

VERDADE, LINGUAGEM E ESQUECIMENTO EM NIETZSCHE

Claudia Simone Galassi*

RESUMO

O objetivo neste trabalho é apresentar a posição de Nietzsche frente à ideia de verdade e concomitantemente a ela a noção de esquecimento. Primeiramente, buscaremos a compreensão do ponto de vista genealógico adotado pelo filósofo, uma vez que noções como verdade e esquecimento estão diretamente atreladas ao projeto genealógico. Em seguida, analisaremos a gênese do intelecto com seus modos de estabelecer o que vem a ser a verdade e conjuntamente a ela, a importância que a noção de esquecimento adquire na obra de Nietzsche. Desse contexto surge a necessidade de uma análise da natureza semântica, que pode ser verificada no texto *Acerca da verdade e da mentira no sentido extra-moral*, texto este ao qual recorreremos em todo o percurso do trabalho.

PALAVRAS-CHAVE: Nietzsche; verdade; genealogia; linguagem; esquecimento.

ABSTRACT

The objective in this paper is to present the Nietzsche's position on the Idea of truth and, concomitantly, the notion of oblivion. First we will examine the genealogical point of view adopted by the philosopher, since that notions such as truth and oblivion are directly linked to his genealogical project. After that we will analyze the *genesis* of the intellect with its means to establishing what comes to be truth and, concomitantly, the importance acquired by the notion of oblivion in Nietzsche's work. In this context the necessity to analyze the semantic nature emerges, which can be found in the text *About Truth and Lies in the Extra-Moral sense*, the text to which we will recur through our whole work.

KEYWORDS: Nietzsche; truth; genealogy; language; forgetting.

Genealogia remete à palavra gênese, que já se encontra no primeiro capítulo do livro sagrado cristão, o qual trata da origem das coisas, daquilo que é, porque sempre foi e sempre será, ou de acordo com Foucault:

A origem está sempre antes da queda, antes do corpo, antes do mundo e do tempo; ela está do lado dos deuses, e para narrá-la se canta sempre uma teogonia. Mas o começo histórico é baixo. Não no sentido de modesto ou de discreto como o passo da pomba, mas de derrisório, de irônico, próprio a desfazer todas as enfatuações.¹

Sob este ponto de vista, a gênese trataria de desvendar as coisas como elas são, de descobrir sua essência, que é onde está a verdade, anterior a todo e qualquer conhecimento. Deste modo, é papel do saber, juntamente com a linguagem, tentar apreender e exprimir esta verdade que esteve desde sempre nas coisas.

* Mestranda do departamento de Filosofia da Unesp de Marília-SP.

¹ FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979. Ver de modo especial o tópico "Nietzsche, a genealogia e a história", p. 16.

O ponto de vista genealógico adotado por Nietzsche, do qual vamos aqui tratar, é o de crítica a esta gênese, que comporta em si a idéia do Ser.

Ao recusar a pesquisa da origem, em seu sentido metafísico, o filósofo está rechaçando a essência ou a identidade a ser procurada, que retira o véu último, a fim de chegar ao absoluto ou à verdade mesma. Foucault nomeia a genealogia nietzschiana como a história “efetiva”², reveladora de um começo das coisas que tem por base não a essência, mas a invenção de coisas discordantes entre si.

A história que se alia à genealogia nietzschiana diz respeito a essa história que demarca os momentos de alternância do devir e não aquela que, segundo Walter Benjamim³, parece uma teoria messiânica, no qual o homem se dirige gradativamente rumo a um progresso.

Em *Humano, demasiado humano*, obra que deixa explícito já no primeiro aforismo o que seria o projeto genealógico, Nietzsche já dizia que a “falta de sentido histórico é o defeito hereditário de todos os filósofos”⁴. A consequência deste procedimento é instituir uma análise redutora do homem a partir de algo sempre fixo, esquecendo neste ponto que o “homem veio a ser”, assim como tudo o que existe veio a ser e continua se perfazendo, inseridos que estão num espaço de tempo limitado. A história juntamente com o tempo e a cultura justificam as “verdades eternas”, demonstrando seu caráter pragmático e temporal.

Dito isto e no intuito de reconhecermos a vontade que anima o espírito de um povo ou de um cientista na busca pelo conhecimento, pretendemos antes de tudo adentrar na perspectiva genealógica conforme trabalhada por Nietzsche, alçada sob o pano de um fundo histórico.

O intelecto é a via através da qual os seres humanos desejam alcançar o conhecimento verdadeiro; no entanto, se nos aprofundarmos num estudo genealógico podemos perceber que ele não transcende a vida humana, de modo que não existe “pensamento puro”, mas antes várias fontes de energias ou um “inconsciente disfarce de necessidades fisiológicas sob o manto da objetividade”⁵, sobretudo no que concerne à conservação da espécie. Quem interpreta não é o “sujeito”, algo visto como único e permanente, mas afetos múltiplos, variáveis e até contraditórios. Estes afetos, Nietzsche os

²FOUCAULT *loc. cit.* 1979, p. 16: “A história será ‘efetiva’ na medida em que ela reintroduzir o descontínuo em nosso próprio ser”.

³Cf. BENJAMIM, Walter. *Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1987. Acentuamos especificamente o ponto “Sobre o conceito da história”.

⁴NIETZSCHE, Friedrich. *Humano demasiado humano*: Um livro para espíritos livres. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. § 2

⁵NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia ciência*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. Prólogo 2.

designa por impulsos ou vontade de poder⁶, percebendo que não existe um ponto de vista incondicionado e transcendente, tal como a razão ou a consciência. A razão corresponde à combinação de instintos de uma espécie e não transcende as suas necessidades fisiológicas. É sob esta perspectiva que Nietzsche afirma não existir conhecimento efetivo, apenas perspectivístico.

É no aforismo “Química dos conceitos e sentimentos” de *Humano, demasiado humano*, que encontramos a oposição metafísica de valores, que nega a origem de um valor absoluto através de seu oposto, admitindo assim a existência de uma “coisa em si”, totalmente desvinculada de um mundo em devir, transferindo as coisas humanas para o âmbito de um lugar outro. Esta maneira de pensar revela os traços característicos do caminho percorrido pela metafísica tradicional – que acabou consumando-se na cultura ocidental – da existência de um mundo ideal absoluto, isento de instintos humanos. Também está por trás deste pensamento a noção de objetividade ou pensamento consciente, pela qual Nietzsche esforçar-se-á em demonstrar que este intelecto é dirigido por instintos e acaba seguindo determinados caminhos; caminhos humanos, demasiadamente humanos.

Deste modo, as “verdades” produzidas através do intelecto não são absolutas, mas determinadas por necessidades de sobrevivência. Sendo a razão uma combinação de instintos de uma espécie animal, não poderia transcender aquilo mesmo que a condiciona a ponto de captar algo absoluto. A razão é, antes de tudo, um instrumento para assegurar a sobrevivência do homem.

É de acordo com esta visão naturalista e pragmática, que Nietzsche analisa o surgimento do conhecimento e concomitantemente a ele, o nascimento dos signos semânticos, e os quais por um esquecimento das condições de seu aparecimento, acabam adquirindo um estatuto de valor superior, como podemos constatar no texto de 1873.

É também neste texto que se pode pensar na possibilidade de um estado de natureza hipotético, a fim de imaginarmos o surgimento da coletividade, e mais do que isso, o desenvolvimento do intelecto humano, que é o que interessa a Nietzsche.

Num possível estado de natureza, ou num estado primitivo, em que impera a “guerra de todos contra todos”, fazendo uso de um termo hobbesiano, o indivíduo mais fraco fisicamente, querendo conservar a si mesmo, para sua auto proteção, desenvolve suas forças dominantes no intelecto, através da dissimulação, do falar pelas costas dos outros, da fraude, da mentira, se assim for preciso. E ainda querendo e precisando viver em sociedade, precisa

⁶ Este termo aparece em obras posteriores de Nietzsche, mais precisamente em *Assim falou Zaratustra* (1986).

compactuar com outros a fim de que sua paz esteja garantida. De acordo com Nietzsche esta paz que o homem aspira aparece como o primeiro passo para o impulso à verdade. Deste modo, convencionam-se aquilo que é válido e útil para os indivíduos, criando designações e nomes para as coisas válidas. Aqui teríamos as primeiras leis da verdade sustentadas através dos signos lingüísticos.

Desta forma surge a dicotomia verdade-mentira, de modo que, para a verdade estão as designações válidas e para a mentira as não válidas para a sociedade. O que importa neste momento não são as designações arbitrárias ou inócuas, mas as prejudiciais à sociedade. Se houver inversões de nomes que não danifiquem a paz da sociedade não haverá problema, mas se ao contrário disso houver um prejuízo, a mentira transparece. Mentir aqui significa romper convenções que mantêm a paz.

A repulsa não está voltada para o engano, mas antes, para as conseqüências nefastas que tal engano produz. A aspiração à verdade, deste modo, encerra-se nas conseqüências agradáveis que ela proporciona à conservação da espécie. O puro conhecimento torna-se indiferente “e é até avesso às verdades talvez prejudiciais e destruidoras”.⁷

A denúncia nietzschiana consiste na revelação de cunho antropomórfico que não contém “a verdade em si”, universalmente válida, a não ser para o âmbito do humano. “O investigador de tais verdades não procura senão a metamorfose do mundo no homem”.⁸ Do mesmo modo como acontece com o astrólogo, que acredita que as estrelas dizem algo sobre o destino do homem, acontece também com o homem moral que pressupõe que aquilo que está em sua razão deve ter conexão com a essência e a “razão” das coisas.

Na linguagem está o cerne para o desenvolvimento da cultura e, depois, da ciência, estando estritamente ligada à verdade, que seria o resultado de relações convencionais destes signos lingüísticos. Sendo assim a preocupação neste momento volta-se aos problemas de natureza semântica, com o intuito de revelar seus traços não essencialistas.

Diante disso Nietzsche questiona; “[...] qual é a situação relativamente às convenções da língua? Serão elas talvez produtos do conhecimento, do sentido da verdade? Coincidirão as designações e as coisas?”⁹ A questão, agora no âmbito da linguagem, completa a tese de que a verdade é valorizada na medida em que é fecunda para a sociedade, corroborando a idéia de convencionalismo ou criação humana.

⁷NIETZSCHE, Friedrich. *Acerca da verdade e da mentira no sentido extra-moral*. Obras Escolhidas de F. Nietzsche, volume I. O nascimento da tragédia. Acerca da verdade e da mentira no sentido extra-moral. Introdução Geral de Antônio Marques. Lisboa: Relógio d'água, 1997. p. 218.

⁸NIETZSCHE, 1997, p. 224.

⁹NIETZSCHE, 1997, p. 218.

Essa problemática já havia levantado infindáveis discussões no período medieval acerca dos universais sendo que a mesma questão colocada por Nietzsche foi imensamente discutida, tendo repercussão entre os essencialistas. Já no século XIV Guilherme de Ockam¹⁰ apresenta algo parecido com a conclusão nietzschiana. Simplificando: os nomes são apenas convenções e em nada dizem respeito à essência.

Para confirmar a tese de que as regras da linguagem em nada se assemelham a realidade ou as essências, Nietzsche diz que só através de um processo de esquecimento pode o homem presumir que a linguagem designa a realidade, isto é, esquecimento da necessidade de uma criação utilitária.

Deste modo, é preciso uma retrospectiva ou uma dissecação a respeito da natureza da linguagem. “Que é uma palavra? A representação sonora de um estímulo nervoso.”¹¹ Nesse sentido, a palavra é um som que representa uma excitação, e absurdo torna-se atribuir uma causa que nos é exterior, no caso a essência do objeto, para essa excitação. Percebe-se assim que não pode haver relação ideal entre palavra e objeto, mas antes uma relação útil e que foi aceita por todos.

Nietzsche vai bem mais longe em sua denúncia da não identificação da linguagem com a “coisa em si”, quando afirma que não há continuidade nem mesmo entre a transposição da excitação nervosa para uma imagem e desta para o som, pois se tratam de coisas de naturezas distintas, ou momentos cognitivos diferentes, e para tanto utiliza o termo “metáforas”. “Uma estimulação nervosa traduzida numa imagem! Primeira metáfora. A imagem de novo transformada num som! Segunda metáfora. E de cada vez uma transposição completa de uma esfera para outra totalmente diversa e nova.”¹² O termo metáfora refere-se à transposição de um nível para o outro, que por um esquecimento, pensamos em continuidade, quando na realidade se trata de momentos distintos. Se esta distinção ocorre no interior de um indivíduo possuidor de linguagem, como poderia a linguagem vincular-se de modo ideal a algo externo? Demonstra-se assim a impossibilidade de representação do real através da linguagem.

Outro exemplo de um impulso essencialista e do esquecimento das diferenças individuais aparece no conceito. “Todo o conceito emerge da igualização do não igual”. Os conceitos são formados a partir do abandono das diferenças individuais que há nas coisas, igualizando e idealizando um mundo verdadeiro. Assim como uma folha na natureza nunca é

¹⁰Cf. LEITE JUNIOR, Pedro. *O Problema dos universais: a perspectiva de Boécio, Abelardo e Ockam*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

¹¹NIETZSCHE, 1997, p. 218.

¹²NIETZSCHE, 1997, p. 219

igual a outra, por um esquecimento de suas diferenças singulares transformamos a palavra folha numa ideia geral de que representará todas as coisas deste gênero, “como se existisse na natureza, fora das folhas, algo que fosse a ‘folha’, algo como uma forma originária [...]”¹³

Veja-se bem que sempre por um esquecimento é que o homem transfere o valor prático da verdade para um âmbito metafísico (ou moral) e além da instituição humana. O esquecimento do convencional significará explicar a verdade num campo moral, enquanto que lembrar aqueles fatores originários que a compõem remete-nos a uma explicação extra-moral.

No aforismo 18 de *Humano demasiado humano*, encontra-se de modo amadurecido e aprofundado uma passagem do texto de 1873, dizendo respeito ao surgimento da oposição de valores contrários: através do esquecimento de seu caráter institucional e humano atribui-se valor absoluto à oposição, não admitindo graus intermediários entre as qualidades que se opõem.

Segundo o filósofo, a fixação de opostos absolutos originou-se através de um erro fundamental e que, justamente por um esquecimento e depois por crença, acabou tido por uma verdade absoluta.

Neste aforismo Nietzsche fala da capacidade de seres inferiores perceberem coisas diferentes como pertencentes a uma mesma coisa, e logo depois transfere esta capacidade dos organismos inferiores ao âmbito do humano. No início os “seres inferiores” veem tudo o que existe como dizendo respeito à mesma coisa; depois quando estas coisas se tornam mais perceptíveis de acordo com as sensações de prazer ou desprazer, elas tornam-se substâncias distintas. Ao percebermos que este algo nos é por qualquer razão favorável, atribuímo-lhes uma identidade. Vejamos bem que esta identidade tem por fundamento a “sensação do agradável ou do doloroso em referência ao sujeito que sente”.¹⁴

A crença primeira de todo ser orgânico, desde o principio é talvez a de que todo o mundo restante é uno e imóvel. Nesse primeiro nível do lógico, o pensamento da causalidade se acha bem distante: ainda hoje acreditamos, no fundo, que todas as sensações e ações sejam atos de livre arbítrio; quando observa a si mesmo o indivíduo que sente considera cada sensação, cada mudança algo isolado, isto é, incondicionado, desconexo, que emerge de nós sem ligação com o que é anterior ou posterior.¹⁵

Através dos isolamentos e recortes da realidade, fixamos opostos, substancializamos, damos identidade e, a partir daí, por crença, inferimos outras identidades, como por exemplo a

¹³NIETZSCHE, 1997, p. 220.

¹⁴NIETZSCHE, 2005, § 18.

¹⁵NIETZSCHE, 2005, §18.

crença na liberdade da vontade, a crença em substâncias incondicionadas e em coisas semelhantes.

O mesmo equivoco que se deu, como vimos antes, com a palavra folha pela falta de atenção de suas diferenças singulares, tornando-a um conceito que agora passa a ter uma identidade, acontece no isolamento das coisas da realidade, que mais tarde tornam-se opostos.

Tanto no conceito com sua “igualização do não igual”, como na criação de opostos ou contrários, podemos encontrar o que os produziu, isto é, o desejo de simplificar, tornar fixo algo que virá acontecer em ocasiões mais ou menos semelhantes, porém, nunca idênticos, mas que devem adequar-se nestes casos diferentes. Isto se dá justamente pelas características do nosso aparelho perceptivo, que foi desenvolvido inicialmente conforme necessidades de sobrevivência e depois para a produção de conhecimento e, para tanto, a necessidade da percepção de formas estáveis na natureza. “Se o homem acredita ver no mundo vivo alguma permanência, isto se deve apenas à pequenez de sua escala de medida”.¹⁶

Isto demonstra o caráter convencional e antropomórfico na formação da linguagem e na oposição de valores opostos como verdade e mentira.

Na medida em que por muito tempo acreditou nos conceitos e nomes de coisas como em *aeternae veritates* (verdades eternas), o homem adquiriu esse orgulho com que se ergueu acima do animal: pensou ter na linguagem o conhecimento do mundo.¹⁷

A crítica que Nietzsche constrói em relação à linguagem diz respeito à crença que mantemos em relação a ela. Acreditar na linguagem significa acreditar que existe uma correspondência entre as palavras e a realidade ontológica, ou seja, significa acreditar em um mundo ordenado de acordo com as leis que regem o nosso pensamento. Leis que não derivam de uma razão incondicionada, mas do processo de adaptação da espécie.

Quem, por exemplo, não soubesse distinguir com bastante frequência o ‘igual’, no tocante à alimentação ou aos animais que lhe eram hostis, isto é, quem subsumisse muito lentamente, fosse demasiado cauteloso na subsunção, tinha menos probabilidades de sobrevivência do que aquele que logo descobrisse igualdade em tudo o que era semelhante. [...] os seres que não viam exatamente tinham vantagens sobre aqueles que viam tudo ‘em fluxo’.¹⁸

De acordo com o filósofo, olhar para o mundo e aí reconhecer coisas significa apreender conceitos e não uma realidade extra conceitual. O esquecimento da dimensão criadora da linguagem traz consigo a crença de que cada palavra representa a realidade. É sob

¹⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora: reflexão sobre os preconceitos morais*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. § 117

¹⁷ NIETZSCHE, 2005, § 11.

¹⁸ NIETZSCHE, 2001, § 111.

esta perspectiva que a estrutura lingüística faz com que imaginemos a existência de uma “substância”, no instante em que separa sujeito de predicado e quando presume que para todo o predicado é necessário pensar na existência de um sujeito como causa. É também por um hábito, incorporado através da gramática, que se procura para os efeitos suas causas.

Causa e efeito; essa dualidade não existe provavelmente jamais – na verdade, temos diante de nós um *continuum*, do qual isolamos algumas partes; assim como percebemos um movimento apenas como pontos isolados, isto é, não o vemos propriamente, mas o inferimos.¹⁹

Nietzsche afirma que só existem efeitos, ou seja, “um *continuum*” sem interrupções ou “um número infundável de processos que nos escapam” e que, por isso, isolamos aquilo que percebemos e o nomeamos como efeito, correspondendo necessariamente a outro algo diferente ou separado que seja sua causa. É deste modo que se estabelece o “Eu” como causa do pensamento. Este “Eu” sendo visto como causa pressupõe algo fixo, unitário, quando na realidade, para Nietzsche, trata-se de algo complexo, afetado constantemente por pulsões e, também por pensamentos. O mesmo equívoco que acomete Descartes, ao postular o “Eu” como causa do pensamento concebendo-o a partir de algo fixo e unitário, acontece com Schopenhauer, que postula a “vontade” como causa ou “coisa em si”, designando-a como algo unitário e separado do pensamento. Segundo Nietzsche, o querer é “algo que somente como palavra constitui uma unidade”²⁰, pois nele há uma pluralidade ou diversos tipos de sensações.

No aforismo 30 de *Humano demasiado humano*, a idéia de prazer e desprazer está associada à validade, isto é, válidas são as coisas que dizem respeito a uma espécie. Nietzsche diz que “a pertinência se deduz a partir da capacidade de viver, e a legitimidade a partir da pertinência”.²¹

O que está sendo discutido pelo filósofo não diz respeito ao encontro de uma verdade desvinculada dessa utilidade, mas antes o valor que esta verdade possui, e no momento em que “retrocedemos um passo atrás” percebemos que este, como todos os valores, estão intrinsecamente ligados à vida de quem avalia. Podemos perceber, ainda, a impossibilidade de um pensamento “em si” ou puro em um vivente que é dotado de uma racionalidade afetada constantemente por impulsos.

¹⁹NIETZSCHE, 2001, § 112.

²⁰NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. § 19.

²¹NIETZSCHE, 2005, § 30.

Um impulso em direção ou para longe de algo, sem o sentimento de querer o que é proveitoso ou se esquivar do que é nocivo, um impulso sem uma espécie de avaliação cognitiva sobre o valor do objetivo, não existe no homem.²²

Como visto anteriormente, o que é aceito como verdadeiro está ligado à opinião do agradável, que num estilo vinculativo a todos, através de um esquecimento, passa a possuir uma força que o filósofo designa de crença ou convicção. O que o homem atinge não é a verdade, mas uma crença ou uma fé na posse da verdade.

Ora, é certo que o homem esquece que é isso que se passa com ele; ele mente do modo indicado, inconscientemente e segundo hábitos de séculos – e precisamente através dessa não consciência e através desse esquecimento ele atinge o sentimento de verdade.²³

Percebemos aqui que o que foi primeiramente instituído torna-se algo habitual que se arraiga no indivíduo, perpassando culturas e gerações e despertando assim um sentimento moral em relação à verdade. O que é bom para uma espécie acaba por tornar-se o bom em si e o que é mau, um mal em si.

A crença na verdade passa a ser um costume que foi incorporado e que inconscientemente adquire um sentido de verdade. Deste modo, a crença é transposta à religião, à política e ainda à lógica e à ciência, de modo que a vantagem de uma teoria é que garante a certeza, juntamente com seu fundamento intelectual. O hábito tem por função garantir a perpetuação da crença, de forma que se analisarmos a fundo certas convicções perceberemos que o hábito precede suas razões, e estas, por sua vez, tornam-se frágeis e falíveis diante de seu precedente.

Como vimos anteriormente, o que mencionamos como igualização do não igual como forma de auto conservação, surge agora estritamente ligado à moral de rebanho que, de acordo com Nietzsche, refere-se à busca da igualização dos indivíduos, com a finalidade de uma melhor adaptação em sociedade, e nos remete à análise da origem da responsabilidade, conforme desenvolvida por ele na Segunda Dissertação da *Genealogia da moral*²⁴

O esquecimento de uma história de criação, como visto, era o que fornecia ao caráter fictício das convenções dos signos a ideia de valores dados e absolutos. Toda nossa argumentação se construiu pautada nesta ideia de história esquecida. Entretanto, Nietzsche complica esta noção de esquecimento, no momento em que o coloca num patamar ativo, ou

²²NIETZSCHE, 2005, § 32.

²³NIETZSCHE, 1997, p 222.

²⁴ Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

seja, o esquecimento assume um estatuto positivo, sendo uma faculdade da consciência ativa, zeladora da saúde psíquica.

A memória estaria atuando como a garantia da fixação de leis, pois é ela que, no fim das contas, possibilita o ato de prometer e, conseqüentemente, a responsabilidade e a má consciência. “Criar um homem que pode fazer promessas – não é esta a tarefa paradoxal que a natureza se impôs, com relação ao homem”.²⁵

O homem necessitou desenvolver em si o oposto do esquecimento, que seria, para Nietzsche, a saúde forte; precisou desenvolver a memória, a fim de garantir o cumprimento da promessa estabelecida, tornando-se deste modo, confiável e constante. Para tornar-se confiável ele precisou tornar-se também igual aos outros e adaptar-se à sociedade, com sua moralidade e costumes.

A memória é colocada no homem de um modo violento, ou segundo Nietzsche, “grava-se a fogo”.²⁶ A lembrança é resultado de práticas de crueldade e tortura, pois a inteligência humana é voltada ao instante e ao esquecimento. Ora, sendo o esquecimento um sinal de saúde psíquica, ele não só foi passivo no momento em que atuou sobre a ficção dos signos. Segundo Mosé, “esquecer o caráter fictício e convencional dos signos, foi uma necessidade para que a linguagem pudesse se consolidar, para que a comunicação pudesse se estabelecer”.²⁷ O problema, como já dito antes, não diz respeito à criação dos signos ou valores, mas sim ao fato de ao esquecer seu caráter fictício, tomando-os como verdadeiros, fixos e eternos, relegando ao devir e à vida uma natureza de caráter secundário e dispensável.

Acreditar na permanência das coisas, na identidade e verdade do ser, diz respeito a um tipo específico de homem que se esquece enquanto sujeito da criação artística, posto que foi justamente sua capacidade de criação que deu origem a toda “verdade” de suas invenções.

Para poder acreditar na verdade, o homem precisou rejeitar sua capacidade inventiva. Precisou acreditar que conhecia e por isso precisou esquecer que criava. Mas como a estética faz parte da própria vida e, portanto, eliminá-la é impossível, o homem vive numa constante guerra contra sua capacidade criativa. O grande sofrimento do homem racional diz respeito a sua incapacidade de lidar com sua dimensão estética e por isso, nas palavras de Mosé, ele “sofre de arte”.²⁸

²⁵ NIETZSCHE, 1998, § 1.

²⁶ NIETZSCHE, 1998, § 3.

²⁷ MOSÉ, Viviane. *Nietzsche e a grande política da linguagem*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. p 51.

²⁸ MOSÉ, 2005, p 51.

Referências

BENJAMIM, Walter. *Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979. p. 15-37.

LEITE JUNIOR, Pedro. *O problema dos universais: a perspectiva de Boécio, Abelardo e Ockam*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

MOSÉ, Viviane. *Nietzsche e a grande política da linguagem*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. Tradução de Mário da Silva. São Paulo: Círculo do Livro, 1986.

_____. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *A gaia ciência*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. Prólogo 2.

_____. *Aurora: reflexão sobre os preconceitos morais*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Humano demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

Artigo recebido em 16.09.2010

Artigo aprovado em 11.11.2010