um erro ainda pior é tomar essa abstração da realidade como um fundamento tal que seja a *origem* de seu correlato imanente. Se entendemos que a linguagem é necessária ao conhecimento, uma vez que o intelecto não pode apreender a “coisa-em-si” kantiana, Nietzsche quer demonstrar que as palavras corresponderiam apenas à relação do indivíduo com a coisa nomeada, mas não à própria coisa (Cf. Marton, 2007, p. 33). Em *Aurora*, Nietzsche evidencia esse aspecto da linguagem na seguinte formulação magistral: “Expressamos nossos pensamentos sempre com as palavras que se acham à mão. Ou, para exprimir toda a minha suspeita: a cada instante temos apenas o pensamento para o qual as palavras nos estão à mão, que conseguem exprimi-lo aproximadamente” (A IV, § 257). Nesse sentido, mesmo o pensamento passa a ser produto da linguagem.

Uma vez que a realidade da coisa não pode ser acessada pelo nome, o próprio ato de conhecer é posto em questão: para que então queremos conhecer? O impulso à verdade, como se verificará no ensaio, tem um desdobramento tardio na obra nietzschiana: em *A Gaia Ciência* (1882), o filósofo afirma que o conhecimento não residiria em seu “grau de verdade”, mas em seu grau de “assimilação”, de “condição vital” (GC III, § 110). Assim como a linguagem surgiu como meio de sobreviver em comunidade, o conhecimento que possuímos do mundo é, em última instância, um instinto primário de conservação da vida no ser humano.

Não é de outro modo que o problema da linguagem aparece neste ensaio. Como uma consequência do instinto de conservação, o impulso à verdade se evidencia na linguagem pelas falácias do julgamento racional acerca de seu papel na representação das coisas. Nesse sentido, Nietzsche refuta essa pretensa racionalidade com uma ironia mordaz. No início de seu ensaio, ele figura no amplo horizonte do cosmos animais inteligentes que “inventaram” o conhecimento, em um sistema solar dentre inúmeros outros sistemas solares. Fora o minuto “mais soberbo e mais mentiroso” da história universal (VM, § 1). Após alguns poucos fôlegos da natureza que os engendrara, os animais inteligentes tiveram de morrer e, com eles, todo seu pretense conhecimento da verdade. Com esse olhar cético ao conhecimento, Nietzsche dá abertura a uma crítica direcionada para a natureza humana.

Retirar o sentido metafísico da gênese do conhecimento é justamente o que Nietzsche faz ao asseverar que alguém poderia ter sobre a origem do conhecimento fabulado, e criado fantasias; mas nenhuma seria suficiente para ilustrar o quão “lamentável” seria o estado encontrado pelo intelecto humano no final desse processo natural de perecimento. Um estado sem finalidade e propósito, gratuito: “Houve eternidades, em que ele não estava [...]. Pois não há para aquele intelecto nenhuma missão mais vasta, que conduzisse além da vida humana” (VM, § 1). Sem causa maior e exterior a si que o tenha feito surgir e extinguir-se da natureza, o homem seria, por si mesmo, um “animal inteligente” e nada mais que isso. Sujeito a um início e fim irracional, todo seu conhecimento é justificar seu início e fabular sobre seu fim. Porque a verdade possui, em si, um fundo metafísico: é a tentativa humana de dar sentido à existência. Visto deste modo, “dar sentido” é também um ato de sobrevivência.

Nietzsche avalia o intelecto desses animais sem pudor: o intelecto é um meio de conservação do indivíduo (VM, § 1) que não possui a constituição física necessária para travar embates ferinos. Ele foi concedido apenas como “meio” para que estes, os seres mais “infelizes, delicados e perecíveis” presentes na natureza, pudessem firmar um minuto na existência em luta contra “chifres ou presas aguçadas” (VM, § 1). Em decorrência disso, Nietzsche afirma que a “altivez associada ao conhecer e sentir” engana os homens sobre o valor da existência, porque traz em si “a mais lisonjeira das estimativas de valor sobre o próprio conhecer” (VM, § 1). Essa “nuvem de cegueira pousada sobre os olhos e os sentidos dos homens”, seria responsável então por sua ignorância da natureza das coisas. A ênfase na racionalidade, o fanatismo socrático,

é aquilo que menos conduziria a verdade, mas apenas cria abstrações do mundo real. Ora, se antes a verdade metafísica era a primeira verdade, contra as ilusões do mundo imanente e suas réplicas enganosas, Nietzsche inverte esse sentido demonstrando que as ideias inteligíveis não passam de ficções criadas pelo homem da racionalidade e que a crença na verdade metafísica reside nesse engano, como já falamos, de tomar os signos linguísticos após a experiência com a coisa como a origem e mediação dessa experiência. A saber, em *Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche assevera que ao abolir o “mundo verdadeiro”, de igual maneira abolimos o mundo da aparência (CI IV, § 6); com ele, abolimos o conhecimento. Por isso, toda abstração metafísica acaba por ser um engano. O ato de “conhecer”, por consequência disso, seria até mesmo *resultado* das categorias conceituais criadas pela linguagem; aprendemos a falar e conhecer sob determinados “modos”, o que demonstra somente a limitação do intelecto humano. O mundo que conhecemos, nesta perspectiva, é dado por sua realidade metafísica, não por sua existência efetiva.

Porém, atentar-nos-emos nesse primeiro momento à hipótese convencionalista de Nietzsche para o surgimento da linguagem, e naturalmente da noção de verdade dada por essa convenção (Cf. Marton, 2007, p. 33), para em seguida analisarmos como a palavra se dá na produção do conhecimento.

2 A verdade metafórica e a mentira gregária: a hipótese da convenção

Recorreremos ao cenário utilizado pelo contratualismo. No estado de natureza, sem a instituição de um “pacto de paz”, torna-se inviável o estabelecimento de uma ordem social. Nietzsche alude à essa perspectiva e a utiliza em sua hipótese do surgimento da linguagem.

Por um olhar biologista – de certo modo também contratualista –, o filósofo considera o que levou o indivíduo, “em contraposição a outros” (VM, § 1), a fazer uso de seu intelecto ser um instinto de sobrevivência da espécie. Por querer existir socialmente, um acordo de paz foi imprescindível para conservar o indivíduo de um perecimento precoce. Se não dispõe, como vimos, de constituição física adequada para vencer um conflito, sua única arma de defesa passa a ser viver em bando, para

que ao menos a máxima *bellum omnium contra omnes*³ seja extinta. Nietzsche considera que esse “tratado de paz traz consigo algo que parece ser o primeiro passo para alcançar aquele enigmático impulso à verdade” (VM, § 1).

Como fruto dessa hipótese, o surgimento da linguagem aparece, no olhar de Nietzsche, como uma necessidade de ordem fisiológica. O desenvolvimento do raciocínio, bem como da técnica e da lógica, nesse sentido, advém do mesmo princípio: fisicamente inferiores, ao tentarem “modificar um estado que lhes era insuportável” (Marton, 2007, p. 33), no “animal inteligente” o instinto de conservação atuou na produção de um intelecto capaz de dissuadir. Por isso, para Nietzsche, a cumplicidade estabelecida entre o nome e a coisa nomeada, “entre ser e discurso” (Marton, 2007, p. 33), está presente já na origem da linguagem como parte de uma crença em que cada termo represente semanticamente a mesma essência da coisa. A identidade entre o nome e o objeto passa a ser estabelecida como a convenção, também necessária, para a subsistência do grupo gregário. Atribuiu-se ao nome uma correlação unívoca à verdade da coisa, não permitindo qualquer outra perspectiva. Precisou-se admitir um postulado inicial, um ponto de partida, a crença na identidade inata da linguagem em que a partir desse procedimento se pôde concluir a validade de um termo e seu uso obrigatório, para que os pilares fundamentais da sociedade e da cultura tenham sido erguidos. Todos eles, no entanto, encontram convergência axiológica numa única crença, essencial para todo desenvolvimento ao longo da história: a crença na existência da verdade.

A linguagem, a primeira a legislar sobre a verdade, concedeu a ela seu igual caráter: se, de fato, o nome e a coisa não possuem uma relação essencial, mas trata-se de uma invenção do conhecimento, tanto a linguagem quanto a verdade, circulando no âmbito metafórico, possuiriam uma notória correlação de gênero: poderíamos inclusive dizer que a própria verdade, inequívoca por princípio, está no âmbito da metáfora tanto quanto a linguagem tenta se aproximar da verdade. Isso leva Nietzsche

³ “Guerra de todos contra todos”, referência ao *Leviatã* (1651) de Thomas Hobbes (Cf. 2003, p. 106-111). Nietzsche (*ibid.*) alude a isso porque, para sobreviver, o homem teve de se tornar “moral”, na óptica hobbesiana, instituindo o tratado de paz. Isso o possibilita mencionar a exigência de uma linguagem – como também a exigência de uma “linguagem comum” – para que se efetivasse o projeto social daquelas civilizações arcaicas. É interessante ressaltar, por exemplo, num capítulo sobre a linguagem o contratualista inglês confirma a interpretação nietzschiana de que ela seja estritamente necessária para a formação social, cuja qual, sem ela, “não haveria entre os homens nem república, nem sociedade, nem contrato, nem paz, tal como não existem entre os leões, os ursos e os lobos” (Hobbes, 2003, p. 29-30).

a afirmar (VM, § 1) que ser verdadeiro consigo e com os outros, na comunidade, é tal qual mentir. Por outro lado, ser verdadeiro não passaria, nos mesmos termos da comunidade, de uma mentira consensual. Porque, se a hipótese inicial era a da plena necessidade fisiológica de preservação, a convenção da língua e também a ficção da verdade são de sumo valor aos indivíduos que querem tomar lugar na comunidade e se proteger dos perigos que os ameaçam. Marton esclarece que, “enquanto a mentira exige invenção, a verdade reclama apenas obediência ao que foi acordado” (2007, p. 34). Nietzsche, nesse quesito, é contundente: a legislação da linguagem assegura uma designação “uniformemente válida e obrigatória das coisas” (VM, § 1), dando também “as primeiras leis da verdade” em contraste ao que seria, nessa óptica, a mentira.

A mentira seria então aquilo que não está de acordo com a convenção aceita. O mentiroso é aquele que inverte os nomes arbitrariamente ou faz mau uso das normas aceitas para “fazer aparecer o não-efetivo como efetivo” (VM, § 1). Se o nome designa determinada coisa, e isso trata-se de um consenso, transgredir a norma invertendo seu sentido, ou tomando uma falsa correspondência do nome com o estado da coisa, seria propriamente uma mentira *somente* a partir do pressuposto de uma estabelecida verdade. Desse modo, se o indivíduo age egoistamente ou se contrapõe às leis da sociedade, não terá mais lugar de confiança nela, conseqüentemente sendo levado à expulsão – o que nas sociedades arcaicas equivale a ser deixado para morrer. O mentiroso, nesses termos, é aquele que recusa voluntariamente o sentido estabelecido da palavra. Se tínhamos a ordem estabelecida pela convenção e a impossibilidade de se infringir outra interpretação à regra, o mentiroso se torna infrator e, nos ditames da lei linguística, representa um terrível erro para a semântica axiológica da gênese do fundamento moral da noção de verdade.

A verdade, portanto, inaugura-se como a pretensão final do “animal humano” ao inventar o conhecimento. Enquanto critério de valor, a verdade é, antes de mais nada, ela mesma um valor: a necessidade fisiológica de auto-preservação encontrou na verdade o fundamento axiológico por excelência, mas esqueceu-se de sua origem. A verdade, como critério avaliativo, não se pôs ainda a ser avaliada. Se Nietzsche afirma, nesta hipótese, que a verdade é linguística, devemos nos perguntar então se o próprio valor da verdade não diz respeito mais ao seu caráter “verdadeiro” – de ser a esquematização do fundamento do real –, do que a ser um instrumento, um

consenso, distante da realidade empírica das coisas. A verdade é, portanto, o meio pelo qual o homem do conhecimento se relaciona com as coisas e pode transladar seu significado, até mesmo, através das categorias de verdade, pensar num significado que melhor se adegue àquela coisa. Na natureza, desprovida de qualquer valor intrínseco, a verdade é o ato no qual o homem adequa o objeto ao conhecimento, não o contrário. Como processo avaliativo, a verdade dá sentido às coisas: de igual modo, além de um instrumento gregário e de conhecimento, a verdade passa a ser um instrumento moral.

Contudo, Nietzsche afirma uma natureza ainda mais perniciosa da propensão moral à linguagem ao perceber que, à verdade, o homem afinal é indiferente. Sua preocupação não é voltada para “dizer a verdade” por causa de uma obrigação moral ou para ser virtuoso – isso ocorreria como uma consequência tardia do seu uso em comunidade. O que afasta dos homens a mentira não é propriamente porque possuem um zelo científico com a verdade, mas para que não sofram consequências nocivas à sua atual condição. Nesse aspecto, mentira e verdade são correlatos: o homem deseja a verdade pelo mesmo motivo que odeia a mentira, por suas consequências agradáveis e que lhe conservam a vida. Isso o leva, contrariamente a qualquer real impulso pela verdade, a hostilizar-se com verdades menos agradáveis e preferir umas às outras. Nessa hipótese, Nietzsche conclui ser inconcebível que o homem tenha nutrido em si um impulso demasiado profundo e honesto à verdade (VM, § 1).

Colocando a verdade gregária no mesmo âmbito da mentira consensual, o sentimento de verdade, no sentido mais estrito do termo, surge daí por um hábito secular de mentir em rebanho (VM, § 1). Quase quatorze anos antes de publicar *Para a genealogia da moral* (1887), Nietzsche já havia dado o contexto geral, ao menos, do que vem a tratar na obra (Cf. GM II, § 2). A esse sentimento de verdade por estar conformado ao consenso adotado gregariamente, o homem alude àquele outro mentiroso e, por isso, *contrapõe-se* a ele. Ora, se verdade e mentira se tornaram parâmetros morais da regência social, o homem que “diz a verdade” pode se admirar como honesto, por exemplo, ou “bom”, ao comparar-se com o mentiroso, o “mau”.

Ora, a hipótese de Nietzsche para o surgimento da necessidade de uma linguagem, para este estudo, é plausível. Delimitamos que o impulso à verdade, que até o momento pode ser chamado apenas de “impulso à linguagem”, tem sua origem na civilização arcaica e como isso contribuiu para o surgimento de verdade e mentira

em sua aplicação moral. Porém, não nos referimos ainda diretamente ao caráter epistemológico da linguagem e como se verifica no conhecimento de fato. Com isso, devemos nos perguntar: o que é, portanto, a palavra?

3 Consciência e conceito: a palavra como verdade gregária

Em seu ensaio *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, Nietzsche revela inúmeras correspondências do surgimento da linguagem com a valoração moral e epistemológica do conhecimento humano. Tomado às pressas pela modernidade e pelo espírito cartesiano, o conhecimento racional se tornou uma ponte entre o intelecto e a noção de verdade. Por outro lado, como dado empírico, mesmo a tradição inglesa tomou partido nesse olhar sobre a natureza do conhecimento. Com isso, concluiu-se que os dados sensíveis poderiam conduzir ao fundamento das coisas, assim interpretamos a herança deixada pelo empirismo. Contudo, para Nietzsche, o conhecimento científico sobre o mundo se dá na qualidade de fenômeno. O filósofo da suspeita, entretanto, vai mais longe: não só os fenômenos podem ser conhecidos, mas o que há realmente são *interpretações* deles (FP 187, 7 [60]).

Podemos admitir que na filosofia moderna o conhecimento fundamentou-se em representações de palavras e conceitos da realidade experimentada pelo sujeito. Nietzsche, contudo, corrige esse erro de lógica: a linguagem não é preponderantemente derivativa da experiência factual do sujeito com o objeto conhecível, mas é, ao contrário, o conhecimento do objeto conhecível a consequência precisa da linguagem. As palavras, em ato condicionante, estipulam um arcabouço conceitual ao sujeito que conhece como um elemento limitante de sua capacidade de apreender a realidade, não de experimentá-la, mas de enquadrá-la numa fórmula sistematizável. A linguagem, nesse sentido, possibilita o conhecimento da mesma forma que torna o vocábulo conceitual também uma manifestação da existência daquele objeto. Por exemplo, a palavra “árvore” não traduz precisamente a existência do objeto árvore, mas acaba por criar uma espécie de categoria em que a palavra “árvore” atua sobre a existência de todo objeto árvore. A palavra, porém, não exprime a realidade nem mesmo do conhecimento de árvore, mas possibilita a apreensão da árvore pela palavra, de modo que o objeto se torna conhecível à medida que é nomeado. Portanto, a linguagem passa a ser, também, uma ferramenta de poder do

homem que se relaciona com a realidade. Porém, devemos ainda concordar que, por sua limitação conceitual, o objeto árvore visto sob a insígnia do nome parece, contrariamente, algo muito diverso do pretendido.

Portanto, ocorre que não existe conhecimento “objetivo” do fenômeno. Sendo assim, o único conhecimento que se apresenta como factível é dado por sua interpretação. Ou seja, todo conhecimento tem de ser, naturalmente, um conhecimento subjetivo, *perspectivista*. Assim se passa no âmbito da linguagem. Como conhecimento subjetivo, é ingênuo crer no “inatismo” do nome: a verdade não se verbaliza na palavra.

A linguagem como relação nos sugere que ela esteja à serviço de nossa consciência, mas não como um meio ao conhecimento de fato. Tratamos a linguagem como um instrumento. No entanto, Nietzsche verifica que, em termos biológicos, o que chamamos de “consciência” desenvolveu-se muito tardiamente, sendo a última faculdade cognitiva humana a despontar em nosso processo evolutivo. Assim como um protótipo recém montado está sujeito a erros, nossa consciência é ainda menos assertiva. Nietzsche nos adverte, com isso, para que tenhamos cautela com os produtos do conhecimento dito “objetivos”. A linguagem como poder, então, percebe-se no âmbito da criação de valores: atribuímos o “verdadeiro” ou “não-verdadeiro” para a possibilidade de existência ou de não-existência. Trata-se, novamente, de um subterfúgio do intelecto para sobreviver.

3.1 “O que é uma palavra?”

Deixaremos de lado por um momento a questão da consciência para verificarmos, portanto, o que é a palavra e seu papel na formação do conceito. Para Nietzsche, a palavra não passa de uma “figuração de um estímulo nervoso em sons” (VM, § 1). Se somos levados a concluir que haveria uma causa além da sensibilidade para a formação das palavras é, afinal, uma adequação ilegítima do princípio da razão. Pois a palavra, não sendo mais que uma reação a estímulos nervosos, é arbitrária porque, entre a sensação inicial que se dá no estímulo e a forma como um indivíduo o expressa “em sons”, existiria uma imensa separação (Cf. Marton, 2007, p. 33). Nesse sentido, nem mesmo podemos fazer referência à palavra como expressão de algo exterior ao indivíduo, como queriam os inatistas da linguagem. Conforme vimos,

a palavra faz menção à subjetividade antes de adentrar no campo da ciência objetiva. Nesse caso, como expressão de um estímulo, o som emitido carrega um significado singular. A palavra, portanto, “só pode referir-se ao próprio indivíduo” (Marton, 2007, p. 33).

O que pode ser dito, na óptica de Nietzsche, não é dito por que há uma verdade que se comprometa à palavra, mas uma palavra que, dita, constrói a noção de verdade. O empreendimento científico da razão, ademais, é assim uma tentativa de adequar o mundo à unilateralidade de nosso juízo e impulso à verdade. A medida de Protágoras se assume como o resultado da linguagem. Nietzsche observa que, devido a isso, as inúmeras formas de linguagem, quando postas lado a lado, mostram “que nas palavras nunca importa a verdade”, caso contrário “não haveria tantas línguas” (VM, § 1). Para o “formador da linguagem”, a coisa-em-si é totalmente desconhecida. A linguagem designa somente a relação das coisas com os homens, em que eles a tomam em auxílio para exprimir “as mais audaciosas metáforas” (VM, § 1). Isso se trata, precisamente, de um erro de cálculo: o nome não possui verdade, mas se também admitirmos que não há verdade na coisa nomeada, a verdade só pode estar na própria nomeação. O “dar-nomes” é, portanto, o ato de constituir verdades.

A crença na linguagem como capaz de designar a verdade das coisas parte de uma crença em nossa ciência sobre as coisas e de a verdade poder ser exprimível pela língua. Não poderia ser mais contrário. Se não possuímos nada mais que metáforas para falar das coisas, devemos abdicar da crença de que conhecemos algo fundamentalmente delas. Ademais, se a linguagem não representa uma correlação com a essência das coisas, mas sobretudo uma designação geral, é porque também a linguagem não provém dela. Por “esquecer-se” (VM, § 1) desse fato, isto é, da natureza do conhecimento, que o homem pôde supor a “verdade” e utilizar da linguagem em referência a ela. Nietzsche chama nossa atenção: porquanto perdeu-se o sentido metafórico das palavras e elas passaram a ser usadas “em sentido literal” (Marton, 2007, p. 34), o conceito acaba por ser tomado como base do conhecimento. Marton considera que “essa maneira de proceder não se deve ao fato de que se esqueceu de uma verdade e sim de uma não-verdade”, porque o conceito, tomado como base ao conhecimento, esquece-se que as palavras são em si nada mais que atributos às coisas: “esqueceu-se, pois, que a proveniência dos conceitos se situa no ato mesmo de dar nomes” (Marton, 2007, p. 34). A linguagem, não mais como criadora

de conceitos, é compreendida como figurativa e representativa de uma realidade já posta em conceitos e verdades apreensíveis, obviamente invertendo a gênese do conhecimento.

3.2 O conceito como adequação: da consciência gregária à noção de Deus

Numa passagem de *Humano, demasiado humano I* (1878), Nietzsche observa a “importância da linguagem para o desenvolvimento da cultura”, uma vez que a partir dela o homem estabeleceu “um mundo próprio ao lado do outro”, em que ele pudesse, naquele, encontrar a estabilidade e a firmeza necessária a seus conceitos para que, neste, adequasse as coisas a este paralelo metafísico dado pela crença na verdade da linguagem (HH I, Das coisas primeiras e últimas, § 11). Marton esclarece que ao colocarmos esses dois mundos, o das palavras e o dos entes reais, lado a lado, esquecemo-nos de que são irreduzíveis (Marton, 2007, p. 35). Nesse sentido, Nietzsche afirma que “na medida em que por muito tempo acreditou nos conceitos e nomes de coisas como em *aeternae veritates*, o homem adquiriu esse orgulho com que se ergueu acima do animal: pensou ter realmente na linguagem o conhecimento do mundo” (HH I, Das coisas primeiras e últimas, § 11).

A linguagem como o meio pelo qual o homem acessou uma suposta verdade em seus conceitos e ideias representa uma crença no próprio fundamento da realidade e na linguagem. Por um lado, o homem do conhecimento precisa estipular que a realidade seja tal que possa ser acessada, desvelada, compreendida; para isso, faz-se de igual maneira imperativo que haja um próprio “fundamento” no fundamento da realidade: é necessário que *haja uma verdade* a ser descoberta, sistematizada, experimentada. O homem da linguagem, por outro lado, crê que este meio de manifestar em sons seus estímulos seja tal que traduza, ao intelecto, essa verdade contida nas coisas. Essa pretensão do conhecimento é também uma pretensão de ordem metafísica.

O criador da linguagem não foi modesto a ponto de crer que dava às coisas apenas denominações, ele imaginou, isto sim, exprimir com as palavras o supremo saber sobre as coisas; de fato, a linguagem é a primeira etapa no esforço da ciência (HH I, Das coisas primeiras e últimas, § 11).

Evidentemente, a crença de que as palavras são fruto de uma precisa correlação com a verdade da coisa faz com que o conceito nasça daí como a apreciação racional do fundamento da realidade. Nesse “outro mundo” dos conceitos, que a razão é capaz de acessar, o homem categorizou o mundo e o dispôs a seu uso. Nietzsche ironiza a pretensão do conhecimento porque, para ele, somente agora “os homens começaram a ver que, em sua crença na linguagem, propagaram um erro monstruoso” (HH I, Das coisas primeiras e últimas, § 11). Esse erro seria a inversão do valor da crença na verdade: não mais fruto de uma aproximação com a realidade, a verdade passou a ser o que está sob a realidade, a própria “verdade” do mundo e das coisas naturais. Isso é precisamente, como veremos adiante, o próprio conceito.

Para Nietzsche, todo o desenvolvimento da razão – em especial na modernidade – repousa nesse irremediável fato de que a linguagem organizou o mundo de tal maneira, e a crença na verdade impôs ao mundo físico uma necessidade de adequação, que o próprio conhecimento científico das coisas está preso numa falsa precisão de conceitos, num dogmatismo velado e “empírico”. A ciência, nesse sentido, não seria mais que uma outra metafísica.

Também a lógica se baseia em pressupostos que não têm correspondência no mundo real; por exemplo, na pressuposição da igualdade das coisas, da identidade de uma mesma coisa em diferentes pontos do tempo: mas esta ciência surgiu da crença oposta (de que evidentemente há coisas assim no mundo real) (HH I, Das coisas primeiras e últimas, § 11).

Esses pressupostos se devem ao fato de que, para suprir a correspondência das palavras para inúmeras experiências análogas, o conceito surge como o ponto-médio entre esses fenômenos. Em uma passagem de *O andarilho e sua sombra* (1880), Nietzsche critica justamente que os conceitos tomam imprecisamente “um grupo de fenômenos como um só e o denomina um fato” (OS, § 11). Isso resulta, nesse sentido, em um isolamento desses “fatos” criando um “espaço vazio” entre eles no qual se acham fixos os conceitos e a verdade, mas sem estabelecer uma relação digna com a realidade. Para Nietzsche, a equivalência e a separação entre um fato e outro, no âmbito linguístico, representa um pressuposto imprudente do conhecimento.

A palavra e o conceito são a razão mais visível pela qual cremos nesse isolamento de grupos de ações: com eles não apenas designamos as coisas, mas acreditamos originalmente apreender-lhes a essência através deles. Mediante palavras e conceitos somos ainda hoje constantemente induzidos

a pensar as coisas como mais simples do que são, separadas umas das outras, indivisíveis, cada qual sendo em si e para si (OS, § 11).

Podemos afirmar, seguindo esta linha de raciocínio, que o conceito é um resultado imediato da noção da verdade presente na linguagem. O homem tomou a verdade da linguagem como a verdade do mundo físico e a adaptou: criando conceitos, a legislação da linguagem se esforça para tornar a realidade inteligível e, em sentido gregário, comunicável. Sócrates, no diálogo *Crátilo* de Platão, faz ver que é imperativa essa acepção para o conhecimento: uma vez que as coisas possuam uma essência permanente, que não nos diz respeito, a linguagem se daria pela apreensão da essência presente na coisa e na sua exata expressão (Cf. Platão, 1988, 386e-388c).

O conceito, portanto, é a forma mais arbitrária que o impulso à verdade pôde se transfigurar na linguagem: por um “abandono das diferenças individuais”, o conceito atua como uma “igualação do não-igual” uma vez que tem de convir a inúmeros casos, no todo em certos aspectos correlatos, mas que tomados “rigorosamente” assumem em particular uma desigualdade evidente (VM, § 1). De acordo com Marton (2007, p. 33), “quando as palavras passam a servir para inúmeras experiências análogas à que lhes deu origem, elas se tornam conceitos”. Na óptica de Nietzsche, o conceito passa a ser a mais estreita representação possível dos casos particulares em uma equivalência comum, tendo em vista que, entre o conceito e o objeto, uma grande distância se acentua e inviabiliza um conhecimento específico. Pela linguagem, conhecemos o nome que dá significado ao objeto, mas não o objeto que individualiza o nome. A essência deste (o que Nietzsche quer apontar), nós desconhecemos por completo: “O certo é que não sabemos nada de uma qualidade essencial” (VM, § 1). O desvio lógico que se coloca nesses termos é que fomos levados a considerar que a forma, não mais consequência da semelhança em cada evento particular, é a causa deles. Não a representação do objeto, mas o “objeto primordial” (VM, § 1). Nessa inversão de valor, direcionamos nosso olhar pouco científico para o âmbito extra-mundano onde, aparentemente, a essência do objeto reside em sua forma mais perfeita e inaugural. Assim, tomou-se a partir disso os primeiros passos em direção a longos séculos de desprezo e desconhecimento das coisas terrenas que, ao lado da forma metafísica, foi considerado imperfeito e, por uma posterior cristianização desse ideal de verdade, até mesmo “mau” e “imoral”.

O homem do conhecimento, então, tornou-se aquele que procura a metamorfose do mundo em homem, e essa é a sua verdade: tornar cada imagem um conceito, cada impulso nervoso e estímulo dos sentidos em uma metáfora, tornar cada verdade, enfim, uma verdade antropomórfica. No melhor dos casos, comenta Nietzsche, esse “sentimento de verdade” é quando muito um sentimento de *assimilação* (VM, § 1), uma conquista alegre do intelecto humano em reconhecer a razão criada por ele em algo fora dele, de que o mundo a princípio desordenado se encaixe em seu esquema. Os conceitos seriam então uma forma de controlar a realidade e tomar as rédeas de seu curso. O homem do conhecimento crê, nesse disfarce da realidade, ao usar metáforas e verdades, estar acima da abstração dos conceitos na matéria e ver a “essência” das coisas (VM, § 2). A linguagem, portanto, torna-se meio para o homem assenhorar-se, pelo nome, da realidade, e com isso, iludir-se com o falso efeito que lhe causa.

Com isso, Nietzsche ressalta o caráter “falsificador” da consciência. Esse “órgão” humano recentíssimo, porém, assimila a realidade muito parcamente: seu intuito é encontrar na transição e nos diferentes estados que uma coisa assume para abstrair a unidade na diversidade e, assim, postular orgulhosamente que este estado “originário” resume, por essência, a natureza primeira da coisa. Isso se traduz nos dois estágios mencionados: a palavra e o conceito. De tal modo, consciência e linguagem são relacionais, isto é, exprimem-se como o resultado do contato do indivíduo com o meio. Vejamos como isso se verifica.

Em *A Gaia Ciência* (GC V, § 354), Nietzsche interpreta o surgimento biológico do aparato consciente no homem de maneira muito sugestiva: o filósofo aponta que, na maior parte de nossas exigências cotidianas, vivemos quase sem fazer uso disso a que chamamos “consciência”. Para Nietzsche, a consciência é em si supérflua: “Com efeito, poderíamos pensar, sentir, querer, lembrar-nos; poderíamos igualmente agir em todas as acepções do termo, sem que seja necessário que tudo isso *chegue à nossa consciência*”. Por ser “coagido” à vida gregária, como vimos, Nietzsche confirma nossas suspeitas de que a consciência só se desenvolveu “*sob a pressão*” da necessidade de comunicar e por uma “*faculdade de comunicação*”, a princípio sendo apenas “necessária e útil nas relações de homem para homem, [...] e que só se desenvolveu em função de seu grau de utilidade”. Assim como a linguagem, a

consciência se deu no contexto gregário e de apelo a outro indivíduo por sobrevivência.

Nesse trecho, Nietzsche quer demonstrar como a atuação da consciência em nossos pensamentos é estreita e abarca apenas uma mínima parte deles. Se vimos que a própria linguagem simplifica a existência das coisas, tornando-as imutáveis, fixas, e por conseguinte até mesmo sem vida, a consciência é, portanto, uma ofensiva do intelecto ao mundo quando o dispõe em conceitos e categorias. Nesse ínterim, a consciência que não leva em consideração sua origem biológica e que se supõe como um “princípio unificador” da realidade se torna muito fecunda para as concepções metafísicas que serão postuladas a partir de um conhecimento razoável e demasiado socrático da própria realidade. A consciência se acha, então, como sistematizadora da verdade do mundo, capaz de perscrutar o “mundo verdadeiro” e, no limite dessa idealização metafísica das faculdades cognitivas, caímos numa desconexão do mundo pensado, sistêmico e apreensível conscientemente com o mundo efetivo, onde as ideias primeiras e últimas são incapazes de admitir a escassez de verdade, a escassez de superficialidade conhecível.

Essa longa caminhada em direção à crise dos fundamentos reside nesse mesmo equívoco da racionalidade ao abstrair da multiplicidade vivente uma unidade essencial. O equívoco, até mesmo, quanto à natureza dos fundamentos marcou nossa valoração moral frente ao mundo, tornando-o objeto de desprezo e o próprio corpo e a sensibilidade como veículos de engano. Onde não se achava correlato com a ideia, pôs-se a cópia imperfeita dele; num mundo imaginário, a unidade resiste a toda incoerência terrestre. Não podemos nos furtar a mencionar que esse tipo de racionalidade parte do socratismo: ao separar a *physis* do *lógos*, “a filosofia se converteu em antropologia” (Marton, 2007, p. 34-35). Platão intensifica o processo de rompimento da realidade com a duplicação de dois mundos, aquele próprio da transcendência e outro, deixado à margem, o da imanência; assim, “a filosofia se tornou metafísica”. O dualismo como base da cultura ocidental é uma herança direta dela, o que, por conseguinte, se faz perceber, também, na linguagem. Para Marton (2007, p. 34-35):

As convicções metafísicas contribuem para legitimar a crença na identidade entre ser e discurso; as palavras e os conceitos apreenderiam a realidade tal como ela é. Os conceitos e as palavras, por sua vez, concorrem para

propagar as convicções metafísicas; induzem a pensar que correspondem a algo no mundo verdadeiro. Assim é que as “certezas” metafísicas constituem o prolongamento da crença na gramática e nada mais fazem do que justificar, de maneira retroativa, a confiança nas estruturas gramaticais.

Essa interpretação metafísica da realidade se alia a um procedimento da linguagem no âmbito da vida comum: pela comunicação entre indivíduos, o que se tornará consciente de fato não se trata da singularidade pessoal, mas de um resultado do rebanho.

Traduzido na consciência e na linguagem, o pensamento já se apresenta sob uma certa perspectiva: a gregária. As ideias, e até as ações de um indivíduo, quando se tornam conscientes e se expressam em palavras, podem vir a perder o que têm de pessoal, singular, único (Marton, 2007, p. 37).

A linguagem e a consciência servem, portanto, à vida gregária. Mas Nietzsche chama atenção para outro efeito da consciência sobre nossa valoração moral, dada pela metafísica dualista na distinção entre inteligibilidade e sensibilidade. Como tal, a ênfase no racionalismo socrático separou os seres humanos dos animais. Não só, ao distinguir-nos dos animais, o dualismo metafísico acabou por separar ontologicamente as coisas que existem: no homem, consciência e corpo foram radicalmente postos em lados diferentes. Postulou-se, assim, o intelecto humano como algo em si mesmo separado das funções corpóreas e da necessidade fisiológica. Os mesmos atributos que a consciência buscou esquematizar conceitualmente na realidade dos fenômenos foram concedidos a ela. Universal, a consciência se acha também no âmbito das coisas eternas. Nesse sentido, as ficções de alma, espírito etc., abalam duramente a constituição fisiológica do ser humano: a longa tradição metafísica colocou a racionalidade acima da sensibilidade, a alma como mais importante que o corpo. Durante um longo processo de apodrecimento da vida o corpo fora mal compreendido e mesmo toda a história da filosofia advém dessa má-compreensão (GC, Prólogo, §2). Assim como o corpo, o dualismo metafísico subjugou toda a matéria; desprovidos de nossa forma física, a alma caminhará, então, de encontro às verdades eternas.

Considerações finais: caminhando na sombra de Deus

Analisamos como a necessidade fisiológica coage o animal-humano para viver gregariamente. A linguagem como o meio de comunicar necessidades se tornou

também o meio de erigir valores e um “conhecimento mútuo” nas civilizações arcaicas. A crença numa verdade é a exigência básica para que o “pacto de paz” possibilite a coexistência entre indivíduos. Com isso, a palavra, mera figuração de estímulos em sons, foi tomada inversamente como aquilo que alcança a essência da coisa nomeada: assim surgiu o conhecimento. Essa crença equivocada dada pela natureza da linguagem serviu como balizador de uma maior crença, aquela da existência de um fundamento na realidade possível de ser apreendido pela razão e pela palavra. O conceito é a consequência deste processo: se a palavra verifica a verdade do nome, o conceito é a verdade do nome que se verifica nas variações da coisa e resiste ao devir da existência. Do conceito, e da possibilidade de conhecer a verdade, ficções como a de alma e mundo transcendente foram postuladas; a consciência surge aí como um “princípio unificador” da existência e mesmo do próprio homem. Para Marton, em seguida, a consciência “volatilizou-se e converteu-se em alma”; por fim a ser projetada no mundo, transfigurou-se em Deus, “modo superior do ser, instância última, critério supremo de valor” (2007, p. 36).

Como fundamento da realidade, Deus abriga em si a verdade da palavra e do conceito. Nele, são imutáveis as formas e partem a existência primordial das coisas. O mundo da matéria, então, não possuía mais algum critério de valor, tampouco científico ou de conhecimento da verdade. Na modernidade, não obstante a figura da divindade tivesse se tornado secundária, ela deixou sobre nós a marca de um mundo petrificado, tal como o dogmatismo da crença na verdade transformada em crença religiosa. Abdicar do ideal de verdade supra-terreno equivaleria, nesse sentido, a negar a existência de Deus. Apesar disso, perguntamo-nos: por que então o niilismo é a consequência precisa dessa falsificação natural do mundo e do postulado das verdades eternas? Ora, para responder a isso, mencionaremos o mais maldito dos aforismos de Nietzsche.

Em *A Gaia Ciência*, o homem louco denuncia na praça pública a morte de Deus (GC III, § 125). Não satisfeito, ele confirma ainda que *nós* somos os responsáveis por sua morte: não apenas Deus morreu, como somos culpados por isso. Por quê? Para Nietzsche, a morte de Deus foi um processo demorado e que já havia começado logo quando o homem o pensou. O niilismo, nesse sentido, reside nas primeiras crenças numa verdade absoluta e nos primeiros valores. O niilismo é a consequência, bem como a exigência de todo valor. Num fragmento póstumo (FP 1887, 9 [35]), Nietzsche

afirma que esse seria, portanto, o “resultado extremo” do niilismo porque o valor está posto naquilo que não corresponde a uma realidade, mas trata-se de uma “simplificação” (*Simplification*) da vida por parte de um sintoma da valoração (*Werth-Ansetzung*).

Em outro fragmento póstumo (FP 1887, 11 [411]), Nietzsche afirma que o niilismo é, de fato, a lógica de nossos “valores e ideias”. Os próprios valores chegam nessa última conclusão de que é necessária a ascensão do niilismo (*Heraufkunft des Nihilismus*) para podermos perscrutar a real natureza deles e afirmar que nos equivocamos quanto à nossa pretensão ao conhecimento; justamente por isso, *falsificamos* a existência das coisas e do mundo real por um sem-número de palavras e conceitos. Com eles, acreditávamos possuir a verdade da existência. Claro engano. O niilismo é a desvalorização dos supremos valores, e nesse aspecto, os próprios valores e a própria existência de Deus também são em si responsáveis por sua morte.

Por outro lado, essa violência contra o fundamento é o próprio impulso à verdade atuando radicalmente: por sermos fiéis à verdade, torna-se imperativo que agora nos voltemos para a parte da existência antes negada e reconheçamos a falsidade de nossos valores. Oliveira comenta que “a vontade de verdade também é ‘outra forma de negar a vida corporal’, embora seja necessário insistir que, ao invés de falhar novamente como anti-vida, tal vontade acaba se voltando contra si mesma e, nesse caso, levando à sua superação a favor da vida” (2022, p. 107). Esse resultado é inaugurado pelo “século das luzes” em que a ênfase numa razão laica e a vontade de verdade passaram a questionar a constituição metafísica do Ocidente. Para Giacoia, o inevitável esgotamento das antigas referências “traz à tona um vácuo axiológico angustiante” (2022, p. 186).

É por isso que, no limite, o homem louco questiona quem desatou a terra de seu sol (GC III, § 125); com isso, ele quer dizer que a crise dos valores e o niilismo romperam o vínculo de nossa existência com as verdades eternas, caindo, então, numa ausência de sentido própria da pós-modernidade.

Nas sombras de Deus, o niilismo é condição necessária de superação dos antigos valores. Nietzsche nos convida a buscarmos uma nova moral que valorize o sentido da terra, e não busque em verdades extra-mundanas o fundamento para a vida. Em *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche exorta pela boca de sua personagem que permaneçamos fiéis à terra (AZ, Prólogo, § 3). O apelo de Nietzsche também é para

nos desfazermos das antigas referências que condenaram o mundo e o devir, assim como nossa crença ao inatismo da linguagem.

Da gênese da linguagem à crise dos valores, reconhecemos, por fim, a fecundidade da obra nietzschiana e como demais possíveis paralelos com outros temas fazem ver essa constatação. Nosso intuito não era de esgotar seu pensamento, mas sim evidenciar que já na origem da linguagem a cultura ocidental tomou seus moldes onto-epistemológicos. Não há nada mais coerente a isso que o próprio niilismo.

Referências

GIACOIA, O. Reflexões sobre o Niilismo e seus desdobramentos. **Revista de Filosofia Aurora**, Curitiba, v. 34, n. 62, p. 183-199, 2022.

HOBBS, T. **Leviatã**: ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

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

NIETZSCHE, F. **A Gaia Ciência**. Trad. de Antonio Carlos Braga. São Paulo: Lafonte, 2020.

NIETZSCHE, F. **Além do bem e do mal**: prelúdio a uma filosofia do futuro. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, F. **Assim falou Zaratustra**: um livro para todos e para ninguém. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

NIETZSCHE, F. **Aurora**: reflexões sobre preconceitos morais. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

NIETZSCHE, F. **Crepúsculo dos ídolos**: ou, como se filosofar com martelo. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

NIETZSCHE, F. **Genealogia da moral**: uma polêmica. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

NIETZSCHE, F. **Humano, demasiado humano**: um livro para espíritos livres. Vol. I. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, F. **Humano, demasiado humano**: um livro para espíritos livres. Vol. II. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

NIETZSCHE, F. **Obras Incompletas**. Trad. de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Col. Os Pensadores).

NIETZSCHE, F. **Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA)**. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München; Berlin; New York: dtv/Walter de Gruyter & Co., 1980. (15 Einzelbänden).

OLIVEIRA, J. Niilismo e gnosticismo: da negação do mundo à fidelidade à terra no Zaratustra de Nietzsche. **Revista de Filosofia Aurora**, Curitiba, v. 34, n. 62, p. 86-117, 2022.

PLATÃO. **Teeteto-Crátilo**. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora da Universidade Federal do Pará, 1988.

Recebido: 13/09/2025
Aprovado: 20/10/2025