



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIENCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

EDILSON MIRANDA JUNIOR

**NIETZSCHE E A METAFORICIDADE DA LINGUAGEM EM
“VERDADE E MENTIRA NO SENTIDO EXTRAMORAL”**

BELÉM

2020

EDILSON MIRANDA JUNIOR

**NIETZSCHE E A METAFORICIDADE DA LINGUAGEM EM “VERDADE E
MENTIRA NO SENTIDO EXTRAMORAL”**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós Graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UFPA como requisito parcial obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Ernani Pinheiro Chaves.

BELÉM

2020

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará
Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

M672n Miranda Jr, Edilson
Nietzsche e a Metaforicidade da Linguagem em "Verdade e
Mentira no Sentido Extramoral" / Edilson Miranda Jr. — 2020.
74 f.

Orientador(a): Prof. Dr. Ernani Chaves
Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em
Filosofia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade
Federal do Pará, Belém, 2020.

1. Metáfora. 2. Linguagem. 3. Verdade. I. Título.

CDD 401

EDILSON MIRANDA JUNIOR

NIETZSCHE E A METAFORICIDADE DA LINGUAGEM EM “VERDADE E MENTIRA
NO SENTIDO EXTRAMORAL”

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós Graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UFPA como requisito parcial obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Ernani Pinheiro Chaves.

Aprovada em ___/___/___

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Ernani Pinheiro Chaves (UFPA)

(Orientador)

Prof. Dr. Rogério Antônio Lopes (UFMG)

(Examinador Externo)

Prof. Dr. Roberto de A. Pereira de Barros (UFPA)

(Examinador Interno)

Profª. Dra. Jovelina Maria Ramos de Souza (UFPA).

(Suplente)

AGRADECIMENTOS

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPA, por permitir-me, depois de tantos anos, dar continuidade aos estudos em Filosofia.

Ao Prof. Ernani que, mais que orientador, foi amigo e conselheiro desde a gênese do processo.

Aos meus alunos e alunas, fontes inesgotáveis de motivação.

Aos familiares, colegas, amigos e amigas que, não citados, também contribuíram de forma indireta para este trabalho.

RESUMO

Esta dissertação tem por objetivo discutir a metaforicidade da linguagem no texto “Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral”, de Friedrich Nietzsche. De um lado, apresenta-se a perspectiva de que a linguagem é absolutamente metafórica, tendo-se com isso a consequência de que é impossível falar dela mesma sem cair em um discurso autodestrutivo. Por outro lado, existe a perspectiva de que a linguagem só é metafórica relativamente e que é possível, portanto, encontrar uma coerência interna no texto. Para fazer um balanço das duas perspectivas, é necessário analisar bibliograficamente as influências sobre Nietzsche na feitura do texto, bem como situar a relevância do mesmo na filosofia nietzschiana como um todo.

Palavras-chave: verdade, linguagem, metáfora, conhecimento.

ABSTRACT

This dissertation aims to discuss the metaphoricity of language in the text "Truth and Lie in the Extra-Moral Sense", by Friedrich Nietzsche. On the one hand, it presents the perspective that language is absolutely metaphorical, with the consequence that it is impossible to speak about itself without falling into a self-destructive discourse. On the other hand, there is the perspective that language is only relatively metaphorical and that it is possible, therefore, find an internal coherence in the text. To take stock of the two perspectives, it is necessary to bibliographically analyze the influences on Nietzsche in the making of the text, as well as to situate the relevance of itself in nietzschean philosophy as a whole.

Keywords: truth, language, metaphor, knowledge.

*“A palavra é a superfície de um mar agitado,
que é turbulento nas profundezas”*

(Nietzsche)

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	7
Capítulo 1 A LINGUAGEM ABSOLUTAMENTE METAFÓRICA	17
1.1. As influências sobre Nietzsche	18
1.2. A metáfora e a metaforicidade total da linguagem.....	27
Capítulo 2 O PROBLEMA DA VERDADE FUNDAMENTADO NA TEORIA REPRESENTACIONAL DA PERCEPÇÃO E NA TEORIA DA CORRESPONDÊNCIA METAFÍSICA DA VERDADE	39
2.1. Sobre a Teoria Representacional da Percepção.....	39
2.2. Sobre a teoria da correspondência metafísica da verdade	49
CAPÍTULO 3 METÁFORA E METALINGUAGEM	52
3.1. O texto de 1873 e a questão da verdade	52
3.2. Metáfora e Metalinguagem	55
CONSIDERAÇÕES FINAIS	64
REFERÊNCIAS	69

INTRODUÇÃO

Este trabalho tem o escopo de discutir a metafóricidade da linguagem com base no texto *Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral* de Nietzsche, de 1873, colocando-se em confronto duas interpretações sobre o tema: 1) que a linguagem é totalmente metafórica e 2) que ela é metafórica somente em determinadas circunstâncias.

A maioria dos sistemas filosóficos se sustenta em uma espécie de segurança a respeito da linguagem enquanto meio, a saber, que é possível alcançar a verdade através dela. Desde o fim da Era Moderna, construiu-se também uma segurança quanto à possibilidade do conhecimento. Trata-se de dois pontos que podem ser assim enunciados: em primeiro lugar, no contato do homem com o mundo, é realmente possível a percepção da verdade? Em segundo, como garantir que essa percepção seja comunicável - como sair do solipsismo e traduzir a “verdade” para outrem? “Encontrar a verdade” e “comunicar a verdade” são questões que chamam atenção do jovem Nietzsche. Em 1873, ele dita para seu amigo Gersdorff o referido texto inconcluso no qual expõe parte importante do que pensa a respeito dos temas linguagem, verdade e conhecimento. O pequeno escrito *Verdade e Mentira no Sentido Extramoral* apresenta algumas linhas essenciais que permanecem no pensamento nietzschiano no decorrer de sua história, embora alguns pontos de vista decisivos tenham se diluído paulatinamente. A princípio, o escrito deveria fazer parte do *Livro do Filósofo (Philosophenbrunch)*, obra jamais publicada pelo autor. Postumamente, ele entrou em uma compilação e se uniu a outros fragmentos da mesma época, compondo extraoficialmente aquilo que seria, tecnicamente, tal *Livro*, a exemplo do que se fez com o compilado de textos *Vontade de Poder*, também jamais publicado. É possível, assim, encontrar o texto ora independente, ora dentro de um compilado de fragmentos. Alguns autores, como Sarah Kofman e Phillip Lacoue-Labarthe, preferem fazer referência ao *Livro do Filósofo*, outros, como Maudemaire Clark e Paul De Man, tratam o texto como autônomo. Nesta dissertação, utilizamos como referência principal o texto publicado no Brasil com a tradução de Fernando Moraes Barros, publicada em 2008, que trata o texto como independente.

Uma questão importante a ser tratada é a respeito da legitimidade dos fragmentos póstumos no que diz respeito aquilo que pode ser considerado "a verdadeira" filosofia de Nietzsche. Em um filósofo como ele, não se pode levar em conta apenas aquilo que ele

decidiu publicar. Conforme explica LOPES (1999), é necessário considerar a obra nietzschiana como um todo, eis que, se priorizarmos os textos publicados, estaremos deixando de lado um conceito consensualmente central como a *vontade de poder*; por outro lado, se considerarmos como a verdadeira filosofia de Nietzsche somente estes póstumos, como faz Heidegger, também estaremos deixando de lado certos conceitos essenciais que tem seu papel para a construção do todo.

Segundo CLARK (1991), apesar de Nietzsche ter decidido não publicar o texto, há muitos motivos para examiná-lo detalhadamente. Em primeiro lugar, ele exerce considerável influência no nosso entendimento contemporâneo sobre o autor. A crença comum de que ele prova a não existência da verdade, pelo menos uma verdade, por assim dizer, acessível, encontra seu principal fundamento neste ensaio. Ademais, de acordo com uma leitura mais radical sobre o filósofo, ele nega a existência da verdade, no sentido de negar que qualquer um de nossos conceitos esteja de acordo com a realidade. *Verdade e Mentira*, segundo a autora, pode ser visto como a principal e mais importante evidência em favor dessa interpretação radical.

DE MAN (1996) afirma que o texto procede uma empresa desconstrutiva que vai colocar em questão alguns dos conceitos que também serão alvo da crítica à metafísica no compilado de fragmentos *Vontade de Poder*. O texto mostra, por exemplo, a ideia de que, se o homem tem um ponto de vista privilegiado sobre si mesmo, trata-se de uma simples metáfora com a qual ele se protege de sua própria insignificância. Ele força e impõe a si mesmo sua interpretação de mundo, substituindo sua existência como mero acidente transitório na ordem cósmica por um papel importante no universo. Uma substituição que é aberrante, porém sem a qual ele não conseguiria viver.

Em geral, é difícil determinar a posição do texto *Verdade e Mentira* na filosofia de Nietzsche. À época, o filósofo era professor na Universidade da Basileia, estava envolto em leituras a respeito da fisiologia e acabara de publicar o *Nascimento da Tragédia*, obra que lhe rendera críticas, de certa forma, inesperadas. É possível argumentar, por um lado, que o texto tem mais a natureza de uma divagação, sendo feito sem muita preocupação ou mesmo rigor metodológico. No entanto, o texto, como fragmento póstumo, entra na mesma categoria de todos os outros fragmentos, inúmeros. Desconsiderar seu peso teórico implicaria em ter que desconsiderar outros também.

Muitos elementos de *Verdade e Mentira* são recorrentes em outras partes do pensamento nietzschiano. A crítica ao intelecto e à importância que lhe é atribuída é um deles. Assim como em *Nascimento da Tragédia* e bem mais tarde em *Crepúsculo dos Ídolos* e no compilado de fragmentos *Vontade de Poder*, o intelecto aparece como uma faculdade humana comum, não privilegiada como se entende na filosofia tradicional. De fato, o próprio texto começa com uma fábula para demonstrar a insignificância da própria existência e de tudo nela, principalmente o conhecimento e o intelecto, cuja “magnitude”, no fim de tudo o que existe, não terá feito diferença alguma.

Em algum remoto recanto do universo, que se deságua fulgurantemente em inumeráveis sistemas solares, havia uma vez um astro, no qual animais astuciosos inventaram o conhecimento. Foi o minuto mais audacioso e hipócrita [verlogenste] da "história universal" [Weltgeschichte]: mas, no fim das contas, foi apenas um minuto. Após alguns respiros da natureza, o astro congelou-se, e os astuciosos animais tiveram de morrer. Alguém poderia, desse modo, inventar uma fábula e ainda assim não teria ilustrado suficientemente bem quão lastimável, quão sombrio e efêmero, quão sem rumo e sem motivo se destaca o intelecto humano no interior da natureza; houve eternidades em que ele não estava presente; quando ele tiver passado mais uma vez, nada terá ocorrido. Pois, para aquele intelecto, não há nenhuma missão ulterior que conduzisse para além da vida humana. Ele é, ao contrário, humano, sendo que apenas seu possuidor e gerador o toma de maneira tão patética, como se os eixos do mundo girassem nele. Mas se pudéssemos pôr-nos de acordo com o mosquito, aprenderíamos então que ele também flutua pelo ar com esse pathos e sente em si o centro esvoaçante deste mundo. Na natureza, não há nada tão ignóbil e insignificante que, com um pequeno sopro daquela força do conhecimento, não inflasse, de súbito, como um saco e assim como todo carregador de peso quer ter seu admirador, o mais orgulhoso dos homens, o filósofo, acredita ver por todos os lados os olhos do universo voltados telescopicamente na direção de seu agir e pensar (NIETZSCHE, 2008, P.25)

Em *Verdade e Mentira*, Nietzsche denuncia a relatividade do conhecimento humano e a arrogância dos filósofos movidos pelo *pathos* da verdade. O intelecto é um enganador que oculta o fundo trágico da existência. A verdade e a mentira são, na realidade, construções que decorrem da vida em rebanho e da linguagem que lhe corresponde. O trajeto do texto prenuncia o método genealógico de Nietzsche. Ele inicia com uma crítica ao valor supremo que a história do pensamento dá ao intelecto como poeticamente distintivo da natureza humana. Ao mesmo tempo em que critica o intelecto, NIETZSCHE (2008) já demonstra uma reflexão a respeito da relação antropológica que temos com a verdade. Nossa verdade depende invariavelmente da razão, esse instrumento humano de sobrevivência. Através dela lemos o mundo e temos a impressão que nossa leitura é precisa, sabendo, mas às vezes fazendo de conta que não sabemos das limitações que nossas percepções nos impõem. Os homens, orgulhosos de seu grande poder racional distintivo dos outros animais, esquecem que

tal poder é na verdade o consolo do animal mais fraco, que lhes serviu como instrumento de sobrevivência diante da falta de outras faculdades possivelmente mais eficazes.

O intelecto nos dá uma habilidade de prever, calcular, avaliar os próprios passos; estar sempre à frente de um perigo iminente, por nos fazer perceber com grande antecedência essa iminência. NIETZSCHE (2008), ao invés de enaltecer esse poder, como sempre os pensadores fizeram desde Sócrates, descreve sua pequenez, como ferramenta de dissimulação; como a ferramenta do mais fraco. Há aqui indícios de fundamento para sua alcunha de “irracionalista”, como é chamado por alguns comentadores. Ao diminuir o valor do intelecto, a proposta do filósofo é tentar demonstrar suas falhas, ao mesmo tempo em que demonstra que o impulso à verdade não é natural. Ele mostra que o homem, de fato, não se sente contrariado ao dissimular, mentir e enganar. Prova disso são as próprias estratégias de sobrevivência do homem em estado de natureza, além da nossa satisfação com as ilusões do sonho.

“(…) o homem consente, à noite, e através de toda uma vida, ser enganado pelo sonho, sem que seu sentimento de moral jamais tentasse evitar isso: não obstante, deve haver homens que, pela força de vontade, deixaram de roncar. O que sabe o homem, de fato, sobre si mesmo!” NIETZSCHE (2008, p.28)

Para mero efeito de comparação, é curioso observar como descrição do estado onírico se apresenta de maneira semelhante no *Nascimento da Tragédia*:

“Talvez alguns, como eu, se lembrem de que, em meio aos perigos e sobressaltos dos sonhos, por vezes tomaram-se de coragem e conseguiram exclamar: ‘É um sonho! Quero continuar a sonhá-lo’! Assim como me contaram a respeito de pessoas que foram capazes de levar adiante a trama causal de um e mesmo sonho durante três ou mais noites consecutivas: são fatos que prestam testemunho preciso que o nosso ser mais íntimo, o fundo comum a todos nós o sonho de uma experiência de profundo prazer e jubilosa necessidade” (NIETZSCHE, 1972, P.29)

O sonhar, para o filósofo, é um exemplo de como podemos sair da realidade sem se preocupar com a moralidade; e tampouco qualquer instinto ou impulso natural contrário à ilusão nos impele a tentar escapar do sonho. Nós o fazemos somente quando temos medo, isso é, quando a ilusão nos traz consequências ruins, o que pesa em favor de outro argumento que NIETZSCHE (2008) apresenta mais adiante, que queremos somente resultados bons e agradáveis na vida, não importando se estamos diante de mentiras ou verdades.

Nessa direção, tentando compreender o que nos leva a buscar a verdade, o pensador encontra resposta no próprio processo de autoconservação. O homem quer a verdade apenas porque precisa sobreviver na coletividade. A busca por uma sociedade equilibrada, que permita a sobrevivência, faz o homem valorizar a verdade. Um “acordo de paz”, um primeiro impulso sem nenhum interesse genuinamente epistemológico:

Se, na existência isolada, o intelecto apenas engana, Nietzsche passa a considerar a possibilidade do impulso à verdade ter se originado juntamente com a instauração da sociedade: “Esse tratado de paz traz consigo aquilo que parece ser o primeiro passo para alcançar aquele enigmático impulso à verdade”. (FONSECA, 2008. P.12).

Para instaurar a verdade enquanto valor, e necessário ao homem o domínio das nuances da linguagem. E nesse domínio, ele determina o que vale e o que não vale: “(...) a legislação da linguagem permite também as primeiras leis da verdade” (NIETZSCHE, 2008, P.29). O tema das convenções da linguagem é caro a Nietzsche e tem seus fundamentos em Gustav Gerber:

Na articulação desta teoria prévia da linguagem com arte retórica inconsciente, Nietzsche se apoia, sobretudo, em Gustav Gerber, de quem toma os conceitos e argumento que lhe servem de ponto de partida. Remetendo às concepções de linguagem de autores como Herder, W. v. Humboldt, Jean Paul e, sobretudo, Friedrich Schlegel, Gerber apresenta a linguagem como arte inconsciente de metaforização cuja verdadeira natureza é esquecida para poder ser utilizada pelos seres humanos como meio de comunicação necessário à vida social. A linguagem é essencialmente metafórica e retórica, produto artístico da criatividade humana, e não a expressão ou tradução da realidade (...). Gerber propõe uma descrição do desenvolvimento da linguagem com a qual pretende completar a Crítica da Razão Pura, de Kant, fazendo ver as consequências da aplicação de seus princípios para a teoria da linguagem¹. (MECA, 2017, P.65).

MECA (2017) comenta o impacto que a leitura de Gerber teve no jovem Nietzsche. Segundo ele, o filósofo alemão obrigou-se a reformular a relação entre música e linguagem em termos distintos do que até então propusera no *Nascimento da Tragédia*. Nesta obra, diz o

¹ En la articulación de esta teoría previa del lenguaje como arte retórico inconsciente, Nietzsche se apoya, sobre todo, en Gustav Gerber, de quien toma los conceptos y argumentos que le sirven de punto de partida. Remitiendo a las concepciones del lenguaje de autores como como Herder, W. v. Humboldt, Jean Paul y, sobre todo, Friedrich Schlegel, Gerber presenta el lenguaje como arte inconsciente de metaforización cuya verdadera naturaleza es olvidada para poder ser utilizado por los seres humanos como medio de comunicación necesario en la vida social. El lenguaje es esencialmente metafórico y retórico, producto artístico de la creatividad humana, y no la expresión o traducción de la realidad (...). Gerber propone una descripción del desarrollo del lenguaje con la que pretende completar la Crítica de la Razón Pura, de Kant, haciendo ver las consecuencias de la aplicación de sus principios para la teoría del lenguaje.

autor, a música é a linguagem universal que fala do fundo primordial do ser². A leitura de Gerber faz com que Nietzsche se convença de que não há nenhuma linguagem natural originária, ou seja, nenhuma linguagem-música como representação imediata da vontade do mundo: a retórica desconstrói a ideia da música como essência e a música passa a ser somente um complemento da linguagem.

É com a linguagem que aparece o contraste entre a mentira e a verdade. Esse é um dos pontos fundamentais que abordaremos nesta dissertação: o filósofo alemão explica que a mentira surge a partir de um uso insidioso da linguagem; o mentiroso “diz, por exemplo, ‘sou rico’, quando para seu estado ‘pobre’ seria a designação mais acertada. Ele abusa das convenções por meio de trocas arbitrárias ou inversões dos nomes, inclusive” (NIETZSCHE, 2008, p.30).

A mentira, portanto, tem a ver com uma espécie de má-fé daquele que busca obter vantagens sobre os outros e que, por isso, se torna nocivo para a sociedade. Na gênese da linguagem, a mentira tem fundamento moral. O pensador alemão define os termos “mentira” (*Lüge*) como enunciado do mentiroso e “engano” (*Betrug*) como sua atividade. O caráter moral da mentira aparece nessa parte quando NIETZSCHE (2008) denuncia certa hipocrisia do homem, haja vista que o que queremos, de fato, são as consequências vantajosas da verdade, e não a verdade mesma. Quando, diante de uma verdade destruidora, a mentira parece trazer mais vantagem, temos até certo prazer em aceitá-la, ao passo que até hostilizamos aquelas verdades.

A verdade é ditada pela linguagem e intermediada pela percepção que temos do mundo. Uma palavra é uma reprodução de um estímulo nervoso em imagens e depois em sons; posteriormente transliterados em símbolos. A questão basilar é que o estímulo, essa percepção, é totalmente subjetivo³. Sendo assim, universalizá-lo nos afasta da realidade e, dramaticamente, da verdade. Ademais, ignoramos as outras características de um objeto quando ele é nomeado. Elegemos uma dessas características e deixamos o restante de lado,

² “(...) é impossível, com a linguagem, alcançar por completo o simbolismo universal da música, porque ela se refere simbolicamente à contradição e à dor primordiais no coração do Uno-primigênio, simbolizando em consequência uma esfera que está acima de toda aparência. Diante dela, toda aparência é antes meramente símile: daí por quê a linguagem, como órgão e símbolo das aparências, nunca e em parte alguma é capaz de volver para o imo da música, mas permanece sempre, tão logo se põe a imitá-la, apenas em contato externo com ela, enquanto o sentido mais profundo da música não pode, mesmo com a maior eloquência lírica, ser aproximado de nós um passo sequer.” (NIETZSCHE. 2003, P. 51)

³ Isto será interpretado por Clark (1991) como um dos elementos-chave para entender a influência schopenhaueriana no texto, questão que será tratada mais adiante.

como se as outras não lhe dissessem respeito. Como resultado, a linguagem se torna um conjunto de metáforas e antropomorfismos, num agregado que, passo a passo, se distancia mais e mais da realidade. Na medida em que as palavras tornam-se conceitos ao se universalizar, faz-se uma igualação do desigual. Uma mesma palavra designa vários objetos que jamais serão iguais. Uma abstração interna das diferenças individuais, um esquecer-se do diferenciável.

Ainda que não tenha sido mencionado por Nietzsche, esse “esquecimento” também pode ser pensado quanto aos objetos em relação a si mesmos, observando a leitura de Heráclito feita pelo pensador alemão. Este que é considerado por Nietzsche um filósofo ímpar; o último raio de luz antes da *decandence* grega patrocinada por Sócrates. Heráclito defendia que o fogo é o elemento basilar e tudo depende dele; ele origina tudo e é onde tudo se consome; condensação, evaporação e rarefação são transformações que o fogo produz para realizar tais mudanças. Mas o fogo não tem somente função física no sentido estrito. Ele carrega consigo a representatividade do devir e o ineditismo da existência; o fogo nunca se mantém o mesmo e nunca se repete. A perspectiva heraclítica da fluidez e dos antagonismos da realidade é absorvida limpidamente na filosofia nietzschiana.

Nietzsche não poupa elogios ao pensador grego, considerando-o o único grego realmente admirável. Em *A Filosofia na Época Trágica dos Gregos*, escrita entre 1873 e 1874, ele faz uma analogia entre Heráclito e seu outro “ídolo”, Schopenhauer. De acordo com o então professor da Basiléia, a concepção de tempo entre os dois pensadores é a mesma. Ambos afirmam sobre o tempo que “cada um de seus instantes só existe ao destruir o instante precedente, seu pai, para ser ele próprio também destruído por sua vez logo em seguida, e que o passado e o futuro são tão pouca coisa como qualquer sonho” (NIETZSCHE, 2006, p.45). Segundo os dois filósofos, a atividade é a característica mais essencial de toda a realidade. Tudo o que existe no tempo e no espaço têm mera existência relativa.

A noção de tempo e realidade em Heráclito está profundamente relacionada com as ideias que Nietzsche defende sobre a verdade e a linguagem. O “esquecer-se do diferenciável” tão comentado em *Verdade e Mentira* tem a ver não somente com a disparidade entre os objetos diversos nomeados com igualdade, mas também com as diferenças que um mesmo objeto carrega em sua história, eis que cada objeto nunca é o mesmo a cada momento, diante da mudança constante impulsionada pelo conflito:

“Devolvidos às águas adormecidas do rio, perguntamos, enfim, somos ou não somos quem formos um dia? Na verdade, de lá até aqui morremos muitas mortes. Morreu a criança e nasceu o adolescente. A morte deste gerou o homem adulto. De sorte que somos e não somos” (SCHÜLER, 2000, p. 132).

Com efeito, o ser e não-ser de um objeto são constantes no devir. O objeto muda a cada instante. É impossível a qualquer linguagem acompanhar tal processo de mudança. Este devir tem sua origem na luta dos contrários. Eventualmente, quando um dos lutadores é aparentemente vitorioso, temos a aparência de certas qualidades definidas. Mas a luta sempre continua. Esta perspectiva *agonística* aparece entre os gregos nas disputas artísticas, políticas e mesmo nas guerras das cidades entre si. O pensamento heraclítico universaliza tal forma de pensar, transformando o devir no fundamento da própria existência. Nietzsche compreende que não somente a natureza, mas o próprio ser humano vivencia tais lutas internamente. As qualidades humanas de inteligência e de animalidade conflitam, nenhuma vencendo o combate definitivamente. A crítica que ele apresenta ao intelecto em *Verdade e Mentira* traduz também este ponto de vista. O intelecto é somente uma das características humanas; somente uma das forças combatentes que, quando vence, é somente de forma efêmera e intermitente.

Importa frisar a importância do devir heraclítico porque ele encontra reflexo não só na filosofia de Nietzsche na juventude, mas é elemento fundamental de sua compreensão geral sobre a verdade. No *Crepúsculo dos Ídolos*, por exemplo, mesmo numa fase em que Nietzsche já abandonara a dicotomia kantiana entre fenômeno e coisa em si defendida no período de *Verdade e Mentira*, ele ainda reconhece o valor do devir:

Ponho de lado, com grande reverência, o nome de Heráclito. Se o resto dos filósofos rejeitava o testemunho dos sentidos por que estes mostravam multiplicidade e mudança, ele o rejeitou porque mostravam as coisas como se elas estivessem duração unidade. Também Heráclito foi injusto com os sentidos. Eles não mentem nenhum do modo como os elétrons pensavam nem como ele pensava - eles não mentem. O que fazemos do seu testemunho que introduz a mentira. Por exemplo, a mentira da unidade, a mentira da materialidade, da substância, da duração... A razão é a causa de falsificarmos o testemunho dos sentidos. Na medida em que mostram o vir a ser, o decorrer, a transformação, os sentidos não mentem... Mas era tudo sempre terá razão em que o ser é uma ficção vazia. O mundo aparente é o único. O mundo verdadeiro é apenas acrescentando mendazmente... (NIETSCHE, 2006, p.26)

Paralelo a tudo isso, em *Verdade e Mentira* Nietzsche fala sobre uma espécie de sedução cognoscitivo-moral existente na verdade. A ideia de que estamos falando a verdade quando nos comunicamos faz-nos aproximar do honesto, do justo, daquele ser que é

admirável numa sociedade, que faz o bem, que se opõe ao vil mentiroso. O impulso à verdade tem também, portanto, uma origem moral.

Como então conhecer o real através dos nossos sentidos tão subjetivos, personalíssimos, insuperavelmente nossos e apenas nossos? Como é possível pretender expressar aquela “verdade sobre a verdade”, como quando a metafísica tradicional orgulha-se em descrever a verdade como adequação conceitual? É possível que certa verdade possa ser concebida por um indivíduo? E se o for, é possível comunicá-la com perfeição? Estará a verdade inscrita em um imenso quadro escondido entre as estrelas, acessível somente aos espíritos que ousaram sobrepujar as deficiências do corpo em nome de um intelecto apurado?

A suposição de Nietzsche é que toda construção do conhecimento baseada na razão e na linguagem do ponto de vista tradicional é somente ilusão. Quando se busca o conhecimento com precisão, sem falhas, sem erros, nada mais se está fazendo que um trabalho inútil. As construções conceituais feitas no decorrer da história do pensamento, inclusive, são todas falhas, não necessariamente por estarem distantes da realidade, mas por não *admitirem* que estão distantes; por arrogarem-se o *status quo* de verdade. É justamente essa crença na veracidade dos conceitos, pautada num impulso ou vontade de verdade que faz o homem incorrer no erro de tomar o falso pelo verdadeiro. A vontade de verdade torna-se uma vontade de ilusão quando se quer a verdade a todo custo. Todos os sistemas são uma espécie de autoengano que o homem produz para criar em si mesmo a impressão de que conhece o mundo. Ele produz um mundo conceitual antropomórfico; um mundo à sua imagem e semelhança para poder entendê-lo.

A verdade tradicional não é possível, seja através da linguagem, seja por questões atinentes à nossa percepção, conforme abordaremos adiante. Em todo caso, alcança-se ilusões que, sem embargo, permitem a conservação e a sobrevivência da espécie humana por terem se solidificado na cultura como “verdades”. O texto *Verdade e Mentira* não propõe de “solução” para o problema, apenas o expõe, já que é inacabado, mas é possível identificar a profundidade das questões que ali se apresentam.

Os temas linguagem, conhecimento e verdade são constantes em toda a história do pensamento nietzschiano. É visível a preocupação com tais temas quando ele retoma anos mais tarde o *Nascimento da Tragédia*, criticando fortemente o próprio texto não só pelas

ideias, mas como pela linguagem utilizada (“ela devia cantar, essa nova alma – e não falar!”⁴). Tal preocupação é visível também no Nietzsche mais maduro, em estabelecer uma linguagem que esteja o mais próximo possível do pensamento e do mundo, na linguagem aforística que começa com *Humano, Demasiado Humano*. Uma reflexão a fazer é que, mesmo que o estilo de aforismos seja mais tardio, não é absurdo supor que os fragmentos sempre compuseram um estilo propositalmente aforístico, e que Nietzsche sempre suspeitou de verdades muito complexas e arcabouços teóricos muito técnicos e expansivos. De certa forma, podemos mesmo supor que os temas verdade e linguagem estão no epicentro da filosofia nietzschiana, senão como questões precisamente temáticas, sempre como um plano de fundo sem o qual sequer tal filosofia seria possível.

O comentário de Christian Emdem sobre o tema merece atenção:

Os comentadores que seguem as posições mais radicais de Jacques Derrida e Paul de Man costumam considerar a compreensão de Nietzsche da linguagem como metafórica a pedra angular de sua crítica filosófica, enquanto os comentadores influenciados pela discussão analítica de Donald Davidson sobre a metáfora, principalmente Maudemarie Clark, consideram o relato de Nietzsche sobre a metáfora como "uma posição muito fraca", na medida em que Nietzsche não fornece argumentos sólidos sobre referência, representação e verdade. (EMDEM, 2005. P.82)⁵.

Por fim, dado este “guia teórico”, optamos por dividir a dissertação em três partes, na primeira, apresentamos algumas análises de autores que interpretam o texto de Nietzsche como absolutamente metafórico; destacando Ana Cavalcanti, Jacques Derrida, Sarah Kofman, Cristian Emdem, Claudia Crawford e, principalmente, Paul De Man, dentre outros. Nesta parte do trabalho, discutimos a respeito das influências de Edward Von Hartmann e Gustav Gerber, respectivamente, no que diz respeito à filosofia do inconsciente e à ideia da linguagem como arte - não só no texto de 1873, mas na compreensão geral do jovem Nietzsche sobre a linguagem. Outrossim, discutimos o conceito de metáfora no texto de 1873 e nos fragmentos da época.

⁴ NIETZSCHE, 2003, p.16.

⁵ Commentators following the more radical positions of Jacques Derrida and Paul de Man often consider Nietzsche’s understanding of language as metaphorical to be the cornerstone of his philosophical criticism, while those commentators influenced by Donald Davidson’s analytic discussion of metaphor, most notably Maudemarie Clark, regard Nietzsche’s account of metaphor as “a very weak position,” inasmuch as Nietzsche provides no sound arguments with regard to reference, representation, and truth. (EMDEM, 2005. P.82).

No segundo capítulo, apresentamos concepção de linguagem e suas influências schopenhauerianas, conforme defende CLARK (1991). Tentamos reproduzir a argumentação da comentadora no sentido eminentemente descritivo, a fim de deixar os comentários mais críticos para o terceiro e último capítulo. Neste, fazemos uma análise geral das perspectivas apresentadas, acrescentando mais abertamente nossa contribuição à discussão. Algumas obras utilizadas no desenvolvimento do trabalho não possuem tradução no Brasil. Fizemos nossa tradução mantendo em notas de rodapé as citações originais, a fim de facilitar a consulta.

Capítulo 1

A LINGUAGEM ABSOLUTAMENTE METAFÓRICA

O pequeno texto *Verdade e Mentira no Sentido Extramoral* conduz o leitor a um inadiável questionamento metatextual. Em interpretação sólida, Paul de Man expressa que, para o jovem Nietzsche, toda linguagem é metafórica, incapaz de alcançar a realidade, e, por esse motivo, a crítica à linguagem que se perfaz no decorrer do ensaio inacabado não deixa de incidir sobre si mesma, num jogo, como diz o comentador, autodestrutivo, eis que questiona a capacidade da linguagem de expressar a “verdade literal”, sem conseguir apresentar nenhum outro meio que substitua essa forma de comunicação.

Para compreender o ponto de vista de que a linguagem é totalmente metafórica, argumento central para acusar o texto de “autodestrutivo”, como faz DE MAN (1996), é preciso discutir pelo menos duas questões fundamentais relacionadas ao pensamento do jovem Nietzsche na época de *Verdade e Mentira*: 1) a influência de Eduard Von Hartmann e Gustav Gerber na sua concepção de linguagem e; 2) compreender o que ele entende por metáfora e os pormenores desse conceito.

1.1. As influências sobre Nietzsche

NIETZSCHE (2008) dedica aproximadamente três quartos de seu texto à discussão sobre a linguagem, no que se fundamenta a leitura de que o problema da impossibilidade da verdade se assenta nas dificuldades de conexão entre linguagem e realidade. A preocupação de Nietzsche com o tema vem desde 1870, quando ele já começa a pensar no mesmo se baseando na *Philosophie der Unbewussten*, de Eduard Von Hartmann, que mais tarde também usará na *Origem da Linguagem* (1869-70)⁶. Em fragmento da época, ele afirma:

A palavra surgiu do grito acompanhado de gestos: a essência da coisa se expressa com a entonação, a intensidade, o ritmo, com o movimento da boca se expressa a representação concomitante, a imagem da essência, a aparência.

Simbolismo infinitamente imperfeito, formado segundo as leis da natureza: na eleição do símbolo não se mostra a liberdade, **mas sim o instinto**.

Um símbolo que denota é então, um conceito: se concebe o que se pode designar e distinguir (Nachlass, 3[15]. *Inverno de 1869-1870 – Primavera de 1870*) (grifo nosso).⁷

⁶ O texto *Sobre a Origem da Linguagem* é uma das principais fontes pra compreender o que Nietzsche entende sobre o tema. Embora seja composto de citações sem referência a fontes e certas “apropriações”, ele expõe, conforme veremos adiante, a presença forte de Hartmann no pensamento nietzschiano.

⁷ “El lenguaje ha nacido del grito acompañado de gestos: la esencia de la cosa se expresa allí con la entonación, la intensidad, el ritmo, con el movimiento de la boca se expresa la representación concomitante, la imagen de la esencia, la apariencia.

A influência de E. Von Hartmann é tema de importante discussão levada a cabo no Brasil principalmente por CAVALCANTI (2005). Ela começa analisando a relação entre o inconsciente e o instinto, mostrando que, segundo o linguista alemão, o instinto é uma ação com finalidade na qual não se tem consciência dessa finalidade; é uma ação inconsciente e não um mecanismo espiritual previamente disposto pela natureza.

O filósofo apresenta dois argumentos, com base em dados empíricos e retirados da observação do comportamento de animais, para refutar a hipótese do instinto compreendido como resultado de uma organização corporal. No interior de uma mesma espécie, e portanto de uma mesma estrutura corporal, existem diferentes classes de animais, as quais correspondem diferentes estratégias de sobrevivência. Diferentes classes de pássaros, por exemplo, constroem ninhos e cantam, mas o modo e o material escolhidos para construção, assim como tipo de canto são bastante diferentes. E, inversamente, o mesmo tipo de extinto, como instinto migratório, pode manifestar-se em diferentes espécies, indicando desse modo a independência, e não a causalidade, da atividade instintivo em relação a organização corporal. Hartmann enfatiza, a partir desses exemplos, a riqueza e variedade da manifestação extintiva em contraposição a concepção de instinto como um comportamento previamente estabelecido por uma determinada organização corporal. (CAVALCANTI, 2005. P. 43).

A compreensão de que o instinto é um mecanismo se atrela à ideia de que uma finalidade seja previamente determinada pela natureza, sendo o indivíduo psiquicamente organizado para alcançar tais fins. Tal hipótese só seria possível se o instinto funcionasse sem interrupções, eis que ele só funciona baseado em uma vontade atual. Hartmann formula o conceito de *vidência* para explicar como um animal filhote, por exemplo, é capaz de prever o comportamento que deve ter para garantir sua sobrevivência quando adulto; e como um animal consegue caçar com precisão outro que seja venenoso, evitando o veneno sem nunca ter visto tal presa. A *vidência* seria, assim, um conhecimento imediato e inconsciente, que não tem nenhuma relação com experiência anterior e que não permite qualquer acesso pela consciência. A ação instintiva é certa e infalível; um conhecimento e, ao mesmo tempo, uma ação voltada para a consecução de certos fins⁸.

Simbolismo infinitamente imperfecto, formado según las leyes de la naturaleza: en la elección del símbolo no se muestra la libertad, sino el instinto.

Un símbolo que denota es entonces un concepto: se concibe lo que se pode designar y distinguir.”

⁸ O resultado aparentemente “infalível” da atividade instintiva também poderia ser explicado, nos moldes darwinistas, pela simples relação tentativa-erro. Na natureza, a luta dos animais nem sempre tem resultados previsíveis – fato aparentemente desconsiderado por Hartmann. Um animal tenta atacar uma presa venenosa e acerta; vive. Quando não acerta, morre. O sobrevivente tende a repetir o comportamento e continuar

Para Hartmann, o instinto é o “querer consciente dos meios para um fim querido inconscientemente”⁹. Isto significa que o querer instintivo se impõe inconscientemente como um conhecimento imediato, definindo com segurança e certeza os fins e até mesmo os meios para atingi-los, sendo que somente os últimos nos são acessíveis pela consciência. A definição dos fins no inconsciente é imediata, eis que não está sujeita às hesitações típicas da reflexão consciente.

Assim, o instinto é a atividade mais própria do indivíduo. Todos os animais têm no instinto um instrumento imprescindível de autoconservação e de conservação da espécie. Em certos animais, como no homem, a *vidência* se apresenta claramente como meio de sobrevivência individual, enquanto em outras espécies, vê-se uma convergência de finalidades coletivas, num tipo de conexão espiritual-orgânica, como no caso das abelhas, nas quais cada indivíduo segue as mesmas finalidades do outro e, ao mesmo tempo, do corpo coletivo.

Hartmann compreende que a linguagem é construída exatamente na esfera do inconsciente. Ele faz um paralelo entre as construções linguísticas básicas da gramática e defende que elas são a sustentação do próprio pensamento. Segundo ele, as classes de palavras são base para conceitos, e a gramática como um todo, com suas regras e detalhamentos, é um arcabouço de conceitos já prontos de objetos e relações, pelo quais as categorias do pensamento, como força, devir, etc, foram desenvolvidas. Sendo assim, não é o pensamento que produz a linguagem, mas é própria linguagem que, construída inconscientemente pela necessidade de comunicação, constrói o pensamento. É curioso notar que, segundo Hartmann, o valor filosófico da linguagem reside em sua parte gramatical/formal. Ele defende, inclusive, que as primeiras línguas possuíam uma riqueza gramatical considerável, que foi-se deteriorando pelo uso comum na cultura.

Em *Da Origem da Linguagem*, Nietzsche expressa com muita clareza seu entendimento sobre a *Philosophie der Unbewussten*. Mais ainda, explica CAVALCANTI (2005), ele fez até mesmo uma colagem dos textos de Hartmann, inserindo-o sem referências no seu texto; acrescentando os próprios comentários e interpretações. As razões desse tipo de escrita não são explicadas por Nietzsche, embora muitos comentadores considerem mais um estilo do que uma apropriação desonesta de textos alheios – não seria razoável suspeitar da “capacidade” do autor alemão de escrever sem este artifício.

sobrevivendo. Eventualmente erra e morre. Muitas espécies são extintas naturalmente; portanto, talvez não haja essa infalibilidade do instinto.

⁹ HARTMANN, E.Von. *Philosophie der Unbewussten*. P.62. apud CAVALCANTI (2005, p.45).

CRAWFORD (1988) também comenta sobre a relação de Nietzsche com o pensamento de Hartmann em *Da Origem da Linguagem*. Ela chama atenção para as críticas que o filósofo de Röcken faz à *Philosophie der Unbewussten*, relacionando-as a Schopenhauer: nas cartas endereçadas a seu amigo Gesdorff, explica ela, Nietzsche reconhece que o livro de Hartmann tem importância para a discussão sobre a linguagem, embora o autor aja com certa desonestidade, eis que critica Schopenhauer ao mesmo tempo que faz amplo uso de suas ideias. A autora comenta sobre como a influência de Hartmann preenche algumas lacunas nos textos do jovem Nietzsche:

É verdade, porém, que o meu estudo da teoria da linguagem inicial de Nietzsche demonstrará que Hartmann não só forneceu algumas ideias interessantes sobre a origem da linguagem para o jovem Nietzsche, mas que preencheu uma grande lacuna no pensamento de Nietzsche sobre a linguagem, que tinha sido aberta, mas não satisfatoriamente preenchida, através das suas leituras em Kant e Schopenhauer. Hartmann não só preenche esta lacuna, como oferece, o que deve ter sido para Nietzsche convincente, explicações sobre onde Schopenhauer e Kant não conseguiram fechá-la. (CRAWFORD. 1988. P.19).¹⁰

Percebe-se que Nietzsche concorda com a ideia de que todo pensamento consciente tem o suporte da linguagem, enquanto a mesma tem sua origem no instinto, que é uma atividade com fins inconscientes. A ideia proposta por Hartmann teve muita repercussão na época da *Philosophie der Unbewussten*, sendo considerada até mesmo uma ideia revolucionária¹¹. Isso porque a filosofia da linguagem tradicional sempre se orientou em sentido diferente, colocando a origem da linguagem no pensamento consciente.

O texto *Da Origem da Linguagem* é de fundamental importância para entender como Nietzsche pensava no período de *Verdade e Mentira*, embora certas diferenças sejam patentes nos dois textos e no *Nascimento da Tragédia*, também da mesma época. Com efeito, Nietzsche desenvolve nesses textos três concepções diferentes sobre a linguagem. Em *Da Origem da Linguagem*, ele defende que a linguagem se fundamenta em uma ordem pré-sintática originária. No *Nascimento da Tragédia*, ele defende que a música é a linguagem universal, estando na base da linguagem. Já em *Verdade e Mentira*, ele defende que o

¹⁰ “True; however, my study of Nietzsche’s beginning theory of language will demonstrate that Hartmann not only provided some interesting ideas on the origin of language for the young Nietzsche, but that he filled a major gap in Nietzsche thinking about language, one which had been opened up, but not satisfactorily filled, through his readings in Kant and Schopenhauer. Not only does Hartmann fill this gap, but he offers, what must have been for Nietzsche convincing, explanations as to why where Schopenhauer and Kant fail to close it.”

¹¹ CRAWFORD, 1988, P.20.

fundamento da linguagem não é sintático, mas sim semântico e que, ademais, a música é apenas um complemento da linguagem.

Autor imprescindível para discutir a questão é Gustav Gerber. Em sua obra *Die Sprache als Kunst*, de 1871, Gerber apresenta a linguagem como uma forma específica de arte. O filósofo faz sua explanação sobre a arte logo no início da obra. Segundo GERBER (1871. P.1-2), a arte se apresenta como a afirmação da própria vida:

“As obras de arte nos trazem alegria, ao mesmo tempo uma afirmação da nossa natureza. Mas buscamos a alegria, como a própria vida, pois ela não é nada além do gozo da vida (...) E assim a arte é uma atividade que nos traz alegria, e, vamos acrescentar, sua atividade só quer isso: produzir alegria, isto é, consciência e gozo de si mesmo”¹².

Na arte, diz GERBER (1871) proclamamo-nos independentes, sozinhos, nós mesmos podemos nos modelar e criar-nos livremente, à nossa maneira; podemos, inclusive, pensar termos um dom divino – a razão – para governar e gozar. Apesar de trazer alegria, se trata de uma alegria que somente vemos na obra de arte completa: o esforço, o trabalho e até mesmo o sofrimento do artista na feitura da obra não aparecem para quem dela frui. A arte é inútil, sendo um fim em si mesma – o autor, como se vê, apresenta traços kantianos na sua exposição¹³.

A arte também tem a ver com o jogo, a brincadeira. Não no sentido de atividade irresponsável e desprovida de propósito, mas no sentido de que a arte se opõe à seriedade da ciência. GERBER (1871) cita uma frase de Friedrich Schiller como referência dessa relação; recuperamos aqui a passagem mais ampla, omitida por ele:

Não errará jamais quem buscar o ideal de beleza de um homem pela mesma via em que ele satisfaz o seu impulso lúdico. (...) A razão, entretanto, diz: o belo não deve ser mera vida ou mera forma, mas forma viva, isto é, deve ser beleza à medida que dita ao homem a dupla lei da formalidade e realidade absolutas. Com isso, ela afirma também: o homem deve somente jogar com a beleza, e somente com a beleza deve jogar.

¹² Die Werke der Kunst bringen uns Freude, gleichsam eine Bejahung unserer Natur. Wir aber suchen die Freude, wie das Leben selbst, denn diese ist eben nichts anderes, als der Genuss des Lebens (...) Und so ist die Kunst eine Thätigkeit und bringt uns Freude, und, fügen wir hinzu, ihre Thätigkeit will eben nur Dieses: Freude hervorbringen, d.h. das Bewusstsein und den Genuss ihrer selbst.

¹³ É interessante observar que a primeira ideia de Nietzsche para uma tese de doutorado é justamente sobre o juízo teleológico na *Crítica do Juízo*. Sob o efeito das leituras de Lange, Nietzsche aparentemente rejeita a interpretação teleológica da natureza proposta por Kant como princípio heurístico para explicar as particularidades dos fenômenos orgânicos, aceitando a explicação mecânica darwinista.

Pois, para dizer tudo de uma vez, o homem joga somente quando é homem no sentido pleno da palavra, e somente é homem pleno quando joga. (SCHILLER. 2002. P.80)

O jogo e a ludicidade carregam a liberdade da não seriedade, da não fixidez, tendo, portanto, tanta liberdade artística quanto a própria arte. Pode-se interpretar assim que arte (*Kunst*), para GERBER (1871), é uma espécie de jogo (*Spiel*). Quando mais amadurecemos, diz ele, mais damos conteúdo e significado para o jogo e quase o reconhecemos como obra de arte. Na infância, brincamos para satisfazer uma necessidade natural de atividade, um impulso que nos traz alegria e satisfação. Quando a criança não joga/brinca, quando se mantém em silêncio e quietude, tal fato é visto como dor e agonia. Mais tarde, como adultos, jogamos para relaxar dos esforços para superar as coisas desagradáveis da vida, para nos entorpecer, esquecer; jogamos também para brincar, para expressar serenidade, saúde, força – e sempre para passar de um estado mais depressivo para um estado mais livre, mais elevado. Dessa forma, aquilo que habitualmente chamamos jogos na vida cotidiana são apenas o exercício e a aplicação de ideias artísticas. O efeito mental existente no jogo e na necessidade de brincar aplica-se em maior grau na arte. A arte entra nos dias de trabalho cansativos e alegre, consola, eleva, obscurecendo nossas preocupações e necessidades.

Em marcante passagem que o aproxima da *Vontade* de Schopenhauer, GERBER (1871, p.5) expõe uma visão pessimista que coloca a arte como uma espécie de resposta para o sofrimento da vida, visão que, sem dúvida, o torna mais atraente aos olhos do jovem Nietzsche:

Mas, qual profundidade da dor deve a arte ter superado em si mesma, para poder nos prometer tais coisas! Pois como poderia trazer alegria a todos se a dor de cada coração não tivesse perecido nela? Como poderíamos sequer ter em nós este desejo de alegria, esta afirmação do nosso ser, como dissemos, se a nossa vida não fosse dor em si mesma, que busca o seu conforto, a sua cura no seu desenrolar? Não está claro que é a dor que trouxe e produziu a arte nas profundezas mais profundas? Mas que dor?

Nossa vida não descansa fechada em si mesma, ela só existe através da interação com o mundo. No início, a nossa condicionalidade é facilmente sentida, e facilmente o estímulo é satisfeito, o que nos indica em nós e nos atrai para ele. Mas à medida que nos desenvolvemos mais, isto é, mais intimamente entrelaçados com a vida do universo, a coerção é mais pesada e a satisfação mais difícil. Achamos que somos condicionados, limitados, negados em todas as direções. No tormento da nossa imperfeição, a tortura da dúvida. Os tremores de finitude nos apanham e nos paralisam.

Sentimos finalmente e percebemos que, embora nosso desejo seja infinito, a satisfação não é alcançada dentro dessa interação. Encontramo-nos como seres

intrigantes, encontramos-nos num mundo cujas leis somos obrigados a seguir, sem, no entanto, o que ele nos concede, destruindo o nosso ser. Encontramo-nos confinados por uma existência finita e dotados de reivindicações não finitas, às quais, entretanto, não renunciamos, porque sentimos que elas expressam precisamente a nossa própria essência. Assim, a dor da nossa finitude nos agarra e nos paralisa.¹⁴

A superação desse sofrimento, diz o autor, é buscada pelo ser humano por meio da crença em uma vida após a morte, o que nos faz criar religiões e a ideia de divindades, desejando trocar toda a felicidade terrena por uma possível felicidade eterna. Se esta vida é uma possível “preparação” para outra, as razões de existência nesta outra vida não poderiam ser diferentes das desta vida. Sendo assim, satisfação e gozo pleno estariam presentes nessa outra vida e, na nossa, isso é enxergado pela arte, que traduz tais alegrias.

Mais adiante, o autor define o que há de artístico na obra de arte:

O que é arte nas obras de arte, a forma, portanto, é a própria natureza e imagem da natureza humana, o próprio artista é a alma, a vida, a finalidade de vida de seu trabalho, ele próprio, de acordo com seus momentos individuais de existência se dá a si mesmo na criação do material

Por outro lado, a realização da arte só se dá sobre um determinado material, apenas na mais estreita ligação com o mundo exterior, pois a poesia, que é a maior forma, o menor material, também trabalha apenas com ideias que surgem da ligação do homem com o mundo exterior. Esta matéria, que pertence à natureza, a forma em que a nossa alma é representada, se une na arte para formar uma ligação tão íntima

¹⁴ Welche Tiefe des Schmerzes aber muss die Kunst in sich überwunden haben, um uns Solches von sich verheissen zu können! Denn wie sollte sie Freude bringen können für Jeden, wenn nicht der Schmerz jedes Herzens in ihr zu Grunde gegangen wäre? Woher denn überhaupt dieses Verlangen in uns nach Freude, dieser Bejahung unseres Wesens, wie wir sagten, wenn unser Leben nicht an sich selbst der Schmerz wäre, welcher seinen Trost, seine Heilung eben in seiner Entfaltung sucht? Ist nicht klar, dass der Schmerz es ist, welcher in tiefster Tiefe die Kunst her vorbrachte und hervorbringt? Welcher Schmerz aber?

Unser Leben ruht nicht in sich selbst geschlossen, es besteht nur durch die Wechselwirkung mit der Welt. Leicht empfunden wird anfangs diese unsere Bedingtheit, und leicht wird der Reiz befriedigt, welcher sie in uns anzeigt und uns in sie hinein zieht. Aber in dem Maasse, als wir uns weiter entwickeln, d. h. inniger verflechten mit dem Leben des Universums, drückt gewichtiger die Nöthigung, und die Befriedigung gelingt schwerer. Wir finden unser Wesen bedingt, beschränkt, verneint nach allen Seiten. Die Qual unserer Unvollkommenheit, die Marter des Zweifels, die Schauer der Endlichkeit ergreifen und lähmen uns.

Wir fühlen endlich und erkennen, dass überhaupt zwar unser Sollen ein unendliches ist, dass aber Befriedigung innerhalb jener Wechselwirkung nicht erreicht wird. Wir finden uns als räthselhafte Wesen, finden uns in einer Welt, deren Gesetzen wir zu folgen gezwungen sind, ohne dass doch, was sie uns gewährt, unser Wesen auszufüllen und zu vollenden im Stande ist, wir finden uns umschänkt von einem endlichen Dasein und begabt mit nicht endlichen Ansprüchen, denen wir gleichwohl nicht entsagen, weil wir fühlen, dass sie gerade unser eigenstes Wesen aussprechen. So ergreift uns allmächtig der Schmerz unserer Endlichkeit.

que a analogia da alma humana com os movimentos da natureza já se ilumina com isso.¹⁵ (GERBER, 1871, p.9).

Dessa forma, o valor da arte está fundamentado no fato de ser o reflexo da existência do artista numa conjugação do mesmo com o mundo; e só aparentemente o mundo material é apenas um exterior e a alma humana apenas um interior – tanto a natureza como a alma são ao mesmo tempo o outro no seu íntimo. Em todo caso, o artista representa a si mesmo na arte, e somente a si mesmo.

A compreensão de que o homem representa a si mesmo na arte leva GERBER (1871) a concluir que uma classificação das artes deve levar em conta uma análise psicológica do homem, considerando que sua “alma” se desenvolve artisticamente seguindo uma ou outra tendência, seja para a arquitetura, seja para a escultura, para música, a poesia, a pintura ou, por fim, para a linguagem – esta, sendo classificada num ponto intermediário entre a música e a poesia. A linguagem é assim, para ele, arte no sentido estrito do termo.

Esta perspectiva sobre a linguagem como arte vai nortear o trabalho de Nietzsche no texto de 1873, notadamente quando fala sobre o homem enquanto autor-artista do mundo, tema que discutiremos adiante. A contribuição de Gerber na discussão realizada neste texto também se refere à própria noção de metáfora, o segundo ponto fundamental na discussão em pauta. A origem da palavra, diz GERBER (1871. P.333), é inconsciente, tal qual defendia Hartmann anteriormente. Ademais, para ele, as palavras são imagens sonoras e são *trópicas* desde o início:

Todas as palavras são imagens fonéticas e são trópicas em sentido *per se* e desde o início. Assim como a origem da palavra foi artística, também o seu significado muda significativamente apenas através da intuição artística. “Palavras reais”, isto é, prosa, não existem na linguagem¹⁶.

¹⁵ Was an den Kunstwerken Kunst ist, die Form also, ist Eigenthum und Abbild der Menschennatur, der Künstler selbst ist die Seele, das Leben, der Lebenszweck seines Werkes, er selbst nach seinen einzelnen Daseinsmomenten giebt in der Gestaltung des Stoffes sich selbst.

Andererseits erfolgt die Verwirklichung der Kunst nur an einem bestimmten Stoffe, nur also im engsten Zusammenhange mit der Aussenwelt, denn auch die Poesie, welche am meisten Form, am wenigsten Stoff ist, arbeitet doch nur mit Vorstellungen, welche aus dem Zusammenhange des Menschen mit der Aussenwelt erwachsen. Dieser Stoff, welcher der Natur angehört, jene Form, in welcher sich unsere Seele abbildet, gehen in der Kunst so zu inniger Verbindung zusammen, dass schon hieraus die Analogie der menschlichen Seele mit den Bewegungen der Natur erhellt.

¹⁶ Alle Wörter sind Lautbilder und sind in Bezug auf ihre Bedeutung an sich und von Anfang an Tropen. Wie der Ursprung des Wortes ein künstlerischer war, so verändert es auch seine Bedeutung wesentlich nur durch künstlerische Intuition. „Eigentliche Worte“ d. h. Prosa giebt es in der Sprache nicht.

Por “palavras reais” (*Eigentliche Worte*) o autor quer se referir às palavras que seriam correspondentes em absoluto à realidade. Se elas não podem existir, é forçoso concluir que, para GERBER (1871), a linguagem é toda metafórica, desde seu nascimento¹⁷. A metáfora, assim, faz parte do processo de criação artística da linguagem. Para justificar seu argumento, o autor faz uma extensa análise linguística envolvendo as raízes das palavras e suas fontes de grego e latim – cujo teor não nos interessa aqui.

Interessante comparar o texto com um fragmento de Nietzsche de 1872-73, onde “expressões próprias” parece ter o mesmo sentido utilizado por Gerber em “palavras reais”:

Não há, porém, quaisquer “expressões próprias”, assim como, sem metáforas, não há nenhum conhecer propriamente dito. Mas nisso consiste o engano, quer dizer, a crença numa verdade da impressão sensível. As metáforas mais habituais, usuais, agora servem como verdades e medida para as metáforas mais raras. Em si, vigora aqui a diferença entre o familiar e o novo, o frequente e o excepcional. (Verão de 1872-início de 1873. 19[288])

A linguagem é o meio de expressão dos sentimentos. Mas, quando os nossos sentimentos falam, diz o linguista, eles falam através de metáforas, parábolas e outras figuras trópicas. Isso ocorre porque o sentimento, tendo forma irracional e teor instintivo, não tem como se expressar através da linguagem racional. Sendo assim, a única forma possível de sua expressão é a forma trópica inexata, a forma artístico-criativa fornecida pela linguagem:

De fato, o sentimento é arrancado de sua irracionalidade, mas também de sua intensidade, quando se desdobra em palavras; e assim ele se comporta não só com a maior dor ou grande alegria, mas também espanto, admiração, horror, repugnância, raiva, ternura tempestuosa não encontram palavras que os expressem. Mas quando esses sentimentos finalmente falam, eles fazem uso de metáforas, parábolas, e assim transfiguram a expressão do movimento da alma através de meios especiais da arte, que a linguagem concede. (GERBER, 1871, p.277)¹⁸

Não nos é possível reproduzir o sentimento através da linguagem, também não poderemos reproduzir a mesma palavra em idiomas diferentes com o mesmo sentido. As palavras carregam, na força de sua criação metafórica, todo um contexto que lhe completa o sentido. A palavra “amigo”, por exemplo, não tem o mesmo sentido para um brasileiro ou

¹⁷ “a natureza artística das imagens fonéticas é revelada desde o início” (die künstlerische Natur der Lautbilder von Ursprung an zum Vorschein kommt.) (GERBER. 1871. P. 337)

¹⁸ In der That wird das Gefühl aus seiner Unvernunft, aber zugleich auch aus seiner Intensität gerissen, wenn es sich im Worte entfaltet; und es verhält sich so nicht bloss bei höchstem Schmerz oder grosser Freude, sondern auch Erstaunen, Bewunderung, Entsetzen, Abscheu, Zorn, stürmische Zärtlichkeit sind wortlos. Sprechen diese Empfindungen aber endlich, so bedienen sie sich der Metaphern, der Gleichnisse, und verklären so den Ausdruck der Seelenbewegung durch besondere Kunstmittel, welche die Sprache gewährt.

para um chinês; para uma pessoa mais velha e uma mais nova. Sendo assim, o uso vernáculo das palavras tem a ver com o sentido construído para cada uma delas em seu contexto. O sentido sofre transformações e adaptações conforme o lugar, o tempo e o uso. O uso é, então, fator primordial na construção do sentido. O uso expressa, em linhas gerais, a arbitrariedade da linguagem. Um exemplo claro dessa arbitrariedade são as designações de gênero. Embora as determinações naturais de feminino e masculino requeiram uma determinação linguística correspondente, tal determinação só se desenvolveu com uma arbitrariedade do uso da linguagem, já que em línguas diferentes encontramos designações diferentes para masculino, feminino e neutro, principalmente quanto a objetos.

A metáfora é tratada no texto de Gerber em duas situações: em primeiro lugar, como processo artístico de transposição do “mundo interior” ao “mundo exterior”; noutra sentido, ela é *tropos* no sentido linguístico, compondo um conjunto de figuras de linguagem tal qual a sinédoque, a metonímia, etc. No sentido linguístico, “*A metáfora não recria as palavras, mas as reinterpreta*”¹⁹. No sentido artístico, serve, por analogia, a mesma lógica. Ao se comunicar, o autor-artista reinterpreta o mundo que pensou e os sentimentos que teve.

Mesmo as ideias centrais de *Die Sprache als Kunst* tendo profundo teor filosófico, Gerber passa muito mais tempo fazendo análises no campo da linguística do que no campo da filosofia da linguagem, motivo pelo qual não a exporemos muito mais no presente texto. Mas as conclusões às quais ele chega servem como referência indissociável da filosofia nietzschiana da linguagem. Nietzsche entende, assim como Gerber, que a linguagem carrega consigo a força metafórica da criação artística; e este parece ser um ponto crucial para o filósofo de Röcken.

1.2. A metáfora e a metaforicidade total da linguagem

Em fragmento da época, Nietzsche define metáfora como “*tratar como idêntico algo que se reconheceu em um ponto como semelhante*” (Nachlass. Verão-Outono de 1873. 19[249]): uma definição filosófica que transcende o gramatical. Em *Verdade e Mentira*, na passagem mais famosa, vê-se o lugar da metáfora na filosofia da linguagem do jovem Nietzsche:

O que é a verdade, portanto? 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

¹⁹ Die Metapher schafft dabei die Wörter nicht neu sondern sie deutet sie um (Ibidem. p.367-368)

povo sólidas, canônicas, e 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 efígie e agora só entram em consideração como metal, não mais como moedas. (NIETZSCHE, 2008. P.37)

A metáfora não é a resposta para o contato do homem com o mundo. Assumindo o conceito de “coisa-em-si”, o filósofo suspeita de que não percebemos o mundo tal qual ele é. Segundo ele, fazemos a mera suposição de que o estímulo nervoso que sentimos corresponde ao objeto percebido. O problema seguinte se dá na transliteração dos estímulos em linguagem, posto que, mediante um jogo de transposições de níveis diferentes de metáfora, julgamos erradamente que a linguagem corresponde realmente aos objetos.

A reflexão nietzschiana precisa ser entendida do ponto de vista ontológico. É evidente que o autor não pretende destruir o arcabouço de verdades empíricas de sua época, ou mesmo de qualquer época. Trata-se de compreender que em nosso contato com o mundo e na nossa comunicação existe, pelo menos, uma *imprecisão*. Nietzsche começa a construir, já nos seus anos na Basileia, o entendimento de que, em que pese todos os nossos esforços para compreender e demonstrar a verdade, sempre a veremos com *nossos* olhos e a descreveremos com *nossas* palavras; e toda verdade será, por isso, antropomórfica.

Enxergamos, nos textos juvenis de Nietzsche, indícios de pensamentos que se desenvolverão anos mais tarde. Em *Verdade e Mentira*, vemos já uma crítica à moralidade diante da arbitrariedade pela determinação da verdade como um valor positivo, além de certa hipocrisia nesta valoração. O homem mentiroso é visto como vil e pernicioso à sociedade. Ele é marginalizado porque é desonesto. O conceito de verdade tem caráter moral na sua gênese. Se a mentira está na base da própria sobrevivência humana, se o intelecto é o “mestre da enganação”, por que mentir deve ser considerado um mal absoluto?²⁰

O papel da *metáfora* aparece no texto nietzschiano como um *tropos* estratégico e de maior importância na relação do homem com o mundo e na comunicação daquilo que se compreende por “verdade”. Como diz EMDEM (2005, p. 60), o “*tropos* mestre por excelência”. De certa forma, a verdade se torna impossível justamente porque, ao se deparar

²⁰ A origem da vontade de verdade é apresentada como uma questão moral em *Verdade e Mentira*. Nietzsche demonstra que isso ocorre na medida em que se atrela a ideia de “verdadeiro” à ideia de “bom”, “honesto”, em contrapartida ao “mentiroso”, “vil”, “indesejado”. Essa perspectiva poderia, a princípio, sinalizar uma inversão desconstrutiva na moralidade; no entanto, não parece ser este o objetivo de um texto que se propõe a discutir a verdade e a mentira no sentido *extramoral*.

com o mundo, estamos sujeitos à interpretação metafórica de nossos estímulos nervosos que, por si mesmos, já são metafóricos. Metáforas sobre metáforas em direção à formação dos conceitos, cada vez nos distanciando mais do mundo e, por conseguinte, da verdade.

Segundo EMDEM (2005), discutir a ideia de metáfora inclui discutir o princípio do *antropomorfismo*, tema importante para Nietzsche nos anos 1870, que tem a ver essencialmente com a questão de nossa percepção do mundo. Quanto a isto, Nietzsche não nega que as coisas existam independentes de nós, mas afirma que sua existência para nós é produto de nossa interpretação e, portanto, de nossa construção mental. O autor defende que, no contexto da filosofia nietzschiana, o antropomorfismo já é por si uma forma de metáfora.

No contexto das reflexões de Nietzsche sobre a retórica e a constituição retórica da percepção, o antropomorfismo é uma forma de metáfora, pois ou os traços humanos são transferidos para algo não humano (por exemplo, coisas e abstrações), ou algo não humano é traduzido em termos humanos. Assim, um antropomorfismo expressa uma relação entre nós e o nosso ambiente; é o tropo segundo o qual é possível descrever a nossa assimilação mental da realidade externa. EMDEM (2005. P.57) ²¹

Diferentemente de CLARK (1991), que identifica o antropomorfismo indicado por Nietzsche como influência schopenhaueriana, EMDEM (2005) defende que a influência direta, neste caso, é de Kant – e que tal influência é não menos que determinante. Em todo caso, diz o comentador, o objetivo de Nietzsche é demonstrar que, mesmo que não tenhamos acesso ao mundo tal qual ele é, visto que o conhecemos através de uma visão metafórica de mundo, isto por si não constitui problema, o problema real é *o esquecimento dessa metáfora*; ponto, inclusive, de ampla discussão e de interpretação unânime entre os leitores da filosofia da linguagem do jovem Nietzsche.

Embora o autor apresente a questão da metaforicidade da linguagem como problemática, em diversas passagens podemos ver que ele interpreta a linguagem para Nietzsche como totalmente metafórica, inclusive citando a influência de Gerber:

À primeira vista, parece que Nietzsche queria desistir de qualquer distinção real entre linguagem figurativa e literal, de modo que a linguagem, bem como a produção de

²¹ In the context of Nietzsche's reflections on rhetoric and the rhetorical constitution of perception, anthropomorphism is a form of metaphor, for either human features are transferred to something nonhuman (e.g., things and abstractions), or something nonhuman is translated into human terms. Thus, an anthropomorphism expresses a relation between us and our environment; it is the trope according to which it is possible to describe our mental assimilation of external reality. EMDEM (2005. P.57).

conhecimento e a interpretação do ambiente humano, são sempre de alguma forma metafóricas. (EMDEM, 2005. P.61).²²

Nietzsche, pelo contrário, nega que haja qualquer coisa como linguagem literal estritamente falando, de modo que ele deve rejeitar a definição clássica de *tropus* como *improprietas*. Para compreender as implicações de longo alcance deste passo, precisamos nos voltar mais uma vez para a tradição retórica. (ibid. P.69).²³

O argumento de Nietzsche de que os *tropus* não são desvios, mas o paradigma linguístico fundamental não concorda com essa diferenciação clássica entre discurso literal e figurativo, e sua principal fonte a respeito desse ponto não é o Quintiliano, mas o *Sprache als Kunst* de Gerber. De fato, Gerber influenciou Nietzsche consideravelmente, embora não devêssemos reduzir os argumentos de Nietzsche aos de Gerber. Em seu volumoso estudo, Gerber conclui que a linguagem é sempre trópica, de modo que é, portanto, desprovida de quaisquer expressões literais. Nietzsche cita estas passagens quase palavra por palavra, e a maioria dos estudiosos concorda que esta citação fornece a base do seu pensamento linguístico - nomeadamente, que toda a linguagem é figurativa e que as figuras não se referem a qualquer literalidade subjacente. (ibidem. P.69-70).²⁴

Entretanto, EMDM (2005) reconhece que a questão não é simples e a afirmação pode ter como consequência a autocontradição do texto. Por este motivo, ele analisa a questão sob um ponto de vista singular: a metáfora diz respeito não só a linguagem, mas ao próprio corpo. Segundo ele, as reflexões de Nietzsche sobre a linguagem se unem ao problema da percepção e da consciência, assim como de uma noção particular de corpo. A metáfora nietzschiana, explica o autor, é vinculada intrinsecamente à fisiologia.

A respeito disso, o encontro de Nietzsche com *A História do Materialismo* de Friedrich Albert Lange foi de fundamental importância. Lange salienta como o conhecimento humano e as explicações científicas dependem da abstração e da fisiologia. Segundo ele, a ciência moderna possui uma tendência de explicar eventos e objetos físicos através de "forças" atuantes que personificam a natureza. O ser humano sempre tenta transferir os atributos de vida humana à matéria e à natureza. E é exatamente através da projeção de tais

²² At first sight, it seems that Nietzsche wanted to give up any real distinction between figurative and literal language, so that language, as well as the production of knowledge and the interpretation of the human environment, is always somehow metaphorical.

²³ Nietzsche, in contrast, denies that there is anything like literal language strictly speaking, so that he must reject the classic definition of *tropus* as *improprietas*. To understand the far-reaching implications of this step, we need to turn once again to the rhetorical tradition.

²⁴ Nietzsche's argument that tropes are not deviations but the fundamental linguistic paradigm does not agree with this classic differentiation between literal and figurative speech, and his main source regarding this point is not Quintilian but Gerber's *Sprache als Kunst*. Indeed, Gerber influenced Nietzsche considerably, although we ought not reduce Nietzsche's arguments to Gerber's. In his voluminous study Gerber concludes that language is always tropical, so that it is therefore devoid of any literal expressions. Nietzsche quotes these passages almost word for word, and most scholars agree that this citation provides the basis of his linguistic thought—namely, that all language is figurative and that figures do not refer to any underlying literality.

atributos que podemos entender processos físicos em termos de "forças"; um processo que nos permite reconhecer "coisas" no mundo natural, isto é, agrupamentos de aparências.

Para Lange, a formação do conhecimento não pode ser completamente reduzida a abstrações conceituais, pois elas são geradas dentro do cérebro. O materialismo epistemológico de Lange requer uma investigação sobre o domínio dos processos fisiológicos, levando em conta que as atividades mentais se originam no cérebro, assim como a percepção se origina em vários órgãos. Todas essas atividades do corpo dependem de nervos, fluxos eletroquímicos, contrações musculares, secreções glandulares e assim por diante. Enfatizando a fisiologia humana, Lange introduziu um novo paradigma probatório em suas considerações filosóficas, porque, apesar de não sermos capazes de "ver" nosso mundo mental, podemos experimentar os processos físicos envolvidos e tirar conclusões gerais. Assim, Lange defende que nosso conhecimento sobre o mundo externo é um produto de nossa natureza biológica e organização fisiológica. Tal fundamentação, com se vê, foi de importância crucial para Nietzsche. A influência de Lange também é citada por LOPES (2008), ao demonstrar o papel do mesmo na construção do ceticismo nietzschiano:

Lange pretende valorizar esta intuição de Kant e desconsiderar os aspectos sistemáticos envolvidos em sua tentativa de fornecer uma dedução das categorias que atuam na constituição do mundo fenomênico. Na perspectiva de Lange, os resultados empíricos da fisiologia dos órgãos sensoriais permitem corrigir os equívocos de Kant ao tentar conduzir a bom termo sua revolução copernicana. Com isso chegamos ao ponto em que a herança de Lange se mostra mais decisiva para as posições epistemológicas de Nietzsche: sua recondução tanto do materialismo como do kantismo ao mais estrito fenomenismo e sua alegação de que esta é uma conclusão epistemológica que se impõe ao filósofo tanto pela via da análise conceitual como pelos resultados da investigação empírica dos fatores fisiológicos que interferem na cognição. (LOPES, 2008, p.54)

Segundo LOPES (2008), a recepção entusiástica de Nietzsche à *História do Materialismo* de Lange se deve à percepção, por parte do filósofo de Röcken, de que este conseguiria suprir certas lacunas do pensamento de Schopenhauer, considerando seu valor edificante.

Em *Nietzsche et la Métaphore*, Sara Kofman analisa as metáforas utilizadas dentro do próprio texto *Verdade e Mentira*, destacando que o pensador usa, propositadamente, a linguagem metafórica para expor as características da metáfora, construindo várias metáforas no decorrer do texto, sendo essa a melhor forma de se expressar sobre o tema:

(...) a noção de metáfora é apenas uma metáfora. Assim, para descrever a atividade metafórica, Nietzsche utiliza várias metáforas que se complementam, cada uma enfatizando um aspecto particular da metáfora, nenhuma das quais é suficiente em si

mesma, descreve melhor a atividade metafórica do que um conceito <<puro>> que pretenderia definir (KOFMAN, 1972, p.65).²⁵

A primeira análise é exatamente sobre a metáfora da efígie originária da moeda gasta, citada acima. Segundo a autora, esta metáfora tem que ser analisada levando-se em conta a noção de história pensada por Nietzsche na época do escrito. Aparentemente, a moeda “gasta” com o esquecimento paulatino significa a crença em uma história linear, que é exatamente o que é criticado pelo pensador nas considerações intempestivas. A interpretação correta da metáfora, segundo KOFMAN (1972, p.42), é que o esquecimento não significa que o conceito se perdeu em um determinado tempo, mas que há uma metáfora originária, e que o conceito é metafórico por natureza:

(...) o esquecimento da metáfora não intervém em algum momento dado do tempo, ao final de um certo tempo, e não joga apenas a propósito do conceito e por causa dele. É originário, um correlato necessário da própria atividade metafórica: o homem desde sempre esqueceu que ele é <<<<artista desde o início>>, e que ele permanece assim em todas as atividades.²⁶

Outras duas importantes metáforas esclarecedoras são a metáfora das *figuras de Chladni*²⁷ e a metáfora do pintor²⁸. No caso da transposição de sons para imagens, como na primeira, há uma perda: a representação se torna mais distante, já que o som seria o “original”. Esta metáfora demonstra que o som do mundo não pode ser transposto em imagens. Há uma ordem na composição das metáforas, conforme já exposto por Nietzsche em outra passagem²⁹. O estímulo nervoso aparece em primeiro lugar, que é transposto em imagem e esta, em som. Se há uma inversão, como no caso das *figuras de Chladni*, o processo se desmonta e perde força representativa. No caso da metáfora do pintor, quando este,

²⁵ (...) la notion de métaphore n'est elle-même qu'une métaphore. Aussi, pour decrire l'activité métaphorique, Nietzsche donne-t-il plusieurs métaphores qui se complètent les unes les autres, chacune insistant sur un aspect particulier de la métaphore, aucune ne suffisant par elle-même, décrivent mieux l'activité métaphorique que ne le ferait un <<pur>> concept qui prétendrait définir.

²⁶ (...) l'oubli de la métaphore n'intervient pas à un moment donné du temps, au bout d'un certain temps, et il ne joue pas seulement à propos du concept et à cause de lui. Il est originaire, corrélat nécessaire de l'activité métaphorique elle-même : l'homme a toujours déjà oublié qu'il est <<artiste dès l'origine>>, et qu'il le demeure dans toutes sans activités.

²⁷ NIETZSCHE (2008, P.32).

²⁸ Ibidem. P.42-43.

²⁹ “De antemão, um estímulo nervoso transposto em uma imagem! Primeira metáfora. A imagem, por seu turno, remodelada em som! Segunda metáfora”. (NIETZSCHE, 2008, P.32)

impossibilitado de usar sua habilidade mais forte, intenta cantar, também há perda, pois ele pula ilegitimamente uma etapa do processo metafórico.

Adiante, KOFMAN (1972) explica que Nietzsche aponta para o abismo que existe entre o lógico e o ilógico e identifica nesse abismo justamente a metáfora, na medida em que ela está no intermediário entre o consciente e o inconsciente. O homem, ao fazer uma transposição linguístico-conceitual do mundo, esquece que o processo é feito metaforicamente.

Assim, desconstruindo o paradigma aristotélico do homem enquanto ser racional, Nietzsche proclama: o homem é um animal metafórico; eis que o “animal racional” não é senão um produto da atividade metafórica instintiva, comum a todos os seres vivos. A consciência, dessa forma, somente pode falar em metáforas tendo as próprias atividades como modelo deficiente. Deficiente porque todo fenômeno consciente é somente uma simplificação superficial da atividade instintiva. E assim, Nietzsche aponta a atividade consciente como metáfora da atividade inconsciente. A atividade inconsciente possui uma força artística criadora que dá sentido ao mundo. Ela cria a linguagem e os conceitos a fim de permitir ao homem se situar no mundo.

DENAT (2011. P.30) também explica que a metáfora não é apenas mais um *tropos* entre os demais estudados por Nietzsche, mas assume um papel mais fundamental, representando os *tropos* em geral:

Numa primeira instância, a metáfora não é apenas um *tropos* entre outros, que teriam de ser formalmente distinguidos deles: sinédoque, metonímia, etc. Estas observações dadas por Nietzsche permitem-nos indicar que a metáfora, em primeiro lugar, designa todas as formas de deslocamento, todas as formas de tradução ou mudança de sentido, e portanto todos os *tropos*, - o termo grego *tropos* que aparece apenas numa primeira fase como equivalente, uma simples transposição do termo *metaphora*: pois se este último consiste em deslocar o significado de uma palavra, etimologicamente os *tropos* são também o que "a faz girar", o que a transforma e modifica.

É certamente neste sentido particular que Nietzsche usa o termo "metáfora" no início de *Sobre Verdade e Mentira no Sentido ExtraMoral*: este termo não designa realmente uma figura retórica particular; não designa sequer um deslocamento linguístico, mas os sucessivos processos de deslocamento que levam de uma esfera a outra totalmente heterogênea (do estímulo nervoso à imagem, da imagem à palavra).

³⁰

³⁰ “In a first instance, metaphora is not only a trope amongst others, which would have to be formally distinguished from them: synecdoche, metonymy, etc. These remarks given by Nietzsche enable us to indicate that the metaphor, first of all, designates all forms of displacement, all forms of translation or change in meaning, and hence all tropes, – the Greek term *tropos* appearing only in a first phase as an equivalent, a simple

DENAT (2011) interpreta a linguagem no jovem Nietzsche como totalmente metafórica, argumento que fez DE MAN (1996) concluir que o texto *Verdade e Mentira* é autodestrutivo. Porém, segundo ela, é preciso “desconectar” a ideia de linguagem metafórica com a de linguagem literal. Somente superando essa dicotomia e considerando a metaforicidade da linguagem unilateralmente pode-se superar a aparente contradição do texto³¹:

E o faz precisamente contra a visão de que retórica, metáforas e imagens só fazem sentido no fundo de uma linguagem "própria", como se fossem seus derivados. Mais precisamente ainda, nestes primeiros escritos e como resultado desta primeira tese, Nietzsche repensa a linguagem como sendo totalmente metafórica. Deste modo, ele dá à noção de metáfora um sentido original, obrigando-nos a renunciar à ideia de um uso próprio ou adequado da linguagem em relação à realidade e, portanto, certamente também, levando-nos a renunciar à exigência de um discurso absolutamente verdadeiro. DENAT (2011. P.14)³²

Acrescenta ela, mais adiante:

Isto significa que, se podemos legitimamente dizer que, segundo Nietzsche, a linguagem é caracterizada por ser totalmente "metafórica", só o podemos fazer num sentido muito singular. Com certeza, se fôssemos compreender a metáfora no seu sentido mais comum, tal afirmação seria absurda: pois nesse caso, justificar-se-ia argumentar que "só posso usar a linguagem metaforicamente se a usar também literalmente", e que "privamos a 'metáfora' de determinar o significado se negarmos a possibilidade do seu oposto", isto é, de um uso próprio ou literal da linguagem. Mas se, por um lado, e como vimos, o uso "apropriado" nada mais é do que o uso comum e habitual, e se mais radicalmente, por outro lado, metáfora significa agora não uma figura linguística particular, mas uma série de deslocamentos que produzem, no final, linguagem e seus discursos, a proposição de que toda linguagem é metafórica assume um significado totalmente novo. DENAT (2011. P.30)³³

transposition of the term metaphora: for if the latter consists in displacing the meaning of a word, etymologically the tropos is also what “makes it turn”, what turns and modifies it.

It is certainly in this particular sense that Nietzsche uses the term “metaphor” (Metapher) at the beginning of *On Truth and Lying in a Non-Moral Sense*: this term does not really designate a particular rhetorical figure; it does not even designate a linguistic displacement, but the successive processes of displacement which lead from one sphere to another totally heterogeneous sphere (from the nervous stimulation to the image, from the image to the word)³⁴.

³¹ O argumento serviria de resposta para a discussão proposta por Maudemarie Clark, que será exposta mais adiante. Denat, no entanto, não cita Clark.

³² “And he does so precisely against the view that rhetoric, metaphors and images only make sense against the background of a “proper” language, as if they were its derivatives. Even more precisely, in these first writings and as a result of this first thesis, Nietzsche rethinks language as being totally metaphorical. In this way he gives the notion of metaphor an original meaning, enjoining us to renounce the idea of a proper or adequate use of language in relation to reality, and hence, most certainly too, leading us to renounce the demand of an absolutely true discourse.”

³³ “This means that if we can legitimately say that, according to Nietzsche, language is characterised by being totally “metaphorical”, we can only do so in a very singular sense. For sure, if we were to understand metaphor in its most common sense, such a statement would be absurd: for in that case, one would be justified in arguing

Segundo DENAT (2011), a incapacidade da linguagem de alcançar a realidade é justamente o que o faz propor uma “nova linguagem”, o que seria, de certa forma, orientação geral dos escritos nietzschianos. A linguagem usada na busca da verdade enquanto *aletheia*, em seu uso tradicional filosófico ou científico, sofre de um engessamento que não permite avanço. Sendo assim a postura de Nietzsche ao criticar a linguagem em *Verdade e Mentira* não é uma simples divagação, mas o prenúncio de um pensamento que vai se desenvolver anos mais tarde, não só nos fragmentos que compõem a *Vontade de Poder*³⁴, mas sim na prática filosófica mesmo do Nietzsche “intermediário”, a partir de *Humano, Demasiado Humano*.

DE MAN (1996) apresenta, segundo Maudemarie Clark, uma das mais claras defesas da ideia da linguagem absolutamente metafórica do ponto de vista nietzschiano, o que tem como consequência a inadequação da linguagem para o acesso ao mundo. Na sua obra principal, *Alegorias da Leitura*, o autor analisa a teoria da retórica em Nietzsche considerando, principalmente o aspecto literário. Sua obra disserta sobre Rousseau, Proust, Rilke e Nietzsche nessa direção.

A relação entre a literatura e a teoria da retórica é ponto central de discussão para o autor belga, e, segundo ele, Nietzsche está entre os poucos filósofos cuja obra abarca as duas atividades do intelecto mais próximas e ao mesmo tempo impenetráveis, ao lado de Platão, Agostinho, Montaigne e Rousseau.

O autor tem interesse em demonstrar que a retórica é tema importante na filosofia nietzschiana, essencialmente na fase inicial e na final, donde se vê não somente questões estilísticas e de persuasão a serem tratadas, mas uma teoria da linguagem que é determinante no pensamento de Nietzsche. A questão da retórica aparece como tema de discussão para o filósofo alemão somente no período de 1872-73, tempo em que ele ministra o seu *Curso de Retórica*, no qual se utiliza do pensamento de diversos autores, como Richard Volkmann, Gustav Gerber e Blass, havendo significativa manipulação dessas fontes.

that “I can use language metaphorically only if I use it literally as well”, and that “we deprive ‘metaphor’ of determinate meaning if we deny the possibility of its opposite”, that is, of a proper or literal use of language. But if, on the one hand, and as we have seen, the “proper” use is nothing more than the common and usual use, and if more radically, on the other hand, metaphor means now not a particular linguistic figure, but a series of displacements producing, in the end, language and its discourses, the proposition that all language is metaphorical takes on a whole new meaning.”

³⁴ Reitera-se, livro nunca escrito.

DE MAN (1996) explica que Nietzsche distingue o estudo da Retórica do estudo das Técnicas de Persuasão, eis que entende que estas são dependentes de um estudo prévio sobre figuras de linguagem e *tropos*. Há pelo menos três *tropos* que o pensador alemão deixa em destaque: *a metáfora, a metonímia e a sinédoque*, aparentemente pretendendo estender o estudo para outros, como a catacrese, a alegoria, a metalepse, etc. Nietzsche une os estudos de eloquência e linguagem figurada, afirmando serem a mesma coisa. Importante frisar, diz DE MAN (1996), é que, para Nietzsche, “o tropo não é uma forma derivada, marginal ou aberratória da linguagem, mas o paradigma linguístico por excelência. A estrutura figurada não é um modo linguístico entre outros, mas caracteriza a linguagem como tal.” (p.127).

Indicando as influências de Gerber, Schlegel e Richter no pensamento nietzschiano, DE MAN (1996) assevera que, em Nietzsche,

(...) a afirmação explícita de que a estrutura paradigmática da linguagem tem um significado próprio, referencial, é uma afirmação mais categórica nesse texto relativamente precoce de Nietzsche do que naqueles seus predecessores nos quais ela se inspira. (p.128)

Adiante, o autor pondera sobre as obras póstumas, como o compilado de textos *Vontade de Poder*, donde o filósofo alemão discute a questão do “fenomenalismo do mundo interior”, que trata da inversão cronológica que se faz comumente na discussão sobre a causalidade. Muitas vezes, afirma Nietzsche, o efeito nos aparece antes da causa, como no caso em que sentimos dor em uma parte do corpo, sem que sua origem seja ali. Ponto importante dessa discussão é que Nietzsche considera tal inversão e substituição como um evento linguístico, conforme explica DE MAN (1996, pp.129-130):

O argumento parte de uma polaridade binária cuja banalidade é clássica na história da metafísica: a oposição entre sujeito e objeto baseado no modelo espacial de um mundo "interior" que se opõe a um "exterior". Como tal, não há nada em comum na ênfase colocada sobre a inconfiabilidade, a subjetividade das impressões sensoriais. Mas a polaridade, como hipótese de trabalho, logo se torna ela mesma o alvo da análise. Isso ocorre, primeiramente, pela demonstração de que o status de prioridade dos dois polos pode ser invertido. Suponha-se que o evento do mundo, objetivo e externo, determinava o evento interno e consciente, assim como a causa determina o efeito. Acontece, no entanto, que o que se presumia ser a causa objetiva e externa é o próprio resultado de um efeito interno.

(...)

O principal impacto dessa desconstrução do esquema clássico causa/efeito, sujeito/objeto se torna claro na segunda parte da passagem. Ela se baseia, como vimos, numa inversão ou reversão de atributos que, nesse caso particular, se considera de natureza temporal. A prioridade lógica é deduzida de forma não crítica a partir de

uma prioridade temporal contingente: acoplamos as polaridades exterior/interior e causa/efeito com base numa polaridade temporal antes/depois ou cedo/tarde sobre a qual não se reflete. O resultado é um erro cumulativo, “a consequência de todas as ficções causais anteriores” que, no que se refere à consideração do mundo “objetivo”, estão para sempre presas ao “velho erro da Causa original”. Todo esse processo de substituição e inversão é concebido por Nietzsche - e esse é o ponto principal neste contexto - como um evento linguístico.

A linguagem é o meio pelo qual é feito esse jogo de inversões e substituições. Substituir “depois” por “antes”, “cedo” por “tarde”, é mera manipulação linguística que pode ser feita sem se levar em conta o valor de verdade de tais estruturas. Esta inversão como problema para a determinação do conhecimento apresenta, já em sua formulação, uma proposta de solução: não seria então o caso de simplesmente, identificando o momento da inversão, realizar uma despolarização e, nesse feito, “corrigir” o processo? Uma discussão nesse sentido aparece, como diz DE MAN (1996), exatamente no texto contemporâneo do *Curso de Retórica*, que é o *Verdade e Mentira*.³⁵

Quando analisa o texto nietzschiano de 1873, vemos no comentador belga a interpretação bem clara de que toda linguagem é metafórica:

O que está acontecendo nesse falso literalismo é a qualidade retórica, simbólica, de toda linguagem. A degradação da metáfora reduzida a significado literal não é condenada por ser o esquecimento de uma verdade, mas muito mais por esquecer a inverdade, a mentira que a metáfora era em primeiro lugar. É uma crença ingênua no significado próprio da metáfora, sem consciência da natureza problemática de seu fundamento factual, referencial. (ibid, p.133)³⁶

Uma das questões colocadas em xeque, no âmbito da discussão de DE MAN (1996) é se o texto nietzschiano consegue escapar do erro que denuncia, a saber: se a linguagem dificulta o acesso ao conhecimento, como é possível que o próprio texto que trata do assunto consiga expressar alguma verdade? Como é possível compreender, por assim dizer, a “verdade sobre a verdade”? As denúncias feitas em *Verdade e Mentira* podem ou não ser impostas sobre o próprio texto?

O texto de Nietzsche propõe-nos um posicionamento acima do homem, na medida em que tenta demonstrar como este construiu um sistema de significados com base em uma

³⁵ É digno de nota que a questão também aparece, fora desse contexto, como um dos “quatro erros” apresentados por Nietzsche em *Crepúsculo dos Ídolos*.

³⁶ O “esquecimento da metáfora” discutido por Emdem em 2005 já fora discutido por De Man em 1979 (ano da publicação original *Allegories of Reading*).

supervalorização de sua própria existência. Toda a linguagem se monta em antropomorfismos. A crítica nietzschiana requer um voltar-se para si, num movimento circular autodestrutivo. A falta de sentido no mundo transformaria o homem em nada, caso ele não se pusesse acima de toda existência, antropomorfizando o sentido de tudo o que existe. Segundo o autor belga, o texto de *Verdade e Mentira* denuncia que a existência do homem e da linguagem se equilibra em ilusões em detrimento da própria verdade literal. Toda figura linguística apresentada por Nietzsche, seja metáfora, metonímia, metalepse, enfim, todas elas estão baseadas numa lógica de substituição, na qual o sentido real escapa da linguagem e a verdade, no mesmo movimento, se esvai. “Um texto como *Verdade e Mentira*, embora se apresente como uma desmistificação da retórica literária, permanece ele mesmo totalmente literário, retórico e ilusório”. (ibid, p 136).

Nessa análise crítica do texto nietzschiano enquanto literatura, o autor disserta a respeito do papel da arte no discurso. Segundo ele, Nietzsche defende que a arte é o palco da expressão e da construção da verdade porque, tratando a aparência como aparência, ela tem como finalidade não iludir. Entretanto, esta perspectiva não serve para "salvar" a filosofia e a própria retórica do engano e do erro. A conclusão de DE MAN (1996), portanto, é que o texto de Nietzsche é sim autodestrutivo, se conduzindo a um círculo que corrobora a expressão de que “a verdade mata a si mesma na medida em que descobre a sua própria fundamentação no erro”. O comentador belga sustenta que o autor de *Verdade e Mentira*, enquanto autor-artista, cai na mesma armadilha denunciada no próprio texto sobre o homem intuitivo, que é o de não aprender com a própria experiência, repetindo-se indefinidamente no erro.

Capítulo 2

O PROBLEMA DA VERDADE FUNDAMENTADO NA TEORIA REPRESENTACIONAL DA PERCEPÇÃO E NA TEORIA DA CORRESPONDÊNCIA METAFÍSICA DA VERDADE

A principal defensora do argumento sobre a influência de Schopenhauer em *Verdade e Mentira* é Maudemarie Clark. A autora é pouco conhecida no Brasil, provavelmente porque apenas um de seus dois livros publicados está traduzido para o português³⁷. Na obra não traduzida, *Nietzsche on Truth and Philosophy*, de 1991, ela faz uma leitura diferenciada a respeito do tema “verdade” em Nietzsche, abordando o desenvolvimento dessa ideia em todas as fases do pensador alemão. Na presente leitura, importa a interpretação que a mesma faz do Nietzsche jovem, precisamente o escritor de *Verdade e Mentira*, no capítulo 3 do livro. O ponto mais distintivo na leitura de Clark, que marca sua importância, é justamente que ela consegue identificar a influência de Schopenhauer no texto de 1873, interpretação não tão pacífica.

CLARK (1991) defende que a concepção de Nietzsche sobre a verdade em *Verdade e Mentira* deriva de uma teoria representacional da percepção e de uma teoria da correspondência metafísica da verdade e não de uma discussão a respeito da linguagem³⁸, embora, como se sabe, Nietzsche rejeite as duas teorias mais tarde, essencialmente com o perspectivismo.

2.1. Sobre a Teoria Representacional da Percepção

A autora começa sua argumentação explicando que a definição do pensador alemão para “mentira” é a mesma de “ilusão”. Mentira no sentido comum não tem o mesmo sentido que Nietzsche usa. Quando usamos a expressão “mentira”, estamos diante de certa consciência da falsidade. Na concepção nietzschiana, “mentira” significa simplesmente “falsa asserção”, não se tendo consciência ou simplesmente não compreendendo tal falsidade, o que

³⁷ *The Soul of Nietzsche's Beyond Good and Evil (A Alma de Nietzsche: Uma Nova e Provocativa Leitura de Para Além do Bem e do Mal*, na tradução da editora Cultrix)

³⁸ “Nietzsche does not base his denial of truth in TL on an insight concerning language. Instead, he bases his substantive claim about language (that it is metaphorical) and his denial of truth on the same traditional philosophical doctrines: a representational theory of perception and the metaphysical correspondence theory of truth” (CLARK, 1991, p.77)

significa, conforme as inconsistências que ele explana, que tudo aquilo que chamamos de verdade é mentira. Ao dizer que o que entendemos por verdadeiro é falso, Nietzsche não consegue escapar de uma posição aparentemente absurda: se afirmo que toda verdade é falsa, como defender meus próprios argumentos?

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

CLARK (1991, p.67) julga fraca, a princípio, a argumentação nietzschiana:

Mas como o fato de que nós podemos usar diferentes palavras para falar a mesma coisa mostra que o que nós falamos é falso? Esta é uma inferência muito fraca, que nenhum filósofo de maior grandeza desde Descartes poderia aceitar.³⁹

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

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

³⁹ But how does the fact that we might use different words to say the same thing show that what we say is not true? This is a very weak inference, which no major philosopher since Descartes would accept.

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

Assim, Nietzsche não consegue explicar como podemos entender a verdade sem sugerir a existência de alguma coisa à qual a verdade corresponde. Isto é visível quando ele defende que o “mentiroso serve-se das designações válidas, as palavras, para fazer o imaginário surgir como efetivo” (NIETZSCHE, 2008, p.29), como por exemplo, para aparecer rico quando na verdade é pobre, então a pessoa “sincera” usará as palavras para fazer o real aparecer como real, ou seja, para trazer uma informação que corresponda à realidade. Tal percepção, na verdade, atesta contra a construção da correspondência baseada no mero uso apropriado das palavras. CLARK (1991, p. 69) explica a questão com exemplos:

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

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

Assim, a verdade de um enunciado ou inscrição depende de dois fatores: **o que ele significa e como o mundo é. (...)**⁴⁰ (grifo nosso)

⁴⁰ Suppose that, surprised by what I believe to be a sudden rain shower, I say "it's raining" to a group of Anglophones. My utterance conforms to the conventions accepted by my listeners. It may nevertheless fail to correspond to reality - e.g., if the water I see actually comes from a lawn sprinkler. Nietzsche might respond that this failure of correspondence amounts to no more than a failure to use the conventionally appropriate words for the situation in question. But this defense admits, in effect, that correspondence depends on two different factors: what the conventions are, and what the world is like. We cannot plausibly regard obedience to convention as sufficient for truth-telling unless we build correspondence to reality into the idea of such obedience, which then becomes equivalent to using the correct words for the way the world actually is.

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

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

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

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

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

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

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

Primeira metáfora. A imagem, por seu turno, remodelada em som! Segunda metáfora. (NIETZSCHE, 2008, p.32)

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

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

LACOUÉ-LABARTHE (1993, p. 25) também comenta sobre a metaforicidade do conceito de metáfora:

Além disso, sabemos o que isso custa: Nietzsche deve primeiro recorrer ao uso do conceito de metáfora que é ele mesmo metafórico, o que obviamente não é suficiente - muito pelo contrário - para afastar a metáfora de seu terreno original e expõe ele ao risco de uma regressão infinita; em seguida (mas esse é o mesmo problema), é necessário - pelo menos seria necessário - que a acusação de "improbidade" apresentada contra a linguagem supostamente adequada do conceito e da verdade não seja trazida em nome de "outra" literalidade.⁴¹

O autor aponta que a ideia de uma “metáfora sobre outra metáfora” seria aparentemente um problema; mas que já estaria previamente solucionada no próprio texto de

⁴¹ We know, furthermore, what this costs : Nietzsche must first have recourse to a use of the concept of metaphor that is itself metaphorical , which obviously is not enough - quite the contrary - to tear metaphor away from its original ground and cannot fail to expose him to the risk of an infinite regression; next (but this is the same problem), it is necessary - at least it would be necessary - that the charge of "impropriety" brought against the supposedly adequate language of the concept and of truth might not be brought in the name of an "other" literality .

Nietzsche, no início, ao tratar da capacidade humana de dissimulação pela força do intelecto. Os nossos enunciados falham em corresponder às coisas em si mesmas, e é por isso que eles são metafóricos. Usar a linguagem metaforicamente é dizer alguma coisa que falha em corresponder à atual natureza de um objeto, mas que, mesmo assim, comunica como tal objeto aparece para o indivíduo na sua imaginação. Nietzsche parece enxergar semelhança entre a percepção e o discurso metafórico, na medida em que a percepção nos dá apenas a aparência, não as coisas em si mesmas. Tal semelhança também é expressa pelo pensador alemão em relação à metáfora e os outros usos da linguagem, sugerindo que toda linguagem é metafórica. É precisamente neste ponto que, argumenta CLARK (1991), a afirmação dessa totalidade depende da interpretação do que Nietzsche quis dizer nessa passagem sobre a percepção.

Segundo a autora, tal noção de “percepção” carrega uma forte influência da filosofia de Schopenhauer. De fato, em *O Mundo Como Vontade e Representação*, este afirma que nós não “conhecemos o sol e a terra, mas somente o olho que vê o sol e a mão que sente a terra”, na medida em que os objetos que vemos e sentimos são “somente representações, isto é, apenas em referência a alguma outra coisa, nomeada, que ela representa” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 43). O filósofo explica que o *Véu de Maia* que cobre nossa mente apenas nos permite conhecer os fenômenos transitórios, mas em momento algum temos como conhecer a coisa-em-si. Vivemos a realidade num ser-para-a-morte, uma condição humana angustiante na qual somos confrontados com o mundo sempre perecível. Assim, o mundo se apresenta ao sujeito cognoscente meramente como representação — temos do mundo somente uma imagem criada na relação de nossos órgãos sensórios com a realidade. Segundo ele, o entendimento constrói os objetos com a matéria das sensações; a sensação é subjetiva e não pode conter nada de objetivo. No entanto, a sensação se torna percepção intuitiva objetiva, uma transformação que ocorre quando o entendimento aplica a lei da causalidade, lei *a priori*, à sensação.

Essa perspectiva tem como objetivo determinar a função da Filosofia. A Teoria do Conhecimento e a Metafísica são os dois grandes campos de atuação da Filosofia, e todo filósofo, diz SCHOPENHAUER (2005), deve iniciar seu sistema com uma teoria do conhecimento muito bem fundamentada. A Metafísica, por sua vez, é dividida em três grandes campos que se relacionam entre si: a Metafísica da Natureza, a Metafísica dos Costumes e a Metafísica do Belo.

MOREIRA (2013) resume bem a explanação schopenhaueriana: considerando que toda representação é uma relação entre sujeito e objeto, há quatro classes de objetos para o sujeito: a) as representações intuitivas empíricas, b) as representações abstratas, c) as formas puras da intuição (espaço e tempo), e d) a vontade empírica. Estando em campos distintos, cada classe possui suas próprias leis, que devem ser observadas individualmente, a fim de estabelecer com correção os limites do conhecimento humano e, sobretudo, usar-se corretamente o princípio da razão.

A primeira classe compreende os objetos materiais. Eles estão regidos pelo princípio de razão do *vir-a-ser* – que é a lei de causalidade; são captados pela sensibilidade e se encontram situados no espaço e no tempo. A segunda classe, as representações abstratas, são acessadas pela razão e são regidos pelo princípio de razão do conhecer – que é a lei de justificação dos juízos. A terceira classe são propriamente o espaço e o tempo como formas puras da intuição sensível. Elas são acessíveis pela sensibilidade pura e regidos pelo princípio de razão do ser – lei de sucessão no tempo e de situação no espaço. A quarta e última classe é a vontade empírica, da forma que se apresenta em cada sujeito.

Apenas os objetos da segunda classe tem origem na razão, enquanto os objetos da outras classes são percebidos por meio da intuição pura ou empírica. Os objetos da segunda classe não são captados na própria classe, como ocorre com as demais: eles captados nos próprios objetos da razão. Isso ocorre porque a razão não pode criar conceitos sozinha; tampouco pode haver conceitos inatos. Nesse sentido, os conceitos são chamados de “representações das representações”. Por mais abstratos que sejam, os conceitos sempre serão, direta ou indiretamente, oriundos fundamentalmente da intuição, mesmo que ocorra, posteriormente, a geração de outros conceitos baseados nos primeiros. Em todo caso, há sempre uma primazia da intuição sobre a razão.

SCHOPENHAUER (2005) afirma que a verdade se refere exclusivamente ao reino das representações abstratas, enquanto o juízo é uma relação entre esferas conceituais. Na medida em que existem diferentes classes de objetos para o sujeito, há também diferentes classes de verdade: a *verdade empírica* (quando a razão do juízo tem a ver com as representações intuitivas); a *verdade lógica* (quando a veracidade do juízo tem base na relação lógica entre juízos); a *verdade transcendental* (quando o juízo faz referência às formas puras da intuição); e a *verdade metalógica* (quando o juízo faz referência às quatro leis do pensamento). Quando um juízo expressa corretamente a existência de um objeto, há uma verdade, quando não, um erro. No âmbito da mera intuição, entretanto, não há verdade ou erro. O pensador aceita a

existência de ilusões, mas ele explica que uma ilusão não é uma “intuição falsa”, da mesma maneira que uma verdade não é uma “intuição verdadeira”. A verdade, para ele, se opõe ao erro como engano da razão, e a realidade se opõe à ilusão como um engano do entendimento. Dessa forma, a verdade está delimitada a uma relação entre conceitos. Ele quer demonstrar, com isso, que existe uma dissonância entre razão e intuição. Em que pese os objetos da intuição aparentemente serem sempre consonantes entre si, mesmo que determinados em “reinos” diferentes, os objetos da razão podem carregar dissonâncias.

Como consequência de tudo isso, as verdades empírica e transcendental não entram necessariamente em contradição entre si, eis que as intuições das formas puras do espaço e do tempo embasam as intuições empíricas. Entretanto, uma verdade lógica pode contraditar as demais formas de verdade, desde que o fundamento de cada um dos juízos que formam o silogismo não seja verificado. Isto ocorre de acordo com a distinção tradicional entre verdade e validade na lógica. A razão tem a capacidade de criar um sistema de juízos não verdadeiros, mas nos quais a forma lógica permita tirar conclusões válidas. Nesta situação, a verdade lógica está baseada na forma do silogismo e não se preocupa com a veracidade dos juízos.

Identificar a possibilidade de contradição entre a verdade lógica e as demais formas de verdade permite a SCHOPENHAUER (2005) estabelecer o campo próprio de julgamento de cada tipo de verdade. Quando uma verdade lógica fundamentada em juízos que não estão de acordo com o silogismo, ela não tem o mesmo valor de uma verdade transcendental. Nesse contexto, a verdade acaba se aproximando justamente do campo da linguagem. Para o filósofo, a linguagem também é consequência de uma relação racional entre conceitos. Ela se torna assim, o campo de aplicação da verdade. Contudo, ela não vai ao encontro da totalidade das relações abstratas entre os conceitos. Isto porque um conceito nem sempre é bem representado por uma palavra – da mesma forma que uma língua pode não ser capaz de expressar uma relação determinada entre conceitos; veja-se, por exemplo, as variações dos diversos idiomas. Assim, os campos da linguagem e das representações abstratas têm uma adequação que é apenas aproximada - uma mesma palavra pode ser usada com sentidos diversos, o que pode gerar uma confusão na linguagem que não existe no pensamento; mesma razão que fundamenta a existência de tantas diferenças entre as línguas.

É possível perceber, diz CLARK (1991), que a classificação do objeto de percepção como metáfora se baseia fundamentalmente na teoria representacional schopenhaueriana. A afirmação de que, acreditando conhecer as coisas por elas mesmas, possuímos apenas metáforas baseadas na nossa própria percepção, significa claramente que possuímos apenas

representações do mundo, tal qual defendia Schopenhauer. Nietzsche enfatiza o tempo todo a origem antropológica do conhecimento:

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

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

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

(...)

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

Ao sentir as coisas, inferimos que há um mundo fora de nós aplicando o princípio da causalidade às sensações, preenchendo nossa representação *a priori* do espaço com as coisas que sentimos. Para SCHOPENHAUER (2005), porém, o princípio da causalidade não nos permite inferir a existência do mundo externo, que existe apenas como representação.

NIETZSCHE (2008) aparentemente discorda dessa perspectiva. Quando afirma que “Acreditamos saber algo acerca das próprias coisas, quando falamos de árvores, cores, neve e flores”, ele não está negando a existência de um mundo fora da consciência, apenas está negando a possibilidade de acessá-lo. Em todo caso, na medida em que Nietzsche assume que não podemos alcançar o mundo em si mesmo, mas apenas a sua aparência, ele consegue

concluir que toda a nossa linguagem só pode referir-se a essas aparências. O próximo passo para a argumentação nietzschiana é explicar porque a linguagem não consegue alcançar as coisas em si mesmas.

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

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

Podemos resumir o argumento de Nietzsche tanto para o caráter metafórico da linguagem quanto para o caráter ilusório da verdade nos passos seguintes. Em primeiro lugar, a teoria representacional da percepção de Schopenhauer: não percebemos coisas extramentais, mas apenas representações construídas pela imaginação humana a partir de estímulos nervosos. Em segundo lugar, a inferência de que não podemos falar sobre coisas extramentais, mas apenas sobre nossas representações delas. Terceiro, a inferência de que, como não podemos dizer nada sobre o que são essas coisas, nossas expressões linguísticas certamente não podem corresponder ao que são em si mesmas. (CLARK, 1991, p.83).⁴²

⁴² We can sum up Nietzsche's argument for both the metaphorical character of language and the illusory character of truth in the following steps. First, Schopenhauer's representational theory of perception: we do not perceive extramental things, but only representations constructed by the human imagination from nerve stimuli. Second, the inference that we cannot talk about extramental things, but only about our representations of them. Third, the inference that since we cannot therefore say anything about what such things are, our linguistic expressions certainly cannot correspond to what they are in themselves.

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

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

2.2. Sobre a teoria da correspondência metafísica da verdade

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

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

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

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

Nietzsche trata as “verdades a priori” com certo desprezo, eis que considera as mesmas simples construções antropomórficas desconectadas da realidade, sendo mera tautologia, sem valor absoluto (não-relativo); o conhecimento baseado nelas é aquele objeto prosaico que encontramos tendo nós mesmos o escondido. Tal questão demonstra também de forma clara, segundo a comentadora, a tese da presença da ideia de correspondência metafísica em *Verdade e Mentira*. Como consequência, é possível interpretar a expressão “verdades são ilusões” como a crença de que as verdades não possuem valor absoluto, quando se trata das “verdades” que não possuem conexão com as coisas em si. No entanto, como vimos, NIETZSCHE (2008) conclui que as verdades são ilusões não porque elas não se correspondem com a realidade, mas porque a realidade à qual a verdade deve corresponder deve ser completamente independente dos seres humanos.

É interessante notar a argumentação de Maudemarie Clark não está baseada no próprio texto de Nietzsche, mas em uma interpretação lógica daquilo que “parece” que o filósofo acredita, conforme se vê nas palavras da autora: *Mas uma razão mais específica existe para negar que toda linguagem pode ser metafórica. A criação e a interpretação das metáforas parecem dependentes da habilidade de usar a linguagem não metaforicamente.* (CLARK, 1991, P 69-70)⁴³. Desse modo, o argumento mais importante apresentado por ela é somente uma alegação de algo que seria razoável supor que ele pensava.

Teria este detalhe o potencial para destruir sua argumentação como um todo? Seria ele uma fraqueza considerável? Certamente não. Se a aposta da autora estiver certa, o restante da argumentação se encaixa adequadamente. De certa forma, se tratando de um texto inacabado e que sequer foi publicado, não é absurdo tentar preencher lacunas da maneira que mais fizer sentido. O mesmo fizeram DERRIDA (1995) e DE MAN (1979), apresentando, como citado *en passant*, hipóteses mais diretas.

CLARK (1991) afirma que, se o intento de Nietzsche era mostrar que a verdade enquanto correspondência é uma perspectiva a ser superada, o filósofo falha terrivelmente. Ele não consegue encontrar algo para colocar no conceito que tenta destruir, e acaba usando a própria correspondência metafísica no texto. É até possível, talvez, destruir conceitos sem colocar algo no lugar, mas não se pode fazer isso com o conceito de verdade, dada sua posição estratégica na própria investigação.

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

⁴³ But a more specific reason exists for denying that all language could be metaphorical. Both the creation and the interpretation of metaphors seem dependent on the ability to use language nonmetaphorically.

CAPÍTULO 3

METÁFORA E METALINGUAGEM

Intentaremos neste último capítulo demonstrar que, na divergência de ideias até então demonstrada, há outra opção que melhor assegura a coerência interna do texto *Verdade e Mentira*: a noção de que *toda linguagem é metafórica, exceto a metalinguagem*. Isto não quer dizer que a metalinguagem esteja isenta de erro ou ilusão, mas significa que, quando trata de si mesma, a linguagem tem uma clara conexão direta com seu objeto. Para defender esse argumento, começaremos analisando dois pontos. Em primeiro lugar, como o tema “verdade” é tratado no texto de 1873 e em fragmentos ainda não mencionados. Depois, trataremos das consequências da argumentação de Maudemarie Clark.

3.1. O texto de 1873 e a questão da verdade

O conjunto de fragmentos 29. UU II. Verão-Outono de 1873 contém ideias preparatórias para *Verdade e Mentira*, tendo inclusive consequências de certas ideias apresentadas no texto que não apareceram na versão, por assim dizer, final. Uma delas é a relação entre linguagem e moral. É provável que, face ao seu propósito de abordar a questão extra-moral da verdade, Nietzsche (2008) tenha suprimido as ideias dessas anotações que, no entanto, complementam outras ideias e apresentam algumas chaves de leitura para *Verdade e Mentira*.

Logo no primeiro fragmento, se vê uma preocupação com a questão finalística e moral da verdade: “Dizer a verdade sem um fim eudaimonista; simplesmente por dever. Com isso se esquece com frequência o verdadeiro prazer que implica a pronúncia da verdade” (Nachlass, FP 29[1]. Verão-Outono de 1873)⁴⁴. A discussão é sobre a moralidade kantiana. Nietzsche fala sobre certo prazer que existe em falar a verdade – e que se vê uma “pureza moral” quando uma verdade pode causar destruição, mas mesmo assim é expressa. Em que pese uma aparente identificação com a moralidade kantiana, o jovem filósofo parece aqui defender que

⁴⁴ Decir la verdad sin un fin eudemonista; simplemente por deber. Con ello se olvida con frecuencia el verdadero placer que conlleva el pronunciamiento de la verdad.

o “prazer” de falar a verdade pode até superar a satisfação kantiana do seguimento da ordem moral, o que é mais coerente com as outras partes do conjunto de fragmentos.

A verdade, diz Nietzsche, carrega um prazer em si, enquanto as mentiras são mentiras por necessidade⁴⁵. O prazer eventualmente sentido ao mentir tem um fundamento artístico⁴⁶. Na arte, a mentira aparece como uma forma de verdade; por isso suscitando prazer. A arte se fundamenta na mentira; entretanto, ela traduz a verdade porque trata a aparência como aparência. Ela não pretende enganar-nos. Sua mentira, de toda forma, causa-nos prazer. Ser enganado causa prazer, o prazer catártico de poder viver o não vivido falsamente, já que tal realidade é falsa. O pensador alemão analisa, no fragmento 29[4], uma dualidade ontológica entre verdade e mentira. Ele afirma que o prazer oriundo da verdade tem seu fundamento, de fato, na mentira. A verdade traduz uma espécie de pessimismo; a mentira se relaciona ao otimismo.

A vinculação da verdade ao prazer nessas anotações contradizem, de certa forma, aquilo que Nietzsche afirma em *Verdade e Mentira*, eis que busca pelo prazer é, invariavelmente, instintiva; se a verdade causa prazer, então a buscaríamos instintivamente também. No entanto, em *Verdade e Mentira*, nosso instinto nos manda mentir, enganar, trapacear, usando tais artifícios em favor de nossa autoconservação. Trata-se de uma contradição aparente. A interpretação que aproxima o fragmento das afirmações de *Verdade e Mentira*, e que faz sentido, é que Nietzsche se refere a um “prazer moral” quando se fala a verdade. É possível encontrar tal referência também no texto ditado a Gersdorff:

No sentimento de estar obrigado a indicar uma coisa como vermelha, outra como fria e uma terceira como muda, sobrevém uma emoção moral a partir da contraposição ao mentiroso, àquele em quem ninguém confia e que todos excluem, o homem demonstra para si o que há de venerável, confiável e útil na verdade. (NIETZSCHE, 2008; pp.37-38).

Isso também se coaduna com o que Nietzsche afirma adiante: “5. O fundamento do homem é mentiroso” (Nachlass, FP 29[7]. Verão-Outono de 1873). Neste mesmo fragmento

⁴⁵ “Todas las mentiras son mentiras por necesidad. El placer que se siente al mentir es artístico. Por lo demás, sólo la verdad tiene un placer en sí. El placer artístico es el mayor, porque expresa la verdad de una manera totalmente universal bajo la forma de la mentira.” (Nachlass, FP 29[1]. Verão-Outono de 1873)

⁴⁶ Ana Hartmann Cavalcanti comenta a questão rapidamente: “Nos fragmentos preparatórios a O Nascimento da Tragédia essa lacuna e hiato entre a coisa e a palavra corresponde, como vimos, ao símbolo e à alegoria. Nesses fragmentos, como em *Sobre Verdade e Mentira*, esse hiato constitui justamente o caráter artístico da linguagem, salto que liga artística e ativamente duas diferentes esferas”. (CAVALCANTI, 2005. P.292)

encontramos outra referência à *Verdade e Mentira*, quando ele afirma que a sociedade padece de um conflito trágico entre a verdade e a mentira, haja vista que a sociedade precisa da segunda, que todo o bom e belo depende dela, e que a verdade, quando tratada como dever incondicionado é hostil e destruidora para o mundo.

NIETZSCHE (2008) defende que a busca pela verdade nada mais é que a busca pelas suas consequências vantajosas, ao passo que fugimos da mentira pelas suas consequências indesejadas. O filósofo não desenvolve o argumento em *Verdade e Mentira* da mesma forma que o faz no fragmento 29[8]. Aqui, ele parte de um questionamento sobre a finalidade eudaimonista da vida humana. A argumentação do fragmento tem a aparência de uma discussão acerca do valor da verdade e da mentira enquanto valor moral nos termos kantianos. Nietzsche coloca em paralelo as máximas da “verdade proibida” e da “mentira proibida”, respectivamente: *fiat veritas, pereat mundus / fiat mendacium, pereat mundus*. O propósito é discutir se é válido que a humanidade pereça em favor da verdade. Ele chega à conclusão que não. No entanto, ele identifica a verdade com a ilusão. É impossível acreditar firmemente possuir uma verdade sem certo grau de ilusão: “O ceticismo não tardará a manifestar-se”⁴⁷, diz ele. O pensador afirma constantemente que a crença na verdade é a afirmação de uma ilusão; que a crença na verdade é somente a crença na sua posse.

A consequência para a moral do dever é direta: é possível seguir a verdade como um puro dever? Quando o faz, o indivíduo pressupõe em si uma “força cognoscitiva incondicionada”. Defender a verdade como dever é impor de antemão não só a possibilidade de sua existência, mas também a sua posse. Isso tem como resultado a crença em uma inquestionabilidade da verdade defendida, na medida em que ela é oposta a todos os outros indivíduos, eis que também são seres cognoscentes, racionais. Tal forma de pensar anula qualquer hipótese cética de equívoco humano.

Por outro lado, reflete Nietzsche, o ceticismo é realmente possível? O cético precisa acreditar em pelo menos uma coisa: na lógica. Abandonar a lógica, tentando-se chegar ao extremo do ceticismo, faria o cético negar a própria razão, alcançando a máxima tertuliana *credo quia absurdum*, chegando então ao ascetismo. Nietzsche conclui que não se pode viver no puro ascetismo e tampouco no puro ceticismo; que a fé na lógica e a fé na vida em geral é necessária, que o pensamento tem uma finalidade eudaimonista e que, portanto, a mentira é uma exigência para a existência humana. O próprio ceticismo se revolta contra as verdades

⁴⁷ (Nachlass, FP 29[8]. Verão-Outono de 1873)

proibidas. Não existe, diz Nietzsche, fundamento para a verdade em si: o impulso para a verdade nada mais é que um impulso eudaimonista mascarado.

Uma das conclusões do fragmento 29 é que o conhecimento puro e a verdade carecem de instinto. Temos, sem embargo, alguns impulsos que não raramente são confundidos com o impulso a verdade, como a curiosidade, sede pela aventura; o impulso dialético da busca e do jogo; o impulso pela contradição, que é o impulso agonístico em busca da vitória pessoal; impulso à ilusão por submissão a certas autoridades religiosas ou de governo; impulso pela salvação, típico de fundadores de religiões. Todos esses impulsos estão ligados ao prazer e ao desprazer. Por esse motivo não é possível a busca de uma “verdade sem consequências”, a verdade em si mesma, eis que estamos preocupados, de fato, com o resultado ulterior ao objetivo dessa busca. A verdade não é uma prioridade para o homem e a vontade de verdade é meramente um engodo:

O homem moral é medroso. Seu “sentido de verdade” é, “no fundo“, um “sentido de segurança”. Sente-se inseguro sobretudo na relação com os outros homens com os quais convive e se defronta. Talvez se entendam a partir de medidas de valor distintas das suas? Se sim, isso representaria mais perigos para ele. A suspeita em relação ao ser diferente, que Nietzsche já detectou na raiz da compaixão. Deve agora fundar também a exigência da veracidade. Pois só se pode defrontar com aqueles perigos quando os outros expressam o que pensam e sentem. (MÜLLER-LAUTER. 2009, p.163)

O salto argumentativo em *Verdade e Mentira*, quando Nietzsche transporta a discussão para a filosofia da linguagem, é meramente aparente. A linguagem é o instrumento de construção do conceito de verdade, pois é a partir dela que se poderá fazer a diferença fundamental entre verdade e mentira. Não há salto. No máximo, talvez, falta de coesão do ponto de vista estilístico decorrente do inacabamento do texto.

3.2. Metáfora e Metalinguagem

A argumentação de CLARK (1991) tem o escopo de “salvar” o texto nietzschiano de 1873, tentando demonstrar sua coerência interna, ação que outros críticos não fizeram. A crítica apresentada por DERRIDA (1995) e DE MAN (1979), acusando-o de autodestrutivo, é

contundente e bem arrazoada, na medida em que se considera válida a hipótese da linguagem ser, para o jovem Nietzsche, de todo metafórica.

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

CLARK (1991) foca na influência de Schopenhauer e Kant no texto, a despeito da maior parte do mesmo tratar do tema linguagem. Considera ela que a linguagem não pode ser em todo metafórica. Conforme já exposto, o principal argumento apresentado para isso é que seria necessário o acesso à literalidade da correspondência linguística para se reconhecer a metáfora. O argumento pode ser posto em paralelo com o texto de DENAT (2011), que defende que, para entender a metaforicidade da linguagem proposta por Nietzsche, é preciso desvincular a ideia de metáfora do seu oposto. Não deveria haver a necessidade de literalidade para compreender-se a metáfora do processo.

A discussão tem fundamento. É preciso frisar que existe um sentido da metáfora que diz respeito à linguística e outro à filosofia da linguagem. Nietzsche claramente faz uso da expressão *metáfora* para se referir a transposições de sentido que não estão no campo da linguística. A expressão *Übertragung* (transposição), desde o *Curso de Retórica*, de 1872, é apresentada como o sentido geral de metáfora, explicada filologicamente pelo então professor da Basileia. Ademais, Nos textos contemporâneos a *Verdade e Mentira*, apesar de não encontramos um posicionamento “superior” da metáfora de maneira clara, percebemos que Nietzsche usa a expressão *metáfora* para designar de maneira geral a transposição tropológica. Mesmo quando trata da mesma no campo linguístico, faz uma introdução utilizando a expressão de forma geral:

Em certos casos, o idioma é forçado a usar metáforas (*Übertragungen*), porque faltam sinônimos; em outros casos, parece que não o faz por luxo: a metáfora como uma criação artística livre e o significado usual como a palavra <própria>, especialmente **no caso em que podemos comparar metáforas com expressões já em uso.**

Para designar a transposição (*Übertragung*), os gregos usaram primeiro (por exemplo, Isócrates) a palavra *μεταφορα*, também Aristóteles. Hermógenes diz que entre os gramáticos ainda é chamado *μεταφορα* o que os retóricos chamam *τροπος*. Entre os romanos, o *tropus* é adotado; Cícero, ainda, fala de *translatio*, *immutatio*; depois

falaremos também sobre *motus, costumes, modi*. Houve disputas ferozes sobre o número e a divisão dos tropos. Até 38 tipos de tropos foram estabelecidos e muito mais. (...)

A metáfora é uma breve comparação e, por sua vez, a comparação é designada como μεταφορα πλεοναζουσα [metáfora exagerada]. (...)

Aristóteles, por outro lado, aponta outra distinção: metáfora é a transposição de uma palavra cujo significado usual é outro, seja de gênero para espécie, de espécie para gênero, de espécie para espécie ou de proporção. (NIETZSCHE. 2018, p. 843)⁴⁸

A passagem carrega informações importantes. Em primeiro lugar, deixa margem para a interpretação de CLARK (1991), quando esta afirma que seria necessário conhecer o sentido literal dos enunciados para dizer que toda linguagem é metafórica, isto porque Nietzsche afirma: *no caso que nós podemos comparar as metáforas com as expressões já em uso* (isto é, com o sentido literal). Nem sempre teremos acesso ao sentido literal; e será justamente quando construiremos a metáfora, linguisticamente falando, por mero luxo. Mesmo que o texto esteja voltado para o sentido linguístico da metáfora, julgamos possível tal interpretação em favor de CLARK (1991).

Assim como, dizia Husserl, Descartes “abre portas que não adentra”, CLARK (1991) parece não seguir adiante em sua proposta de “salvar” o texto nietzschiano da autocontradição. Tentaremos, aqui, compreender algumas consequências de sua proposta. A autora defende que a linguagem não pode ser completamente metafórica na filosofia nietzschiana, apresentando argumentos muito bem arrazoados. Não encontramos, no entanto, uma definição clara, segundo a autora, sobre em que momento exatamente a linguagem não deve ser considerada metafórica.

Nossa proposta é que tal fato ocorre justamente na *metalinguagem*. Isto significa que, no momento em que Nietzsche trata da linguagem, ele não está falando de forma metafórica.

⁴⁸ En ciertos casos el lenguaje se ve forzado a usar metáforas (Übertragungen), porque faltan sinónimos, en otros casos parece que no lo hace por lujo: la metáfora como una libre creación artística, y el significado usual como la palabra <<propia>>, especialmente en el caso que nosotros podamos comparar las metáforas con las expresiones ya en uso.

Para designar la transposición (Übertragung), los griegos utilizaron primero (por ejemplo, Isócrates) la palabra μεταφορα, también Aristóteles. Hermogenes dice que entre los gramáticos se llama todavía μεταφορα a que los retóricos llaman τροπος. Entre los romanos se adopta *tropus*; Cícero, todavía, habla de *translatio, immutatio*; más tarde se hablará también de *motus, mores, modi*. Sobre el número y la división de los *tropos* hubo encarnizadas disputas. Se llegaron a establecer hasta 38 tipos de tropos, y más.(...)

La metáfora es una comparación breve, ya a su vez la comparación es designada como μεταφορα πλεοναζουσα [metáfora exagerada]. (...)

Aristóteles, por el contrario, señala otra distinción: metáfora es la transposición de una palabra cuyo significado habitual es otro, o bien del género a la especie, de la especie al género, de la especie a la especie o bien según la proporción.

Neste momento, e somente neste momento, a linguagem está em contato consigo mesma, não necessitando criar signos metafóricos de transposição. Não é possível encontrar a justificativa para isso dentro do próprio texto *Verdade e Mentira*. Porém, é possível fazê-lo através de uma interpretação metatextual e lógica, a despeito de toda a crítica que o próprio autor faz à razão neste texto.

Nessa direção, STEGMAIER (2013) apresenta uma pista muito significativa. Segundo ele, é preciso compreender na filosofia nietzschiana da linguagem, no seu todo, a importância do que se entende por signo. Signo seria o elemento representativo construído a partir da transposição metafórica. Nietzsche só vai trabalhar com essa temática a partir da *Gaia ciência*, precisamente no aforismo 354. STEGMAIER (2013) explica que é a partir dessa leitura que se pode compreender a possibilidade da verdade para Nietzsche. Quando tratamos da relação entre mundo e signo, não é possível a construção da verdade, haja vista o distanciamento sujeito-realidade tão tratado pelo filósofo alemão desde o período de *Verdade e Mentira*. Entretanto, tal relação pode ser discutida quando tratamos dos próprios signos entre si.

Visto assim, a “verdade” não é impossível. Todavia, sua possibilidade é pensada não mais na relação dos signos com as coisas, mas na relação dos signos com os signos. Ela pressupõe “abreviações de signos” em oposição aos signos eles mesmos e, nessa medida, ela, “no mundo inorgânico”, ainda não é pensável. Ora, pode-se aqui até mesmo “compreender todos os movimentos [...] como gestos, como um tipo de linguagem através do qual é possível entender as forças”. (STEGMEIER. 2013. p.166-167)

STEGMEIER (2013) comenta sobre o uso de signos considerando certa “manobra para interpretação”, querendo se referir à polissemia característica dos mesmos. Embora ele trate da questão considerando o Nietzsche mais maduro, é um ponto que certamente ajuda na leitura que ora fazemos. Quando se faz a transposição metafórica naquilo que Nietzsche chama de “primeira metáfora”, o que ocorre é a relação de elementos de natureza relativamente diferente. Dizemos *relativamente diferente* porque consideramos o argumento de Gustav Gerber do homem enquanto autor-artista do mundo, copiado por Nietzsche, segundo o qual o distanciamento homem-mundo é apenas falacioso. Pensando assim, temos um movimento cuja direção parte do homem para o mundo. Noutro entendimento, a saber, em um movimento de informações que parte do mundo para o homem, conforme ocorre no processo de conhecimento, ambos permanecem estranhos um ao outro, isso é o que significa a

transposição metafórica em primeiro plano, como já foi exposto. O que acontece na segunda metáfora, quando a transposição de uma imagem em um som? E na terceira metáfora, de um som para uma palavra escrita e seguidamente até um conceito? Continua-se num galgar de fases da metáfora que distanciam o homem do objeto.

A questão a considerar é que, quando se faz o uso da linguagem para se referir ao mundo sempre haverá esse distanciamento. Entretanto, quando se usa a linguagem para falar dela mesma, quando se faz *metalinguagem*, não há distância alguma. O processo metafórico encontra seu limite, eis que não há necessidade da linguagem transpor metaforicamente a si mesma. Isto acontece porque na metalinguagem existe uma identidade ou uma repetição entre o percebido e o representado. Fazendo uma analogia, seria como usar a visão para representar a própria visão, como no caso em que alguém, querendo explicar as características de um objeto visto para um interlocutor, apenas o apontasse para que este o visse também. Sendo assim, não há transposição metafórica na metalinguagem. Tal questão é aparentemente secundária, mas talvez ela dê um acabamento para a proposta de CLARK (1991).

Sendo a metaforicidade da linguagem relativa e não absoluta, cria-se uma janela de compreensão para o texto de 1873. Nesse caso, a compreensão geral que temos do problema se apresenta de maneira muito semelhante à argumentação que levou Descartes concluir pela própria existência. Descartes afirma que, no momento em que duvida, não é capaz de duvidar da própria dúvida. O que fica implícito no texto nietzschiano é que, no momento em que afirmo a metaforicidade da linguagem em relação ao mundo, não posso afirmar tal metaforicidade da linguagem em relação a ela mesma. Não seria apenas uma autodestrutividade conceitual, mas uma verdadeira impossibilidade lógica. Sendo assim, a única saída possível para sustentar tal argumentação é manter o valor de verdade da metalinguagem. O texto nietzschiano escapa da autodestrutividade se supusermos a metalinguagem como exceção. Tal interpretação pode parecer um tanto forçada, considerando que o próprio Nietzsche não se importa em tratar da questão. É, no entanto, uma interpretação bastante plausível.

Outro ponto importante a considerar é se esse distanciamento entre mundo e sujeito é realmente um problema. Nietzsche não é o único a propô-lo. Aliás, a questão da objetividade é tema antiquíssimo na história do pensamento e remonta a Platão. Quando propôs que o verdadeiro mundo só seria visto através de uma contemplação ideal e que este mundo estava para fora das aparências, Platão nada mais fazia do que discutir o problema da verdade e da

objetividade, assim como o faz Kant, Schopenhauer e, posteriormente, os existencialistas e a corrente fenomenológica. O que é o mundo e como o percebemos é tema que se repete em toda a história da filosofia. É de se ressaltar que esse distanciamento em momento algum foi obstáculo para a produção do conhecimento. Ao discutir a teoria representacional da percepção, Nietzsche o faz em conjunto com uma crítica sobre a linguagem. O resultado disso é a compreensão de que a metáfora é construída por etapas. Em todo caso, mesmo que pudéssemos através da percepção humana do mundo, captar o mundo perfeitamente como ele é, ainda assim seríamos coibidos de comunicar tais informações por causa das limitações da linguagem já tão discutidas nesta dissertação.

O fato é que toda a imprecisão denunciada pela filosofia nietzschiana não é necessariamente um "problema". O mundo não se apresenta com tamanha ordem. Mesmo que se apresentasse, o ser humano não tem sentidos suficientes pra capta-lo com ele é. Sempre nos faltará mais audição, mais visão, mais tato ou qualquer outro sentido para captar coisas que não captamos e não podemos sequer imaginar. Essas percepções que já são limitadas são descritas por nós com tanta imprecisão que, de forma geral, podemos dizer que todo o conhecimento humano é construído sobre apostas. Apostamos que nossa percepção dá conta das coisas que sentimos. Apostamos que sentimos as coisas do jeito que são. Apostamos, por fim, que a linguagem que usamos se aproxima em algum sentido das informações que queremos comunicar. É preciso, assim, reconhecer que a ideia de que a razão e a linguagem racional são capazes de descrever o mundo da forma, por assim dizer, adequada, é meramente presunção.

É nesse sentido que se pode falar no valor da arte enquanto forma de conhecimento. A arte capta e transmite informações sobre o mundo de forma imprecisa. A arte se demonstra, essencialmente, com imprecisão. Essa imprecisão é justamente aquilo que faz da arte o instrumento mais próprio para representar o mundo tal qual ele realmente é: polissêmico, dinâmico, desordenado, e, sobretudo, com sentido que depende crucialmente do artista. Interessante é o comentário de MOSÉ (2018, pp.74-75) a esse respeito:

A arte, como produto do ser humano, é um prolongamento desta força artística inconsciente. A arte do homem nasce, antes de tudo, "da imprecisão da vida". Ver é assimilar a superfície das coisas no espelho do olho, o que não deixa de ser uma transposição. Mesmo as coisas inexistem como uma forma em si. "Não há forma na natureza porque não há interior nem exterior. A arte nasce no espelho do olho. Ver, portanto, é antes de tudo criar, na medida em que é reduzir, contornar; ver é inventar. A forma vista é um conceito. A síntese presente na palavra como conceito, a simplificação que implica escolher, ressaltar, cortar, é uma transposição de uma simplificação anterior. A arte humana corresponde, portanto, ao segundo momento

desta atividade inconsciente: "Existe uma dupla força artística, a que produz as imagens e a que as escolhe". Em suma, tudo é transposição, metáfora. Toda metáfora já é transposição de uma metáfora anterior. O fundo das coisas não é senão metáfora, transposição; em outras palavras, não há um mundo para as coisas, nem mesmo coisas, senão perspectivas, interpretações, metáforas. Um processo interpretativo contínuo e sem fim é o que é Nietzsche afirma presente em tudo que vive. (...) Esta ideia que já se encontra presente no *Livro do Filósofo*, parece antecipar, de alguma forma, a elaboração feita no Zarathustra da vida como vontade de potência.

A arte é, por natureza, metafórica. Se quisermos ainda responder à questão da linguagem como totalmente metafórica, considerando a influência de Gerber em Nietzsche, poderíamos dar uma resposta positiva. No entanto, como afirma EMDEN (2005), não podemos interpretar a influência de Gerber de forma incondicionada. Por seu turno, LACOUÉ-LABARTHE (1993) também apresenta a interpretação de que para Nietzsche a linguagem é arte, corroborando a força de Gerber. Segundo o autor, Nietzsche considerava que os gregos eram “pessoas artísticas por excelência”:

A língua grega, como arte, é naturalmente retórica. Segue-se que os gregos exploravam incansavelmente a possibilidade natural de sua própria língua - e, conseqüentemente, a própria natureza da linguagem em geral. Por ter gerado a retórica, a língua grega revela a essência da própria linguagem. Além disso, isso é uma prerrogativa própria dos gregos: eles revelam, eles sempre possuem, aos olhos de Nietzsche, o poder de revelar o que é essencial, desde que "saibamos entendê-los", interprete-os, leia-os como eles mesmos nunca o fizeram e nunca puderam. Assim, a linguagem é uma arte. Existe uma arte da linguagem porque a linguagem já é uma arte. E precisamente essa arte. "A linguagem é retórica" (Rh., §3). Pode-se até resumir tudo dizendo: a linguagem é arte por excelência. (LACOUÉ-LABARTHE, 1993, p.22)⁴⁹

A linguagem como arte é totalmente metafórica. A arte em geral mostra o mundo como impreciso e de forma imprecisa. Ela é feita pelo homem e nela o homem cria o próprio mundo. Na criação artística, como explica Gerber, o que há de mais essencial é o próprio artista. A identidade e a legitimidade da obra de arte está em seu autor. Nas palavras de Nietzsche, o homem é autor-artista do mundo. E, quando cria o mundo através da linguagem, o homem cria o seu próprio mundo, completamente antropomórfico. Sendo assim, a

⁴⁹ The Greek language as art, that is, as naturally rhetorical. It follows that the Greeks relentlessly exploited a natural possibility of their own language - and, consequently, the very nature of language in general. Because it engendered rhetoric, the Greek language reveals the essence of language itself. This is, moreover, a prerogative proper to the Greeks: they reveal, they always possess, in Nietzsche's eyes, the power to reveal what is essential, provided we "know how to understand them," interpret them, read them as they themselves never did and never could. Thus language is an art. There is an art of language because language is already an art. And precisely this art. "Language is rhetoric" (Rh . , §3) . One might even sum it all up by saying: Language is art par excellence. (LACOUÉ-LABARTHE, 1993, p.22)

linguagem é metafórica porque é arte. Toda arte carrega consigo a força imaginativa, criativa e arbitrária. O tema da obra de arte é sempre o artista; por isso, a linguagem enquanto arte é também antropomórfica.

Ao final do texto de 1873, Nietzsche fala sobre o homem racional – aquele que teme a intuição –, e do homem intuitivo – aquele que despreza a abstração. Segundo o filósofo de Röcken, cada um se distancia do mundo por um motivo. Em recente artigo publicado na revista *Cadernos Nietzsche*, CAMPIONI (2019, p.29), comenta que

A referência escondida, mas importante, é à figura de Siegfried, de Wagner. Quando Nietzsche cobrir de sarcasmos os vários heróis e heroínas wagnerianos, manterá uma valorização pela primitiva ideação do herói nibelungo Siegfried, ainda que o jovem Wagner tenha escrito sobre isso. O jogo livre é o elemento que caracteriza Siegfried como “überfroher Held” [“herói supremamente alegre”] (O crepúsculo dos deuses, III Ato, Cena II, v. 1677), em sua relação de antítese/complementaridade com Wotan, o deus triste, “o menos livre de todos” (Walkiria, II Ato, Cena II, v. 879). Em Para além de bem e mal, no aforismo 256), Nietzsche valoriza, contra o Parsifal, a criação de um Siegfried “antilatino”, muito livre, alegre e inocentemente bárbaro e anticatólico, decididamente anti-romântico. Afirma, em vários pontos, que apenas sua filosofia é adequada a essa figura e que Schopenhauer falsificou a direção da arte wagneriana, decididamente anticristã.

Nas intenções de Nietzsche, Siegfried significava a recuperação de Wagner das fontes naturais: ainda “o homem não se esgotou”. Wagner “afasta a representação segundo a qual o mundo teria se tornado organicamente velho”. O dummer [tolo] Siegfried afirma a força da criação por meio do inconsciente, contra o conhecimento dos deuses que leva à aniquilação.

As palavras e os conceitos, nos quais o poder se tornou rígido, dominam as intenções dos homens, que são afastados de seu destino mais alto (a comunidade). A música dos grandes mestres alemães, em particular de Beethoven e Wagner, é apresentada como a linguagem inimiga de todas as convenções e de todos os distanciamentos artificiais e incompreensão entre os homens.

A discussão trata, de certa forma, de uma divagação a respeito da postura que se pode ter diante da inescapável metaforicidade da linguagem e da verdade. O Homem racional, inartístico, é aquele que, sendo levado por conceitos e abstrações, se esforça o máximo para se libertar da dor, mesmo que, paradoxalmente, isto custe sua própria felicidade. Ele busca transformar tudo em conceitos; ele busca a proibição, a verdade e a proteção contra toda ilusão. Ele carrega consigo simetria e frieza. É o homem que foge de sentimentos, que foge da sua natureza animal. Opostamente, o homem intuitivo, irracional, é aquele que vive a experiência, mas não aprende com ela e sempre cai nos mesmos erros. No entanto, ele reconhece o domínio da arte sobre a vida; ele brinca com a realidade e joga com a seriedade. O homem intuitivo sofre com mais intensidade e com mais assiduidade; em contrapartida,

vive a felicidade sublime. Ele é tão irracional no sofrimento quanto na felicidade. O homem intuitivo reconhece a metaforicidade da verdade, porém não se desespera com ela, pois sabe que é o único caminho possível.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O texto *Verdade e Mentira*, mesmo jamais tendo sido publicado enquanto Nietzsche vivia, carrega reflexões de extrema importância para o pensamento nietzschiano. Os assuntos tratados neste texto perpassam por toda a filosofia do autor. De certa forma, isto parece ser uma constante na maioria dos seus escritos. Mesmo nos fragmentos do *Nachlass*, o vemos tratar de diversos temas de forma densa e intertextualizada. Em que pese ser acusada por muitos de desarticulada e assistemática, tentando-se com isso dizer que tal filosofia não é rigorosa, uma leitura profunda e comprometida permite ao leitor rapidamente perceber que é impossível julgar a filosofia nietzschiana por parâmetros convencionais. De fato, Nietzsche é um filósofo que coloca na prática de seus escritos as próprias ideias que propõe, ou, em outras palavras é acertado dizer que ele é um filósofo que vive a sua filosofia, dando cor à sua própria afirmação de que "o produto do filósofo é a sua vida".

É leitura bastante tradicional interpretar que o filósofo possui pelo menos três fases bastante diferenciadas. Tais diferenças dizem respeito não só ao estilo de escrita, mas também aos próprios pensamentos e aceitação da influência de outros pensadores. Essa diferenciação obriga-nos a estudá-lo de maneira linearmente histórica, o que, de certa forma, é um contrassenso, considerando sua perspectiva de história. Em todo caso, embora, como muitos já demonstraram, tal classificação faça sentido, não podemos deixar de salientar que os temas que interessam Nietzsche são os mesmos desde o início de sua filosofia mais juvenil. Mais ainda, é possível encontrar de maneira expressa em textos mais antigos praticamente um resumo de coisas que o autor viria a desenvolver mais tarde, como explica JANZ (2016, p.91), a respeito de uma carta enviada por Nietzsche a Gesdorff, em 1866:

(...) esse trabalho precoce de Nietzsche (...) já apresenta todas as pulsões do pensamento nietzschiano e já toca em todos os problemas decisivos, porém sem fornecer as soluções poderosas que ele encontrará mais tarde. O leitor atento encontra aqui tudo já prefigurado: o foco do pensamento nietzschiano no aquém, no qual o ser humano sempre representa o centro, não, porém, a meta, e o abandono da entrega de Deus e da humildade.

Acreditamos que é com esse espírito que devemos ler “Verdade e mentira”. O texto se inicia com Nietzsche apresentando uma crítica fundamental ao intelecto. Tal crítica acaba fazendo com que ele desenvolva uma filosofia que nunca esteve voltada para a precisa

organização e sistematização racional. Consideramos esta interpretação um ponto chave para entender qualquer texto nietzschiano, seja da juventude ou da maturidade. Não se pode buscar no pensamento e nos textos deste autor uma sistematização que ele mesmo sempre criticou. Quando olhamos para a questão estilística, as mudanças ocorridas no tempo demonstram uma tentativa constante de construção e reconstrução de uma linguagem apropriada ou, por assim dizer, eficaz para expressar a interpretação do autor a respeito daquilo que consideramos como verdade em geral. É fato que este ponto de vista decorre de uma argumentação do próprio Nietzsche, mas não podemos deixar de citar a profícua leitura de LACOUÉ-LABARTHE (1993, pp.17-18) sobre o tema:

A fragmentação dos cadernos de anotações de Nietzsche obviamente não foi intencional. Seguiu-se da prática de anotações e, paradoxalmente, de anotações ininterruptas. É estranho, no entanto, que acabou gerando a forma dos "livros" por vir, como se tivesse se tornado uma restrição e Nietzsche teve que se resignar a "aceitar" a própria forma de sua incapacidade de dar o delineamento desejado ao seu trabalho. Pois, por si só, a fragmentação certamente atesta antes de tudo um fracasso - e muito precisamente o fracasso de um livro, assumindo que *O Livro do Filósofo* é realmente o grande livro concebido na época para seguir ou tomar o lugar de *O Nascimento da tragédia*. Portanto, também atesta o fracasso do livro, daquele já escrito (*O nascimento da tragédia*), uma vez que não era autossuficiente, e do que Nietzsche, até o final e de "livro" para "livro", tentará desesperadamente escrever. Mas este não foi um processo simples de decadência. No fracasso do livro é descoberto, com dificuldade e não sem resistência (Nietzsche realmente aceitou isso? Pode mesmo ser aceito?), outra forma de escrita, a mesma que ele nunca cessou e nunca cessaria de praticar: esta escrita incessante que não precede tanto o livro "em andamento" (o "livro", embora Nietzsche sem dúvida sempre desejasse que fosse uma organização rigorosa de fragmentos, acabará por provar ser apenas uma amostra mais ou menos arbitrária e, de qualquer forma, iludirá essa intenção), uma vez que segue todos os livros dos quais é uma leitura (uma cópia e uma interpretação) e cuja descontinuidade empírica, apesar de todos os esforços de Nietzsche para justificar o aforismo (mas talvez essa seja outra forma de resistência), oculta mal sua circulação infinita, seu curso ininterrupto⁵⁰.

⁵⁰ The fragmentation of Nietzsche's notebooks was obviously not intentional. It followed from the practice of note taking, and, paradoxically, from unbroken note taking. It is odd, nevertheless, that it ended up engendering the form of the "books" to come, as if it had become a constraint and Nietzsche had had to resign himself to "accepting" the very form of his inability to give the desired form to his work. For, in itself, fragmentation certainly testifies first of all to a failure - and very precisely to the failure of a book, assuming that *The Book of the Philosopher* is indeed the great book conceived at the time to follow or take the place of *The Birth of Tragedy*. It therefore also testifies to the failure of the book, of the one already written (*The Birth of Tragedy*), since it was not self-sufficient, and of the one that Nietzsche, until the end and from "book" to "book," will desperately try to write. But this was not a simple process of decay. In the failure of the book is discovered, with difficulty and not without resistance (did Nietzsche ever really accept this? can it even be accepted?), another form of writing, the very one that he had never ceased, and would never cease, to practice: this unremitting writing which does not so much precede the book "in progress" (the "book," although Nietzsche doubtless always willed it to be a rigorous organization of fragments, will ultimately prove to be only a more or less arbitrary sampling, and in any case will elude this intention) as it follows all the books of which it is a reading (a copy and an interpretation) and whose empirical discontinuity, despite all of Nietzsche's efforts to justify aphorism (but this is perhaps another form of resistance), poorly conceals their infinite circulation, their uninterrupted course.

Se for esse o caso, o fato é que Nietzsche consegue se adequar às suas limitações com maestria, adequando, sobretudo, a linguagem à sua própria noção de verdade. Desde o texto *Verdade e Mentira*, Nietzsche propõe uma verdade que se apresenta como *aproximação*: se a linguagem tem caráter metafórico, tudo que fazemos na nossa comunicação é nada mais que uma tentativa de aproximação. Nunca alcançamos a verdade no sentido tradicional porque a transposição metafórica nos impede. Isso não significa que jamais poderemos encontrar qualquer verdade sobre o mundo. Apenas significa que a verdade dependerá sempre da perspectiva observada. Em que pese tal consequência conceitual não estar no texto *Verdade e Mentira*, quando observamos o desenvolvimento posterior da filosofia nietzschiana sobre o assunto, percebemos que isso era exatamente o que o filósofo tinha em mente, embora precisasse ainda de tempo para elucidar essas ideias. O argumento permanece o mesmo, embora as mesmas palavras não sejam utilizadas.

Outro fato interessante é como Nietzsche “costura” suas influências. A impossibilidade do acesso ao mundo "real" e o contato com suas representações, nos termos schopenhauerianos, implica no fato de que um sujeito jamais tenha acesso ao mesmo mundo que outro. Essa diferença, junto a outros fatores sociais e existenciais diversos, como a sobrevivência, faz com que seja necessária uma comunicação que equilibre essas perspectivas, o que é feito através da linguagem. A construção da linguagem no inconsciente, ideia defendida por Nietzsche na *Origem da Linguagem* por influência de Hartmann, se conecta de forma articulada com a compreensão de Gerber da linguagem como arte. Gerber defende que a arte é a expressão da interioridade do artista, e que a linguagem é cabalmente uma forma de arte. Ora, é perfeitamente cabível nestes termos, concluir que a linguagem, enquanto obra de arte, brota do íntimo do inconsciente do artista, ou, no contexto das linguagens originárias, do inconsciente daqueles que por primeiro, construíram a linguagem. Essa criação artística de base absolutamente subjetiva e arbitrária, repleta de significações íntimas do autor, se afasta daquilo que se entende por realidade no sentido tradicional, pois é impossível superar a natureza ressignificatória da transposição metafórica.

Em dado momento do texto, Nietzsche vincula a origem da vontade de verdade há uma questão moral. Aparentemente, quando faz isso, ele aborda o fato em tom pejorativo. Como já foi discutido, ele tenta demonstrar que a vontade de verdade não é genuinamente epistemológica, e que a tradição epistemológica usurpou o conceito de verdade como se o ser humano realmente tivesse interesse nela nos termos aristotélicos. A ideia de que todos os homens desejam conhecer foi interpretada erroneamente com uma descrição legítima da

vontade de verdade como essência do homem racional. Ora, o homem não quer a verdade. O homem quer sobreviver. Para isso, utiliza de todos os meios mais artificiosos possíveis. O homem foi capaz, para sobreviver, até mesmo de engendrar um conceito de verdade que, mesmo impossível, se impôs como legítimo e infalível durante séculos. A verdade é confusa, vaga e distante. Entretanto, não é possível ao homem construir o seu mundo sem esse conceito. Ele monta então uma cortina de fumaça, um castelo de areia; ou, na metáfora de Nietzsche, ele constrói a verdade como a aranha tece sua frágil teia, fazendo-a de si mesma e dando-lhe resistência para fluir pelas correntezas até que sua origem seja esquecida.

É interessante notar que, como salienta Sarah Kofman, em momento algum Nietzsche explica o que é linguagem, mas fala dela apenas de forma metafórica, criando, inclusive diversas metáforas para explicá-la. Este fato é crucial, pois demonstra que é tarefa inútil tentar descrever qualquer verdade de forma literal - possivelmente, até antevendo os problemas de autodestrutividade citados por De Man e Derrida. Se existir literalidade, será por mera convenção e aceitação antropomórfica do próprio sentido do que é literalidade.

O argumento de Maudemarie Clark de que nem toda linguagem é metafórica parece razoável. De certa forma, é possível aceitar a ideia de que pelo menos a linguagem utilizada por Nietzsche ao escrever sobre linguagem não tenha sido metafórica. Seria preciso aceitar, conforme foi exposto, que a natureza não metafórica da linguagem só seria encontrada na sua metalinguisticidade. Reconhecemos que esta seria uma exceção muitíssimo conveniente e tem a aparência de um grande malabarismo conceitual e linguístico. Ainda defendemos, assim mesmo, que ela é bastante plausível.

Por outro lado, é possível que essa plausibilidade na interpretação possa ser negativa; talvez peque justamente por excesso de razão. Só é possível compreender o pensamento nietzschiano seja nos textos de juventude e mesmo de maturidade quando se o lê nietzscheanamente. Não se pode procurar um sentido literal no texto *Verdade e Mentira*. Mas isso não significa de forma alguma uma perda do ponto de vista cognoscitivo. O texto de 1873, bem como qualquer outro texto nietzschiano, não tem nenhum interesse em apresentar uma verdade que seja literal no sentido geral. A verdade metafórica é a única verdade possível. A crítica ao conceito tradicional de verdade não se fundamenta, como defende Clark, entre este conceito e a verdade propriamente dita (repetindo-se a ideia de verdade como adequação), mas sim - e somente - no esquecimento de sua natureza metafórica. Isto pode ser observado no fato de que em momento algum o filósofo conceitua a verdade ou propõe um

novo conceito que substitua a ideia de correspondência. O mesmo se pode dizer sobre a linguagem. A linguagem é totalmente metafórica e isso só pode ser expresso de forma metafórica. Isto significa que a verdade enquanto correspondência, conceito útil para a sobrevivência, deve ser compreendida sempre somente como um processo paradoxal de aproximação e distanciamento, nunca de identidade.

As observações realizadas nesta dissertação tiveram como mérito, a nosso ver, trazer à tona uma questão que pela sua aparente simplicidade acaba sendo tratada muitas vezes com insignificância. Na tentativa de Clark de “salvar” o texto *Verdade e Mentira*, ela salienta questões que são de inegável importância, como, por exemplo, a influência de Schopenhauer, por vezes negada por alguns comentadores. Definitivamente, Nietzsche é um autor que carrega suas influências de forma decisiva – ele inclui honestamente na filosofia a história de sua pesquisa. A filosofia nietzschiana, em geral, parece se importar tanto com a verdade a ponto de não se preocupar com o academicismo metodológico ou mesmo em construir uma filosofia que seja absolutamente “sua”. O que Nietzsche pretendia, na verdade, é construir uma filosofia que seja, sobretudo, filosofia de vida. A crítica ao conceito de verdade requer que pensemos o valor da filosofia não a partir daquilo que é necessariamente verdadeiro, mas sim daquilo que *potencializa a vida*. Esta forma de pensar consiste uma tentativa de redirecionamento do objetivo da própria filosofia. Ao criticar a verdade, Nietzsche está criticando toda a história do pensamento e as bases no qual foi construído. O reconhecimento da importância dessa discussão fez com que ela fosse virtualmente inserida numa obra, que nunca veio à luz, com título que simboliza o tamanho desta pretensão: *O Livro do Filósofo*.

REFERÊNCIAS

CAVALCANTI, Anna Hartmann. **Símbolo e Alegoria: a gênese da concepção de linguagem em Nietzsche**. São Paulo: Fapesp, 2005.

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

CRAWFORD, Claudia. **Beginnings of Nietzsche Theory of Language**. New York: De Gruyter, 1988.

CAMPIONI, G. **Ceticismo no jovem Nietzsche: das sugestões de Lange ao ensaio Sobre verdade e mentira em sentido extramoral**. In: Cad. Nietzsche, Guarulhos/Porto Seguro, v.40, n.3, p. 11-33, setembro/dezembro, 2019.

DENAT, Céline. **“To Speak in Images”: The Status of Rhetoric and Metaphor in Nietzsche’s New Language**. In: CONSTÂNCIO, J.; BRANCO, M. J. M. (Ed.). *Nietzsche on Instinct and Language*. Berlim e Boston: de Gruyter, 2011, p. 13-37.

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

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

DIAS, Sara Pereira. **A Compreensão de Schopenhauer da Coisa em si**. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP, São Paulo, 2005.

DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a Filosofia**. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

EMDEN, Christian J. **Nietzsche on language, consciousness, and the body**. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 2005.

FONSECA, Thelma Lessa da. **Impulso à verdade e impulso artístico: uma leitura de *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral***. Cadernos de Filosofia Alemã. n° 12 – p. 29-50 – jul.-dez. 2008.

GAARDER, Sebastián. **Eduard von Hartmann's *Philosophy of the Unconscious***. In: *Thinking the Unconscious - Nineteenth-Century German Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

GARCIA, André Luis Muniz. **A construção interpessoal do sentido moral de verdade: considerações sobre a filosofia do jovem Nietzsche**. Disponível em <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/viewFile/17942/11610>

GERBER. Gustav. **Die Sprache als Kunst**. Bromberg: Mittersche Buchhandlung. 1871.

HABERMAS, Jürgen. **Sobre Nietzsche y otros Ensayos**. Segunda Edición. Madrid: Tecnos, 1994.

JANZ. Curt Paul. **Friedrich Nietzsche: Uma Biografia. Volume I – Infância, Juventude e os Anos em Basileia**. Petrópolis: Vozes, 2016.

KOFMAN, Sarah. **Nietzsche et la Metaphore**. Paris: Payot, 1972.

LACQUE-LABARTHE. **The Subject of Philosophy**. London: University of Minnesota Press, 1993.

LIEBSCHER. Martin . **Friedrich Nietzsche's perspectives on the unconscious**. In: *Thinking the Unconscious - Nineteenth-Century German Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

LOPES, Rogerio. **Ceticismo e a Vida Contemplativa em Nietzsche**. Tese (Doutorado em Filosofia). UFMG. Belo Horizonte. 2008.

LOPES, Rogerio. **Elementos de Retórica na obra de Nietzsche**. Dissertação (Mestrado em Filosofia). UFMG. Belo Horizonte. 1999.

MACHADO, Roberto. **Nietzsche e a Verdade**. São Paulo: Paz e Terra, 2017.

MECA, Diego Sanchez. **Introducción al Volumen II**. In: NIETZSCHE, F. Obras Completas. Volumen II – Escritos Filológicos. Edición dirigida por Diego Schez Meca. Madrid: Tecnos, 2017.

MOREIRA, Fernando de Sá. **Linguagem e verdade: A relação entre Schopenhauer e Nietzsche em Sobre verdade e Mentira no Sentido Extramoral**. Cad. Nietzsche no.33 São Paulo, 2013.

MOSÉ, Viviane. **Nietzsche e a Grande Política da Linguagem**. Petrópolis: Vozes, 2018.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **Nietzsche: sua Filosofia dos Antagonismos e os Antagonismos de sua Filosofia**. São Paulo: Editora Unifesp, 2009.

NIETZSCHE, F. **A Filosofia na Época Trágica dos Gregos**. São Paulo: Escala, 2006.

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

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

_____, F. **O Nascimento da Tragédia**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____, F. **Crepúsculo dos Ídolos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

_____, F. **Vontade de Potência**. Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. **Obras Completas. Volumen I – Escritos de Juventud.** Edición dirigida por Diego Schez Meca. Madrid: Tecnos, 2018.

_____. **Obras Completas. Volumen II – Escritos Filológicos.** Edición dirigida por Diego Schez Meca. Madrid: Tecnos, 2017.

_____. **Fragmentos Póstumos. Volumen I (1869-1874).** Edición dirigida por Diego Schez Meca. Madrid: Tecnos, 2010.

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

SCHILLER. Friedrich. **A Educação Estética do Homem numa Série de Cartas.** Carta XV. São Paulo: Iluminuras, 2002.

SHÜLLER. Donaldo. **Heráclito e seu (Dis)Curso.** Porto Alegre: L&M, 2001.

STEGMEIER, Werner. **As Linhas Fundamentais do Pensamento de Nietzsche.** Petrópolis: Vozes, 2013.