

Linguagem e psico-fisiologia na filosofia de Nietzsche

Alexander Gonçalves*

Data de recebimento: 04/10/2010

Data de aprovação: 23/12/2010

Resumo:

Este trabalho tem por objetivo geral apresentar algumas relações entre filosofia e linguagem na obra de Friedrich Nietzsche e, em específico, o processo de demolição empreendido pelo filósofo sobre os princípios metafísicos a partir do qual teria se estruturado o discurso ocidental. Concebendo a linguagem como um mero desdobramento da vontade de potência, o filósofo acaba por deslocá-la da imanência metafísica aferida pela tradição, avaliando-a sob uma perspectiva psico-fisiológica. Em outras palavras, com Nietzsche a linguagem abandona a ontologia metafísica para ser entendida como apenas mais um dos acontecimentos do mundo orgânico: ficções lógicas úteis à vida.

Palavras-chave: linguagem; psico-fisiologia; metafísica.

Language and psycho-physiology in the philosophy of Nietzsche

Abstract:

This paper aims to present some general relations between philosophy and language in the work of Friedrich Nietzsche and, in particular, the demolition process undertaken by the philosopher about the metaphysical principles from which the Western discourse would have been structured. Conceiving of language as a mere offshoot of will to power, the philosopher ends up moving it from metaphysics immanence assessed by tradition, evaluating it under a psycho-physiological perspective. In other words, for Nietzsche, language leaves metaphysical ontology to be understood as just one of the events of the organic world: logical fictions useful to life.

Keywords: language; psycho-physiology; metaphysics.

A filosofia, desde os eleatas a Hegel, esteve sempre subsidiada por uma teoria da comunicação e da linguagem que, na interpretação de Nietzsche, desdobrou-se numa série de equívocos e ilusões que serviram de fundamento ao pensamento ocidental durante milênios. Ciladas gramaticais fizeram não poucos filósofos se embrenharem em especulações vazias até se encontrarem estarecidos diante de uma suposta verdade última sobre o mundo e a existência. Conceitos como ser, Deus, eu, que tiveram sempre lugar cativo na tradição metafísica passam a ser designados por Nietzsche como mero vapor e ilusão. Os textos nietzschianos não deixam dúvidas de que a questão da

* Doutorando do programa de pós-graduação em filosofia da USP, São Paulo, SP, Brasil. Contato: alexandermano@hotmail.com

linguagem aparece não só como uma importante temática a ser tratada, mas, sobretudo, como condição necessária para a realização de sua filosofia, portanto, um golpe crucial de seu martelo. Mas como Nietzsche entendia a questão da linguagem? Este questionamento, que se encontra nas bases da presente reflexão, pode nos dar importantes pistas para compreendermos a dimensão de sua filosofia. Começemos por afirmar que, na contramão da tradição metafísica, que sempre aferiu ao signo uma paternidade detentora de um “sentido absoluto” e, portanto, o viu como mero reflexo de algo maior e anterior (*logos*, Deus, etc.), Nietzsche o terá como um órfão. Segue-se que, desprovido de qualquer sentido absoluto, o signo pôde constituir-se como pura fonte originária e incessante de sentidos.

Jacques Derrida afirma que, com a filosofia de Nietzsche, inaugura-se uma profunda inversão de valores no âmbito da linguagem. Ao distanciar-se da metafísica, afirma Derrida, Nietzsche contribui poderosamente para libertar o significante de sua dependência ou de sua derivação com referência ao *logos* e ao conceito conexo de verdade ou de significado primeiro. O filósofo da desconstrução argumenta:

A leitura e portanto a escritura, o texto, seriam para Nietzsche operações originárias com respeito a um sentido que elas não teriam de transcrever ou de descobrir inicialmente, que portanto não seriam uma verdade significada no elemento original e na presença do *logos* como *topos noetós*, entendimento divino ou estrutura de necessidade apriorística (DERRIDA, *Gramatologia*, p. 26).

Para Derrida, Nietzsche opera uma demolição na onto-teologia metafísica ao conceber que a escritura, primeiramente a sua, não está originariamente sujeita ao *logos* e à verdade. Ao determinar a ausência de um significado transcendental, Nietzsche concebe a escrita como um vir a ser, um devir ativo e criador, como sendo o próprio jogo do mundo na linguagem. Zaratustra afirma só gostar “do que cada um escreveu com o seu sangue”, pois “verificarás que o sangue é espírito” (*Za/ZA*, I, “Do Ler e Escrever”). Neste movimento o filósofo acaba por deslocar o próprio sentido de sua condição metafísica para o âmbito da própria vida e, ao mesmo tempo, conduz a própria linguagem para o interior de sua teoria do desenvolvimento da vontade de potência. Com efeito, a aplicação do conceito de vontade de potência sobre a questão da linguagem revela o olhar demolidor de Nietzsche sobre as bases e pressupostos metafísicos que asseguravam até então o caráter de unidade e identidade ao discurso filosófico. Este movimento desconstrutivo que vai do incalculável ao imprevisível é

certamente aquilo que mais se aproxima do que o pensador concebeu com imagem do Leão, metáfora reveladora da dimensão esfíngica da linguagem.

Entender o mundo, a totalidade, “como vontade de potência e nada mais” é, em última instância, conceber o efetivo (*Wirklich*) a partir de um jogo de forças que se encontram em constante luta pelo acréscimo de potência. É a partir deste estado belicoso heraclítico que Nietzsche entenderá a efetividade (*Wirklichkeit*), ou seja, como um múltiplo de forças¹ que se estruturam e se hierarquizam, que se destroem e se conservam, numa constante condição de luta e ímpeto por mais potência. Ora, conceber a linguagem como inerente a uma teoria de desenvolvimento da vontade de potência é desprovê-la de todo seu aparato qualitativo metafísico, bem como de toda sua segurança identitária, para enfim entregá-la ao incerto, enfim, ao antagonismo (*Gegensatz*) e à diferença. Talvez este seja o primeiro golpe, todavia, o mais incisivo, para a constituição de uma linguagem nos domínios da psico-fisiologia nietzschiana.

Todo universo conceitual em que trabalha o “homem da verdade” não pôde ter outra origem senão nessa manifestação primordial e contraditória de forças que é vontade de potência. A razão, para Nietzsche, já não é garantia de acesso privilegiado a um “sentido primeiro” como o ser, o *eidos* ou Deus, e, em sua origem, a palavra já não goza de pleno sentido e identidade. Ao contrário disso, ela sofre de carência e de ausência de um sentido primordial. Como observou Derrida, o signo representa em si mesmo uma fonte originária de significados, ou se quiser, um processo contínuo de aparições de uma multiplicidade de sentidos, múltiplos também em si mesmos. Esse movimento, como veremos mais adiante, anuncia o dismantelamento daquilo que se encontra na mais íntima relação com a fundação histórica da metafísica: a oposição entre significante e significado. Basta por enquanto percebermos que, assentado neste antagonismo originário, todo significado entendido como unidade de sentido absoluto é absurdo. O um não é. O mundo é multiplicidade e movimento, é devir ativo e, para Nietzsche, só pode ser concebido como um constante fluxo interpretativo.

É nesta perspectiva que assumimos a hipótese de que, quando Nietzsche afirma que o mundo é vontade de potência e nada mais, não foi a um princípio ontológico absoluto, como quis Heidegger, que Nietzsche nos entregou, mas em meio ao caos e ao sem sentido de uma condição agonística primária é que fomos abandonados. Nesta

¹ A teoria de Nietzsche sobre o desenvolvimento da vontade de potência, assim como outros inúmeros pontos de sua obra, também está marcada pelo elemento da contradição. Nesse caso ela surge na sua concepção de realidade enquanto uma unidade composta de uma multiplicidade infinita. Nietzsche argumenta que talvez pela ticanhice da linguagem não possamos expressar o vir a ser da forma devida.

perspectiva, a linguagem, longe de ser a suprema representação do ser no *logos*, aparece como um sintoma de oposição a esta angústia primeira; uma pura manifestação da vontade de potência enquanto instinto de rebanho e necessidade de conservação. Necessitamos da linguagem, dirá Nietzsche, porque necessitamos do outro uma vez que, se chegamos ao outro, só o fazemos através de signos de comunicação. Na sua origem, a linguagem é a denúncia da fraqueza, da carência e da indigência humanas; é a “queda” por excelência. Ela revela o nosso limite, já que Nietzsche não a concebe sem conceber antes a prévia consciência de si. Entretanto, este mesmo gesto que marca o limite da consciência do “Eu sou” também o abre no infinito interpretativo por vir. Este antagonismo, que está desde sempre presente na linguagem, pode ser talvez sua própria condição. Nietzsche aponta para o fato de que

a consciência (Bewußtsein) desenvolveu-se apenas sob a pressão da necessidade de comunicação – que desde o início foi necessária e útil apenas entre uma pessoa e outra (entre a que comanda e a que obedece, em especial), e também se desenvolveu apenas em proporção ao grau dessa utilidade. Consciência é, na realidade, apenas uma rede de ligação entre as pessoas – apenas como tal ela teve que se desenvolver: um ser solitário e predatório não necessitaria dela. (FW/GC, § 354)

Para o filósofo, foi exatamente daqui, “desse fugaz, enganador, sedutor, mesquinho mundo, desse turbilhão de insânia e cobiça” (JGB/BM, §2), que aflorou a consciência de si. Não foi como causa de uma unidade ontológica absoluta à maneira platônica, ou providência de um Deus onipotente e onipresente, como conceberiam os medievais, nem mesmo da reflexão isolada do sujeito cristalino cartesiano, que chegamos à consciência do que somos, mas do próprio jogo de forças que constitui a vida. *Grosso modo*, a consciência enquanto força constitui-se como parte de um mecanismo gregário que, por meio da comunicação, visa conservar-se. Para se comunicar, o animal homem necessitava conhecer o que sentia e o que lhe faltava; o que lhe afligia e o que pensava; enfim, necessitava de consciência de si para tornar compreensível seu pensamento, tanto para si mesmo como para outrem. Contudo, Nietzsche admite que toda consciência seja sempre pensamento, mas nem todo pensamento é consciente, ao contrário, para o filósofo iconoclasta, o pensamento que se torna consciente é o pior e mais superficial. Na seguinte passagem de *A Gaia Ciência*, o filósofo escreve:

[...], pois apenas esse pensar consciente ocorre em palavras e em signos da comunicação com o que se revela a origem da própria consciência. Em suma, o desenvolvimento da linguagem e o desenvolvimento da consciência (não da razão, mas apenas do tomar consciência de si da razão) andam lado a lado. (FW/GC, § 354)

Na contramão da tradição metafísica, a consciência para Nietzsche é simplesmente mais um dos artifícios da vontade de potência em seu incessante querer, artifício que visa acima de tudo conservar-se. Todavia, como observa Frezzatti (FREZZATTI, *Nietzsche contra Darwin*, p. 65), Nietzsche, cuja interpretação das teorias darwinianas considera a conservação como *télos* da luta pela existência, argumenta que “a conservação é apenas uma consequência da busca por maior potência pelas forças do organismo” (FREZZATTI, *Nietzsche contra Darwin*, p. 65) que quer, sobretudo, dar livre vazão à sua força. Destarte, para o pensador alemão, o conservar-se consiste numa mera consequência deste movimento de luta por mais potência.

Retomando nossa reflexão em torno da consciência, encontramos que, em sua análise, ela aparece como o que há de mais raso e superficial no homem; por trás de todo saber consciente existe ainda uma “grande razão”: o corpo. Mas o que é o corpo? Sabemos que Nietzsche se desencontra de boa parte de seus contemporâneos, sobretudo por sua singular retomada deste conceito, mas, se não ao modo idealista ou empirista, como ele se apresenta na reflexão nietzschiana? Por fim, que tipo de relação podemos estabelecer entre o conceito de corpo e o conceito de linguagem? Impor estes questionamentos se torna a partir de agora necessário para prosseguirmos nossa discussão.

Zaratustra ensina: “Aos que desprezam o corpo eu tenho uma palavra a dizer. Por mim, o que eles devem não é mudar de método nem de doutrina, mas, simplesmente, dizer adeus ao seu próprio corpo – e, portanto, emudecerem” (Za/ZA, I, “Dos Desprezadores do Corpo”). Neste fragmento destacamos a clara noção de que o corpo é a condição do falar, do enunciar, logo, prescindir do corpo é prescindir também da linguagem. “O corpo”, anuncia Zaratustra, “é uma grande razão, uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor” (Ibid.), doravante, é nele que a consciência reside, e é na sua manutenção e satisfação que esta encontra o seu fim.

Por detrás dos teus pensamentos e sentimentos, meu irmão, encontra-se um poderoso amo, um sábio desconhecido, que se chama Si

Próprio. É no teu corpo que ele reside, ele é o teu corpo (Za/ZA, I, “Dos Desprezadores do Corpo”).

Deste fragmento percebemos que a consciência não é um fim em si mesmo, mas somente um meio pelo qual o “Si Próprio” (*Selbst*), o corpo, atinge seu fim. Mas de onde fala a consciência? Certamente não é no corpo objetivado de que falam os idealistas e empiristas, isto é, o corpo de que nos fala Nietzsche nada retém desta unidade e identidade. Parafraseando Nietzsche, Müller-Lauter argumenta que “o próprio corpo, porém, é, segundo considerações suas diferenciadas, uma ‘prodigiosa síntese de seres vivos e intelectos’; ‘existem, pois, no homem tantas consciências quanto seres [...] que constituem o seu corpo’”² (MÜLLER-LAUTER, W. *Décadence* artística enquanto *décadence* fisiológica: A propósito da crítica tardia de Friedrich Nietzsche a Richard Wagner, p. 22). Se pudermos então conceber o corpo como unidade, esta pode ser compreendida somente a partir da noção de organismo que, em última instância, simboliza uma estruturação hierárquica promovida a partir de uma multiplicidade de forças concorrentes, donde uma maior organização revela o organismo forte e saudável, e um baixo nível de organização, ou a anarquia dos impulsos, um organismo decadente. Em suma, corpo, para Nietzsche, é somente um nome, uma ficção útil à vida, uma síntese desta pluralidade de forças que se expressam por vários meios e formas, não se constituindo nunca como “uma unidade estável, mas reuniões temporárias de muitos” (Id., *Ibid.*, p. 23).

Ora, se por trás da consciência – “pequena razão” que “diz Eu” – se esconde o corpo – grande razão que “faz Eu” –, decorre desta sentença que a linguagem, entendida como tradução e redução do pensamento ao signo e à palavra, consiste em apenas mais uma das audaciosas pretensões do “Eu sou” que, no fundo, sempre obedece aos ditames de seu senhor, o “Si Próprio” (*Selbst*), enfim, o corpo. Em outras palavras, foi do campo de batalha que é a vida, este jogo de forças antagônicas em que estamos imersos, que a linguagem emergiu, selando um acordo de paz entre os homens. Presume-se que ela foi desde sempre um dos seus principais meios de conservação, mas, sobretudo, um poderoso instrumento de domínio, já que, na linguagem a realidade é adequada consoante suas leis internas: as regras gramaticais. Entretanto, como entender a gramática, “esta metafísica do povo”, no âmbito de uma psico-fisiologia? É o que passaremos a analisar agora.

² Citações extraídas por Muller-Lauter do fragmento póstumo NF/FP 37[4] de junho-julho de 1885.

A gramática, segundo Nietzsche, foi a geradora da grande ilusão de que existem realmente coisas no mundo. Somos encantados pelas funções gramaticais, todavia, este encanto “é, em última instância, o encanto de condições raciais e juízos de valor fisiológicos” (JGB/BM, §20). O olhar corrosivo de Nietzsche revela que os conceitos mais caros à tradição metafísica, como os conceitos de ser, Deus, e até mesmo o moderno sujeito cartesiano, foram desde sempre garantidos por convenções gramaticais. Nietzsche conclui que toda familiaridade entre discursos como o filosofar indiano, grego e alemão possa ser explicada não só pelo parentesco lingüístico, mas, sobretudo, “graças à comum filosofia da gramática – quero dizer, graças ao domínio e direção inconsciente das mesmas funções gramaticais –, tudo esteja predisposto para uma evolução e uma seqüência similares dos sistemas filosóficos” (Ibid.). Submetendo o *cogito* cartesiano à sua análise psico-fisiológica, o filósofo alemão constatará que este sistema consiste em um exemplo bastante típico da coerção da gramática sobre o pensamento. Golpe de vista que nem mesmo o notável filósofo francês percebera: sua grande descoberta ontológica, a profunda identidade entre pensar e ser, teria sido inconscientemente sugerida por uma regra gramatical, a de que para todo predicado (“penso”) deve haver um sujeito (“logo existo”). Uma ilusão causada por uma “velha enganadora senhora”: a razão. A gramática para Nietzsche é a própria razão na linguagem e, por isso, o receio de “que não nos livraremos de Deus, pois ainda cremos na gramática...” (GD/CI, “A ‘razão’ na filosofia”, §5). Ela é o fundamento em que está assentada toda metafísica ocidental que, esquecendo-se disso, passou a se guiar inconscientemente por seus desígnios. Doravante, toda filosofia e toda ciência que aspira ao domínio através do conhecimento e da busca pela verdade serão sempre suas devedoras. A gramática é a própria vontade de potência atuando como vontade de verdade.

A vontade de potência, na sua constante luta por mais potência, se apresenta ao nível da consciência como vontade de verdade, ou seja, como um impulso que aspira ao desejo de conhecimento. Conhecer é, sobretudo, tornar idêntico a si e, dessa forma, encontrar calculabilidade e previsibilidade nos processos naturais que em si mesmos são caóticos. Tornando o mundo familiar e reconhecível através desse impulso pela verdade, a razão acredita ter conseguido dominá-lo e cessado o seu fluxo contínuo. Toda história da metafísica, seja ela trajada de filosofia ou de ciência, se encontra nesse registro identitário do pensamento, que, mediante a gramática, acredita existir unidades e identidades no mundo.

Desse modo, toda a crítica nietzschiana sobre a linguagem incide sobre esta pretensão metafísica de se encontrar unidades e identidades no mundo para em seguida constituir em terra firme um conhecimento último e verdadeiro sobre a vida. Foi para esse fim que veio à luz o *eidōs* platônico e o Deus dos medievais; com o mesmo propósito nasceu o *cogito* cartesiano e com ele todos os anseios científicos modernos. No entanto, no que tange o universo filosófico do pensador de Sils-Maria não podemos contar com tamanho conforto e segurança. A efetividade, para Nietzsche, é a perene transformação de todas as coisas. Logo, sua noção de conhecimento e de verdade só pode ser entendida enquanto “perspectivismo” e “interpretação”. Interpretar é dominar.

Lembremo-nos rapidamente daquilo que foi dito anteriormente. A história da metafísica, para Nietzsche, esteve desde sempre sustentada por uma teoria da comunicação e uma concepção de linguagem que, no entender do filósofo alemão, estão mais próximos da “Cucolândia das nuvens” do que da essência das coisas. Destituída de seus preconceitos metafísicos, a linguagem, assim como toda realidade, só pode ser avaliada sob a perspectiva morfológica e de uma teoria do desenvolvimento da vontade de potência, sendo assim, enquanto psico-fisiologia. Ora, se o mundo, para Nietzsche, é um devir contínuo realizado como vontade de potência, e nada mais, ocorre daí que somente como fluxo interpretativo podemos concebê-lo. Atravessada sempre pelo desejo de domínio, a vontade de potência se afirma, sobretudo, como interpretação. Sendo assim, como unidade significativa, a interpretação é a resultante da concorrência de forças antagônicas na luta por mais potência. É a partir desta condição agonizante que Nietzsche pensará a unidade: como hierarquização e organização de uma multiplicidade de forças antagônicas. Mas como pensar este antagonismo? Por hora basta apenas descrevê-la como sendo o pano de fundo de toda esta trama conceitual. Sobre a questão da unidade, Müller-Lauter comenta:

O mundo de que fala Nietzsche revela-se como jogo e contrajogo de forças ou de vontades de poder. Se ponderarmos, de início, que essas aglomerações de *quanta* de potência ininterruptamente aumentam e diminuem, então só se pode falar de *unidades* continuamente mutáveis, não porém, da *unidade*. Unidade é sempre apenas organização, sob a ascendência, a curto prazo, de vontades de poder dominantes. (MÜLLER-LAUTER, *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*, p. 75)

Erguidas deste agonizante fundo sem fundo, imersas neste complexo jogo de forças que é o mundo, as interpretações só se permitem enquanto domínio temporário

diretamente relacionado ao acréscimo ou decréscimo de *quantas* de potência. Não obstante, interpretações fortes resultam de organizações bem hierarquizadas. Interpretações fracas resultam de organizações frágeis.

Na psico-fisiologia de Nietzsche, a noção de vontade de potência deve prescindir de qualquer tentativa de “ontologização” e conceber a força como devir inesgotável, não podendo esta ser captada ou qualificada, do contrário, ela seria algo fixo e interromperia a cadeia de movimentos do esquema nietzschiano. Entendemos que o conceito de força apresentado pela psico-fisiologia de Nietzsche se dá na pura quantificação do impulso, nunca em sua presentificação ou personificação, haja vista a condição de luta que nunca cessa. Descartada a condição ontológica do conceito de vontade de potência, podemos então afirmar que a tarefa infinita de exegese proposta por Nietzsche abandona também qualquer noção de “sujeito” da interpretação e com ele a noção fundamental de significado, tão cara ao referencialismo lingüístico.

Estamos navegando nas agitadas águas do “rio” de Heráclito, em seu incessante devir ativo, pois interpretar é, em última análise, criar incessantemente sentido, em outras palavras: criar mundos. Partindo desta premissa nietzschiana deduz-se que o mundo não é; o mundo significa. Para o filósofo, o mundo não é um, pois o um não é. A unidade significativa, como já vimos, não se constitui como unidade ontológica e nem depende de um significado absoluto. Somente enquanto hierarquia e organização de forças múltiplas pode haver unidade, mas nunca identidade. Mas de que forma o pensamento identitário se desenvolveu na tradição metafísica? Faz-se necessário, doravante, nos atermos sobre esta questão.

Para iniciar nossa empresa, lembremo-nos de *Para Além do Bem e do Mal*, em que surge o pensamento de que “as coisas de valor mais elevado [...] devem vir do seio do ser, do intransitório, do deus oculto da ‘coisa em si’” (JGB/BM, §2), não do efêmero mundo heraclitiano do fogo e do jogo perpétuos, não “desse fugaz, enganador, sedutor, mesquinho mundo, desse turbilhão de insânia e cobiça!” (Ibid.). Este preconceito metafísico quer afirmar primeiramente a diferença como o desvio por excelência, como aquilo que turva o sentido primordial e interdita o acesso à verdade absoluta, destarte, a diferença que nos encaminha à incerteza e nos desabriga no horror trágico da existência. Da tradição identitária ela foi expurgada; no discurso nietzschiano ela encontrou exílio. Nietzsche questiona:

Como poderia algo nascer do seu oposto? Por exemplo, a verdade do erro? Ou a vontade de verdade da vontade de engano? Ou a ação desinteressada do egoísmo? Ou a pura e radiante contemplação do sábio da concupiscência? Semelhante gênese é impossível; quem com ela sonha é um tolo, ou algo pior; as coisas de valor mais elevado devem ter uma origem que seja outra, própria – não podem derivar desse fugaz, enganador, sedutor, mesquinho mundo, desse turbilhão de insânia e cobiça! Devem vir do seio do ser, do intransitório, do deus oculto da ‘coisa em si’ – nisso, e em nada mais, deve estar sua causa! (JGB/BM, §2)

No excerto citado acima, o filósofo nos dá a pensar o próprio modo como operou a metafísica de todos os tempos. Uma “crença” ou um preconceito comum haveria de fundamentar o todo desse conjunto de avaliações: a crença na oposição de valores. Ora, não é possível pensar a oposição de valores sem antes pensar a unidade e identidade do valor, isto é, aquilo que o permite ser aquilo que é, para em seguida se opor àquilo que não é. “Como poderia nascer algo de seu oposto?”, pergunta ironicamente o filósofo com a máscara do metafísico. Como acreditar em algo que não derive de seu idêntico? E logo mais responde: “semelhante gênese é impossível [...] as coisas de valor mais elevado devem ter origem que seja outra, *própria*” (JGB/BM, § 2). Outro aforismo, de *Crepúsculo dos ídolos*, afirma que “todos os conceitos mais elevados, o ser, o incondicionado, o bem, o verdadeiro, o perfeito – nenhum deles pode ter se tornado, tem de ser *causa sui*” (GD/CI, “A ‘razão’ na filosofia”, §4), pois somente como causa de si mesmo o conceito pode adquirir unidade e identidade.

O que aqui se revela é a possibilidade da própria identidade surgir enquanto o preconceito que subsidiou a metafísica de todos os tempos. Na Antiguidade ela pode ser encontrada já no Poema de Parmênides, nos paradoxos de Zenão e na noção platônica de *eidos*. Aristóteles deu-lhe consistência metodológica na consagrada formulação do Princípio de Não Contradição – modo pelo qual se atinge o idêntico (a substância) banindo o contraditório. Do conceito de Deus dos medievais ao *cogito* ou a mônada da modernidade, foi a identidade e não a diferença o norte da filosofia. A diferença multiplica. A identidade unifica e iguala, ou seja, estabelece. Pela identidade deve-se banir e esquecer a diferença: este parece ser o grande preconceito de toda tradição metafísica, que, segundo Nietzsche, recebeu da linguagem, e, sobretudo, da gramática, todo suporte para suas asserções. Em *Crepúsculo dos Ídolos* lemos que “na realidade, nada, até o presente, teve uma força de persuasão mais ingênua do que o erro do ser, tal como foi formulado pelos eleatas, por exemplo: afinal, ele tem a seu favor cada palavra, cada frase que falamos!” (GD/CI, “A ‘razão’ na filosofia”, §5). E ainda:

Penetramos no âmbito do cru fetichismo ao trazermos à consciência pressupostos básicos da metafísica da linguagem, isto é, da razão. É isso que em toda parte vê agentes e atos: acredita na vontade como causa; acredita no “Eu”, no Eu como ser, no Eu como substância, e projeta a crença no Eu-substância em todas as coisas – apenas então cria o conceito de “coisa”... Em toda parte o ser é acrescentado pelo pensamento como causa, introduzido furtivamente; apenas da concepção “Eu” se segue, como derivado, o conceito de “ser”. (GD/CI, “A ‘razão’ na filosofia”, §5)

Com efeito, Nietzsche constatou que a presença da razão na linguagem produziu o embrião da metafísica quando substantivou o verbo ser. Tornando-se substantivo, o verbo (indicador de movimento) fez-se conceito (unidade idêntica em si mesma). Além disso, o conceito de ser tornou-se também possibilidade de conceitualização e, portanto, fundamento para toda metafísica. Já nos textos preparatórios, como em *Verdade e Mentira no Sentido Extra Moral*, as marteladas demolidoras de Nietzsche incidirão justamente sobre esta pretensa unidade do conceito:

Assim como é certo que nunca uma folha é inteiramente igual a uma outra, é certo que o conceito de folha é formado por arbitrário abandono dessas diferenças individuais, por um esquecer-se do que é distintivo, e desperta então a representação, como se na natureza além das folhas houvesse algo, que fosse “folha”, uma espécie de folha primordial, segundo a qual todas as folhas fossem tecidas, desenhadas, recortadas, coloridas, frisadas, pintadas, mas por mãos inábeis, de tal modo que nenhum exemplar tivesse saído correto e fidedigno como cópia fiel da forma primordial. (WL/VM, §1)

O conceito representa a simplificação e redução do efetivo em unidades significativas; nele se dá a universalização de nossas intuições e impressões e sua trama deve se eleger principalmente enquanto convenção social. Somente assim se tornou possível impor à condição hobbesiana do “todos contra todos” uma ordenação da existência, a partir de leis, limites, hierarquias, privilégios inteiramente assegurados pelos valores absolutos retirados de conceitos absolutos como de Bem, Justo, Verdade etc. Dito de outra forma, somente a partir da linguagem pôde haver convivência e, portanto, ética na vida humana. Por pertencer ao registro do universal, ela sela um tratado de paz entre os indivíduos. Deste ângulo, toda filosofia e ciência, que historicamente se pretenderam como verdades últimas sobre a existência, na realidade nunca passaram de construções engenhosas erguidas sobre princípios incertos e móveis no afã do “conservar-se a todo custo”. Castelos construídos sobre o ar.

Enfim, em função da atuação da razão na linguagem, toda filosofia enquanto discurso acreditou-se idêntica a um sentido absoluto, cristalino e verdadeiro. A gramática, como já vimos, corroborou desde o início para o fortalecimento desta crença na “unidade” e identidade do discurso ao suplantando continuamente o pensamento em suas leis, razão suficiente para Nietzsche argumentar que todo “filosofar é um atavismo de primeiríssima ordem” (JGB/BM, §20). Desde sempre os filósofos não fizeram mais do que “preencherem repetidamente um certo esquema básico de filosofias *possíveis* [...] alguma coisa os impele numa ordem definida, um após o outro – precisamente aquela sistemática e relação inata entre os conceitos” (Ibid.), relação de que falamos há pouco, capaz de conferir um ar de familiaridade e identificação entre discursos de povos estranhos uns aos outros, mas que participam genealógicamente de uma mesma matriz lingüística. Contudo, é sempre no âmbito de uma psico-fisiologia que podemos compreender estas noções. Isto significa que somente a partir da noção fundamental de vontade de potência é que podemos mapear os motivos inerentes ao surgimento, desenvolvimento e sustentação da tradição metafísica identitária a partir do devir caótico, do fluxo interpretativo e da diferença que marca ao mesmo tempo a origem e a impossibilidade de mundo. Este antagonismo, que é a condição da efetividade para Nietzsche, abriga-se em todos os níveis de sua filosofia, quer seja na profundidade psico-fisiológica da realidade, quer seja na superfície da sua escrita e de seu estilo. O que ele representa para esta filosofia e como ela opera em seu interior é o ponto que passaremos agora a refletir.

Ao manifestar seu descrédito pela linguagem, sempre tacanha e ineficaz frente ao fluxo contínuo do efetivo, Nietzsche acena para o fato de que foi sempre nesta origem agonística que se revelou os limites desta velha enganadora senhora: a razão na linguagem. Acerca dos limites da linguagem Müller-Lauter comenta:

Nietzsche está convencido de que a linguagem nos engana quando tomamos a palavra ao pé da letra, isto é, quando permanecemos nela e deixamos de perceber, por meio dela, a indicação a processos (*Sachverhalte*) que não são absorvidos nela. (MÜLLER-LAUTER, *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*, p. 76)

Por conceber os limites da linguagem desta forma, a filosofia de Nietzsche precisou dizer essa origem, ou seja, precisou dizer a diferença, pois, dizendo-a, “poderia” abrir-se ao infinito devir interpretativo. Talvez por este motivo o filósofo teria mencionado a necessidade de reescrever sua obra poeticamente. Teria encontrado na

poesia, talvez, o lugar próprio da diferença? Talvez seja por isso que a questão do estilo seja tão cara à sua escrita. Talvez por todos estes motivos tenha se mostrado sempre disposto a ocupar-se de tão perigosos “talvezes”.

Deduzimos que, na elaboração de sua argumentação filosófica, Nietzsche esteve sempre atento para o fato de que a diferença, elemento maldito no discurso metafísico, poderia ser um instrumento não só útil e importante, mas inteiramente necessário ao seu empreendimento demolidor, visto que, como já dissemos, uma das principais condições de possibilidade da metafísica foi justamente a expulsão deste elemento do discurso filosófico que, limitado por seu caráter identitário, não pode comportar a efetividade. Portanto, a diferença se apresenta como um selo que marca a filosofia nietzschiana em todos os níveis. É no movimento genealógico desta filosofia que ela revela o seu fundo sem fundo, sua carência de fundamentos e ausência de significado absoluto. Contudo, é justamente por esta condição de miséria que ela se abre a infinitas perspectivas de mundo. Mas como entender a questão da linguagem a partir deste antagonismo gerador da diferença?

Constata-se que, ao avaliar psico-fisiologicamente a questão da linguagem, Nietzsche pôde defini-la com sendo uma ponte para a alteridade, porém, uma ponte erguida sobre o abismo que somente enquanto necessidade do outro e tomada de consciência de si foi possível. O filósofo escreve: “o homem inventor de signos é, ao mesmo tempo, o homem cada vez mais consciente de si; apenas como animal social ele aprendeu tomar consciência de si – ele o faz ainda, ele o faz cada vez mais” (FW/GC, §354). Se assim for, sustenta-se aqui a tese proposta no início deste trabalho que parte da idéia de que os limites incondicionais da linguagem, sua margem, é também, e ao mesmo tempo, sua condição de abertura e possibilidades. Mas, de que forma se dá o desdobramento destas oposições necessárias à linguagem e ao discurso no âmbito psico-fisiológico?

Começamos por estabelecer a seguinte reflexão: se for certo, como foi visto, que a condição da comunicação do rebanho é a consciência, então podemos perguntar: como ter consciência de si, se o ímpeto do conhecer-se a si mesmo esteve, como vimos, desde sempre marcado pela natureza gregária e decaída da palavra? Da mesma forma, estaria a linguagem apta a comunicar um sentimento qualquer, uma ipseidade se, em sua gênese, ela já pertence ao registro do consensual, portanto, do universal? A comunicação está interdita; a natureza gregária da consciência e o registro universal da linguagem não

lhe concedem lugar senão enquanto ficções lógicas úteis à vida, o que leva Nietzsche a entender a linguagem como falseamento e simplificação do mundo, ou seja, assaltando-lhe o devir, a linguagem concebe o mundo como algo estável. Por esquecermos desta condição antagônica, deste fluxo contínuo que consiste a efetividade, tomamos as palavras como verdades e o mundo como algo fixo e acabado. Como vimos, esse esquecimento foi necessário ao homem, ao seu ímpeto de conservação e domínio. Portanto, resta-nos afirmar que foi justamente por esse fundo sem fundo do discurso, pela ausência de paternidade do signo, e pelo profundo caos da diferença de onde emergem as palavras, que a linguagem pôde surgir, não como um representante do *eidos*, de Deus ou do Eu, mas como pura diferença, como fonte originária de sentidos e possibilidades infinitas de interpretação.

Em suma, podemos constatar que o tema da linguagem é um dos momentos capitais da abrangente e demolidora crítica nietzschiana à metafísica e, se pretendemos conceber a dimensão deste projeto, não podemos nos furtar de desenvolver tal temática. No desenrolar destas reflexões observamos que, ao desconstruir as bases metafísicas do discurso e do pensamento ocidental deslocando-a das concepções ontológicas e teológicas que antes sustentavam o discurso filosófico, Nietzsche pôde avaliar a linguagem a partir da perspectiva de uma teoria do desenvolvimento da vontade de potência, isto é, no âmbito psico-fisiológico. Neste movimento o filósofo percebe que não só a linguagem está impregnada de metafísica, mas também que a própria metafísica foi impregnada pelos ditames da linguagem, como apontamos na questão da gramática, a velha e enganadora razão na linguagem que, sobre o imenso fluxo de forças que é a vontade de potência, se ergueu como algo fixo e estável criando a falsa ilusão de que no mundo existem coisas, em suma, de que o efetivo é o idêntico e verdadeiro. Nietzsche denunciou este abismo, esta condição antagônica originária, que repousa sob o discurso metafísico identitário, mostrando que, longe de se impor como unidade e identidade, a palavra, o signo, a linguagem e o discurso, estão marcados por esta condição trágica da existência em que foram forjados. Logo, a diferença, longe de ser o elemento que interdita a linguagem, se revela como a sua própria condição, agora não mais como verdade absoluta, como pensaram os metafísicos de todos os tempos, mas como interpretação. Somente como fluxo interpretativo o mundo é possível.

Por fim, o gesto demolidor de Nietzsche nos ensina que, quando deixamos de buscar no fora da vida o “sentido” primordial ou fundamental dela, para retirarmos de

dentro dela mesma suas múltiplas razões, quando assumirmos o que Nietzsche chamou de “comédia da existência”, a suprema inocência e tolice da vida, quando aliarmos o riso à sabedoria, “talvez haja apenas *gaia* ciência” (FW/GC, §1). Transpondo este ensinamento para o plano da linguagem, ao desligar o conceito de uma “verdade suprema” revelando sua gênese no antagonismo e na diferença, Nietzsche lança um novo olhar sobre a questão da linguagem, concebendo-a como um campo de batalha em que os sentidos, como forças, encontram-se constantemente em luta por mais potência. Essa é a imagem do mundo e do texto enquanto um incessante fluxo interpretativo. Talvez este seja o “nosso novo infinito”.

Referências Bibliográficas

DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. Tradução Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2006.

FREZZATTI JR, Wilson Antonio. *Nietzsche contra Darwin*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.

MULLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de potência em Nietzsche*. Tradução Oswaldo Giacóia Junior. São Paulo: Annablume, 1997.

_____. *Décadence* artística enquanto *décadence* fisiológica: A propósito da crítica tardia de Friedrich Nietzsche a Richard Wagner. Trad. Scarlett Marton. In: *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n.6, p.11-30, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Assim Falava Zaratustra*. Trad. Paulo Ozório de Castro. Lisboa: Relógio D'água, 1998.

_____. *Além do Bem e do Mal*. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *Crepúsculo dos Ídolos*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *Obras Incompletas*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. In: Os Pensadores. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999