

Novas líras para novas canções: Reflexões sobre a linguagem em Nietzsche

Scarlett Marton*

Numa carta datada de 1º de fevereiro de 1900, Freud escreve a Fliess: “Acabo de tomar Nietzsche nas mãos, onde encontrarei (assim espero) palavras para muito do que em mim permanece mudo, mas ainda não abri o livro”. O documento atesta o interesse que, nesse início do século XX, a obra de Nietzsche parece lhe inspirar. Não se trata, porém, de um interesse qualquer, de algo difuso ou de caráter geral, de uma simples curiosidade. Na carta a Fliess, Freud torna clara a sua expectativa: quer que os textos do filósofo lhe forneçam instrumentos para exprimir o que nele ainda permanece calado; ele pressente haver em sua obra formas de expressão que lhe dizem profundamente respeito; enfim, espera encontrar em Nietzsche uma linguagem para o seu próprio indizível.

Apesar disso, nesse momento, Freud ainda não abriu o livro do filósofo. Em várias ocasiões, ele insiste em dizer que nunca leu Nietzsche, que não conhece a sua obra. Afirma que não pôde estudar os seus textos; talvez por zelo em não se deixar invadir por elucubrações de ordem meramente especulativa. Declara que por muito tempo evitou o contato com os seus escritos; talvez por receio de neles encontrar muitos pontos convergentes com as próprias descobertas. Confessa que não se permitiu o prazer da leitura de seus livros; talvez justamente “por excesso de interesse” (Freud, 1991a, p. 53; 1991b, p. 86). Hipóteses que não caberia aqui verificar; nem mesmo haveria como ou por que fazê-lo.

A relação entre Freud e Nietzsche é, por certo, complexa. Ela se põe em diversos níveis simultâneos de significado e importância. Revela múltiplos aspectos, requer diferentes abordagens, aponta para uma pluralidade de perspectivas. É bem possível, por exemplo, que Freud e Nietzsche participem da mesma *épistémé*. No entender de Foucault, graças ao criticismo kantiano, teriam surgido, no século XIX, dois tipos de análise: uma que apontava as condições anatômico-fisiológicas do conhecimento e outra que assinalava suas condições históricas, econômicas e sociais. Destarte, em decorrência da analítica da finitude, passou-se a vincular o conhecimento à fisiologia e à história (Foucault, 1966, pp. 329-330). Desse ponto de vista, Nietzsche e Freud estariam em consonância com o seu tempo.

Mas não pretendo cotejar sistemas de pensamento, fazendo ver possíveis influências; não conto comparar verdades doutrinárias, analisando afinidades e divergências; não quero recorrer às técnicas da contabilidade, para avaliar débitos e créditos. Enfim, não é meu intuito examinar a pertinência da conjunção “e” que ligaria os dois pensadores (Assoun, 1980).

Meu propósito aqui é outro. Pretendo mostrar que, assim como Freud, Nietzsche está à procura de meios para expressar “muito do que nele permanece mudo”. Examinando e avaliando a crítica que ele faz da linguagem, quero fazer ver que essa é uma das preocupações que atravessa toda a sua obra e mesmo a ela se acham subjacentes.

Ao preparar uma nova edição de suas obras já publicadas, Nietzsche inclui, em 1886, um “ensaio de auto-crítica” à guisa de prefácio ao *Nascimento da tragédia no espírito da música*. Nele, faz reparos ao seu primeiro livro, julgando-o pesado e mal escrito. E conclui que sua alma, então indecisa entre comunicar-se e esconder-se, “devia cantar, essa ‘nova alma’ – e não falar!” (Nietzsche, 1993c, p. 9). Mas esta não é uma aspiração que ele exprime apenas nesse prefácio ou que diz respeito tão-somente a essa obra.

Alguns anos antes, ao elaborar *Assim falava Zaratustra*, é também a ela que Nietzsche procura dar voz. Não é por acaso que, no seu livro mais dileto, o protagonista se põe a refletir sobre a linguagem antes de enfrentar em toda a sua extensão as conseqüências de seu pensamento abissal. E, nessa mesma seção, que tem por título “O convalescente”, imediatamente depois de seus animais, a águia e a serpente, o lembrarem de que ele é o mestre do eterno retorno do mesmo, incitam Zaratustra a cantar. “Porque, vê, Zaratustra! Para os teus novos cantos, precisas de novas líras” (Nietzsche, 1993h, p. 271).

Em ambas as passagens, e em muitas outras mais, a preferência que o autor manifesta pela linguagem musical revela, antes de mais nada, seu desejo de dispor de meios para o que tem a dizer. Bem mais, traz à luz uma necessidade inelutável: a de encontrar uma forma de expressão que não se restrinja a figurar e representar.

* Professora titular de filosofia contemporânea da USP, autora de *A irrecusável busca de sentido*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2004; *Extravagâncias: Ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial, 2. ed., 2001; *Nietzsche, das forças cósmicas aos valores humanos*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2. ed., 2000, dentre outros.

As considerações de Nietzsche a propósito da linguagem ocupam lugar central em seu pensamento. É bem verdade que não formam um *corpus* nem mesmo se concentram em textos específicos. Em momento algum, chegam a constituir uma teoria da linguagem. Dispersas em seus escritos, são também variadas. Por vezes, tratam de questões relativas ao estilo em geral ou lidam com problemas que dizem respeito à língua alemã; por outras, sublinham a imprecisão das formas lingüísticas ou ressaltam as preferências literárias do autor. Mas essas anotações, de certo modo marginais, vêm à tona de forma recorrente no curso de elaboração de sua obra; elas são determinantes para o seu projeto filosófico.

Nietzsche se põe a refletir sobre a linguagem antes mesmo de engajar-se na via da filosofia, como bem mostram seus escritos filológicos. Aliás, sua formação em filologia clássica sempre se fará sentir como um recurso metodológico em seu trabalho; de um certo ponto de vista, será uma sombra que o filósofo quer afugentar, mas da qual não pode se libertar. Recém nomeado professor na Universidade da Basileia, é sobre a “Retórica antiga” e a “História da eloqüência” que Nietzsche dá aulas. Ainda imaturo para lançar-se em considerações originais, então se apóia grandemente em alguns estudos acadêmicos sobre retórica clássica. Mas, no ano letivo de 1869-70, ao preparar um de seus primeiros cursos, é para “A origem da linguagem” que se volta. Nesse momento, ele já tem ciência do que virá a constituir a base de sua crítica à linguagem e, por decorrência, à noção de verdade. Tanto é que afirma que “todo pensamento consciente só foi possível com a ajuda da linguagem” e que “os conhecimentos filosóficos mais profundos já se acham preparados na linguagem” (Nietzsche, 1993b, p. 185). De um lado, assegura que pensamento, consciência e linguagem estão intimamente ligados; de outro, assevera que a linguagem é indispensável no processo de elaboração do conhecimento. A partir daí, as duas idéias se farão presentes de forma constante em seus textos.

No ensaio *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, Nietzsche passa a pensar a linguagem enquanto relação. Faz ver que nela se aloja a crença de que se podem apreender as coisas tal como são. Partindo da distinção kantiana entre fenômeno e *noumenon*, quer mostrar que, como não se tem acesso à coisa em si, as palavras correspondem apenas à relação do indivíduo com as coisas e nunca a elas próprias. “Acreditamos saber algo das coisas mesmas, se falamos de árvores, cores, neve e flores”, assegura, “mas não possuímos nada mais do que metáforas das coisas, que não correspondem de modo algum às entidades de origem” (Nietzsche, 1993d, p. 373).

Mas, no seu entender, a crença numa verdade inscrita nas palavras coincidiria com a origem mesma da linguagem. A palavra nada mais é do que a “representação sonora de uma excitação nervosa”. Ela encerra duas metáforas:

a que transforma a excitação nervosa em imagem mental e a que desta faz um som articulado. Arbitrárias, essas transposições relacionam elementos de esferas totalmente distintas. Entre a sensação experimentada pelo indivíduo e o balbuciar por ele emitido, há, pois, um abismo. Supõe-se ainda que a palavra remete a algo exterior; mas, criada para exprimir uma sensação subjetiva, ela só pode referir-se ao próprio indivíduo. Entre a palavra e seu referente, existe, então, outro abismo. O caráter arbitrário, que se verifica no processo de formação das palavras, reaparece na função que elas têm de exercer. Mais um passo: quando as palavras passam a servir para inúmeras experiências análogas à que lhes deu origem, elas se tornam conceitos. Produzidos por “igualação do não-igual” e convindo a vários fenômenos, estes se mostram inapropriados e insuficientes a cada um deles em particular.

Ora, a filosofia moderna entende que o conhecimento se baseia em representações e que estas, ao se fazerem com palavras e conceitos, refletem a realidade. Não é por acaso, aliás, que nesse contexto se fala em especulação; afinal, o entendimento nada mais é do que um espelho que deve aperfeiçoar-se. Rompendo com essa maneira de pensar, Nietzsche retoma a idéia de que o conhecimento deriva, em certa medida, da linguagem. Importa, pois, ter presente o constante dissimular do intelecto quanto a seus próprios procedimentos.

Ao deter-se no exame dessa questão, o filósofo mostra, no ensaio *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, que verdade e linguagem aparecem como indissociáveis. Articula, de início, a argumentação, discorrendo sobre o que poderia ser o “estado de natureza”. Como no prefácio ao *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* de Rousseau, também aqui o estado de natureza é mera hipótese. Se lá ela possibilitava desvendar onde se enraíza a desigualdade, aqui permite apreender a verdade como fruto de uma convenção. Nietzsche começa por recuar no tempo e imaginar a existência dos homens antes da vida em coletividade; eles se achariam num mundo onde reinava “o mais grosseiro *omnium contra omnes*”. Como os animais, só se conheciam comparando-se uns aos outros; apreendiam tudo a respeito de si mesmos na relação entre sua força de ataque e defesa e a dos outros. Mas os indivíduos mais fracos, os mais desafortunados, temendo não conseguir subsistir, perceberam ser necessário encontrar um meio para conservarem-se. Então, teria início o desenvolvimento do intelecto humano. Ao tentar convergir as forças principais do intelecto para a dissimulação, eles procuraram modificar um estado que lhes era insuportável. Preocupando-se apenas em manter a existência, privilegiaram o instinto de conservação em detrimento da vida.

Assim é que, segundo Nietzsche, se passa a crer na identidade entre ser e discurso. Acredita-se que cada termo designa algo bem preciso, que, embora se ache para além de seu domínio, com ele se identifica. Entre “dizer” e “ver”,

estabelece-se uma cumplicidade. Atribuindo-se à palavra um único sentido nela impresso desde sempre, considerando-a unívoca, desprezam-se os sentidos possíveis que poderia comportar. Esse modo de proceder já estaria presente na própria origem da linguagem. 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. Com isso, conferiu-se à palavra uma fixidez que ela não possui. Para manter a vida em coletividade, impôs-se a todos os membros do grupo a obrigação de empregar as designações usuais, convencionalmente estabelecidas. Então, surgiu a idéia de “verdade”. “A legislação da linguagem”, assevera o filósofo, “dá as primeiras leis da verdade” (Nietzsche, 1993d, p. 371).

“Ser verídico” equivaleria a conformar-se em mentir gregariamente; ser mentiroso, a não se submeter ao que o grupo convencionou. Se a maioria segue a convenção lingüística, é porque acredita que dizer a “verdade” é mais cômodo e vantajoso. Enquanto a mentira exige invenção, a verdade reclama apenas obediência ao que foi acordado. E, para ser aceito pela coletividade, é mais seguro dizer a “verdade”. Substituindo voluntariamente as palavras, o mentiroso recusa a “realidade” nelas petrificada, rejeita a univocidade que lhes foi imposta. Rebelando-se contra o já estabelecido, na estável ordem social, ele introduz o risco. “O que é, pois, a verdade?”, pergunta Nietzsche.

Eis a resposta:

Um batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, enfim, uma soma de relações humanas, que foram enfatizadas poética e retoricamente, transpostas, enfeitadas, e que, após longo uso, parecem, a um povo, sólidas, canônicas, obrigatórias; as verdades são ilusões, das quais se esqueceu que o são, metáforas que se tornaram gastas e sem força sensível, moedas que perderam sua efigie e agora só são levadas em conta como metal, não mais como moedas (Nietzsche, 1993d, p. 374-375).

A verdade é, antes de mais nada, um valor; indissociável da linguagem, mantém a vida gregária. Instituída por convenção, não diz respeito às próprias coisas, mas à relação que os homens estabelecem com elas.

De um lado, ao empreender a crítica à noção de verdade, Nietzsche faz ver que as palavras, perdendo o seu uso metafórico, passam a ser usadas em sentido literal. Mas essa maneira de proceder não se deve ao fato de que se esqueceu de uma verdade e sim de uma não-verdade. Pois foi da metáfora, enquanto não-verdade, que se esqueceu (De Man, 1979, pp. 103-118).¹ De outro lado, ao desenvolver a crítica à linguagem, ele mostra que, ao se perder de vista que os conceitos procedem das palavras, passa-se a tomá-

los como base do conhecimento. Mas esse modo de pensar também resulta de um esquecimento. Esqueceu-se que as palavras nada mais são do que nomes arbitrariamente atribuídos às coisas; esqueceu-se, pois, que a proveniência dos conceitos se situa no ato mesmo de dar nomes. Com esse duplo procedimento, passou-se a limitar a linguagem a figurar e representar.

Em vários textos, Nietzsche retoma os ataques à linguagem enquanto expressão adequada da realidade. Em *Humano, demasiado humano*, por exemplo, continua a combater a crença de que se podem apreender com palavras as coisas tal como são. Abandonando o referencial kantiano, abraça então a crítica positivista à metafísica. É nesse contexto que denuncia os preconceitos que se instalam na linguagem: “Com eles (a palavra e o conceito) não apenas ‘designamos’ as coisas”, e adverte:

Pensamos apreender originalmente, através deles, o “verdadeiro” nelas. Através de palavras e conceitos somos ainda agora constantemente induzidos a pensar as coisas mais simples do que são, separadas umas das outras, indivisíveis, cada uma sendo em e para si. Há uma mitologia filosófica escondida na linguagem (Nietzsche, 1993f, p. 185).

Aqui, aponta pela primeira vez o caráter simplificador da linguagem: ela abrigaria a crença numa verdade inscrita no mundo, passível de ser expressa em palavras. Acolhendo mitos, seria um obstáculo na relação do indivíduo com o que o rodeia e, por isso, um perigo para a liberdade do espírito.

Uma das tarefas da filosofia deveria, pois, consistir em trazer à luz os problemas engendrados pelas palavras e, por conseguinte, pelos conceitos, denunciando as ilusões infundadas que deles provêm. Uma vez que a linguagem prepara, de algum modo, o conhecimento, ela se vê dotada de propriedades demiúrgicas. Mas, em vez de se reconhecer sua capacidade criadora, dela se esquece; passa-se então a contribuir, de forma inadvertida, para que se conserve e mesmo se desenvolva “uma mitologia filosófica”. A expressão, aliás, dá o que pensar. Afinal, nada estaria mais distante da filosofia, entendida como reflexão de caráter universal guiada pela racionalidade, do que o mito. Assim é que, pelo viés de sua crítica à linguagem, Nietzsche acaba combatendo também uma certa concepção de filosofia. Bem mais, acaba atacando dois mil anos de história da filosofia.

Com Sócrates, teve início a ruptura da unidade entre *physis* e *logos* e a filosofia se converteu em antropologia. Com Platão, ocorreu a duplicação de mundos e, então, a filosofia se tornou metafísica. Desvalorizando este mundo em nome de um outro, essencial, imutável e eterno, ela instituiu o dualismo que se encontra na base mesma da cultura ocidental. Ora, metafísica e linguagem se acham pro-

¹ Em particular pp. 110-111. Cumprе ressaltar que, de modo geral, não sigo o autor nas suas conclusões.

fundamente ligadas. 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 (Clerckx, 2005, pp. 7-31).²

Não é por acaso que assim ganham direito de cidadania as noções de sujeito e objeto, a relação entre substância e acidente, o juízo atributivo, a idéia de causalidade. “Entramos em um grosseiro fetichismo, quando trazemos à consciência as pressuposições fundamentais da metafísica da linguagem, ou, dito em alemão, da razão”, dirá Nietzsche no *Crepúsculo dos ídolos*.

Esse vê por toda parte agente e ato: esse acredita em vontade como causa em geral; esse acredita no ‘eu’, no eu como ser, no eu como substância, e projeta a crença na substância-eu sobre todas as coisas – somente com isso cria o conceito ‘coisa’... O ser é por toda parte pensado-junto, introduzido sub-repticiamente; somente da concepção ‘eu’ se segue, como derivado, o conceito ‘ser’... (Nietzsche, 1993j, p. 71).

Que se tome, por exemplo, a idéia de substância. Ela teria surgido quando o homem projetou no mundo circundante a noção de alma. Idéias similares, alma e substância aludem a algo que teria unidade e seria agente. Apontam um todo, independente, completo, idêntico a si mesmo, permanente e unitário; remetem a um substrato que produz vários efeitos, desenvolve diversas atividades e possui certas propriedades. Entendida dessa forma, a alma não passaria de superstição religiosa ou preconceito filosófico, tendo, portanto, caráter fictício, e a substância, enquanto mera projeção sua, tampouco seria mais que simples ficção. De igual modo, as idéias de ente e ser derivariam do conceito de sujeito. Apareceram no momento em que o homem compreendeu o ato como conseqüência necessária da vontade. Acreditando que bastava querer para agir, postulou-se a existência de um sujeito por trás de toda ação; atribuindo-lhe fixidez e estabilidade, dele se fez uma unidade. Visto dessa maneira, o ‘sujeito’ é apenas uma ficção.

Entendidos no contexto da chamada metafísica dogmática, alma, Deus e mundo verdadeiro não passam de termos que revelam a grosseria da linguagem. Encarar o pensar como um ato leva a presumir a existência de algo que pensa; associar ao pensamento a idéia de substância impli-

ca conceber um eu uno, e indivisível como sujeito responsável pelo pensar. É nessa direção que se lê em *Para além de bem e mal*: “acreditou-se outrora na ‘alma’ como se acreditava na gramática e no sujeito gramatical”. Considerar os estados sucessivos por que passa o mundo, as diferentes configurações de forças, como efeitos, importa pressupor um ente superior por trás do efetivar-se. Deus estaria antes num aquém da linguagem do que num além do saber. É nesse sentido que se entende a declaração: “temo que não nos desvencilharemos de Deus, porque ainda acreditamos na gramática...” Distinguir este mundo de um outro “verdadeiro”, opor o mutável ao permanente, o transitório ao eterno, o aparente ao essencial, equivale a postular um ser por trás do vir-a-ser.

Por que o mundo, *que nos diz respeito*, indaga Nietzsche, não seria uma ficção? E a quem pergunta: “Mas à ficção não pertence um autor?” – não se poderia responder com clareza: *por quê?* Não pertence esse “pertence” talvez à ficção? Não se poderia com o tempo ser, para com o sujeito assim como para com o predicado e o objeto, um pouco irônico? Não poderia o filósofo alçar-se acima da credulidade na gramática? (Nietzsche, 1993i, pp. 50, 71; 1993j, p. 72).

Da ótica nietzschiana, a estrutura gramatical estaria na base mesma da reflexão filosófica (Simon, 1972). Não é por acaso que, no entender de Foucault, a filosofia de Nietzsche é “uma espécie de filologia sempre em suspenso, uma filologia sem termo, que se desenrolaria sempre mais, uma filologia que nunca estaria fixada de forma absoluta” (Foucault, 1967, p. 188). Filólogo, Nietzsche comprovaria que à existência da linguagem se vinculam a possibilidade e necessidade de uma crítica. Filólogo, teria sido o primeiro a aproximar a tarefa filosófica de uma reflexão radical sobre a linguagem (Foucault, 1972, p. XIII; 1966, p. 316).

Tal reflexão desemboca necessariamente na crítica da teoria referencial do significado, no rechaço de que para cada signo haja um referente que o convalide. Numa passagem de *Humano, demasiado humano*, o filósofo entende a atividade discursiva mais elementar como um designar, como um mero dar nomes às coisas, e assim colocar “um mundo próprio ao lado do outro” (Nietzsche, 1993e, p. 21).³ Mas o ser humano esquece justamente que põe um mundo de palavras ao lado do mundo de entes reais; e esquece, sobretudo, que esses dois mundos são irreduzíveis. Testemunha desse esquecimento é o fato de acreditar nos nomes como *aeternae veritates*, de crer que a linguagem lhe permite elevar-se acima do animal e atingir um conhecimento verdadeiro do mundo.

2 No entanto, a partir do exame das considerações de Nietzsche sobre a relação entre metafísica e linguagem, o autor conclui que toda tentativa de escapar à metafísica estaria destinada ao fracasso, de sorte que, ao recusar a metafísica, Nietzsche teve de renunciar ao discurso argumentativo. Conclusões essas, a meu ver, dificilmente admissíveis.

3 Cf. nessa direção, Lynch, Enrique. *Dioniso dormido sobre un tigre. A través de Nietzsche y su teoría del lenguaje*. Barcelona: Destino, 1993, em particular pp. 17-48.

É para denunciar mais esse esquecimento que Nietzsche insiste em ressaltar o caráter arbitrário da relação entre as palavras e as coisas. Afinal, “basta criar novos nomes e estimativas e verossimilhanças para, a longo prazo, criar novas ‘coisas’” (Nietzsche, 1993g, p. 98). Desse modo, em suas considerações sobre a linguagem, ele chega a flertar com o nominalismo. Há quem pretenda ver o nominalismo nietzschiano como uma versão antecipada do positivismo radical do primeiro Wittgenstein.⁴ É certo que, para Nietzsche, o ser humano em sua relação com as coisas jamais poderá transcender os limites da linguagem; também é certo que nesta se encontram os limites da teoria do conhecimento. Se os problemas que ele se coloca são análogos aos suscitados pela afirmação de Wittgenstein, segundo a qual os limites do meu mundo são significados pelos limites da minha linguagem, o enfoque com que deles trata não é lógico nem metodológico. É numa teoria perspectivista dos afetos que conta embasar o seu ponto de vista.

Contraopondo-se a Schopenhauer, Nietzsche o ataca por acreditar num “querer viver” total e indiviso que se manifesta em todos os seres, por sustentar que os fenômenos não passam de uma cega vontade de viver e que esta, absurda, sem razão ou finalidade, constitui a essência do mundo. Criticando o seu antigo mestre, afirma que não é possível conceber a vontade como o “em si das coisas”. Advoga, então, a idéia de que “a vontade não é apenas um complexo de sentir e pensar, mas, acima de tudo, um afeto; e este, afeto de mando” (Nietzsche, 1993i, p. 26). Não só o querer, mas também o sentir e o pensar estariam disseminados pelo organismo; e a relação entre eles seria de tal ordem que, no querer, já estariam embutidos o sentir e o pensar. São esses impulsos que se expressam em palavras, melhor ainda, são eles que tomam a palavra. Por outro lado, entendendo que pensamentos, sentimentos e impulsos já se acham presentes nas células, tecidos e órgãos, Nietzsche não se limita a afirmar que os processos psicológicos teriam base neurofisiológica. À diferença de Freud, procura suprimir a distinção entre físico e psíquico.

Um dos aspectos do empreendimento nietzschiano consiste justamente na tentativa de animalizar o homem e, por conseguinte, naturalizar as chamadas faculdades do espírito. É nesse contexto que se inscreve a consciência. As primeiras reflexões de Nietzsche a respeito encontram-se na *Gaia ciência*, quando ele introduz a idéia de que a consciência teria origem biológica. Recusa, antes de mais nada, que ela possa constituir o traço distintivo entre homem e animal. A seu ver, no embate com o meio, os seres vivos – homens e animais – munem-se de órgãos que lhes facilitam a sobrevivência; e a consciência seria apenas um deles.

Rejeita ainda a oposição entre sentidos, impulsos, instintos, de um lado, e espírito, conhecimento, consciência, de outro. Ela surgiria da relação do organismo com o mundo exterior, relação que implica ações e reações de parte a parte. No bojo dessa dinâmica, apareceria como “um meio de comunicabilidade”, “um órgão de direção”.

Ora, do mesmo modo que uma função pouco desenvolvida constitui um perigo para o organismo, a consciência – por ser recente a sua aparição – pode induzir a erros. Tudo se passa como se o órgão com que o ser se mune para direcionar-se no mundo exterior fosse impróprio, como se o meio de que o indivíduo dispõe para relacionar-se com o que está à sua volta se revelasse inadequado. Mas Nietzsche não está a reclamar de um defeito congênito; apenas procura salientar um traço característico da consciência. Se aponta seu caráter falsificador, é para advertir que aquilo que por ela passa acaba falsificado. “A natureza da *consciência animal*”, sublinha, “acarreta que o mundo, de que podemos tomar consciência, é apenas um mundo de superfícies e de signos, um mundo generalizado, vulgarizado – que tudo que se torna consciente justamente com isso se torna raso, ralo, relativamente estúpido, geral, signo, marca de rebanho, que, com todo tornar-consciente, está associada uma grande e radical corrupção, falsificação, superficialização e generalização” (Nietzsche, 1993g, p. 275).

Nessa medida, negligenciar seu caráter simplificador implica fazer da consciência, meio de comunicabilidade, o critério supremo de valor. Esquece-se que ela se reduz a um órgão de direção, encobre-se a estreiteza de seu mundo, escamoteia-se sua natureza superficial. Desconhece-se que está próxima dos instintos e chega-se a concebê-la como “unidade, essência, espírito, alma”. Primeiro, de mero órgão, passou a princípio unificador do organismo: núcleo do homem; depois, tornou-se o que o faz ser o que é: sua essência; então, volatilizou-se e converteu-se em alma; por fim, ampliou-se e, projetada no mundo – e mesmo *atrás* dele –, transformou-se em Deus, modo superior do ser, instância última, critério supremo de valor.

Ao encarar assim a consciência, defende-se a idéia de que ela é permanente e tem acesso ao que permanece: o mundo verdadeiro. Ignorando sua origem biológica, sustenta-se que, em vez de estar a serviço da vida, tem de julgá-la; em vez de contribuir para seu crescimento, deve condená-la. Supõe-se, que não poderia concorrer para a melhoria das funções animais, mas, espiritualizada, a elas precisaria se opor. Ora, fazer abstração do sistema nervoso e pensar no puro espírito é um falso cálculo, tomar a consciência por condição primeira da perfeição é uma hipótese falsa. Contudo, é precisamente na inversão que se

4 Cf. a esse propósito, por exemplo, Kremer-Marietti, Angèle. *Nietzsche et la rhétorique*. Paris: PUF, 1992, em particular o último capítulo; Clark, Maudemarie. *Nietzsche on truth and philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, em particular p.63-94; Cacciari, Massimo. *Krisis: saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*. Milão: Feltrinelli, 1978, em especial o segundo e o terceiro capítulos. Sobre uma possível comparação entre as posições nietzschianas sobre a linguagem e o enfoque a ela dado pela filosofia analítica, cf. Schacht, Richard. *Nietzsche*. Londres: Routledge e Kegan Paul, 1983, pp. 36-51; Danto, Arthur. *Nietzsche as philosopher*. Nova York: Columbia University Press, 1980, pp. 11-44 e pp. 83-87.

opera entre corpo e consciência que reside a base da religião e da metafísica.

Intimamente ligadas, linguagem e consciência fundam-se no solo comum da gregariedade (Marton, 2001). O indivíduo mais fraco, acreditando-se o mais ameaçado, é compelido a pedir ajuda aos semelhantes a fim de conservar a própria vida. Para tornar inteligível seu pedido, necessita tanto da linguagem quanto da consciência. Precisa lançar mão de signos para comunicar-se, mas, antes, tem de “saber” como se sente e o que pensa. Daí resulta que “consciência em geral só se desenvolveu sob a pressão da necessidade de comunicação”. Ela não faz parte da existência do indivíduo enquanto tal, mas, surgindo de sua relação com o meio, remete àquilo que nele há de gregário. O mesmo ocorre com a linguagem: também esta tem origem na vida em coletividade. Portanto, “o desenvolvimento da linguagem e o desenvolvimento da consciência (*não* da razão, mas somente do tomar-consciência-de-si da razão) caminham juntos” (Nietzsche, 1993g, p. 274).

Por outro lado, o que o homem pensa a respeito de si mesmo e do mundo já estaria impregnado pela linguagem. E nem poderia ser de outro modo, uma vez que, da perspectiva nietzschiana, são as palavras que possibilitam o tomar-consciência-de-si do pensamento. Disseminado pelo corpo, o pensamento seria inteiramente autônomo em relação à consciência. Recorrendo à teoria leibniziana das “pequenas apercepções”, Nietzsche sustenta que o homem não se torna consciente de tudo o que pensa. Para Leibniz, o objeto do pensamento é o universo; mas neste tudo se acha ligado, de sorte que o menor movimento estende seu efeito aos corpos vizinhos e assim ao infinito. Portanto, a alma, enquanto pensa, tem percepções que correspondem a todos os movimentos do universo - mas, como ela não pode pensar em tudo, grande parte de seus pensamentos permanece confusa. Acreditando que essa descoberta foi uma das maiores contribuições dos alemães para a filosofia, Nietzsche afirma que o mundo consciente é estreito, ínfimo e superficial. E, na *Gaia Ciência*, acrescenta:

O pensamento que se torna *consciente* é apenas a mínima parte dele, e nós dizemos: a parte mais superficial, a parte pior: pois somente esse pensamento consciente *ocorre em palavras, isto é, em signos de comunicação*; com o que se revela a origem da própria consciência (Nietzsche, 1993g, p. 274).

Ocasionadas pelo desejo de conservação, desenvolvidas pela necessidade de comunicar, linguagem e consciência atendem a exigências da vida gregária. Para facilitar a sobrevivência, grosseiras, simplificam. Contudo, não é por isso que o filósofo as ataca e sim por não se reconhecerem simplificadoras, pois é o que as torna o solo propício onde

se enraízam concepções metafísico-religiosas. Nelas repousam a metafísica, com os princípios últimos e definitivos, e a religião, com as verdades eternas e absolutas.

Para comunicar, é preciso partir de um solo comum. Não basta ter as mesmas idéias, abraçar as mesmas concepções. Tampouco basta atribuir às palavras o mesmo sentido ou recorrer aos mesmos procedimentos lógicos. É preciso bem mais; é preciso partilhar experiências, comungar vivências. No limite, todo comunicar é tornar-comum. Traduzido na consciência e na linguagem, o pensamento já se apresenta sob uma certa perspectiva: a gregária. As idéias, 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; passando pelo filtro da gregariedade, correm o risco de se tornarem comuns. É nesse sentido que Nietzsche escreve:

Não nos estimamos mais o bastante, quando nos comunicamos. Nossas vivências mais próprias não são nada tagarelas. Não poderiam comunicar-se, se quisessem. É que lhes falta a palavra. Quando temos palavras para algo, também já o ultrapassamos. Em todo falar há um grão de desprezo. A fala, ao que parece, só foi inventada para o corte transversal, o mediano, o comunicativo. Com a fala já se *vulgariza* o falante (Nietzsche, 1993j, p.122).

Nietzsche julga que não é da ordem do gregário o que ele tem a dizer; não é para todos que deve falar. Tanto é que, ao tratar de sua “arte do estilo”, afirma: “*Comunicar* um estado, uma tensão interna de *páthos* através de signos, incluído o *ritmo* desses signos – eis o sentido de todo estilo” (Nietzsche, 1993j, p. 302).⁵ No limite, ele entende estilo como sintoma. Enquanto manifestação de um estado, de um *páthos*, o estilo indica quais impulsos dominam o autor num determinado momento, quais afetos dele se apoderam e, por conseguinte, quais estimativas de valor nele se expressam. Daí decorre que não há um estilo, qualquer que seja, bom para todos os autores e sequer um único estilo bom para o mesmo autor. Há tantos estilos quanto os estados. Quem acredita existir um estilo “bom em si” não passa de idealista; quem julga haver um estilo universalmente bom nada mais faz do que revelar os impulsos que o dominam. Não se pode, pois, separar suas idéias e os modos diversos de expô-las, distinguir os conteúdos de seu pensamento e as formas específicas de expressá-los.

No *Ecce homo*, antes de discorrer sobre seus escritos, Nietzsche trata da questão do entendimento deles. Se bom estilo é o que comunica tensões de impulsos, disposições de afetos, para comunicá-las, o autor precisa dispor de signos; mas também precisa encontrar leitores que vivenciem es-

5 Cf. a propósito o instigante trabalho de Stingelin, Martin (1988). Nietzsche Wortspiel als reflexion auf poet(olog)isches Verfahren. *Nietzsche-studien* 17, 336-68, em que o autor tenta relacionar os critérios estilísticos de Nietzsche com suas considerações acerca da linguagem e com a sua prática dos jogos de palavras.

tas tensões, estas disposições. Julgando singulares as experiências que quer partilhar, as vivências que anseia por comunicar, ele se põe à procura dos que lhe são aparentados, dos que são do seu feitio no curso de sua obra e de sua vida. Na correspondência e nos livros, não se cansa de tentar compreender as razões da indiferença que o cerca. Sempre se queixa do silêncio que pesa sobre sua obra, da solidão que se apodera de sua vida. Raros amigos, escassos leitores. De sua época só espera não-entendimento ou descaso. Acredita ter nascido póstumo; seus escritos antecipam-se àqueles a quem se dirigem. Reivindica-se extemporâneo; suas idéias destinam-se a um público por vir. Afinal, “para aquilo a que não se tem acesso por vivência, não se tem ouvido” (Nietzsche, 1993j, p. 298).

Contudo, é somente levando em conta a crítica que o filósofo faz da linguagem que se pode entender sua premência em recorrer a múltiplos estilos, seja o dissertativo ou o polêmico, o aforismático ou o poético. De igual modo, é somente assim que se pode compreender sua urgência em lançar mão de múltiplos recursos lingüísticos. Introduzindo o perspectivismo na linguagem, não hesita em empregar os mesmos termos em diferentes acepções, subverter os sentidos dos vocábulos, desterritorializar as palavras. Com isso, lança-se num trabalho permanente de ressignificação.

Não é por acaso que Nietzsche recorre a diversos expedientes para induzir seus leitores a um trato penetrante com seus textos. Bem sabe das dificuldades que o seu empreendimento acarreta. Tem ciência de que sua “nova língua” requer novos modos de leitura. Ele não procura livrar-se por completo da antiga linguagem para inventar outra inteiramente nova. Não se dispõe, tal como um deus, a fazê-la surgir *ex nihilo*. Mas, levando às últimas conseqüências sua crítica à linguagem, procura transformá-la desde dentro. Por isso mesmo, lança mão de recursos vários para atrair seus leitores, provocá-los e levá-los a toda espécie de tentações. E todos eles concorrem para instigá-los a ruminar seus pensamentos. Quer ser lido lentamente, com cuidado e atenção.

Em momento algum, Nietzsche deixa de sublinhar as dificuldades para fazer-se entender. Se é de vivências jamais partilhadas que fala, há algo de incomunicável no que tem a dizer. Por engendram-se na solidão, suas palavras trazem a marca do silêncio. Mas é, também, por outras razões que elas calam. Entendendo que a filosofia é sempre experimental e que um filósofo não pode ter opiniões definitivas, ele sugere que há algo de provisório no que diz. E julgando que o mundo não é um sistema, mas uma totalidade permanentemente geradora e destruidora de si mesma, não é uma estrutura estável e sim um processo, deixa entrever que é de algo efêmero que fala. Se não pretende chegar a verdades últimas e definitivas, tampouco acredita que o mundo possa atingir um estado de equilíbrio durável. Mas, na medida em que as palavras fixam e petrificam, não há como servir-se delas para exprimir o que se transforma sem cessar, para falar deste mundo sempre em processo. É pre-

ciso render-se à evidência: “Os meios de expressão da linguagem são inutilizáveis para exprimir o ‘vir-a-ser’” (Nietzsche, 1993k, p. 235).

Seja porque julga que suas experiências “não são nada tagarelas”, seja porque entende que a linguagem não oferece meios “para exprimir o ‘vir-a-ser’”, Nietzsche não cessa de buscar novas formas de expressão. Tanto é que, num de seus últimos escritos, *O caso Wagner*, defende a idéia de que alguém se tornará tanto mais filósofo quanto mais se converter em músico.

Mais do que um pensador que se debate nas redes da linguagem, Nietzsche é o filósofo que a faz voltar-se contra si mesma – para criar uma nova linguagem. Como Freud, ele está em busca de palavras para o seu próprio indizível.

Referências

- Assoun, P.-L. (1980). *Freud et Nietzsche*. Paris: PUF.
- Clerckx, E. (2005). *Langage et affirmation: Le problème de l'argumentation dans la philosophie de Nietzsche*. Paris: l'Harmattan.
- De Man, P. (1979). *Allegories of reading*. New Haven: Yale University Press.
- Foucault, M. (1966). *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1967). Nietzsche, Freud, Marx. *Nietzsche, Cahiers de Royaumont*, 6.
- Foucault, M. (1972). *La naissance de la clinique* (2. ed.). Paris: PUF.
- Freud, S. (1991a). *Gesammelte werke* (17th ed., Vol. 10). Londres: Imago.
- Freud, S. (1991b). *Gesammelte werke* (17th ed., Vol. 14). Londres: Imago.
- Marton, S. (2001). Nietzsche: consciência e inconsciente. In S. Marton, *Extravagâncias: Ensaios sobre a filosofia de Nietzsche* (2. ed., pp. 167-182). São Paulo: Discurso; Unijui.
- Nietzsche, F. (1993a). *Kristische gesamttausgabe werke* (Vol. 2). Berlim: Walter de Gruyter.
- Nietzsche, F. (1993b). *Kristische gesamttausgabe werke* (Vol. 2, parte 2). Berlim: Walter de Gruyter.
- Nietzsche, F. (1993c). *Kristische gesamttausgabe werke* (Vol. 3, parte 1). Berlim: Walter de Gruyter.
- Nietzsche, F. (1993d). *Kristische gesamttausgabe werke* (Vol. 3, parte 2). Berlim: Walter de Gruyter.
- Nietzsche, F. (1993e). *Kristische gesamttausgabe werke* (Vol. 4, parte 2). Berlim: Walter de Gruyter.
- Nietzsche, F. (1993f). *Kristische gesamttausgabe werke* (Vol. 4, parte 3). Berlim: Walter de Gruyter.
- Nietzsche, F. (1993g). *Kristische gesamttausgabe werke* (Vol. 5, parte 2). Berlim: Walter de Gruyter.
- Nietzsche, F. (1993h). *Kristische gesamttausgabe werke* (Vol. 6, parte 1). Berlim: Walter de Gruyter.
- Nietzsche, F. (1993i). *Kristische gesamttausgabe werke* (Vol. 6, parte 2). Berlim: Walter de Gruyter.
- Nietzsche, F. (1993j). *Kristische gesamttausgabe werke* (Vol. 6, parte 3). Berlim: Walter de Gruyter.
- Nietzsche, F. (1993k). *Kristische gesamttausgabe werke* (Vol. 8, parte 2). Berlim: Walter de Gruyter.
- Simon, J. (1972). Grammatik und Wahrheit. *Nietzsche-Studien*, 1, 1-26.

Resumo

Este artigo pretende mostrar que a crítica que Nietzsche faz da linguagem se acha na base da sua crítica da noção de verdade e de uma certa concepção de conhecimento. Conta fazer ver também que ele estabelece estreito vínculo entre pensamento, linguagem e consciência, para a partir daí combater a metafísica. Por fim, sustenta a tese de que Nietzsche não é um pensador que se debate nas redes da linguagem, mas o filósofo que a faz voltar-se contra si mesma, para criar uma nova linguagem.

Palavras-chave

Conhecimento. Consciência. Linguagem. Nietzsche. Verdade.

Summary

New lyres for new songs: Reflections upon language in Nietzsche's philosophy

This paper aims at showing that Nietzsche's criticism of language is on the basis of his criticism of truth and of a certain conception of knowledge. It intends also to show that Nietzsche establishes a close relationship between thought, language and consciousness, in order to criticize metaphysics. And it maintains the idea that Nietzsche is not a thinker who fights against language's nets, but he is the philosopher who turns language against itself in order to create a new language.

Key words

Knowledge. Consciousness. Language. Nietzsche. Truth.

Scarlett Marton
Rua Manoel da Nóbrega, 518/142 – Paraíso
04001-001 – São Paulo – SP
Tel.: 11 3052-1026
smarton@usp.br