

O ARGUMENTO DO CRIADOR DO CONHECIMENTO EM NIETZSCHE

*Evaldo Sampaio**
evaldosampaio@hotmail.com

A Ivan Domingues, amigo e criador do conhecimento

RESUMO *Este texto propõe-se identificar o argumento do criador do conhecimento em Nietzsche. Com isso, não se objetiva reduzir o argumento a Nietzsche nem tampouco este àquele. Identificá-los significa aqui fazê-los convergir em pontos nos quais se tornam quase que indiscerníveis, postulando-se que tal semelhança já pressupõe suas diferenças. Pretende-se com tal procedimento intensificar o aspecto criador do pensamento de Nietzsche, bem como sugerir novo alcance para a nossa capacidade intelectual ao se tomar o vínculo entre conhecer e criar enquanto uma questão sobre a própria condição humana.*

Palavras-Chave *Conhecimento; Argumento do Criador; Friedrich Nietzsche*

ABSTRACT *This essay proposes to identify the knowledge maker's argument in Nietzsche's philosophy. Based on this, it is neither intended to reduce the argument to Nietzsche, nor the latter to the first. Identifying them in this study means to lead them to converge into elements which make them*

* Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais. Artigo recebido em março de 2006 e aprovado em março de 2007.

almost undistinguished, claiming that such similarity already predicts their differences. It is planned with such procedure to intensify the creative aspect of Nietzsche's philosophy, as well as to suggest a new scope for our intellectual capacity by taking a connection between knowing and creating as a matter of human condition itself.

Keywords *Knowledge; Maker's Argument; Friedrich Nietzsche*

Trata-se de pensar o argumento do criador do conhecimento em Nietzsche. Para tanto, inicialmente apresento o citado argumento. Em seguida, identifico-o – direta ou indiretamente –, em um conjunto de passagens dispersas em sua obra. Estando ciente de que tais passagens pertencem a contextos específicos e não-redutíveis uns aos outros, proponho unificá-las metodologicamente, interpretando-as a partir da relação entre *linguagem e representação*. Tal escolha se deve à conjectura de que a relação entre linguagem e representação é uma via de acesso privilegiada para esclarecer o que Nietzsche tem a nos dizer sobre o conhecimento, bem como justificar porque o conhecimento *é e deve ser* criador.

O argumento do criador do conhecimento consiste na tese de que do real somente podemos efetivamente conhecer aquilo que nós mesmos criamos. Para Vico, que supostamente fora o primeiro a formular de maneira explícita o argumento, isso significava a superioridade das ciências humanas frente às ciências naturais. Uma vez que a natureza não é nossa criação, às ciências naturais cabe apenas um saber aproximado e hipotético. O mesmo não ocorreria com as ciências humanas, cujo objeto, fruto de convenções e acordos institucionais, poderia ser conhecido em sua plenitude.¹

Essa avaliação pressupõe (a) diferença e assimetria entre os objetos tais como se apresentam a nós e como eles são em si mesmos e (b) diferença e assimetria interna entre os objetos tais como eles se apresentam a nós. Recobrimos a realidade com nossas representações e apenas assim a conhecemos, sendo portanto incognoscível o que não pode ser representável. Daquilo que se torna objeto de conhecimento, alguns são lançados à realidade a partir de nossas representações enquanto outros são apreendidos por elas. Os objetos

¹ A formulação do argumento do criador do conhecimento aqui apresentada segue Ivan Domingues em seu *Epistemologia das Ciências Humanas* (Tomo I) (São Paulo: Loyola, 2004. Parte I, cap. 1).

que são apreendidos pelas representações, por serem delas distintos, não se esgotam no representável; aqueles que compartilham da mesma natureza das representações – isto é, são também criações conceituais – podem ser plenamente conhecidos. Daí porque o conhecimento dos fenômenos naturais, apenas apreensível por nossas representações, é um saber aproximado e hipotético, enquanto o conhecimento dos fenômenos sociais, que compartilha do mesmo estatuto de nossas representações, pode ser completo.

Há variantes do argumento que diferem essencialmente da formulação original de Vico por adotarem outros significados para termos como “conhecimento” e “realidade”, além de divergirem quanto aos critérios para se determinar o valor-verdade das proposições e sobre quais tipos de representações só podemos conhecer na medida em que as criamos.² Para algumas destas variantes também há certa instabilidade quanto ao termo “criação” conforme nos deparamos com questões como “quem cria?”, “como cria?” e “de qual lugar cria?”.

Advirto que não se deve subestimar as profundas mudanças que o argumento, em suas inúmeras variações, traz para a teoria do conhecimento. Ao tomarmos “conhecer” e “criar” como coextensivos, todo um conjunto de questões até então fundamentais se tornam irrelevantes ou mesmo pseudo-problemas.

Atente-se, por exemplo, ao chamado “trilema de Münchhausen”. Segundo ele, qualquer pretensão de fundamentar filosoficamente uma teoria, isto é, determinar um ponto de partida na cadeia de provas de uma dada proposição, fracassa por incorrer (a) em uma regressão ao infinito, (b) ou em uma escolha arbitrária, ou (c) em uma petição de princípio.³ O trilema é uma tentativa de responder – ou mostrar a impossibilidade de se responder – ao projeto de se instalar um alicerce inabalável e legítimo ao conhecimento. Tudo se passa como se o conhecimento fosse uma arquitetura que se mantém coesa por sua base; descoberta a base, descobre-se igualmente o que sustenta o todo, ou seja, o que lhe confere segurança, estabilidade. Logo, essa base não pode ser

2 Uma dessas variantes é apresentada por Bernardo Jefferson que, reportando-se à sugestão de Vico como primeira apresentação explícita do argumento do criador, discute sua pertinência, especialmente em Francis Bacon, concentrando-se nas mudanças que sua adoção implicam para a tradicional oposição entre *epistême* e *téchne* (Cf. OLIVEIRA, B. *Francis Bacon e a Fundamentação da Ciência como Tecnologia*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002. cap. 9).

3 A autoria do trilema de Münchhausen bem como um estudo de algumas de suas principais conseqüências foi proposto por Hans Albert (Cf. *Tratado da razão prática*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976). Porém, sabe-se que o referido trilema simplesmente retoma três argumentos dos que compõem o pentalema desenvolvido originalmente por Agripa, citados explicitamente por Diógenes Laércio (*Vida e Obra dos Filósofos Ilustres*, IX, 88-89) e por Sexto Empírico (*Hipótoposes Pirrônicas*, I, 164-170) como partes das estratégias céticas para obter a suspensão do juízo.

instável – assumindo-se que ela o seja cai-se num ceticismo moderado e, caso se considere que ela sequer exista, parece-se incorrer num ceticismo radical.

O que dá força às dificuldades descritas pelo trilema é a crença de que a determinação de um ponto inicial na cadeia de prova de uma dada proposição *deve* possuir um caráter epistemológico distinto desta. A distinção epistêmica refletiria uma diferença ontológica – o ponto inicial seria a representação de um “dado” enquanto as demais formulações da cadeia de prova seriam como que seus efeitos, portanto, diferentes de sua causa. Ou seja, o ponto de partida não seria uma representação lançada ao real, mas antes uma representação apreendida instantaneamente da realidade. Tal pressuposição é incompatível com um modelo subscrito ao argumento do criador, pois, tomando-se o conhecimento como “criação”, um suposto “dado” já seria uma representação, isto é, uma demarcação do que se pode conhecer em algo que nos escapa à apreensão em totalidade. Como apenas se sabe aquilo que se cria e se cria tudo aquilo que se sabe, qualquer instância além da criação não pertence ao que conhecemos. Assumindo-se que o sujeito é demiurgo de seu próprio saber, admite-se igualmente que a referida diferença ontológica, mesmo que seja o caso, é irrelevante para o que se conhece. O problema que nos conduz ao trilema, em sentido estrito, sequer se coloca para o criador do conhecimento. Levando-se em conta que tal questão encontra-se difundida em nossa cultura e dominou uma parte significativa da epistemologia moderna,⁴ vê-se então a amplitude do deslocamento filosófico imanente ao argumento do criador.⁵

Mesmo noções metafísicas parecem adquirir outra dimensão quanto justapostas ao argumento. Tome-se, por exemplo, a idéia de causa de si. *Causa sui* era uma expressão corrente entre os teólogos e filósofos escolásticos.⁶ Diz-se que algo é causa de si mesmo se veio e se se conserva na existência apenas

4 Para uma leitura de alguns projetos da tradição a partir do trilema de Münchhausen, consulte-se: LUFT, Eduardo. Fundamentação última é viável? In: LIMA, C.; ALMEIDA, C. (Org.). *Nós e o Absoluto*. São Paulo/ Fortaleza: Loyola/ UFC, 2001, p. 79-97.

5 Ivan Domingues (2004, p. 35), observa que, segundo Pérez-Ramos, “[o argumento do criador do conhecimento] constitui uma das correntes subterrâneas mais poderosas do pensamento ocidental, recebendo, antes e depois de Vico, um conjunto de formulações paralelas mais ou menos elípticas da parte de autores ilustres, como Bacon, Kant, Hobbes e Boyle”.

6 Inicialmente empregado em discussões sobre a idéia de liberdade como auto-determinação (sentido que remonta a Aristóteles, Plotino e ao neoplatonismo árabe), parece ser quando das discussões onto-teológicas na modernidade que a idéia de *causa sui* assume explicitamente o aspecto de criação ou auto-criação que lhe é imanente. Embora apressado, não seria de todo equívoco sugerir que esta capacidade de auto-criação Divina fora, no contexto pós-renascentista, atribuída por analogia ao homem. Daí Bacon ter dito que “O homem é o Deus para o homem” e Vico afirmar que “Deus é o artífice da natureza, o homem, o Deus dos artefatos” (*apud* OLIVEIRA, B, 2002, p. 141). Para mais informações sobre a noção de *causa sui*, consulte-se a nota complementar I de Joaquim de Carvalho a sua tradução da *Ética* de Espinosa para a coleção “Os Pensadores” (1979, p. 123), bem como o verbete correspondente em: ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1970.

por si, ou seja, se é sua única e fundamental causa de existir. Especialmente a partir do século XIX, o termo “existência” passou a comportar uma ambigüidade que lhe conduziu para além dos limites da ontologia tradicional, indicando, sob outra perspectiva, uma investigação acerca da própria condição humana.⁷ A pergunta pela existência de *x* pôde também ser interpretada como uma questão acerca do sentido da existência de *x*. Nesse outro nível, dizer que algo é causa de si mesmo consistiria em afirmar que se é o único e diretamente responsável por sua condição existencial, ou seja, pelo sentido de sua vida. Transposto para esse âmbito, o argumento do criador do conhecimento diria então que o homem dá-se a conhecer sua existência, isto é, cria o sentido de sua própria existência.

Parece-me que esse é o primeiro deslocamento interno ao argumento do criador que a filosofia de Nietzsche nos sugere. Já no prefácio de autocrítica que fez publicar à segunda edição de *O Nascimento da Tragédia*, sua primeira obra-prima, sentenciava-se que “este livro temerário ousou pela primeira vez aproximar-se – [e] *ver a ciência com a ótica do artista e a arte com a da vida*”.⁸ Conta-se, nesse momento, a descoberta do que então se designara como “o problema da ciência mesma”, a saber: qual o valor do conhecimento para a Vida? Esse problema, relata-se, não pode ser reconhecido no terreno da própria ciência, daí porque submetê-lo a outra instância, no caso, a arte, e esta, por sua vez, a um plano ainda mais elementar. De modo provisório e esquemático, pode-se afirmar que a estratégia de Nietzsche consiste em tomar tanto a ciência quanto a arte como sintomas de um modo de vida. Dito de outra maneira: ciência e arte são formas que manifestam as relações vitais de uma comunidade; ciência e arte, isto é, conhecer e criar, são signos que permitem interpretar – e avaliar – que tipo de existência nelas persiste. Mas o que significa afirmar que a ciência e a arte são sintomas de uma condição vital?

Em uma seção de *Humano, Demasiado humano* intitulada “A linguagem como suposta ciência”, Nietzsche observa que

A importância da linguagem para a cultura está em que nela o homem estabeleceu um mundo próprio ao lado de outro, um lugar que ele considerou firme o bastante para, a partir dele, tirar dos eixos o mundo restante e se tornar seu senhor. Na medida em que

7 Para Nietzsche, Schopenhauer seria o principal responsável pela introdução do problema do valor da existência na filosofia moderna. Este consistiria na pergunta por se a existência tem algum sentido; questão que, julga-se, “(...) precisará de alguns séculos para simplesmente ser ouvida em toda a sua profundidade” (Cf. *A Gaia Ciência* (GC), § 357). Todas as traduções das obras de Nietzsche serão mencionadas – salvo indicação contrária – com referência às realizadas para a coleção coordenada por Paulo César de Sousa (Companhia das Letras). Já as citações se fazem por abreviatura indicada, seguida de capítulo e/ou seção correspondente.

8 NIETZSCHE. *O Nascimento da Tragédia* (NT), pr. 2 (grifos meus).

por muito tempo acreditou nos conceitos e nomes de coisas como *aeternae veritates*, o homem adquiriu este orgulho com que se ergueu acima do animal: *pensou ter realmente na linguagem o conhecimento do mundo*. O criador da linguagem não foi modesto a ponto de crer que dava às coisas apenas denominações, ele imaginou, isto sim, exprimir com palavras o supremo saber sobre as coisas; de fato, a linguagem é a primeira etapa do esforço da ciência. (...) Muito depois – somente agora – os homens começam a ver que, em sua crença na linguagem, propagaram um erro monstruoso. *Felizmente*, é tarde demais para que isso faça recuar o desenvolvimento da razão que repousa nesta crença.⁹

Diz-se que, através da linguagem, o homem estabeleceu um mundo próprio ao lado de outro, criando representações do real que lhe permitiram dar sentido às coisas. Por serem criações humanas, as representações nos concederam a estabilidade semântica necessária para que nos julgássemos senhores das coisas. Tornar-se senhor das coisas significa: dominar-lhes o sentido. Transferindo seus conceitos e nomes para as coisas, o homem acredita, por um lance de prestidigitação, que estes também são propriedades das próprias coisas. O “orgulho” para com suas criações, representações que lhe permitiram submeter às coisas a seus desígnios e avaliações, levou-o a ver na linguagem um reflexo do mundo.

Avalia-se que nessa série de transposições arbitrárias reside a primeira etapa do esforço da ciência. Da maneira como se toma a relação entre as palavras e as coisas constitui-se um instante inicial de compreensão da realidade. A primazia desse movimento não é histórica, porém “genealógica”. Trata-se de uma ficção heurística sugerida como um ponto de partida hipotético para o conhecimento, cujo interesse mediato é corroborar a tese de que nós criamos aquilo que conhecemos, sendo a ulterior confusão entre o “criado” e o “dado” o que está na origem do pensamento científico. Mas o que nos levou a criar a ciência? Aparentemente, um impulso de “tirar dos eixos o mundo (...) e se tornar seu senhor”. Do suposto fato de que as conjecturas lingüístico-epistemológicas que nos levaram a caminhar rumo à ciência sejam equivocadas, não se segue que a ciência mesma não nos seja um privilégio. Nietzsche, ironicamente, tenta mostrar que o “erro” da consubstanciação do mundo com a linguagem foi o que permitiu o desenvolvimento da razão e a importância que esta mostra para a vida. “Erro” aqui significa algo que não tem correspondência com a realidade.

Sem dúvida, pode-se questionar a pertinência de uma ficção heurística como essa. Afinal, tais suposições parecem, a princípio, meras arbitrariedades.

9 NIETZSCHE. *Humano, Demasiado Humano* (HH), § 13.

Contudo, caso tenhamos em mente uma peculiaridade que, segundo me parece, a investigação dita genealógica incorpora da filologia – disciplina a qual Nietzsche lecionara e que por vezes repetira a importância para a atividade filosófica quando adequadamente compreendida –, percebe-se, se não a necessidade, pelo menos a plausibilidade desse procedimento.¹⁰ Um estudo filológico acerca do desenvolvimento de uma língua exige o trato com documentos de diferentes épocas que atestem modificações no nível ou níveis que se deseja apreender. O *corpus* por vezes se revela insuficiente para uma descrição precisa, devido ou à carência de dados ou a uma lacuna temporal expressiva entre um registro e outro. A essa dificuldade, um dos recursos da filologia é, *grosso modo*, com base em uma hipótese acerca das mudanças de uma palavra ou estrutura, reconstituir metodologicamente estágios intermediários que supostamente seriam o caso para assim assumir a existência de uma certa forma lingüística, se não de fato, ao menos por direito. Um procedimento análogo parece estar na matriz da investigação genealógica e apóia subsidiariamente a citada ficção heurística. Emprega-se ali tal recurso no campo semântico-pragmático reconstituindo e avaliando uma suposta lógica estrutural – e moral – quando da instauração da linguagem a partir da maneira como esta proliferou.

Portanto, com isso, sugere-se que as categorias racionais são derivadas de uma miragem e, dessa maneira, deve-se ter, contra aquilo que a razão habitualmente prega, tais miragens em alta conta: os “erros” são talvez os principais responsáveis pelo cultivo do conhecimento. Apesar da ciência se originar a partir de uma hipótese infundada, ela de fato permitiu ao homem aquilo que estava em seu impulso: sentir-se como senhor das coisas. Se essa dominação não corresponde à realidade isto é irrelevante, pois seus objetivos foram assegurados: criar um “mundo” firme, estável, controlável, compreensivo, conhecido. Mas como fora possível, sem uma correspondência com a realidade, criar-se um mundo que pudéssemos controlar?

De início, deve-se ter em mente que a exigência de que apenas podemos compreender o mundo caso tenhamos representações que lhes correspondam diretamente é por si uma consequência do suposto equívoco apontado por

10 Uma discussão proveitosa acerca da influência da filologia na filosofia de Nietzsche está em: WISMANN, H. Nietzsche et la Philologie. In: BOURGOIS, C. *Nietzsche Ajourd'hui*. Paris: Union Générale D'Éditions, 1973. p. 325-335. Quanto à genealogia e seu recurso a uma filosofia da gramática enquanto instrumento de crítica epistêmica, veja OWEN, D. *Maturity and Modernity: Nietzsche, Weber, Foucault and the ambivalence of reason*. London/New York: Routledge, 1994. Uma excelente introdução aos princípios operacionais da filologia – aplicados ao estudo da língua portuguesa – encontra-se em S. Elia (*Preparação a Lingüística Românica*. Rio de Janeiro: Acadêmica, 1974).

Nietzsche. Assim, tomar como problemático que se uma representação não é uma espécie de reprodução fidedigna de estados de coisas no mundo ela nos veda o conhecimento já seria aqui um paralogismo. Na seqüência de sua argumentação, Nietzsche indica que disciplinas como a lógica não se baseiam em pressupostos que tenham correspondência com a realidade. Tendo-se em conta noções como a igualdade das coisas e a identidade de um mesmo objeto em diferentes pontos do tempo, percebe-se que estes são meras abstrações, decalques, simulacros do real – pois uma coisa não pode ser igual a outra nem também igual a si mesma em diferentes pontos do tempo. O mesmo raciocínio se estende à matemática, que não encontra na natureza uma linha exatamente reta ou qualquer medida absoluta de grandeza.¹¹ A escolha da lógica e da matemática como exemplos não é gratuita. Como nos relata Kant na primeira *Crítica*, há um consenso de que essas disciplinas há muito trilham o caminho seguro da ciência.¹² Por conseguinte, mostrar que tanto a lógica quanto a matemática extraem seus princípios de concepções sem correspondência com a realidade é, sem dúvida, um dos golpes mais duros que se pode proferir contra a idéia de ciência como uma representação do real.

Utilizando-se para fins de esclarecimento um antagonismo corrente na filosofia da linguagem contemporânea, a saber, *realismo* e *anti-realismo*, pode-se dizer que Nietzsche nos *sugeriria* que ambos são derivados de uma mesma visão acerca da relação entre linguagem e mundo: para que haja conhecimento, as representações (ou os nomes) precisam corresponder ao real. Aqueles que julgam que há tal correspondência são realistas, consideram que há conhecimento “verdadeiro”; os que advogam tese contrária, são anti-realistas, consideram que não há conhecimento “verdadeiro”.¹³

A posição de Nietzsche, compatível ao argumento do criador, consiste em afirmar que não é a representação acurada que determina o sentido de algo e, por extensão, seu conhecimento. Assim, nega-se o pressuposto que parece permitir a oposição realismo/anti-realismo lingüístico. Em um ensaio de juventude, *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral*, questiona-se “o que se passa com as convenções da linguagem? (...) As designações e as coisas se recobrem? É a linguagem a expressão adequada de todas as

11 HH, § 13.

12 KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*, B VIII-XII.

13 Uma apresentação e comentário dos termos “realismo” e “anti-realismo” na filosofia da linguagem contemporânea, em oposição crítica a sua formulação original por Michael Dummett, é realizada por Richard Rorty (*Objetivismo, Relativismo e Verdade*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002, p. 13-33).

realidades?”¹⁴ Nesse contexto, “verdade”, em oposição a “erro”, significa correspondência à realidade. Diz-se, na seqüência, que “somente por esquecimento pôde o homem alguma vez supor que possui uma ‘verdade’ no grau acima designado”. Para justificar tais afirmações, Nietzsche oferece uma análise acerca do funcionamento da linguagem.

O que é uma palavra? A figuração de um estímulo nervoso em sons. Mas concluir do estímulo nervoso uma causa fora de nós já é resultado de uma aplicação falsa e ilegítima do princípio de razão. Como poderíamos nós, se somente a verdade fosse decisiva na gênese da linguagem, se somente o ponto de vista da certeza fosse decisivo nas designações, como poderíamos no entanto dizer: a pedra é dura: como se para nós esse “dura” fosse conhecido ainda de outro modo, e não somente como uma designação inteiramente subjetiva? (...) Que delimitações arbitrárias, que preferências unilaterais, ora por esta, ora por aquela propriedade da coisa! As diferentes línguas, colocadas lado a lado, mostram que nas palavras nunca importa a verdade, nunca uma expressão adequada: pois senão não haveria tantas línguas. A “coisa-em-si” (tal seria justamente a verdade pura sem seqüências) é, para o formador da linguagem, inteiramente incaptável e nem sequer algo que vale a pena. Ele designa apenas as relações das coisas aos homens e toma em auxílio para exprimi-las as mais audaciosas metáforas.¹⁵

Parte-se, dentre outras premissas, de uma suposta distinção entre mundo e representação. Inicialmente, definindo-se “palavra” como a figuração de um estímulo nervoso em sons, contesta-se a legitimidade de se atribuir ao estímulo que origina a palavra uma causa fora do falante. Entenda-se: não se diz que o estímulo nervoso não tenha uma causa fora do falante, porém que não se pode fazer tal inferência tendo-se à disposição apenas estímulos nervosos. Por extensão, aceitando-se a linguagem como a figuração sonora de um estímulo nervoso, não se segue que esta seja a expressão de algo exterior ao próprio estímulo, algo fora do falante. Se somente a verdade – reitera-se: verdade como correspondência – e a certeza das designações fossem decisivas na gênese da linguagem, então todo juízo que proferíssemos seria sem sentido, pois sendo a palavra derivada de estímulos nervosos, faticamente subjetivos, como estes poderiam dar conta de algo que é faticamente objetivo? A nuance do argumento está em mostrar que determinadas condições que se tende a considerar necessárias para o estabelecimento das designações – sua verdade, sua certeza – não o são. Logo, verdade e certeza não estão em jogo quando da gênese da linguagem e, por conseguinte, das representações.

14 NIETZSCHE. *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-moral* (VM), § 1. Utiliza-se aqui a tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho publicada na Coleção “Os Pensadores” (1978, p. 41-52).

15 VM, § 1.

Se na origem das línguas fosse condição imprescindível a “expressão adequada”, a “verdade”, então não poderia haver inúmeras línguas, mas, quando muito, apenas uma, no caso, aquela que correspondesse ao mundo. Mesmo que haja por hipótese essa língua que corresponde à realidade, o fato de que há outras línguas sugere que, quanto à natureza e ao funcionamento de um sistema lingüístico, a correspondência ao real é, na melhor das possibilidades, supérflua.

Assim, mesmo sem corresponder à realidade, uma língua pode se originar e se desenvolver satisfazendo as demandas de seus falantes, isto é, concedendo-lhes domínio sobre o sentido das coisas, “conhecimento”. A correspondência, mesmo que seja o caso, é antes o inessencial.¹⁶ Mas não é um absurdo imaginar uma língua que não corresponda ao real, que não simbolize o que deseja simbolizar? Não seria absurdo dizer “Isto é uma cadeira” se o que está à minha frente é uma mesa?

Indica-se que as designações são delimitações arbitrárias, preferências unilaterais que designam apenas as relações dos homens para com as coisas. A palavra não é uma reprodução do estímulo, mas sua *transposição* para um outro âmbito. “Transposição” significa interpretar, redimensionar. Retomando-se a citada passagem de *Humano, Demasiado Humano*, a transposição é sintoma de um impulso para tornar-se senhor das coisas, dominando-lhe o sentido. O sentido do objeto não é o próprio objeto, mas a forma pela qual lhe podemos representar, assimilá-lo, torná-lo conhecimento. Se a transposição consiste no deslocamento de algo de um nível a outro, o que está em questão é a

16 Em “Wittgenstein e o problema do significado” (In: AMORA, K.; CHAGAS, E. (Org.). *Temas da Filosofia Contemporânea*. Fortaleza: Edições UFC, 2004. p. 109-122), defendo que, por vias distintas, Wittgenstein chega, nas *Investigações Filosóficas*, tratando especificamente do problema da referência (*bedeutung*), a uma posição análoga a que aqui se atribui a Nietzsche. Se isto estiver correto, soma-se aos argumentos apresentados por Arthur Danto, para justificar que “Nietzsche, comumente interpretado como um predecessor da tendência irracionalista na filosofia contemporânea, em suas próprias obras assume posturas que vão em direção aos principais problemas que perpassam o espírito do Positivismo Lógico” (Cf. DANTO, Arthur. *Nietzsche as Philosopher*. Columbia: Columbia University Press, 1965, p. 82-83). Acrescentaria, para alimentar a polêmica, que Nietzsche não apenas antecede o Positivismo Lógico e a Filosofia Analítica como também e sobretudo os ultrapassa. Especificamente quanto à questão da referência, enfatizo que esta vem recebendo um tratamento similar por novas tendências da lingüística contemporânea. Como nos conta L. Mondada e D. Dubois, quanto à referência: “o problema não é mais, então, de se perguntar como a informação é transmitida ou como os estados do mundo são representados de modo adequado, mas de se buscar como as atividades humanas, cognitivas e lingüísticas, estruturam e dão um sentido ao mundo. Em outros termos, falaremos de *referenciação*, tratando-a, assim como à categorização, como advinda de práticas simbólicas mais que de uma ontologia dada. (...) a referenciação não diz respeito a ‘uma relação de representação das coisas ou dos estados de coisas, mas a uma relação entre o texto e a parte não-lingüística da prática em que ele é produzido e interpretado” (MONDADA, L.; DUBOIS, D. Construção dos objetos do discurso e categorização: uma abordagem dos processos de referenciação. In: CAVALCANTE, M.; RODRIGUES, B.; CIULLA, A. (Org.). *Referenciação*. São Paulo: Contexto, 2003, p. 20).

convergência das imagens, não sua isomorfia. Pode-se dizer que a palavra “simplifica” a realidade na medida em que ela torna estável, mais ou menos constante, representações de estados de coisas que, sem esse recurso, não seriam nem estáticos nem dinâmicos. A palavra antropomorfiza o mundo. Isso significa: delimita-o arbitrariamente, circunscreve-o a preferências unilaterais movidas por interesses pragmáticos e funcionais que, em uma acepção mais refinada, denotam impulsos vitais. Daí porque

Todo conceito nasce por igualação do não-igual. 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 destas 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, recordadas, coloridas, frisadas, pintadas, mas por mãos inábeis de tal modo que nenhum exemplar tivesse saído correto e fidedigno como cópia fiel da forma primordial.¹⁷

Por meio de uma crítica a um modelo de construção de representações por abstração, Nietzsche ambiciona mostrar que os conceitos, enquanto generalizações, surgem do abandono arbitrário de diferenças individuais. Tudo se passa como se a partir de um feixe amorfo de estímulos, estes fossem delimitados e estabilizados quando agrupadas em palavras. Se retomarmos a confusão anteriormente citada entre “criado” e “dado”, esclarece-se porque Nietzsche aponta para uma transferência dessa característica da linguagem ao mundo, o que leva os falantes a considerarem que também na realidade haveria como que uma entidade abstrata por trás dos objetos singulares – ironicamente designada como “folha primordial”. Assim, em uma primeira acepção, “simplificar” significa abstrair. Portanto, dizer que uma palavra – ou uma representação – não corresponde à realidade significa, nesse caso, que ela é a abstração de determinados aspectos de um *continuum* num processo que se poderia descrever como metonímico: a representação é uma delimitação de um todo, uma parte que, inevitavelmente, é depois tomada como se fosse o próprio todo.

Uma outra aplicação da idéia de linguagem como simplificação, restrição ou delimitação de estímulos nos é fornecida pela lingüística descritiva e parece compatível às considerações de Nietzsche. Tomando-se como exemplo o modo como diferentes línguas representam as cores, percebe-se que não há uma correspondência direta entre elas sendo que um termo para a cor x na

língua y pode corresponder a dois ou mais termos na língua z e, por vezes, tal correspondência é apenas aproximada, pois a extensão semântica do termo para a cor x em y recobre alguns aspectos de seus correlatos em z, porém não todos, ficando estes simétricos a outras palavras de modos diversos.¹⁸ Ou seja, as línguas possuem modos distintos de classificar o espectro das cores. Logo, tais exemplos corroboram a idéia de linguagem como uma delimitação da realidade em função das relações entre os falantes e as coisas, mostrando que a correspondência com a realidade não é condição necessária ou satisfatória para o sentido.

Obviamente é absurdo não considerar problemático – para diversas situações – que, ao pronunciar a sentença “isto é uma cadeira”, o que se deseje indicar seja uma mesa. Contudo, não é isso que está em questão quanto ao debate sobre a (não) correspondência de algo à realidade. Afirmar x se tenho diante de mim y é um problema gramatical. Indagar se “x” é a representação de x, isto é, se “x” corresponde de um modo *verdadeiro* e *certo* a x, é uma questão “filosófica”. O que está sob inquérito não é se usamos correta ou incorretamente uma sentença, porém se esta sentença se faz correta ou incorreta por sua correspondência a estados de coisas. “Correspondência”, nessa acepção específica, significa “representação autêntica, fidedigna”. Entretanto, uma representação, para ser funcional, para comportar interação com o meio, não precisa, e mesmo dispensa, como visto, “autenticidade”. Os termos se ajustam de maneiras diversas a seus referentes – que, em um nível fino de análise, também são conceituais – a partir das necessidades humanas que preenchem. Ao usar um termo para me referir ao objeto cadeira, o que está em questão para assegurar o êxito da comunicação não é a representação acurada e sim a funcionalidade do termo quanto à designação, isto é, se ele conduz o ouvinte ao que o falante se propõe enunciar – apesar de que essa condução se faz de várias formas. Logo, enquanto em português, se quero destacar uma cadeira, refiro-me a ela por “cadeira”, em inglês digo “chair”, em alemão, “Tisch”. Gramaticalmente, comete-se um equívoco se não se designa uma cadeira, nessas línguas, por seus respectivos termos. Porém, “filosoficamente”, Nietzsche está a nos dizer que a ligação entre essas figurações sonoras e os objetos não se faz por uma correspondência à realidade, mas por uma transfiguração da realidade. As palavras – e a própria linguagem – são saltos qualitativos de uma esfera a outra, transposições semânticas, “metáforas”.

18 Uma exemplificação deste fenômeno pode ser encontrada em H. Gleason Jr. (*Introdução à lingüística descritiva*. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985, p. 4-5). Através de um diagrama, o lingüista demonstra que falantes de diferentes línguas classificam o espectro das cores de maneiras muito distintas a partir do contraste entre o inglês, o shona (uma língua da Rodésia) e o bassa (da Libéria).

Pensando-se na composição estrutural do pensamento de Nietzsche, percebe-se que sua concepção de linguagem é um corolário das investigações que realiza acerca da sublimação (*sublimiere*). Como observa Walter Kaufmann,¹⁹ o termo remonta ao alemão medieval e fora usado em sua acepção clássica por Goethe, Novalis e Schopenhauer. Nietzsche chega a empregá-lo algumas poucas vezes nesse sentido original para, a partir do segundo volume de *Humano Demasiado Humano*,²⁰ fazê-lo em sua conotação contemporânea, antecipando assim o uso psicanalítico. Passa então a difundir-lo em vários contextos, seja ao referir-se ao super-homem (*Übermensch*), às discussões sobre o Eros platônico e ao amor cristão, e mesmo quanto à atuação da arte sobre os impulsos.²¹ Assim, um *leitmotiv* importante de sua filosofia torna-se a compreensão do que acontece quando os impulsos são sublimados. O impulso sexual, por exemplo, pode ser transfigurado em uma atividade espiritual criativa e, de maneira semelhante, o desejo bárbaro de tortura e violência pode ser sublimado pela disputa nos jogos olímpicos. Para Kaufmann, embora não se trate aqui de uma doutrina que tem por base a “razão”, igualmente não corresponde a alguma forma de irracionalismo, pois, em sua composição, a razão ocupa um lugar privilegiado. Todavia, a racionalidade não é admirada porque nos permite elaborar conceitos, mas por organizar o caos volitivo, integrando os impulsos em um todo harmonioso. A linguagem, portanto, pensada como parte desse amplo processo de sublimação dos impulsos, é uma das formas pelas quais alcançamos controle sobre as coisas e sobre nós mesmos.

É por isso que, n’*A Gaia Ciência*, Nietzsche sugere a hipótese de que a sutileza e a força da consciência estão sempre relacionadas à *capacidade de comunicação* de uma pessoa ou animal; e que essa capacidade de comunicação remete-se à *necessidade de comunicação*.²² Recuperando-se a ficção heurística anterior, esclarece-se porque o homem, sendo um animal ameaçado e desprotegido, precisando de seus iguais, viu-se obrigado a adquirir meios cada vez mais sofisticados de interação e compreensão mútua, através dos quais exprimiria carências e vontades, assegurando uma cooperação que nos fortificaria frente aos predadores naturais. Contudo, para nos fazermos entender, precisávamos saber com precisão sempre maior o

19 Cf. KAUFMANN, W. *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist*. 4. ed. Princeton: Princeton University Press, 1974. cap. 7-8.

20 HH II, § 95.

21 Cf., por exemplo, *Além do Bem e do Mal* (BM), § 189; *Genealogia da Moral* (GM) II, § 7; *Vontade de Poder* (VP) § 677.

22 GC § 354.

que nos faltava, afligia ou estimulava. Ou seja, precisávamos discernir e ser capazes de expressar linguisticamente com crescente exatidão acerca de nós mesmos. Por isso Nietzsche argumenta que a necessidade de comunicação imperou para que desenvolvêssemos uma maior capacidade de comunicação, cuja peça mais refinada – e quem sabe excessiva – talvez seja a consciência. A consciência que atua assim em dupla via, tanto na representação linguística dos estados de coisas que nos circundam quanto nos que constituem nossa própria “interioridade”, que, dessa forma, é consequência das relações linguísticas comunitárias. Ironicamente, Nietzsche diz que o “conhece-te a ti mesmo” é um “desconhecer-se a si mesmo”,²³ já que somente apresenta uma interioridade simulada a partir do modo gregário de constituição simbólica do mundo. Portanto, sublimação, racionalidade, ciência, linguagem, representação e consciência são expressões de um processo que é acima de tudo criador, cuja matéria-prima é a desordem dos impulsos, e seu produto, sua ordenação, visando principalmente a conservação de si e o domínio do real. Daí que na origem do nosso conceito de conhecer Nietzsche avalie o desejo de tornar algo que nos é estranho em algo que nos seja seguro, familiar.²⁴ Este “familiar” consiste nas estruturas e categorias que se mostraram – ou que assim o julgamos – como adequadas para nossa conservação ou fortalecimento.

Retome-se agora uma questão anterior ainda em aberto: “o que significa afirmar que a ciência e a arte são sintomas de uma condição vital?”. Significa que o homem atendendo a demandas e tendências como, por exemplo, tornar o mundo estável, conhecido, mensurável, cria para si uma realidade à parte, a qual lhe permite se tornar senhor do sentido das coisas. Torna-se senhor do sentido das coisas porque é ele mesmo quem lhes confere o sentido que as limita e condiciona as suas necessidades. Por isso,

se forjo a definição de animal mamífero e em seguida declaro, depois de inspecionar um camelo: “Vejam, um animal mamífero”, com isso decerto uma verdade é trazida à luz, mas ela é de valor limitado, quero dizer, é cabalmente antropomórfica e não contém um único ponto que seja “verdadeiro-em-si”, efetivo e universalmente válido, sem levar em conta o homem. O pesquisador destas verdades procura, no fundo, apenas a metamorfose do mundo em homem, luta por um entendimento do mundo como uma coisa à semelhança do homem e conquista, no melhor dos casos, o sentimento de uma assimilação.²⁵

23 GC, § 354.

24 GC, § 355.

25 VM, § 1.

O homem é senhor do conhecimento porque é criador do próprio conhecimento. A arte mantém e amplifica esse impulso criador. Entretanto, o homem do conhecimento dele se “esquece”.²⁶ Esquece-se porque a ciência busca igualdade, identidade, restrição calculada das possibilidades de interpretação, verdade, incorrigibilidade. Para tais fins, a “folha primordial” parece mais importante do que a folha. Em outras palavras, conjectura-se que o próprio movimento de produção do conhecimento científico dissimula seu próprio aspecto criador. Se todos os dias oriento-me por um relógio quanto as minhas atividades, não é surpreendente que tal convenção – a contagem segura e automática do tempo pelo relógio – seja estendida quase que naturalmente ao próprio tempo e, para muitos, o próprio tempo seja em-si divisível, mensurável, dominável. O que se perde de vista é que o relógio é apenas uma maneira de antropomorfia do tempo, um modo de fazê-lo solidário às nossas demandas. Nesse sentido, criamos o tempo, ou seja, criamos aquilo que podemos conhecer acerca do tempo. E o que “esquecemos”? Esquecemos que somos criadores.

Essa condição descreve figurativamente um processo lento e gradual que, como dito, parece ter sido desencadeado por necessidades vitais subterrâneas. Há uma passagem d’*A Gaia Ciência* exemplar quanto a esse ponto. Nela questiona-se acerca da origem do raciocínio lógico.²⁷ Trata-se de pensar não pela verdade ou falsidade da lógica, mas por quais condições ela se desenvolveu e proliferou. Supõe-se que, originalmente, deveria haver seres que não soubessem distinguir com bastante frequência o “igual” no tocante a suas demandas essenciais, como a alimentação ou a segurança. Que provavelmente a percepção desses seres “ilógicos” pudesse mesmo ser mais “verdadeira”. Para que haja uma percepção, necessariamente precisasse de distinção, segmentação: o indivíduo deve diferenciar entre ele e o meio para saber que é ele quem percebe algo, que partes de seu corpo estão na base de dadas percepções específicas, quais estados de coisas se está a perceber etc. Logo, uma “percepção pura”, isto é, que reúna a totalidade de informações que se possa captar em um dado instante, seria algo próximo a uma supressão completa da individualidade em um todo – em outras palavras, em uma percepção pura tudo e, paradoxalmente, nada, é percebido! Aceitando-se a plausibilidade de tal análise em conjunção com a idéia anterior de que as categorias lógicas não possuem correspondência com a realidade,

26 A categoria de “esquecimento” em Nietzsche é complexa e seu maior detalhamento excederia os limites deste trabalho. Para sua melhor caracterização, consultar GM, I, § 2, § 3; II, § 1, § 3.

27 GC, § 111.

conclui-se que aqueles seres que pensavam logicamente são aqueles que adquiriram mecanismos sofisticados de segmentação e abstração do real – de “falsificação” e “simplificação” dos estados de coisas, como, por exemplo, a linguagem – enquanto os indivíduos “ilógicos”, por perceberem as coisas como um “fluxo”, talvez com maior riqueza de detalhes e por isso com uma interpretação que melhor “correspondesse” à realidade, incapazes de deliberar sobre suas percepções com maior agilidade e funcionalidade, foram extintos. Sugere-se, portanto, que a lógica – e por extensão, a razão e o conhecimento – são “falsos” e, justamente por isso, essenciais para a sobrevivência.²⁸ Para empregar uma imagem recorrente nos primeiros escritos de Nietzsche, é como se a verdade precisasse ser recoberta pela ilusão para não se tornar mortal àquele que a conhece.²⁹

Mostrou-se uma ficção heurística segundo a qual se afirma que o conhecimento se desenvolve, em suas mais diversas tendências, para dar resposta a demandas de conservação e fortalecimento. A sobrevivência não é uma dificuldade restrita apenas à alimentação, segurança e outras vias estritamente fisiológicas, mas fundamentalmente diz respeito ao sentido, ao valor da existência. A ciência, assim como a arte, a moral e a religião, são formas através das quais criamos sentido para nossas vidas. Daí porque Nietzsche denomina o cientista, o artista, o moralista e o asceta de “mestres do sentido da existência”.³⁰ Todos estes tipos especializaram-se em dar sentido, em criar sentido, para nossas representações da realidade.

28 Passagens como esta corroboram a tese de Richard Schacht de que Nietzsche desenvolve o que se poderia denominar de uma “epistemologia naturalizada”. Em um capítulo intitulado “Em direção a uma epistemologia naturalizada”, Schacht observa que “um dos pontos que distingue a abordagem nietzscheana acerca das questões epistemológicas é sua concepção do homem como uma particular ‘espécie animal’ com certas capacidades que se originaram e se desenvolveram, a semelhança aos demais seres vivos, como estratégias de sobrevivência. (...) O tipo de abordagem por ele assumida pode assim ser caracterizada como ‘naturalista’” (Cf. SCHACHT, Richard. *Nietzsche*. London/Boston: Routledge, 1983, p. 54-55). Apesar de concordar que, tomando-se a expressão em sentido amplo, pode-se designar o tratamento de Nietzsche à epistemologia como “naturalista” na acepção de Schacht, parece-me que essa caracterização, caso estendida ao todo das considerações de Nietzsche nesse campo, não dão conta das diferentes estratégias por ele utilizadas ao pensar o conhecimento, como o próprio Schacht também reconhece no prosseguimento de sua argumentação. Todavia, identificar em Nietzsche uma “epistemologia naturalizada”, mesmo que restrita, é uma forma interessante e eficiente de atualizar-lhe o discurso ao projetá-lo nos debates epistêmicos contemporâneos.

29 Quanto ao “problema da ciência”, Roberto Machado avalia que “[Nietzsche] negando à ciência a possibilidade de ela mesma elucidar sua questão, negando a uma crítica interna do conhecimento a possibilidade de se constituir como uma verdadeira crítica, o essencial da *démarche* consiste em articular a ciência com uma exterioridade capaz de revelar as reais dimensões e os objetivos do projeto científico; consiste em explicar os fundamentos morais da ciência, apontando, ao mesmo tempo, a arte como um modelo alternativo para a racionalidade. Daí o privilégio da arte e da moral como instâncias que possibilitam o discurso nietzscheano sobre a ciência, indicando-lhe suas duas direções principais” (Cf. MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a Verdade*. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2002, p. 8).

30 GC, § 1.

Assim pensado, o processo de criação do conhecimento deixa de ser tomado como mero falseamento das coisas para ser visto como uma *intensificação* da realidade. O novo prometeu, o demiurgo contemporâneo,

por sua vigorosa ilusão, corre, indetenível [*sic*], até os seus limites, nos quais naufraga seu otimismo oculto na essência da lógica. Pois a periferia do círculo da ciência possui infinitos pontos e, enquanto não for possível prever de maneira nenhuma como se poderá alguma vez medir completamente o círculo, o homem nobre e dotado, ainda antes de chegar ao meio de sua existência, tropeça, e de modo inevitável, em tais pontos fronteiros de periferia, onde fixa o olhar no incompreensível. Quando divisa aí, para seu susto, como, nestes limites, a lógica passa a girar em redor de si mesma e acaba por morder a própria cauda – então irrompe a nova forma de conhecimento, o *conhecimento trágico*, que, mesmo para ser apenas suportado, precisa da arte como meio de proteção e remédio.³¹

O conhecimento precisa da arte para não sucumbir ao seu próprio absurdo. Precisar da arte é reconhecer-se e intensificar-se enquanto criação, como obra. O olhar criador da arte, posto sob a face do homem do conhecimento,³² mostra-lhe sua *verdadeira* função: domar o contra-senso, o sem-sentido, circunscrevendo-lhe ao humano, transfigurando-o em meio de conservação e fortalecimento da vida. Não é a verdade que está no impulso ao conhecimento, mas a Vida.³³ Por isso, para resgatar-lhe tal preceito, esquecido juntamente com seu poder criador, é que se subscreve a ciência à arte e esta então à Vida.

O tipo criador do conhecimento é, desse modo, na estrutura do pensamento de Nietzsche, um dos aspectos constituintes da criação de si mesmo, ou seja, do processo de “se tornar aquilo que se é”.³⁴ A dita nova forma de conhecimento, o “conhecimento trágico”, consiste então no paradoxal e vital processo de dar sentido ao incognoscível, encontrando no caráter criador e auto-referencial da arte um “meio de proteção e remédio” contra os limites do sentido. Tal maneira de conhecer se diz “trágica” por estar ciente da profunda incompreensão que subsiste as suas refinadas estratégias de compreensão. Se tal condição pode ser niilista e enfraquecedora para um apóstolo da Verdade, certamente é um estimulante para aquele que cria aquilo que sabe.

Percebe-se, enfim, como várias considerações de Nietzsche acerca da relação entre linguagem e representação permitem que as interpretemos como uma variação do argumento do criador do conhecimento. Que o tipo

31 NT, § 15 (grifo meu).

32 HH, § 222.

33 GC, § 111.

34 Um debate mais específico sobre a criação de si mesmo em Nietzsche está em A. Nehamas (*Life as literature*. Cambridge/Londres: Harvard University Press, 2002).

criador daquilo que sabe pode ser uma resposta para a crise auto-referencial que perpassa a fundamentação racional daquilo que conhecemos, ao assumir, em analogia ao artista, o caráter de artífice do que pode ser conhecido. Que tal disposição é parte do tornar-se senhor de si mesmo, entendido como o estágio superior de criação de si. Que a criação de si é se tornar diretamente responsável por sua condição existencial, ou seja, pelo sentido de sua vida. E que, apesar da filosofia de Nietzsche – mesmo em suas investigações sobre linguagem e representação – não ser redutível ao argumento do criador do conhecimento e vice-versa, a conjunção entre eles parece avivar aspectos que lhes são igualmente relevantes.

Uma vez que o chamado “problema da ciência” – a pergunta por qual impulso desencadeia a vontade de saber –, foi aqui a questão inicialmente indicada como acesso às relações entre conhecer e criar, entende-se como Nietzsche pode ser um aliado para que, enquanto criadores, possamos sobreviver – e superar – ao belo e assustador conhecimento de nós mesmos.