

Para uma Leitura Lingüístico-Pragmática da Teoria da Verdade do Jovem Nietzsche

Towards a Linguistic-Pragmatic Reading of the Young Nietzsche's Theory of Truth

Thiago Mota

UFC - Brasil

thmota@yahoo.com.br

Resumo: O objetivo deste trabalho é apresentar uma leitura lingüístico-pragmática da concepção de verdade desenvolvida por Nietzsche em seu primeiro período de produção. Para tanto, nos servimos, de um lado, de uma posição pragmática cujo referencial principal é o Wittgenstein tardio e, de outro, do escrito póstumo de Nietzsche *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-moral*. Lingüístico-pragmática é uma leitura embasada numa filosofia pragmática, ou seja, numa filosofia que põe a linguagem no centro de suas preocupações, distinguindo-se por concebê-la como práxis social e por pensar o problema do significado em função do uso. Com base nessas premissas, a teoria pragmática da verdade rompe com o correspondencialismo e com o fundacionalismo, definindo verdade em função dos efeitos favoráveis de uma proposição. A hipótese que levantamos é que Nietzsche *avant la lettre* assume posições pragmáticas, pois pensa verdade a partir da linguagem e esta como práxis. Nietzsche rejeita a teoria correspondencial e o fundacionalismo, deixando o caminho aberto para o desenvolvimento de sua teoria do conhecimento, o perspectivismo. O que, no entanto, diferencia Nietzsche do pragmatismo lingüístico tradicional é sua tentativa de pensar a linguagem com base em uma teoria agonística do poder, concebendo-o como cerne das relações sociais. A práxis lingüística, instância de investigação pragmática da verdade, é definida como uma pluralidade de relações de força. Assim, a verdade surge como um regime de poder. Interpretada dessa maneira, a teoria nietzschiana do poder complementa e radicaliza a reflexão pragmática acerca da linguagem.

Palavras-chave: Nietzsche – Pragmática – Verdade – Linguagem – Poder

Abstract: *The aim of this paper is to elaborate a linguistic-pragmatic reading of the conception of truth developed by Nietzsche during his first period of production. At first we take a pragmatic position whose principal reference is the late Wittgenstein, at second we take the posthumous writing of Nietzsche On Truth and Lies in a Non-Moral Sense. Linguistic-pragmatic is a reading based in a pragmatic philosophy, the one that thinks language as social praxis and the meaning problem in function of use. The pragmatic theory of truth rejects the correspondentialism and foundationalism, defining truth in function of the benefic effects of a proposition. Our hypothesis is that Nietzsche assumes avant la letter pragmatic positions because he thinks truth on the basis of language and this as praxis. Nietzsche refuses the correspondential theory and foundationalism opening the way towards his theory of knowledge, the perspectivism. However what takes Nietzsche apart from the traditional linguistic pragmatics is his tentative of thinking language on the basis of an agonistic theory of power which thinks power as the heart of social relations. The linguistic praxis, field of pragmatic investigation of truth, is defined as a plurality of force relations. Thus the truth appears as a power regime. Regarded like that, the nietzschean theory of power complements and radicalizes the pragmatic of reflection on language.*

Key-words: Nietzsche – Pragmatics – Truth – Language – Power

* * *

I

Uma leitura pragmática, ou lingüístico pragmática, de Nietzsche não é propriamente uma novidade. Em um texto de 1982, Habermas escreve a esse respeito:

Yo encuentro las bases para una reconstrucción de la teoría nietzscheana del conocimiento, que está implícita sobre todo en los fragmentos póstumos, en un trabajo de Alfred Schmidt, que intenta hacer fructífero el pragmatismo de Nietzsche para una crítica del conocimiento apoyada en Marx; y posteriormente en el notable libro de Arthur C. Danto, que parte de la crítica del lenguaje de Nietzsche y establece sorprendentes paralelismos con la filosofía analítica que arranca del último Wittgenstein. Hasta el presente, y desde las tempranas exposiciones de Rudolf Eisler y de Hans Vaihinger, la teoría del conocimiento de Nietzsche apenas había encontrado un interés serio. Por tanto, es hoy necesario plantear de nuevo la discusión.¹

Habermas se refere aos trabalhos de Arthur C. Danto, *Nietzsche as philosopher*, de 1951, e de Alfred Schmidt, *Zur Frage der Dialektik in Nietzsches Erkenntnistheorie*, de 1963, ambos responsáveis por uma abordagem “pragmática” de Nietzsche, tendo o norte-americano inclusive aproximado Nietzsche do segundo Wittgenstein. A menção não é casual, pois como se lê na sequência, Habermas considera necessário, sobretudo, devido às leituras pragmáticas de Nietzsche, retomar a discussão acerca da epistemologia nietzschiana. Habermas retorna a Nietzsche, que lhe interessara desde os tempos da Escola de Frankfurt, tendo em vista o desenvolvimento de seu próprio projeto epistemológico, isto é, ele acha necessário considerar a posição de Nietzsche diante de sua própria posição. Vale lembrar que Habermas chama a esta de pragmática, a pragmática universal. É nesse sentido que também ele vai interpretar Nietzsche pragmaticamente.

Poderíamos multiplicar esse elenco de exemplos de leituras pragmáticas de Nietzsche, mas este não é o caso aqui. O exemplo dado já suficiente para que possamos considerar que uma leitura pragmática de Nietzsche não é nenhuma excrescência. Antes importa compreender que sentido tem dizer que Nietzsche assume uma perspectiva pragmática. Isto pressupõe a explicitação da noção de pragmatismo que está aqui em questão. Responderemos a essa questão, ainda que sem passar da superfície, por meio de uma leitura do segundo Wittgenstein, especialmente, das *Investigações filosóficas*. Ao responder o que significa conceber o Wittgenstein tardio como referência fundamental de uma filosofia pragmática estaremos estabelecendo o que entendemos por pragmatismo – eis o primeiro movimento da exposição. Em seguida, tentaremos mostrar que Nietzsche pode ser lido pragmaticamente e que, sobretudo, as concepções de verdade e de linguagem que ele articula no primeiro momento de sua produção têm fortes implicações pragmáticas. Para tanto, empreenderemos – e este é o segundo movimento desta comunicação – uma leitura de *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral* a partir de um ponto de vista pragmático. Finalmente – no movimento final deste texto –, procuraremos mostrar que a posição de Nietzsche, ao pensar a linguagem com base em uma teoria agonística do poder, não pode ser incluída sem reduções na tradição do pragmatismo. Pelo contrário, ainda que assuma certos pressupostos pragmáticos, a teoria do poder de Nietzsche, que marca fortemente sua concepção de linguagem, poderia ser usada numa crítica ao pragmatismo lingüístico, apontando para a necessidade da introdução da questão do poder na reflexão pragmática acerca da

¹ HABERMAS, Jürgen. La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche. In: *Sobre Nietzsche e otros ensayos*. Trad. Castellano C. G. Trevijano, S. Cerca. Madrid: Tecnos, 1982, pp. 3-4. (Todos os negritos são meus).

linguagem. Esta seria uma contribuição nietzschiana ao pragmatismo e ao debate contemporâneo sobre a linguagem e a verdade.

II

Em que sentido Wittgenstein é pragmático? Proponho que pensemos o pragmatismo linguístico como uma posição filosófica que parte de três teses básicas, sendo suas demais conclusões decorrentes dessas três teses. As teses são, na falta de melhor enunciação: 1 – *a linguagem é o centro das preocupações da filosofia*, seu tema prioritário, seu grande campo de investigação, ainda que a filosofia não tenha de ser restringida a mera reflexão acerca da linguagem; 2 – *a linguagem é uma atividade, um conjunto de ações ou atos, uma prática que como toda prática humana é social, não é ação de um indivíduo isolado, na medida em que tem na comunicação sua função primordial, é, em resumo, uma práxis social*; 3 – *o significado de uma proposição, isto é, de um ato linguístico, de uma performance linguística ou, simplesmente, de um proferimento é dado por seu uso, ou seja, em função do contexto de ação em que o proferimento é efetuado*. Essas três teses encontram-se, evidentemente que não enunciadas dessa maneira, no Wittgenstein das *Investigações filosóficas*, isto é, a interpretação que ora propomos do segundo Wittgenstein encontra nele essas teses.

Para dar consistência ao que acabou de ser dito, vejamos um pouco mais de perto as *Investigações*. É sabido que Wittgenstein assume, seja no *Tractatus*, seja depois dele, uma postura anti-filosófica. Para Wittgenstein não há “verdadeiros problemas filosóficos”. Por isso, uma das mortes da filosofia no século XX lhe foi imputada. Entretanto, parece cabível perguntar: em que sentido seria o *Tractatus logico-philosophicus* filosófico? E quanto ao caráter filosófico das *Investigações filosóficas*? Não quero aqui discutir questão de se existe ou não uma filosofia em Wittgenstein, não me interessa esse mérito no momento. Em todo caso, já me parece bastante sintomático que nos títulos de suas duas obras mais famosas a filosofia apareça como adjetivo. O que interessa aqui, de fato, é a centralidade da linguagem na reflexão do segundo Wittgenstein. Esta me parece provada desde a primeira página do livro, quando ele se refere à concepção agostiniana da essência da linguagem humana. Daí em diante, toda a obra se desenrola em torno da linguagem e dos problemas a ela relacionados. A própria idéia de uma “gramática filosófica” – para mencionar outro livro de Wittgenstein cujo título contém a palavra “filosófica” – dá uma boa dimensão da importância da linguagem em sua reflexão. Nesse sentido ele seria um filósofo da linguagem, isto é, alguém que se ocupa fundamentalmente da linguagem, ainda que não precise ocupar-se exclusivamente dela.

Com isso, todavia, ainda não se disse em que sentido Wittgenstein é pragmático. Isso decorre de sua concepção da linguagem como uma atividade, como uma prática, mais do que como representação ou figuração do mundo. Escreve Wittgenstein, “onde é feita a ligação entre o sentido das palavras ‘joguem uma partida de xadrez!’ e todas as regras do jogo? Ora, nas instruções do jogo, na lição de xadrez na *práxis* diária do jogo”.² Este seria um exemplo casual se um dos conceitos mais centrais do segundo Wittgenstein não fosse o de jogos de linguagem. No horizonte das *Investigações*, a linguagem é pensada como uma série de jogos de linguagem. Ora, o que define o jogo é o jogar, isto é, apenas enquanto está em prática, em funcionamento, enquanto se joga o jogo, podemos saber o que é a linguagem. Em outros termos, a linguagem é uma prática

² WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações filosóficas*. Trad. J. C. Bruni. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os pensadores), § 197, p. 86.

e o que dela podemos saber é seu funcionamento. Nada podemos saber acerca da essência da linguagem, não é possível desvelar o seu fundamento. A questão do segundo Wittgenstein não é tanto “o que é a linguagem”? – que é a questão central do *Tractatus* –, quanto “de que modo a linguagem opera?”. Portanto, a linguagem somente pode ser compreendida se tivermos em vista sua prática cotidiana, “a *práxis* diária do jogo”.

Ocorre que essa *práxis* lingüística é marcadamente pública, compartilhável, social. Nesse sentido, Wittgenstein articulará o famoso argumento da linguagem privada, de acordo com o qual toda linguagem é pública. Os jogos de linguagem se estabelecem com base em regras que são públicas ou publicizáveis. Por esta razão, não é possível à linguagem comunicar eventos que sejam inteiramente privados, dos quais somente um indivíduo tem conhecimento. Todo conhecimento articula-se desde sempre como linguagem. A consciência da linguagem como *medium* de todo conhecimento é um dos resultados mais gerais da reviravolta lingüística. Daí que Wittgenstein afirme que “a frase: ‘sensações são privadas’ é comparável a: ‘paciência se joga sozinho’”.³ Paciência é um jogo que se joga sozinho, todavia, não é propriamente um jogo privado, pois suas regras, isto é, aquilo que possibilita o jogo, são públicas, qualquer pessoa as pode aprender e com elas jogar paciência. Mas seria isto válido com respeito a sensações, por exemplo, dores? Escreve Wittgenstein: “Vi como alguém, em uma discussão sobre este assunto, bateu no peito e disse: ‘Mas o outro não pode de maneira nenhuma ter ESTA dor!’ – A resposta a isto é que, ao se acentuar enfaticamente a palavra ‘esta’, não se define nenhum critério de identidade”.⁴ De fato, numa tentativa de especificar uma determinada dor como sendo inteiramente privada, o interlocutor deste exemplo acaba se servido de uma palavra altamente indeterminada, o pronome “esta”. Portanto, há que se dizer que, para Wittgenstein, *a linguagem é uma práxis social*.

Finalmente, no que diz respeito à concepção do significado como uso, vejamos o seguinte trecho: “pode-se, para uma *grande* classe de casos de utilização da palavra ‘significação’ – se não para *todos* os casos de sua utilização –, explicá-la assim: a significação de uma palavra é seu uso na linguagem”.⁵ Ou seja, o significado de uma palavra, que é aí uma atuação desempenhada no interior de uma *práxis*, ou um lance dado num determinado jogo, é determinado por seu uso. Palavras, ou de modo mais amplo, proposições, proferimentos são ações que somente têm sentido dentro de um contexto de ação, num jogo, no uso da linguagem. Ao assumir esta posição, Wittgenstein se distancia da proposta representacional, figurativa do *Tractatus*. Isso significa o abandono da idéia de verdade como correspondência. A linguagem não tem como função primordial, nem muito menos como essência, a representação da realidade. Pelo contrário, toda representação somente tem sentido no horizonte de seu uso, na *práxis* da linguagem. Não se trata de descobrir o fundamento com base no qual uma proposição poderia corresponder ao real. Verdade passa a ser verdade dentro de um jogo de linguagem, isto é, dizer a verdade é usar a linguagem do modo convencional, em conformidade com certas regras, de modo a fazer com que o proferimento possa ter sentido no interior do jogo em que é efetuado. Por isso, retornando à passagem inicial das *Investigações*, lemos: “as explicações têm um lugar e um fim. – ‘Mas qual é a significação da palavra ‘cinco’?’ – De tal significação nada foi falado aqui; apenas de como a palavra ‘cinco’ é usada”.⁶

³ Idem, § 248, p. 95.

⁴ Idem, § 253, p. 96.

⁵ Idem, § 43, p. 28.

⁶ Idem, § 1, p. 10.

Desta rápida exposição do pensamento do segundo Wittgenstein extraímos duas conseqüência básicas que definem o pragmatismo de que aqui queremos tratar: o pragmatismo é um anti-fundacionalismo e um anti-correspondencialismo. Ou seja, se assumimos esse pragmatismo, compreendemos que, em primeiro lugar, a tarefa da filosofia não é buscar o fundamento último da linguagem (anti-fundacionalismo), mas investigar seu modo de funcionamento, seu uso. E, em segundo lugar, que somos instados a abandonar a teoria correspondencial da verdade, isto é, não se trata mais de tentar saber como a linguagem pode corresponder à realidade (anti-correspondencialismo), mas de pensar a verdade como o uso da linguagem em conformidade com as convenções, as regras de um determinado jogo de linguagem. Verdadeira seria, assim, a proposição que faz sentido no interior do jogo em ela é proferida e falsa, a proposição que não faz sentido em seu respectivo jogo.

III

Sendo este o pragmatismo de que falamos, cabe agora perguntar em que sentido Nietzsche pode ser considerado pragmático? Para responder a essa questão passamos, a partir de agora, a uma leitura do escrito póstumo *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral (Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne)*⁷, mais especificamente dos oito primeiros parágrafos de seu aforismo primeiro. Partimos da premissa de que este texto é inteiramente central em qualquer discussão acerca do problema do conhecimento em Nietzsche, uma vez que nele se encontram muitos dos posicionamentos acerca desse problema que Nietzsche manterá de modo, por assim dizer, coerente ao longo de toda a sua obra, além de muitas aberturas para idéias que viriam a ser desenvolvidas posteriormente, em especial, o conceito de perspectivismo, chave da teoria do conhecimento de Nietzsche.⁸

Nietzsche inicia o texto com a famosa *fábula da invenção do conhecimento*. Cito-o: “em qualquer canto longínquo do universo difundido no brilho de inumeráveis sistemas solares, houve certa vez uma estrela na qual animais inteligentes inventaram o conhecimento. Foi o minuto mais arrogante e mais ilusório da ‘história universal’: mas não foi mais que um minuto. Com apenas alguns suspiros da natureza a estrela se congelou e os animais inteligentes logo morreram”.⁹ Com este começo de fábula já nos damos conta de alguns pressupostos com os quais Nietzsche pretende desenvolver sua reflexão acerca do conhecimento. Em primeiro lugar, trata-se de invenção, criação, ou produção (*Erfindung, Erzeugung*) e não de descoberta, revelação ou desvelamento. O conhecimento foi inventado pelo homem em um dado momento da história: já isto nos põe diante outros dois pressupostos. Todo conhecimento é um produto humano, o homem é seu inventor, quer dizer, o conhecimento é humano, demasiado humano (*sondern menschlich*), ou caracteristicamente antropomórfico, para usar a expressão de que Nietzsche se vale no período. Por outro lado, todo conhecimento é marcadamente histórico, finito, situado no contexto determinado de uma época, não podendo ter pretensões de incondicionalidade ou de absolutidade.

Em seguida, Nietzsche avança com a idéia de que o efeito mais geral do conhecimento é a ilusão (*Täuschung*). “Na qualidade de um meio de conservação para o

⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Kritische Studienausgabe*. I. Berlin. New York: de Gruyter, 1980, pp. 873-90.

⁸ Vale dizer que as traduções brasileiras deste escrito, publicadas pela Abril Cultural, na coleção Os pensadores, e pela Moraes, apresentam diversos problemas estilísticos, gramaticais e mesmo semânticos. Nesta comunicação, todavia, optamos por trabalhar com a segunda das traduções mencionadas, fazendo ajustes apenas quando considerados imprescindíveis.

⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *O livro do filósofo*. Trad. R. E. F. Frias. São Paulo: Moraes, 1987, p. 64.

indivíduo, o intelecto desenvolve suas principais forças na dissimulação (*Verstellung*); este é com efeito o meio pelo qual os indivíduos menos robustos subsistem, por quanto não lhes é permitido manter uma luta pela existência (*Kampf um die Existenz*) com os chifres ou com a presa pontiaguda de um predador”.¹⁰ Está pressuposta aí a luta em torno da existência como o terreno no qual o homem vem ao mundo, ou melhor, a existência mesma é definida de saída como luta, *bellum ominium contra omnes*, o lutar é a condição da existência de tudo o que é no mundo. Nesta luta, entretanto, o homem é um animal extremamente desprovido de armas naturais. Ele não tem chifres ou presas pontiagudas com que pudesse atacar ou se defender. Sua única arma, a única de que a natureza lhe munuiu, é o intelecto. Este atua primordialmente pela *dissimulação*, isto é, o homem desenvolve toda uma espécie de arte marcial, a arte da dissimulação (*Verstellungskunst*): os disfraces, as máscaras, os subterfúgios, as intrigas com as quais o homem vai, por meio do intelecto dissimulador, se impondo e se afirmando na luta pela existência.

Mas como haveria de surgir, nesse contexto, pergunta Nietzsche, a propensão humana para a verdade, o instinto de verdade (*Wahrheitstrieb*)? A função básica do intelecto é a dissimulação. Por meio dela, os homens ganham a vida. Como o intelecto pode, então, voltar-se para a verdade? A concepção nietzschiana do conhecimento como dissimulação pode ser lida à luz de Kant como uma radicalização do fenomenalismo. A idéia da incognoscibilidade da coisa em si e do caráter fenomênico do conhecimento é assimilada e radicalizada por Nietzsche que, ao invés de fenômeno, irá falar em dissimulação. Acerca dos homens, Nietzsche escreve que “estão profundamente mergulhados nas ilusões e davaneios, seus olhos apenas resvalam pela superfície das coisas onde vêem ‘formas’, sua sensação de modo nenhum os conduz à verdade, contenta-se somente em receber excitações e em tocar como num teclado às costas das coisas”.¹¹ Não há conhecimento possível da coisa em si. Todo conhecimento, enquanto humano, antropomórfico, é limitado à perspectiva do homem. O conhecimento é um emaranhado de dissimulações de que os homens se servem como ferramentas e armas, tendo em vista garantir sua existência. Eis um pressuposto básico do que viria a ser desenvolvido sob o conceito de perspectivismo. Mas a questão do instinto de verdade, com isso, não se resolveu, foi, pelo contrário, acirrada. Daí que Nietzsche volte a indagar “de onde, nesta constelação, poderia vir ao mundo o instinto de verdade (*Trieb zur Wahrheit*)?”.¹²

Nietzsche trabalha, a partir daí, com uma ficção heurística, uma hipótese histórico-filosófica de tipo contratualista, sob a influência patente de Hobbes (mas também de Rousseau e Kant), concebendo um “estado de coisas natural” (*natürlichen Zustände der Dinge*) caracterizado pela guerra de todos contra todos e pela concepção de um homem isolado, não gregário, pré-social e também pré-lingüístico. Nesse contexto, o animal homem, já dotado de um proto-intelecto, utiliza a inteligência para dissimular livremente, mas fundamentalmente em dois sentidos: no sentido da dissimulação do mundo que o cerca, dos objetos com os quais entra em contato, a partir do que ele pode intervir e começar a dominar o mundo; e, decorrentemente, no sentido da dissimulação das condições de existência adversas a que se vê submetido, o que o leva já ali a subverter o valor da existência, para reconfortar-se com um certo otimismo, com a idéia de que a vida é viável. Isolado, o homem pode dissimular à vontade, tendo

¹⁰ Idem, p. 65.

¹¹ Idem, p. 65.

¹² Idem, p. 66.

em vista sempre a sobrevivência, a melhoria das condições de reprodução e ampliação de sua vida, o aumento de seu poder.

Essa liberdade de dissimulação, todavia, será tolhida tão logo o homem entre em sociedade. Escreve Nietzsche:

À medida que o indivíduo quer conservar-se diante dos outros indivíduos, mais frequentemente utiliza o intelecto apenas para a dissimulação, num estado de coisas natural: mas como o homem ao mesmo tempo por necessidade (*Noth*) e por tédio (*Langweille*), quer viver social e gregariamente, tem necessidade de estabelecer a paz e procura, em conformidade, fazer com que desapareça de seu mundo ao menos o mais grosseiro *bellum omnium contra omnes*.¹³

A grande referência neste trecho é Schopenhauer. Nietzsche se vale do par de categorias schopenhaurianas, necessidade e tédio, *Noth und Langweille*, para explicar por que razão se dá a passagem do estado de coisas natural para o estado de sociabilidade. Esta passagem, necessitada e querida, traz consigo uma exigência básica, a da eliminação da guerra de todos contra todos e do estabelecimento de um pacto de paz. Aqui se opera uma verdadeira virada lingüística, uma vez que é este acordo de paz que fixa “o que deve ser verdade daqui em diante, isto é, foi inventada uma descrição uniformemente válida e obrigatória para as coisas (*es wird eine gleichmässig gültige und verbindliche Bezeichnung der Dinge*) e a própria legislação da linguagem fornece as primeiras leis da verdade: pois nasce aqui pela primeira vez a oposição entre verdade e mentira”.¹⁴ O ingresso em sociedade pressupõe um pacto de paz cujos termos primeiros são a invenção, a construção, o convencimento de descrições regulares, uniformes, comuns a todos, que sejam compartilháveis, comunicáveis, intersubjetivas. O ingresso em sociedade pressupõe, portanto, a linguagem. Sociabilidade e lingüisticidade são simultâneas. Do ponto de vista antropológico, diríamos que o homem se torna o que ele é ao ingressar, ao mesmo tempo, na linguagem e na sociedade. Humanidade é, nesse sentido, sociabilidade e lingüisticidade.

A legislação da linguagem nos dá as primeiras leis da verdade. Essa legislação da linguagem consiste, precisamente, na fixação das descrições (*Bezeichnungen*), em seu convencimento. A partir daí, as dissimulações passam a ser reguladas, a liberdade de dissimulação é tolhida. Fora ou antes da sociedade, as dissimulações são livres, entretanto, o homem não é capaz de linguagem, pois suas descrições são sempre individuais, não suscetíveis de compartilhamento e, portanto, não constituem propriamente conhecimento, verdade, isto é, descrições convencionalmente solidificadas. É então que surge a distinção entre verdade e mentira. Bem entendido, ambas são dissimulações, porém a verdade é uma dissimulação socialmente regrada, é convencional; já a mentira é uma dissimulação que não obedece a regras, mas somente à vontade e às necessidades práticas de um indivíduo isolado. Aquele que mente rompe com as convenções e por esta razão é reprimido e expulso da sociedade. É aí que a mentira, ou seja, uma tipo específico de dissimulação se torna um crime, um pecado, uma imoralidade. Escreve Nietzsche:

Os homens não fogem tanto do engano (*Betrogenwerden*) quanto de sofrerem um prejuízo por serem enganados: no fundo, neste nível, não odeiam pois a ilusão, mas as conseqüências deploráveis da ilusão. É num sentido também restrito que o homem quer somente a verdade: deseja as conseqüências agradáveis da verdade, as que conservam a

¹³ Idem, p. 66.

¹⁴ Idem, p. 66.

vida; é indiferente ao conhecimento puro e sem desdobramentos e até mesmo hostil em relação à verdades prejudiciais e destrutivas.¹⁵

Agora, enfim lança-se uma luz sobre o problema, levantado anteriormente, do nascimento do instinto de verdade. Pragmaticamente, Nietzsche afirma que o que faz a verdade não é a correspondência da linguagem com mundo, mas “as conseqüências agradáveis, as que conservam a vida” de uma determinada afirmação, ou seja, sua capacidade construtiva e favorável à vida. Em sentido contrário, uma verdade prejudicial e destrutiva, degeneradora da vida que fosse trazida a lume por uma afirmação, seria logo desqualificada como verdade, rejeitada e reprimida.

A interpretação até aqui apresentada evidentemente não esgota a riqueza de sentido do texto em pauta, mas tem de ser interrompida em virtude do espaço e do tempo. Em todo caso, com o que foi exposto já podemos ter alguma noção da posição geral de Nietzsche naquele texto, o que nos permite desenvolver um pequeno elenco daquilo que considero ser pragmático em Nietzsche.

De acordo com as três teses básicas do pragmatismo enunciadas de início, pode ser lido Nietzsche pragmaticamente por pensar: 1 – a centralidade da linguagem no que diz respeito ao problema do conhecimento, da verdade e, mesmo, da sociabilidade; 2 – a linguagem é em Nietzsche práxis social; a linguagem nem existe antes que o homem tenha se torna um ser social, isto é, há uma imbricação entre linguisticidade e sociabilidade; e 3 – o significado dos proferimentos dá-se em função do uso, isto é, um proferimento é sempre uma ferramenta ou uma arma de que o homem se vale e que só tem sentido em sua luta pela existência em sociedade.

Ademais, as conseqüências do pragmatismo apontadas acima parecem também estar presentes em Nietzsche. Ao criticar a possibilidade de um conhecimento abóluto, independente dos contextos lingüísticos em que é engendrado, Nietzsche repudia o fundacionalismo. O conjunto do pensamento de Nietzsche dirige-se contra a filosofia da fundamentação, o que salta aos olhos de maneira emblemática da enunciação da morte de Deus. Por outro lado, ao pensar o conhecimento como invenção, construção e dissimulação, ele nega o correspondencialismo, assumindo um conceito pragmático de verdade, onde o que vem a ser tomado por verdade são aquelas afirmações que podem ser favoráveis à vida. O homem não quer a verdade pela verdade, a verdade em si não lhe interessa. O que ele deseja são as conseqüências agradáveis que decorrem de certa afirmação. Daí que, conclusivamente, ele acabe falando “da obrigação que a sociedade impõe para existir: de dizer a verdade, isto é, empregar as metáforas usuais, ou, dito moralmente: da obrigação de mentir de acordo com a convenção estabelecida, mentir em rebanho, em um estilo obrigatório para todos”.¹⁶

IV

Em conclusão, diríamos que é necessário, a despeito do que foi posto, ter clareza das diferenças que existem entre Nietzsche e o pragmatismo lingüístico. Em primeiro lugar, não é sem certo anacronismo que a leitura lingüístico-pragmática de Nietzsche se realiza, uma vez que estamos nos valendo de um aparato categorial que só viria assumir delineamentos claros na segunda metade do século XX, com base em desdobramentos da reflexão do segundo Wittgenstein. Nietzsche é um pensador do século XIX e não podemos perder isto de vista. Em segundo lugar, Nietzsche tem comprometerimentos

¹⁵ Idem, p. 66.

¹⁶ Idem, p. 69

ontológicos que o pragmatismo desde sempre procurou evitar. A idéia da existência como luta, que tem de ser pensada como alicerçada no conceito de vontade de poder, não deixa de ser, num certo sentido, metafísica, a despeito de todos os ataques que Nietzsche dirigiu no desenvolvimento de sua obra à metafísica.

Entretanto, é exatamente neste ponto que o pensamento de Nietzsche pode dar um fôlego novo ao pragmatismo, digamos ainda que sem ter condições de desenvolver aqui este aspecto. Pois o projeto de Nietzsche é basicamente o de uma filosofia do poder, isto é, uma filosofia que tenta pensar o poder com toda a radicalidade.¹⁷ Isso nos leva a compreender que a reflexão nietzschiana concebe as questões do conhecimento, da verdade e, o que nos parece bastante interessante, a questão da linguagem em termos de uma teoria agonística do poder. Se, pragmaticamente falando, a linguagem é práxis social, é preciso compreender que, nietzschianamente falando, toda práxis é expressão de relações de força, relações de poder, *agón*. Ou seja, a objetividade social é, como disse Chantal Mouffe, constituída através de atos de poder.¹⁸ É nesse sentido que uma reflexão sobre Nietzsche poderia dar uma contribuição ao projeto pragmático: trata-se de, além de enfatizar o caráter de práxis social da linguagem, inserir o poder como fator constitutivo das relações sociais. Trata-se, enfim, de pensar a linguagem a partir de uma agonística geral dos proferimentos.

Referências

- GERHART, Volker. Da vontade de poder para a gênese e interpretação da filosofia do poder em Nietzsche. In: *Nietzsche: cem anos após o projecto “vontade de poder – transmutação de todos os valores”*. Lisboa: Veja, s.d.
- HABERMAS, Jürgen. La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche. In: *Sobre Nietzsche e otros ensayos*. Trad. Castellano C. G. Trevijano, S. Cerca. Madrid: Tecnos, 1982.
- MOUFFE, Chantal. *Deliberative democracy or agonistic pluralism*. Wein: Reihe Politikwissenschaft, 2000.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Kritische Studienausgabe*. Berlin e New York: de Gruyter, 1980.
- _____. *Obras incompletas*. Trad. R. R. Torres Fº. [Col. Os Pensadores]. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- _____. *O livro do filósofo*. Trad. R. E. F. Frias. São Paulo: Moraes, 1987.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações filosóficas*. Trad. J. C. Bruni. [Col. Os Pensadores]. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

¹⁷ Cf. GERHART, Volker. Da vontade de poder para a gênese e interpretação da filosofia do poder em Nietzsche. In: *Nietzsche: cem anos após o projecto “vontade de poder – transmutação de todos os valores”*. Lisboa: Veja, s.d.

¹⁸ MOUFFE, Chantal. *Deliberative democracy or agonistic pluralism*. Wein: Reihe Politikwissenschaft, 2000, p. 13.