

**JOSÉ CARLOS SOUZA FERREIRA**

**A LINGUAGEM PENSADA A PARTIR DAS FILOSOFIAS DE NIETZSCHE E  
DE WITTGENSTEIN**

**Uberlândia**

**2020**

**JOSÉ CARLOS SOUZA FERREIRA**

**A LINGUAGEM PENSADA A PARTIR DAS FILOSOFIAS DE NITZSCHE E  
DE WITTGENSTEIN**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia (PPGFIL-UFU) como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em filosofia.

Área de Concentração: História, cultura e sociedade.

Orientador: Prof. Dr. Humberto Aparecido de Oliveira Guido.

**Uberlândia**

**2020**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
Sistema de Bibliotecas da UFU, MG, Brasil.

---

F3831 Ferreira, José Carlos Souza, 1984  
2020 A linguagem pensada a partir das filosofias de Nietzsche e de  
Wittgenstein [recurso eletrônico] / José Carlos Souza Ferreira. - 2020.

Orientador: Humberto Aparecido de Oliveira Guido.  
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia,  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Modo de acesso: Internet.

Disponível em: <http://dx.doi.org/10.14393/ufu.F3831>

Inclui bibliografia.

Inclui ilustrações.

1. Filosofia. I. Guido, Humberto Aparecido de Oliveira, 1963,  
(Orient.) II. Universidade Federal de Uberlândia. Programa de Pós-  
Graduação em Filosofia. III. Título.

---

CDU: 1



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA**  
 Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia  
 Av. João Naves de Ávila, 2121, Bloco 1U, Sala 1U117 - Bairro Santa Mônica, Uberlândia-MG,  
 CEP 38400-902 Telefone: 3239-4558 - www.posfil.ifilo.ufu.br - posfil@fafcs.ufu.br



## ATA DE DEFESA - PÓS-GRADUAÇÃO

Programa de Pós-Graduação em:	Filosofia				
Defesa de:	Mestrado Acadêmico, 006 SEI, PPGFIL				
Data:	Trinta de outubro de dois mil e vinte	Hora de início:	14:00	Hora de encerramento:	16:55
Matrícula do Discente:	11812FIL005				
Nome do Discente:	José Carlos Souza Ferreira				
Título do Trabalho:	A linguagem pensada a partir das filosofias de Nietzsche e de Wittgenstein.				
Área de concentração:	Filosofia				
Linha de Pesquisa:	<i>História, Sociedade e Cultura</i>				
Projeto de Pesquisa de vinculação:	Ciência, linguagem e história em Giambattista Vico				

Reuniu-se Sala web conferência Meet Google, do PPGFIL da Universidade Federal de Uberlândia, a Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-graduação em reunião, assim composta: Professores Doutores: Adriano Eurípedes M. Martins - IFTM; Marcio Danelon - UFU; Humberto Aparecido de Oliveira Guido - UFU orientador(a) do(a) candidato(a).

Iniciando os trabalhos o(a) presidente da mesa, Dr(a). Humberto Aparecido de Oliveira Guido, apresentou a Comissão Examinadora e o candidato(a), agradeceu a presença do público, e concedeu ao Discente a palavra para a exposição do seu trabalho. A duração da apresentação do Discente e o tempo de arguição e resposta foram conforme as normas do Programa.

A seguir o senhor(a) presidente concedeu a palavra, pela ordem sucessivamente, aos(às) examinadores(as), que passaram a arguir o(a) candidato(a). Ultimada a arguição, que se desenvolveu dentro dos termos regimentais, a Banca, em sessão secreta, atribuiu o resultado final, considerando o(a) candidato(a):

Aprovado(a).

Esta defesa faz parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre.

O competente diploma será expedido após cumprimento dos demais requisitos, conforme as normas do Programa, a legislação pertinente e a regulamentação interna da UFU.

Nada mais havendo a tratar foram encerrados os trabalhos. Foi lavrada a presente ata que após lida e achada conforme foi assinada pela Banca Examinadora.



Documento assinado eletronicamente por **Humberto Aparecido de Oliveira Guido, Professor(a) do Magistério Superior**, em 03/11/2020, às 16:06, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Adriano Eurípedes Medeiros Martins, Usuário Externo**, em 04/11/2020, às 10:00, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Marcio Danelon, Professor(a) do Magistério Superior**, em 04/11/2020, às 15:39, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Sertorio de Amorim e Silva Neto, Coordenador(a)**, em 11/11/2020, às 10:53, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site [h](https://www.sei.ufu.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0)

[https://www.sei.ufu.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](https://www.sei.ufu.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **2355960** e o código CRC **F63DBEAE**.

*Dissertação dedicada a todos aqueles que trabalham, profissionalmente ou não, com educação e a todos os (as) alunos (as) do planeta Terra.*

## AGRADECIMENTOS

Sou grato aos meus familiares e a todos os profissionais da educação por ter tido acesso a algo que é negado à maioria: uma educação livre, consistente e rica de afetos.

Agradeço, mais uma vez, aos meus familiares pela paciência, compreensão, carinho e incentivo.

Agradeço a todos os professores e professoras dos cursos de graduação e pós-graduação em filosofia da UFU, em especial, ao meu orientador de TCC, Marcio Chaves-Tannús, e ao meu orientador de Mestrado, Humberto Aparecido de Oliveira Guido. Aprendi muito com todos eles, e reconheço, com alegria, que tenho muito ainda o que aprender.

Meu muito obrigado aos examinadores desta dissertação de Mestrado por terem se interessado na temática que é desenvolvida nela.

**Resumo:** Os objetivos específicos da presente dissertação são dois: compreender as peculiaridades das filosofias da linguagem de Nietzsche e do chamado “segundo” Wittgenstein e desenvolver, a partir disto, uma abordagem comparativa entre ambas. Para tanto, dividiremos o tema da linguagem pensada a partir das filosofias de Nietzsche e de Wittgenstein do seguinte modo: no subcapítulo 1.1, examinaremos o modo como Nietzsche concebe a linguagem no opúsculo *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*; no 1.2, analisaremos os desdobramentos da abordagem extramoral da linguagem na filosofia madura de Nietzsche, sobretudo na obra *A Genealogia da Moral*; em seguida, no subcapítulo 2.1, abordaremos os impasses lógico-metafísicos com os quais Wittgenstein se deparou no *Tractatus logico-philosophicus*, obrigando-o a rever radicalmente sua concepção de linguagem; no 2.2, vamos analisar o modo como a linguagem é pensada por Wittgenstein na segunda fase de seu percurso filosófico, principalmente nas *Investigações filosóficas*; posteriormente, no subcapítulo 3.1, será examinada a importância da linguagem nas filosofias de Nietzsche e de Wittgenstein; no 3.2, abordaremos algumas possíveis aproximações entre os pensamentos de Nietzsche e de Wittgenstein, no tocante ao tema linguagem; por fim, no subcapítulo 3.3, elencaremos algumas divergências entre esses pensamentos, no que diz respeito à natureza e à finalidade da abordagem filosófica da linguagem.

**Palavras-chave:** filosofia; linguagem; Nietzsche e Wittgenstein.

**Abstract:** The specific objectives of this dissertation are two: to understand the peculiarities of the Nietzsche's philosophy of language and of the so-called "second" Wittgenstein's philosophy of language and to develop, from this, a comparative approach between both. For this purpose, we will divide the theme of language thought out from the philosophies of Nietzsche and of Wittgenstein as follows: in the subchapter 1.1, We will examine the way in which Nietzsche conceives language in the booklet *On truth and lie an extra-moral sense*; in the 1.2, we will analyze the unfolding of the extra-moral approach of the language in Nietzsche's mature philosophy, especially in *The Genealogy of Morals*; after, in the subchapter 2.1, we will approach the logical-metaphysical deadlocks that Wittgenstein encountered in the *Tractatus logico-philosophicus* , forcing him to radically review his language conception; in the 2.2, we will analyze the way in which the language is thought by Wittgenstein in the second phase of his route philosophical, mainly in *Philosophical investigations*; posteriorly, in the subchapter 3.1, the importance of language in the philosophies of Nietzsche and of Wittgenstein will be examined; in the 3.2, we will approach some possible approximations between the thoughts of Nietzsche and Wittgenstein, regarding to the theme of language; finally, in subchapter 3.3, we will list some divergences between these thoughts, in concerning to the nature and to the purpose of the philosophical approach of language.

**Keywords:** philosophy; language; Nietzsche and Wittgenstein.

## Sumário

<b>Introdução.</b> .....	<b>9</b>
<b>1 A linguagem na filosofia de Nietzsche</b> .....	<b>16</b>
1.1 A linguagem na obra <i>Sobre verdade e mentira no sentido extramoral</i> .....	16
1.2 A linguagem pensada a partir da problematização da vontade de verdade .....	21
<b>2 A linguagem na filosofia do segundo Wittgenstein</b> .....	<b>32</b>
2.1 A ruptura com a concepção lógico-metafísica de linguagem do <i>Tractatus logico-philosophicus</i> .....	32
2.2 O conceito não analítico de jogo de linguagem nas <i>Investigações filosóficas</i> .....	41
<b>3 Filosofia e linguagem em Nietzsche e Wittgenstein</b> .....	<b>51</b>
3.1 A relevância filosófica da linguagem para Nietzsche e Wittgenstein. ....	51
3.2 No que se refere à linguagem, algumas convergências entre a abordagem filosófica de Nietzsche e a de Wittgenstein .....	58
3.3 No que tange à linguagem, algumas divergências entre a abordagem filosófica de Nietzsche e a de Wittgenstein. ....	64
<b>Conclusão.</b> .....	<b>73</b>
<b>Referências bibliográficas</b> .....	<b>76</b>

## Introdução

Como seria possível desenvolver uma abordagem filosófica da linguagem sem que ocorra um reducionismo hermético e tampouco se perca diante da imensa e multifacetada bibliografia sobre esse tema? Esta pergunta permeia, implicitamente, toda a presente dissertação de Mestrado e representa seu desafio maior, bem como o elemento norteador dos seus objetivos específicos. Tendo isto em mente, uma análise comparativa entre a filosofia da linguagem de Nietzsche e a do “segundo Wittgenstein”<sup>1</sup> me parece vantajosa pelos seguintes motivos: estamos diante de duas ou, em certo sentido, três das mais influentes filosofias do século XX e das primeiras décadas do século XXI, mas, é frequente que a recepção desses pensadores influencie correntes filosóficas e filósofos antagônicos entre si; por exemplo, a filosofia de Nietzsche influenciou Heidegger, Foucault, Guattari, Deleuze etc.; por seu turno, a filosofia do primeiro Wittgenstein influenciou Bertrand Russell – além de ter sido influenciada por este; o Círculo de Viena, embora fosse constituído não só por filósofos, contando com cientistas de áreas como a matemática, a física, entre outras, ali foi um espaço de discussão que também abordou o pensamento do primeiro Wittgenstein, por fim, é importante lembrar que o segundo Wittgenstein chegou a influenciar Strawson, Habermas, etc. Tal amplitude e diversidade do espectro da filosofia contemporânea influenciada pelas filosofias de Nietzsche e de Wittgenstein, penso eu, potencializa o alcance da análise comparativa que é apresentada no presente trabalho, além de criar oportunidades para debates filosóficos baseados, por assim dizer, numa agonística produtiva, e não numa disputa análoga, por exemplo, a uma partida de futebol que começa com promessas de respeito mútuo e acaba em ofensas, bem como em outras práticas antidesportivas. Além disso, com esta análise comparativa entre as posturas filosóficas de Nietzsche e as de Wittgenstein, diante do que chamamos de

---

<sup>1</sup> A expressão “o segundo Wittgenstein” refere-se a filosofia desenvolvida por Wittgenstein em contraposição, principalmente, à filosofia do *Tractatus logico-philosophicus*. Apesar de existirem alguns aspectos em comum entre ambos os estágios das obras do filósofo austríaco, como, por exemplo, a importância dada à clarificação conceitual, há significativas mudanças na compreensão de Wittgenstein a respeito da linguagem e da natureza do método filosófico mais adequado para esta clarificação. Mudanças radicais que são expressas, sobretudo, na obra póstuma de Wittgenstein intitulada *Investigações filosóficas*. Devido à radicalização do caráter antimetafísico da abordagem da linguagem desenvolvida por Wittgenstein na segunda fase de seu pensamento, esta filosofia se mostra mais frutífera, numa análise comparativa com a filosofia da linguagem de Nietzsche, do que a filosofia representada pelo *Tractatus logico-philosophicus*. O que será evidenciado no decorrer da presente dissertação. Um exame, porém, de alguns problemas filosóficos enfrentados por Wittgenstein nesta obra se faz oportuno, pois tal exame pode esclarecer alguns pensamentos autocríticos de Wittgenstein expressos nas *Investigações filosóficas*; além do mais, nessa obra o autor recomenda, no prefácio, um exame dessa natureza.

“linguagem”, espera-se contribuir efetivamente com a Filosofia, mais especificamente, com a Filosofia da linguagem. O escopo do nosso trabalho almeja compartilhar o aparato teórico construído durante a investigação, juntando-se aos já existentes para ampliar o estado da arte da filosofia da linguagem e venha auxiliar outras pesquisas na avaliação dos impactos dos pensamentos de Nietzsche e de Wittgenstein na Filosofia contemporânea. Naquilo que diz respeito às possíveis convergências e divergências entre os métodos e focos de interesses destes dois filósofos, esperamos termos obtido êxito ao criar condições para a compreensão das possibilidades e das limitações das alternativas filosóficas de Nietzsche e de Wittgenstein às tentativas de fundamentação metafísica da linguagem.

Nietzsche nega qualquer possibilidade de o homem conhecer a essência das coisas por meio da linguagem, ao afirmar que “nada possuímos senão metáforas das coisas” (VM, p.33)<sup>2</sup>, uma vez que a origem da formação de um conceito, a partir de uma palavra, provém de “um estímulo totalmente subjetivo” e “pela igualação do não igual” (VM, p.31-35). Assim como a figura de linguagem chamada “metáfora” depende da comparação tácita entre termos semanticamente distintos entre si, a formação de qualquer conceito depende da comparação entre casos sempre desiguais entre si:

[...] toda palavra torna-se de imediato um conceito à medida que não deve servir, a título de recordação, para a vivência primordial completamente singular e individualizada à qual deve seu surgimento, senão que, ao mesmo tempo, deve coadunar-se a inumeráveis casos, mais ou menos semelhantes, isto é, nunca iguais quando tomados à risca, a casos nitidamente desiguais, portanto. (VM, p.35).

Segundo Nietzsche (VM, p.35-36), dessa forma, a tentativa de conhecer a essência das coisas por meio da linguagem mostra que todo conceito é sustentado pela arbitrária abstração das diferenças individuais advindas da “vivência primordial” perante às propriedades das coisas. Esta postura filosófica preliminar de Nietzsche diante das concepções essencialistas de linguagem é análoga à postura de Wittgenstein ao definir “a linguagem” nas *Investigações filosóficas*.

Wittgenstein (IF §§92-97)<sup>3</sup> considera que a importância que atribuímos à proposição, somada a uma “má compreensão da lógica da linguagem”, nos leva a supor

<sup>2</sup> *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* (2007). “VM” para *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral (Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn)*.

<sup>3</sup> “IF” para *Investigações filosóficas* (2009).

um “ser intermediário puro” entre o signo proposicional e os fatos, ou a querer purificar o próprio signo proposicional. Dito de outra maneira, a importância atribuída à proposição, somada a uma “má-compreensão da lógica da linguagem”, nos conduz “à caça de quimeras” (IF §94). De uma forma análoga a Nietzsche, também Wittgenstein considera ilusória a busca pela essência das palavras, das proposições e, conseqüentemente, do conjunto das atividades chamadas por nós de “linguagem”. Em vez de buscar a “essência da linguagem”, Wittgenstein a define por meio do conceito de “jogo de linguagem”, o qual neste caso representa “a totalidade formada pela linguagem e pelas atividades com as quais ela vem entrelaçada.” (IF §7). Uma das razões que levam Wittgenstein a comparar “a linguagem” ao jogo é a heterogeneidade presente nos usos que fazemos desta palavra no nosso cotidiano. O que nos impede de ver algo comum a todos os jogos, mas nos permite ver apenas “semelhanças, parentescos, aliás, uma boa quantidade deles.” (IF §66).

As semelhanças entre as críticas de Nietzsche e as de Wittgenstein às concepções essencialistas de linguagem se tornam mais claras quando observamos o método filosófico utilizado pelo último e a concepção cosmológica e epistemológica do primeiro. Neste caso, seriam as aproximações entre o “perspectivismo” de Nietzsche e a “exposição de conjunto” de Wittgenstein. Que detalhamos abaixo.

Silva (2001, p.14) afirma que o “perspectivismo” de Nietzsche, no sentido da compreensão cosmológica ou existencial desenvolvida por este filósofo, diz respeito à visão do mundo não como totalidade, mas como mutável e fragmentário, portanto, como impossível de ser representado em sua “essência”. Por isso, encontramos o seguinte conselho de Nietzsche na sua obra *GM*<sup>4</sup>, conselho que embora possa ser classificado como pertencente à “concepção epistemológica do perspectivismo”, pressupõe sua concepção cosmológica:

Guardemo-nos melhor doravante, senhores filósofos, da velha confabulação conceitual e perigosa sobre um “assunto do conhecimento puro, subtraído à vontade, subtraído à dor, subtraído ao tempo”, defendamo-nos dos tentáculos dos conceitos contraditórios, como “razão pura”, “espiritualidade absoluta”, “conhecimento em si”- nisso se exige sempre imaginar um olho que não deve ver absolutamente em nenhuma direção, no qual as forças ativas e

---

<sup>4</sup> *A Genealogia da Moral* (2013). De agora em diante, o título *A Genealogia da Moral (Zur Genealogie der Moral)* é abreviado por “GM”.

interpretativas, graças unicamente às quais o ver se torna um ver alguma coisa, devem ser entravadas, falhar; exige-se sempre, portanto, um contrassenso e um monstro conceitual do olho. (GM, III, §12).

No lugar deste “monstro conceitual do olho”, a “contemplação desinteressada”, Nietzsche propõe a “diversidade das perspectivas e das interpretações da paixão útil para o conhecimento.” (GM, III, §12). Ou seja, a capacidade de “dar-nos olhos diferentes” (GM, III, §12) para uma mesma coisa, de modo a buscar um “conceito” e uma “objetividade” mais completos desta mesma coisa.

Esta concepção nietzschiana do conhecimento humano já se encontra presente, de forma preliminar, no artigo *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, um texto anterior à GM, quando, por exemplo, o filósofo analisa a pergunta sobre qual percepção do mundo é a “percepção correta” (VM, p.42). De acordo com Nietzsche (VM, p.42), tal pergunta não possui nenhum sentido, pois pressuporia uma expressão onde pudesse existir congruência entre objeto e sujeito, entre esferas que, de fato, não possuem relação causal, nenhuma exatidão, nenhuma expressão adequada. Segundo Nietzsche (VM, p.42), no que tange à percepção, existe, acima de tudo, “uma relação *estética*” ou “uma transposição sugestiva” entre objeto e sujeito. Consequentemente, no plano da linguagem, a “relação entre um estímulo nervoso com a imagem gerada não é, em si, algo necessário” (VM, p.42-43). Mas apenas “o enrijecimento e a petrificação de uma metáfora” (VM, p.43), apenas uma relação gerada repetidas vezes, que foi herdada por diversas gerações e que, por isso, é julgada como sendo uma sólida relação causal.

Em Wittgenstein (IF §122), uma das principais razões para a nossa incompreensão filosófica no uso das palavras é a ausência de uma “exposição de conjunto” da nossa gramática. Nesta “exposição de conjunto” ou “representação perspicua” (GLOCK, 1998, p.375), é possível notar algumas aproximações com o “perspectivismo” de Nietzsche, se considerarmos este no sentido da compreensão obtida pela diversidade de interpretações e “olhos diferentes” (GM, III, §12) sobre uma mesma coisa.

Uma “exposição de conjunto” consiste em “ver conexões” (IF §122) conceituais, relativas a um problema filosófico específico, por meio da descoberta e da invenção de “objetos de comparação” ou de “jogos de linguagem”<sup>5</sup>, bem como através “de uma listagem ou enumeração de regras/proposições gramaticais.” (GLOCK, 1998, p.376). De

---

<sup>5</sup> Cf.: IF §§122 e 130.

acordo com o autor citado, Glock (1998, p.312), Wittgenstein não buscou uma definição analítica de “regra”, mas buscou explicá-la através de exemplificações, uma vez que, para o filósofo austríaco, este conceito é determinado por “semelhança de família” ou por “uma complicada rede de semelhanças que se sobrepõem umas às outras e se entrecruzam” (IF §67). Os parágrafos §§65-71 constituem uma das “exposições de conjunto” ou “representações perspicuas” que encontramos nas “Investigações filosóficas”, por meio das quais Wittgenstein busca dissipar a confusão filosófica oriunda da tentativa de se determinar a “essência” da linguagem. De acordo com Wittgenstein (IF §§65-71), não é possível encontrar nenhuma essência que possa perpassar todas as manifestações possíveis daquilo que chamamos de “linguagem”. Estas manifestações são compreendidas melhor pelo conceito de “jogo de linguagem”, o qual possui contornos imprecisos, contornos determinados por “semelhanças de família”.

O “significado fundamental” (IF §122) atribuído por Wittgenstein à “exposição de conjunto” é verificado também em trechos de outras obras póstumas deste filósofo. Como, por exemplo, na obra *Cultura e valor*, mais especificamente nos aforismos onde Wittgenstein descreve o seu modo de filosofar: em um aforismo de 1930, Wittgenstein afirma “Não estou interessado na construção de um edifício, mas sim em ter uma visão clara dos alicerces de edifícios possíveis.” (CV, p.21) <sup>6</sup>; em um outro aforismo também de 1930 encontramos a seguinte declaração de Wittgenstein “Cada uma das frases que escrevo procura exprimir tudo, isto é, a mesma coisa repetidas vezes; é como se elas fossem simplesmente visões de um mesmo objeto, obtidas de ângulos diferentes.” (CV, p.21); num aforismo de 1931 verificamos “O trabalho em filosofia- tal como muitas vezes o trabalho em arquitetura- é, na realidade, mais um trabalho sobre si próprio. Sobre a nossa própria interpretação. Sobre a nossa maneira de ver as coisas (E sobre o que delas se espera)” (CV, p.33); e num aforismo de 1940 Wittgenstein afirma que um dos métodos mais importantes utilizados por ele “é o de imaginar um desenvolvimento histórico das nossas ideias, diferente do que de facto ocorreu. Se o fizermos, vemos o problema de um ângulo completamente novo.” (CV, p.62). Nestes trechos de *Cultura e valor*, fica evidente, além da importância atribuída por Wittgenstein à “visão de conjunto”, algumas aproximações entre este método e o “perspectivismo” nietzschiano, se considerarmos este

---

<sup>6</sup> A obra *Cultura e valor* (2000) é abreviada, doravante, por CV.

último no sentido da compreensão obtida pela diversidade de interpretações e “olhos diferentes” (GM, III, §12) sobre uma mesma coisa.

Apesar destas possibilidades de aproximação entre as abordagens da linguagem elaboradas por Nietzsche e Wittgenstein, existe uma significativa divergência entre ambos os filósofos, no que diz respeito ao modo como a análise da linguagem deve ser conduzida e sobre qual deve ser sua principal finalidade: para Nietzsche, a análise da linguagem deve ser realizada por meio de uma genealogia que seja capaz de revelar as diversas perspectivas avaliadoras por de trás das origens e desenvolvimentos dos significados das palavras; enquanto para Wittgenstein, tal análise deve ser conduzida através de uma “descrição” do funcionamento de nossa linguagem, com o objetivo de solucionar problemas filosóficos determinados.

GM é uma das obras nas quais Nietzsche expressa de forma clara sua análise genealógica da linguagem. Nesta obra, por exemplo, a origem da oposição entre os vocábulos “bom” e “mau” é atribuída, respectivamente, a uma perspectiva avaliadora de nobres, poderosos, em relação aos homens comuns e plebeus, “de uma espécie superior e dominadora em relação a uma espécie inferior e ‘baixa’” (GM, I, §2). Esta análise genealógica diverge significativamente da “descrição” do funcionamento da linguagem defendida por Wittgenstein, na segunda fase de seu percurso filosófico, na qual o principal trabalho é representado pela obra póstuma *Investigações filosóficas*. Neste tipo de “descrição” da linguagem, o aspecto etimológico não é fundamental para a compreensão filosófica das palavras, mas apenas seu aspecto funcional, para que, desse modo, certas “ilusões gramaticais” sejam evitadas e determinados problemas filosóficos sejam resolvidos (IF §§109-110). Por isso, Wittgenstein afirma que os problemas filosóficos, decorrentes da má compreensão do funcionamento de nossa linguagem, “não são resolvidos pelo ensino de uma nova experiência, mas pela combinação do que há muito já se conhece.” (IF §109). Ou em outros termos, esses problemas filosóficos não são solucionados a partir de novas descobertas empíricas sobre a linguagem, como descobertas etimológicas, mas sim por meio de uma ordenação gramatical que nos permita ver com clareza aquilo que já conhecemos- porém tendemos a nos confundir no contexto de uma reflexão metafísica-, o emprego cotidiano de nossas palavras (IF §§ 109, 116 e 122).

Considerando o problema da linguagem, tal como foi explicitado nas páginas precedentes, esta dissertação é o resultado da pesquisa teórica que adentrou o tema e buscou encontrar nas obras de Nietzsche e Wittgenstein a direção que nos levasse a dissertar filosoficamente sobre a linguagem. Com este intuito, a estrutura deste trabalho está dividida em três capítulos e uma conclusão, além, naturalmente, desta introdução à temática em questão. Sendo que os dois primeiros capítulos serão divididos, ambos, em dois subcapítulos, e o terceiro capítulo será dividido em três subcapítulos. Em relação às delimitações temáticas destas divisões e subdivisões, a abordagem filosófica será feita do seguinte modo: primeiramente, no subcapítulo 1.1, serão investigadas as perspectivas nietzschianas a respeito da linguagem no texto póstumo *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*; no subcapítulo 1.2, serão investigados os desdobramentos da abordagem extramoral da linguagem na filosofia madura de Nietzsche, sobretudo na obra GM. O segundo capítulo traz a seguinte subdivisão: 2.1, abordaremos os impasses lógico-metafísicos com os quais Wittgenstein se deparou no *Tractatus logico-philosophicus*, obrigando-o a rever radicalmente seu itinerário filosófico e, conseqüentemente, sua concepção de linguagem; no subcapítulo 2.2, será analisado o modo como a linguagem é pensada por Wittgenstein na segunda fase de seu percurso filosófico, principalmente nas IF. Posteriormente, no subcapítulo 3.1, será examinada a importância da linguagem nas filosofias de Nietzsche e de Wittgenstein; no subcapítulo 3.2, abordaremos algumas possíveis aproximações entre os pensamentos de Nietzsche e de Wittgenstein, notocante ao tema linguagem; por fim, no subcapítulo 3.3, elencaremos algumas divergências entre esses pensamentos, no que se refere à natureza e à finalidade da abordagem filosófica da linguagem.

Na tentativa de concluir a discussão, passaremos a avaliar o alcance da nossa análise do tema, para isso, repassaremos o que havia sido exposto para que o fechamento da dissertação contribua com o estado da arte da filosofia da linguagem, é nesse terreno que vislumbramos a originalidade do nosso esforço que permite lograr o objetivo fixado no início da pesquisa.

## 1 A linguagem na filosofia de Nietzsche

### 1.1 A linguagem na obra *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*<sup>7</sup>

Publicado postumamente, *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* é um opúsculo que foi ditado por Friedrich Wilhelm Nietzsche ao seu colega K. Von Gersdorff, em junho de 1873. Esse texto pode ser considerado como sendo uma das principais tentativas nietzschianas de abalar os fundamentos de qualquer concepção de “verdade” como a representação em palavras da essência das coisas, consequentemente, de qualquer concepção de linguagem como uma expressão adequada da realidade. Uma tese filosófica que já estava em germinação num período predominantemente filológico do trabalho intelectual de Nietzsche<sup>8</sup> e no seu primeiro livro *O nascimento da tragédia*.<sup>9</sup>

O problema central da filosofia da linguagem de Nietzsche, na obra VM, pode ser sintetizado na seguinte questão: o que pode ser considerado como a realidade efetiva daquilo que chamamos de “verdade” e “mentira”? Nietzsche apresenta uma resposta a essa questão numa perspectiva que se distancia radicalmente das pretensões metafísicas do tipo de filósofo que “acredita ver por todos os lados os olhos do universo voltados telescopicamente na direção de seu agir e pensar.” (VM, p.26). O orgulho desmedido relacionado a essas pretensões metafísicas é combatido por Nietzsche através de um exame da “verdade” e “mentira” como meios usados pelo intelecto para a sobrevivência individual e social do homem. Nessa perspectiva, o conhecimento metafísico assemelha-se a “uma névoa” que se ajeita sobre olhos e sentidos dos astuciosos animais humanos, e que “ilude-os quanto ao valor da existência, na medida em que traz em si a mais envaidecedora das apreciações valorativas sobre o próprio conhecer.” (VM, p.27).<sup>10</sup>

<sup>7</sup> NIETZSCHE, F. W. **Sobre verdade e mentira no sentido extramoral**. Tradução e organização: Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2007.

<sup>8</sup> Cf.: FONSECA, Thelma, S.M.L da. Nietzsche: a origem da linguagem. **Educação e Filosofia**, Uberlândia, v.8, n.16, jul./dez., p.107-118, 1994. {É um excelente artigo que aborda alguns dos primeiros passos do jovem filólogo Nietzsche em direção à sua filosofia da linguagem do livro VM.}

<sup>9</sup> No entanto, nesse livro Nietzsche considera a música como um tipo de linguagem que supera a inadequação existente entre a linguagem verbal e a realidade, ao concebê-la, numa perspectiva schopenhaueriana, como uma “linguagem imediata da vontade” (NIETZSCHE, 1992, p.101). O próprio Nietzsche (1992, p.15) reconhece esse “plano de fundo” metafísico a partir do qual sua teoria da música tinha sido erguida, num ensaio de autocrítica elaborado para a reedição de *O nascimento da tragédia*.

<sup>10</sup> Por isso, a proposta nietzschiana de uma abordagem “extramoral” da “verdade” e “mentira” pode ser compreendida como uma tentativa de dissipar essa névoa metafísica que paira sobre o processo natural do conhecimento humano. Segundo Llinares (2015, p.62-63), um enfoque sobre a “mentira” e a “verdade” que pretende afastar-se dos compromissos morais que, desde Platão, associam a “verdade” ao “bem”, uma perspectiva na qual se reconhece as “importantes funções da mentira” ou, pelo menos, que se dirija para ela com neutralidade, não a condenando de imediato. Nesse enfoque, “extramoral” pode ser compreendido

Para Nietzsche (VM, p.27), no que tange à sobrevivência individual, o intelecto multiplica suas principais forças na arte da dissimulação. Entre os indivíduos da espécie humana, a dissimulação atinge seu ápice, trancafiando-os “numa consciência orgulhosa e enganadora, ao largo dos movimentos intestinais, do veloz fluxo das correntes sanguíneas e das complexas vibrações das fibras!” (VM, p.28). Essas considerações sobre o intelecto obrigam Nietzsche a enfrentar a seguinte questão: “Então de onde viria o impulso à verdade no mundo inteiro, nessa constelação?” (VM, p.29). Na resposta filosófica que Nietzsche elabora para essa questão, a “verdade” e a “mentira” são aproximadas uma da outra, no sentido de que ambas estão relacionadas à conservação da vida e à dissimulação:

Ainda não sabemos donde provém o impulso à verdade: pois, até agora, ouvimos falar apenas da obrigação de ser veraz, que a sociedade, para existir, institui, isto é, de utilizar as metáforas habituais; portanto, dito moralmente: da obrigação de mentir conforme uma convenção consolidada, mentir em rebanho num estilo a todos obrigatório. O homem decerto se esquece que é assim que as coisas se lhe apresentam; ele mente, pois, da maneira indicada, inconscientemente e conforme hábitos seculares- e precisamente *por meio dessa inconsciência*, justamente mediante esse esquecer-se, atinge o sentimento da verdade. (VM, p.37).

Desse modo, tal “impulso à verdade” provém da obrigação de “mentir em rebanho”, de forma inconsciente e segundo costumes seculares. Nessa perspectiva, dizer a “verdade” é se submeter às convenções consolidadas da linguagem para garantir a vida em sociedade e “mentir” significa deturpar essas convenções, tendo em vista a conservação individual da vida. Nietzsche (VM, p.30-32) concebe também por esse prisma toda a gênese da linguagem, atribuindo-a ao “impulso” existente nos seres humanos para criar metáforas que buscam expressar as relações entre os homens e as coisas. Vejamos pormenorizadamente qual concepção de linguagem podemos inferir a partir dessa perspectiva sobre sua gênese.

Por inconsciência e esquecimento em relação ao processo de formação da linguagem, acreditamos que por meio da fala atingimos o âmago das coisas e da realidade como um todo, “mas, com isso, nada possuímos senão metáforas das coisas, que não correspondem, em absoluto, às essencialidades originais.” (VM, p.30-34). Esquecemo-

---

também como “‘vital’, ‘natural’, ‘instintivo’ ou ‘pulsional’, então é óbvio que perceberemos uma versão do problema da verdade à margem da consciência e dos construtos lógico-rationais, isto é, uma reivindicação e alegre reconhecimento dos impulsos que nos constituem.” (LLINARES, 2015, p.63).

nos de que o processo psicofísico, histórico e social de formação das palavras, a constituição dos componentes unitários da linguagem, se dá por meio de “um completo sobressalto de esferas em direção a uma outra totalmente diferente e nova.” (VM, p.32). Nos seres humanos, esse sobressalto de esferas, que culmina nas palavras faladas, parte do estímulo nervoso- o qual, segundo a filosofia kantiana, seria causado pela “coisa em si”<sup>11</sup>-, desse estímulo à imagem mental e desta ao som articulado. De um modo que há entre essas esferas, apenas, uma transposição metafórica, “sugestiva, uma tradução balbuciante para uma língua totalmente estranha.” (VM, p.42). Consequentemente, no que diz respeito à formação conceitual, ela se dá por meio da omissão do caráter particular e individualizado desse sobressalto de esferas, dessa transposição metafórica, presente na gênese das palavras, e também através do processo abstrato de igualação de “inumeráveis casos, mais ou menos semelhantes, isto é, nunca iguais quando tomadas à risca, a casos nitidamente desiguais, portanto.” (VM, p.35). Um dos exemplos utilizados por Nietzsche para esclarecer este ponto é o da formação do conceito de “folha”:

Todo conceito surge pela igualação do não igual. Tão certo como uma folha nunca é totalmente igual a uma outra, é certo ainda que o conceito de folha é formado por meio de uma arbitrária abstração dessas diferenças individuais, por um esquecer-se do diferenciável, despertando então a representação, como se na natureza, além das folhas, houvesse algo que fosse “folha”, tal como uma forma primordial de acordo com a qual todas as folhas fossem tecidas, desenhadas, contornadas, coloridas, encrespadas e pintadas, mas por mãos ineptas, de sorte que nenhum exemplar resultasse correto e confiável como cópia autêntica da forma primordial. (VM, p.35-36).

No contexto desse modo de compreender a gênese das palavras e dos conceitos, a “verdade” é emancipada de suas conotações metafísicas e definida em termos estritamente imanentes às relações humanas, sobretudo, no que tange à dimensão poética, retórica e antropomórfica dessas relações. Ou seja, nesses termos, aquilo que chamamos de “verdade” não pode ser fundamentado numa suposta capacidade humana de apreender a essência das coisas, mas apenas num “exército móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, numa palavra, uma soma de relações humanas que foram realçadas

---

<sup>11</sup> Em sintonia com a crítica de Schopenhauer ao uso transcendente da lei da causalidade, Nietzsche rejeita essa forma de inferir a existência da “coisa em si” presente na filosofia kantiana. De acordo com essa crítica, ao restringir as leis da racionalidade ao mundo fenomênico, Kant não poderia ter usado a categoria da causalidade “para explicar as relações entre a experiência sensível e algo que, presumivelmente, exista para além dela.” (FONSECA, 1994, p.108).

poética e retoricamente, transpostas e adornadas, e que, após uma longa utilização, parecem a um povo consolidadas, canônicas e obrigatórias” (VM, p.36-37). Em suma, devido à dimensão poética e retórica dessas relações, o homem que, para expressar seus pensamentos, diz “a verdade” é aquele que se vale dos resultados das transposições metafóricas mais ornamentadas e convincentes que lhe foram herdadas; por sua vez, devido à dimensão antropomórfica dessas relações, por se “ter o homem por medida de todas as coisas” (VM, p.41), e ao esquecimento de que a origem das palavras e conceitos é indissociável da capacidade distintivamente humana de criar transposições metafóricas, o homem pode encontrar “a verdade” sobre as coisas, mas “partindo do erro de acreditar que teria tais coisas como objetos puros diante de si.” (VM, p.41).

Essa perspectiva sobre a gênese das palavras, conceitos e verdades nos permite inferir uma concepção “relacional da linguagem”<sup>12</sup>, cujo fundamento é o impulso humano à formação de transposições metafóricas. As principais implicações de tal concepção de linguagem são as seguintes: entre as coisas, os estímulos nervosos e as representações mentais e linguísticas correspondentes não há nenhuma necessidade lógica causal, mas somente “uma transposição sugestiva” (VM, p.42) condicionada por fatores humanos fisiológicos, psíquicos, sociais e históricos; a linguagem não pode expressar adequadamente a realidade das coisas em si mesmas, mas apenas “as relações das coisas com os homens” (VM, p.32); por conseguinte, o rigor lógico presente nas matemáticas e a regularidade das leis nas ciências naturais<sup>13</sup> nada mais são do que o resultado da projeção humana das representações metafóricas das formas de tempo e espaço sobre as coisas. Naturalmente, os argumentos de Nietzsche que podem ser usados a favor dessas duas primeiras implicações são os mesmos argumentos nietzschianos utilizados para defender sua tese sobre a gênese das palavras, conceitos e verdades. Quanto a esta terceira

---

<sup>12</sup> Corbanezi (2014, p.177) defende a hipótese de que a concepção relacional de linguagem, elaborada por Nietzsche em VM, permanece até os derradeiros escritos deste filósofo. Embora, com a associação dessa concepção de linguagem à visão nietzschiana do “mundo como vontade de potência” (CORBANEZI, 2014, p.185).

<sup>13</sup> Aqui, quando se fala da “regularidade” das leis nas ciências naturais, temos que ter em mente que o horizonte científico que Nietzsche tinha diante de si era, preponderantemente, influenciado pelo paradigma da Física newtoniana. Um paradigma no qual a natureza é concebida, em sua essência, “como o domínio das massas que se movem de acordo com leis matemáticas no espaço e no tempo sob a influência de forças definidas e confiáveis.” (SIMÕES, 2015, p.274). Para fundamentar tal concepção da natureza, Newton teve que “transformar tempo e espaço em entidades reais e absolutas que existem independentemente da mente humana, onde o movimento funciona na mais perfeita harmonia.” (SIMÕES, 2015, p.276). O que evidencia, nesse esboço de filosofia da ciência presente no texto de VM, a autonomia crítica de Nietzsche ao desenvolver um entendimento da constituição das formas de espaço e tempo como algo que é determinado antropomorficamente.

implicação da concepção relacional da linguagem, num tom kantiano<sup>14</sup>, as passagens que se seguem a tornam mais clara:

Mas, tudo que há de maravilhoso, que precisamente nos assombra nas leis da natureza, que exige nosso esclarecimento e que poderia conduzir-nos à desconfiança frente ao idealismo, assenta-se única e exclusivamente no rigor matemático, bem como na inviolabilidade das representações de tempo e espaço. Estas, no entanto, são produzidas em nós e a partir de nós, com aquela necessidade com a qual a aranha tece sua teia [...] Disso se segue, por certo, que aquela formação artística de metáforas, que, em nós, dá início a toda sensação, já pressupõe tais formas, e, portanto, realiza-se nelas; somente a partir da firme persistência dessas formas primordiais torna-se possível esclarecer como pôde, assim como outrora, ser novamente erigido um edifício de conceitos feito com as próprias metáforas. Tal edifício é, pois, uma imitação das relações de tempo, espaço e números sobre o solo das metáforas. (VM, p.44-45).

Assim, é por meio desses argumentos e imagens que Nietzsche nos apresenta sua revolucionária concepção relacional da linguagem. O caráter conciso e as mudanças abruptas de perspectivas presentes no estilo argumentativo de Nietzsche, bem como a fartura dos tropos utilizados em sua escrita, tornam intrincada a tarefa de identificar qual critério ou os critérios que podemos extrair da leitura de VM para compreendermos os aspectos da linguagem poética, científica e filosófica que não podem ser interseccionados, contanto que a especificidade de cada uma dessas linguagens seja devidamente observada. Não que seja inviável, por exemplo, a expressão em linguagem poética da 2ª lei da Termodinâmica, com uma subjacente concepção filosófica a respeito da relação entre os conceitos de “caos” e “ordem” no Universo. Por um lado, o que se poderia objetar aqui, de fato, é que a finalidade predominantemente estética da linguagem poética poderia tornar obscura a compreensão dos pressupostos matemáticos e experimentais desta lei, bem como colocar em segundo plano ou, talvez, até em terceiro plano a compreensão dos conceitos filosóficos com os quais esta linguagem se relaciona, neste exemplo. Por outro lado, se desenvolvermos uma interpretação científica dos pressupostos matemáticos e experimentais ou uma interpretação filosófica dos conceitos que permeiam a expressão poética desta lei, nós teríamos de pagar o inevitável preço, em ambos os casos, de um

---

<sup>14</sup> No entanto, com uma diferença importante: uma compreensão *a posteriori* antropomórfica das formas de tempo e espaço para se pensar os alicerces das matemáticas e das ciências naturais, ao invés de compreendê-las, segundo o vocabulário kantiano, como formas *a priori* da sensibilidade.

distanciamento do potencial estético do veículo artístico em questão. Talvez, diante desta objeção, Nietzsche poderia contra-argumentar que a atividade filosófica, para não se equiparar a um sonho, tem de desenvolver a habilidade equilibrista de se valer “da firme e regular teia conceitual” (VM, p.47) que sustenta o edifício científico, bem como do fazer poético que é capaz de rasgar esta teia conceitual, para impedir que a filosofia se mumifique- presa na soma de relações humanas metafóricas que constitui a linguagem.

## 1.2 A linguagem pensada a partir da problematização da vontade de verdade

Se a tentativa de compreender a origem efetiva do impulso humano à verdade pode ser considerada como o problema central de *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, podemos dizer que, no que se refere ao desenvolvimento da filosofia de Nietzsche, a dificuldade e a importância filosóficas que envolvem o enfrentamento desse problema não se restringem aos escritos que compõem este texto. Por isso, encontramos, principalmente na filosofia madura de Nietzsche<sup>15</sup>, desdobramentos da sua concepção extramoral de linguagem, desdobramentos que representam uma das pré-condições mais importantes para o enfrentamento deste problema que foi esboçado em VM. O principal desses desdobramentos é a problematização da “vontade de verdade” ou do “valor da verdade” (GM, III, §24). No presente trabalho, o amadurecimento da concepção de linguagem de Nietzsche será analisado a partir da problematização da vontade de verdade, tal como esta é pensada na obra *A Genealogia da Moral*. As referências ao opúsculo VM e aos demais escritos de Nietzsche serão feitas, apenas, no intuito de esclarecermos o nível de dificuldade e a importância filosófica de tal temática no desenvolvimento do pensamento do filósofo alemão, bem como no objetivo de explorarmos algumas perspectivas filosóficas apontadas em GM.

---

<sup>15</sup> Com o uso da expressão “filosofia madura de Nietzsche”, quero me referir ao pensamento deste filósofo que é expresso em obras como, por exemplo, *Assim falava Zaratustra* de 1883, *Além do Bem e do Mal* de 1886 e *A Genealogia da Moral* de 1887. Em alguns trabalhos especializados na filosofia de Nietzsche, obras como essas são consideradas como pertencentes ao “período da transvaloração” (ARAÚJO, 2018, p.59). Ao utilizar, porém, a primeira dessas duas expressões não pretendo reduzir o complexo problema filológico e filosófico da periodização das obras de Nietzsche a algo de caráter meramente cronológico. O uso da expressão “filosofia madura de Nietzsche” visa, somente, enfatizar o desenvolvimento conceitual, obtido em obras como as que foram mencionadas acima, em relação ao significado do “impulso à verdade” ensaiado em VM. Como sugere Jean Lefranc, ao se posicionar diante da tarefa de uma interpretação geral do pensamento de Nietzsche e do obstáculo que representa uma abordagem cronológica sobre ele: “o estilista, o poeta, o teórico da linguagem nenhum deles ignora a usura das palavras e empresta naturalmente a suas leituras as mais recentes. Cabe a nós encontrar a continuidade do pensamento na falta da imutabilidade do conceito.” (LEFRANC, 2011, p.35).

Em VM, a abordagem extramoral da linguagem pode ser interpretada como um exame filosófico que mina a confiança moral na “legislação da linguagem” (VM, p.29). Em relação ao impulso humano à verdade, essa interpretação nos permite compreender o desejo explícito de Nietzsche ao utilizar o adjetivo “extramoral” (*aussermoralischen*) no título desse opúsculo: expor uma versão do problema gnosiológico da verdade “que se quer despreconceituosa, isto é, ‘irresponsável’ e ‘libertina’ ou ‘libertária’ aos olhos daqueles que consideram irrevogável a sacrossanta defesa da verdade estabelecida.” (LLINARES, 2015, p.63). Um exame extramoral da linguagem nos mostra que ela é apenas um resultado expressivo de transposições metafóricas das “relações das coisas com os homens” (VM, p.32). Somente por esquecimento, o homem imagina que “a linguagem é a expressão adequada de todas as realidades” (VM, p.30). Sob esta perspectiva, Nietzsche explora alguns aspectos do impulso à verdade: “porque o homem quer, ao mesmo tempo, existir socialmente e em rebanho” (VM, p.29), ele opõe-se energicamente ao engano, mas não a qualquer tipo de engano, sobretudo aos gêneros de engano que se mostram prejudiciais à vida do homem em rebanho; de modo análogo, o que o impulsiona à verdade é o desejo pelas “consequências agradáveis da verdade, que conservam a vida” (VM, p.30). Da perspectiva da conservação da vida, portanto, a verdade é considerada por Nietzsche como um produto de relações antropomorficamente condicionadas, relações “que foram realçadas poética e retoricamente, transpostas e adornadas, e que, após uma longa utilização, parecem a um povo consolidadas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões das quais se esqueceu que elas assim o são” (VM, p.37).

Ao investigar o impulso à verdade a partir dessa abordagem extramoral da linguagem, Nietzsche dá um importante passo rumo ao desenvolvimento de sua genealogia do “valor da verdade” (GM, III, §24), uma vez que ao abalar a confiança moral nessa legislação da linguagem, o filósofo alemão mostra “a mais envaidecedora das apreciações valorativas sobre o próprio conhecer” (VM, p.27). Um orgulho pretensioso que se manifesta inconscientemente no homem, devido à crença na verdade como uma expressão adequada das coisas. Um tipo de apreciação valorativa que impede o homem de enxergar o fundamental impulso humano “à formação de metáforas” (VM, p.46), que constitui o solo intuitivo a partir do qual a linguagem se origina. O que é enfatizado por Nietzsche na seguinte passagem de VM: “o inteiro material no qual e com o qual o homem da verdade, o pesquisador, o filósofo, mais tarde trabalha e edifica, tem sua origem, se

não em alguma nebulosa cucolândia, em todo o caso não na essência das coisas.” (VM, p.35). Ainda no que diz respeito a esse passo dado por Nietzsche, no opúsculo VM, em direção à sua genealogia do “valor da verdade” (GM, III, §24), Garcia o interpreta a partir da análise de um dos significados possíveis do termo “extramoral” presente no título desse opúsculo:

O título então parece ser sugestivo sob esse ponto de vista: a verdade e, como contraconceito, a mentira, ambas têm origem no plano das relações entre os homens, entre as formas de vida; a “serviço da vida”, ambas ilustram quão complexa foi a configuração do conhecimento humano. Elas não são critérios lógicos, transcendentais, metafísicos; em uma palavra, algo *fora* (no sentido do prefixo alemão *ausser...*) da *vida*. Nietzsche pretende narrar a proveniência da verdade e da mentira, num claro exercício pré-genealógico, a partir da vida, isto é, a partir de um domínio “extramoral”, e então discutir *como* (por quais meios) e *para quê* (para qual função) verdade e mentira, no interior da própria vida, passaram a *indicar* a formação de um “contradomínio”, passaram a ser “úteis” moralmente. (GARCIA, 2011, p.143).

Para que possamos compreender melhor esse desenvolvimento conceitual presente na filosofia de Nietzsche, a análise da problematização da “vontade de verdade” ou do “valor da verdade” (GM, III, §24) será empreendida do seguinte modo: primeiramente, será examinado o principal obstáculo que Nietzsche identifica, em GM, para esse tipo de problematização; em segundo lugar, será analisado o sentido em que a crítica genealógica de Nietzsche consegue problematizar a “vontade de verdade” (GM, III, §27); por fim, serão abordadas as consequências da problematização da “vontade de verdade” (GM, III, §27) para o amadurecimento da concepção relacional de linguagem que foi esboçada em VM.

O maior obstáculo identificado por Nietzsche para a problematização da “vontade de verdade” (GM, III, §27) é a “velha *confiança*” (A, Prefácio, §2)<sup>16</sup> na moral. Para usarmos uma imagem nietzschiana muito sugestiva, o obstáculo aqui é não ter em mãos um antídoto para os venenos entorpecentes da “*Circe dos filósofos*” (A, Prefácio, §3). Sobre isto, Nietzsche afirma:

Vamos formular essa nova exigência: necessitamos de uma crítica dos valores morais e, antes de tudo, torna-se necessário discutir o valor desses valores- e para tanto é necessário conhecer as condições e os ambientes em que nasceram,

<sup>16</sup> Aurora (2007). “A” para Aurora (*Morgenröthe*).

em favor das quais se desenvolveram e nas quais se deformaram (a moral como consequência, como sintoma, como máscara, como hipocrisia, como doença, como equívoco; mas também a moral como causa, como remédio, estimulante, inibição, veneno), um conhecimento que nunca existiu até hoje e como nunca se desejou um igual. Considera-se o valor desses “valores”, como um dado, como um fato, como algo que estivesse além de todo questionamento; atribuíam-se até o presente, sem a menor dúvida e sem nenhuma hesitação, ao “bom” um valor superior ao “mau” [...] E se o contrário representasse a verdade? Como? E se “bom” encerrasse em si um sintoma de retrocesso, mesmo de perigo, uma sedução enganosa, um veneno, um narcótico por meio do qual o presente de alguma forma vivesse em detrimento do futuro? (GM, Prefácio, §6).

A inquestionabilidade do valor desses valores morais é alimentada pela vontade de verdade que se exprime no “ideal ascético”<sup>17</sup>. Esse ideal “exprime o fato fundamental da vontade humana, seu horror ao vácuo: ela necessita de uma finalidade- e ela prefere ainda querer o nada antes que não querer.” (GM, III, §1)<sup>18</sup>. Nesse ideal, a vontade de verdade, no sentido de uma manifestação da crença num valor absoluto da verdade, é mantida e expandida<sup>19</sup>. Com o objetivo de colocar em evidência o significado do poder dessa crença para a história e, em geral, para a vida do homem europeu, Nietzsche apresenta um resumo<sup>20</sup> dos seus efeitos. Aos olhos do “genealogista” Nietzsche, o ideal ascético pode ser classificado, sem qualquer exagero, “como verdadeira fatalidade na história da saúde do homem europeu.” (GM, III, §21). Nietzsche complementa: “O ideal ascético não só arruinou a saúde e o gosto, mas também uma terceira coisa, uma quarta, uma quinta, uma sexta- não saberia dizer quantas ao todo (não terminaria nunca!)” (GM, III, §23). O “caráter formidável” (GM, III, §23) do poder do ideal ascético está sustentado na vontade que se exprime através do próprio ideal ascético. Mais precisamente, esse poder se nutre

<sup>17</sup> Cf.: GM, Prefácio, §6; GM, III, §§ 23 e 24.

<sup>18</sup>Essa vontade de nada é caracterizada como um “ódio contra o humano, mais ainda contra o animal, ainda mais contra o material, esse horror diante dos sentidos, da própria razão, o medo da felicidade e da beleza, essa aspiração a fugir de toda aparência, mudança [...] uma aversão perante a vida” (GM, III, §28). Observando-se os “graus e diferenças de sentido” (BITTAR, 2003, p.480) do conceito de “niilismo” em Nietzsche, esta vontade de nada pode ser classificada como um niilismo incompleto, que corresponde a uma das formas de se lidar com a “morte do deus cristão”. Em outras palavras, no niilismo incompleto, a “morte do deus cristão”- no sentido da perda, ou do declínio, da crença num valor absoluto para a cultura europeia- pode ser compreendida como um “vazio que é preenchido por outras ideias (progresso, ciência...)” (BITTAR, 2003, p.480), preenchido por crenças em outros valores, que também são considerados como absolutos .

<sup>19</sup> Cf.: GM, III, §24.

<sup>20</sup> Cf.: GM, III, §23. Considerando que a minha intenção central é a de analisar o amadurecimento da concepção de linguagem de Nietzsche a partir da problematização da vontade de verdade, no presente parágrafo, concentrar-me-ei no exame daquilo que, no meu entendimento, está mais diretamente relacionado a esta temática, em GM: as relações entre ciência e ideal ascético.

da crença na verdade como um valor absoluto, sob o “imperativo inconsciente” (GM, III, §24) do ideal ascético.

A servidão inconsciente da vontade de verdade ao ideal ascético não permite que os “sábios” da ciência moderna se reconheçam como “miseros instrumentistas” (GM, III, §23) do próprio ideal ascético. Pelo contrário, essa inconsciência faz com que os homens da ciência moderna acreditem que seu saber representa a “verdadeira filosofia da realidade” (GM, III, §23). Uma espécie de ciência que “só crê abertamente em si mesma, tem a transparente coragem de se assumir a si própria, a vontade própria, e se progrediu muito bem até o presente, sem Deus e sem virtudes negadoras.” (GM, III, §23). Nietzsche parece atribuir a origem dessa inconsciência “fundamentadora” da ciência moderna a uma insuficiência filosófica. Se toda ciência necessita de justificação para seus “pressupostos” e é tarefa da filosofia justificá-los, não ter “a menor consciência do grau ao qual a vontade de verdade requer primeiramente uma justificação” (GM, III, §24) revela “uma lacuna de qualquer filosofia” (GM, III, §24). E aqui está mais um exemplo do poder assombroso do ideal ascético: “É que o ideal ascético dominou até hoje toda a filosofia, que a verdade foi posta como ser, como Deus, como autoridade suprema, que jamais se permitia à verdade ser problema.” (GM, III, §24). Por isso, quando “se nega a crença no Deus do ideal ascético, existe igualmente um problema novo: aquele do valor da verdade. -A vontade de verdade requer uma crítica” (GM, III, §24).

Ao contrário do que poderia parecer, nem mesmo o “ateísmo”<sup>21</sup> representa a antítese do ideal ascético. Em relação a este ideal, o ateísmo seria “uma das últimas fases de seu desenvolvimento, uma das suas formas finais e uma de suas consequências internas” (GM, III, §27). O ateísmo “é a catástrofe, que força o respeito, com uma roupagem bimilenar da verdade, que acaba por proibir-se a mentira da crença em Deus.” (GM, III, §27). Como já foi dito no final do parágrafo anterior, a negação da crença no Deus do ideal ascético não é o bastante para a problematização do valor da verdade. Para Nietzsche (GM, III, §24), a vontade de verdade, enquanto um valor moral, exige uma crítica. Em linhas gerais, a genealogia nietzschiana pode ser compreendida como um método de interpretação ou “arte de interpretação” (GM, Prefácio, §8) e uma filosofia da história<sup>22</sup>, por meio das quais se obtém uma crítica efetiva ao valor da verdade. De acordo

<sup>21</sup> O “ateísmo” é definido por Nietzsche, em GM, como a expressão popular para designar a ausência no espírito de, aparentemente, “qualquer tipo de ideal” (GM, III, §27).

<sup>22</sup> Cf.: GM, Prefácio, §7.

com Mota (2008, p.15), a efetividade dessa metodologia é assegurada pelo pressuposto nietzschiano da história como “vontade de poder”<sup>23</sup>. E se este pressuposto corresponde também a um dos resultados mais gerais obtidos com a aplicação de tal metodologia, a relação entre o modo como Nietzsche assegura a efetividade do método genealógico e esse resultado obtido com sua aplicação é “circular” (MOTA, 2008, p.15). Mota não deixa muito claro que tipo de circularidade temos aqui. Ele apenas parece sugerir que isto não pode ser considerado como uma falha argumentativa de Nietzsche, mas que “os dois aspectos da genealogia aqui localizados, o metodológico e o propriamente filosófico, não se apartam, pelo contrário, eles se complementam” (MOTA, 2008, p.15). No entanto, de que modo a circularidade que envolve esses dois aspectos da genealogia nietzschiana não representaria um argumento falacioso? No seu artigo “Relativismo e circularidade: a vontade de potência como interpretação”<sup>24</sup>, Itaparica nos apresenta uma possível solução filosófica para o problema da circularidade presente na interpretação nietzschiana do mundo como vontade de potência. Segundo Itaparica (2010, p.252), a solução estaria em compreender a vontade de potência como “uma espécie de filosofia do processo”. Há uma convergência entre essa compreensão da vontade de potência e a problematização da vontade de verdade a partir da crítica genealógica. Vejamos.

Enquanto uma compreensão “processual” do mundo, a filosofia da vontade de potência não nos permitiria classificar como circular, no sentido lógico ou hermenêutico desse termo, a relação entre a efetividade do método genealógico e um dos resultados mais gerais da sua aplicação, ou seja, o reconhecimento da história como vontade de potência. Porque aqui estamos diante de uma compreensão ontológica da relação entre interpretação e os processos que são os seus pressupostos, na qual a existência destes processos é considerada na singularidade e na efetividade do seu “vir-a-ser”:

Nesses termos, vemos que, se há circularidade na vontade de potência, ela não é tautológica, já que os processos são singulares e efetivos, e não abstrações. Assim, diferentemente do que ocorre com a ideia da interpretação da

---

<sup>23</sup> Esse importe conceito nietzschiano, “a vontade de poder” (*Der Wille zur Macht*), é traduzido, mais comumente, do alemão para o português como “a vontade de potência”. Seja considerada como doutrina, ontologia ou cosmologia, a vontade de potência “consistiria em uma tese (ou ao menos uma hipótese) que poderia ser sintetizada da seguinte maneira: o mundo compreendido como vontade de potência consiste em centros de forças em relações antagônicas.” (ITAPARICA, 2010, p.240). Nessa dinâmica de forças agonísticas, cada centro de força circunscreve seu espaço, no qual interage com outros centros de forças. Segundo Itaparica (2010, p.240 e 241), é nesse sentido que cada centro de força representa uma “perspectiva” do mundo e que a vontade de potência é uma força “interpretativa”, presente no mundo inorgânico e orgânico.

<sup>24</sup> *Relativismo e circularidade: a vontade de potência como interpretação* (2010).

interpretação, ou da concepção da perspectiva que já é uma perspectiva, sobre um processo que pressupõe processos não pairaria nenhuma sombra de tautologia, pois eles são sempre distintos. É nesse sentido que podemos compreender o mundo como uma interpretação que produz interpretações, como um conjunto de perspectivas que se constitui a si mesmo e como um processo produzido por processos [...] a compreensão da filosofia de Nietzsche como uma espécie de filosofia do processo encontra um elemento exterior- a noção de evento- que procura evitar que Nietzsche entre em uma circularidade analítica ou tenha que se submeter a uma circularidade hermenêutica, quando sua teoria da vontade de potência pretende não apenas ser uma interpretação do mundo, mas uma interpretação do mundo a partir de sua própria constituição processual [...] A vontade de potência, nesse sentido, é um nome para o processo: “Não se deve perguntar: ‘quem interpreta’ então? Mas o próprio interpretar, como uma forma de vontade de potência, tem existência (mas não como um ser, e sim como um processo, um vir-a-ser), como um afeto” (KSA 12.140, Nachlass, FP 2[151] apud ITAPARICA, 2010, p.252).

Compreendida como uma filosofia do processo, a vontade de potência permite que Nietzsche garanta a afetividade da sua crítica genealógica ao valor da verdade. De modo que é por meio desta filosofia que a vontade de verdade incondicional toma “consciência de si mesma como problema” (GM, III, §27). Ou seja, a filosofia da vontade de potência revela o caráter perspectivista do mundo, conseqüentemente, também revela a crença num valor metafísico da verdade, numa objetividade absoluta da verdade, como “um contrassenso e um monstro conceitual do olho” (GM, III, §12). Enquanto método, a genealogia nos permite interpretar a vontade de verdade, que se exprime no modo de vida ascético, como uma “vontade de contradição” (GM, III, §12) direcionada contra a vida; nela domina um ressentimento sem igual, um ressentimento de um instinto insatisfeito e uma vontade de potência que deseja “dominar não alguma coisa na vida, mas, pelo contrário, a própria vida, suas condições mais profundas, mais fortes, mais fundamentais; emprega-se aqui uma tentativa visando a utilizar a força para obstruir as fontes da força” (GM, III, §11). Portanto, a vontade de verdade incondicional exige que imaginemos algo disparatado: “um olho que não deve ver absolutamente em nenhuma direção, no qual as forças ativas e interpretativas, graças unicamente às quais o ver se torna ver alguma coisa, devem ser entravadas, falhar” (GM, III, §12). E enquanto filosofia da história, a

genealogia nietzschiana representa, entre outras coisas, uma crítica ao “teleologismo”<sup>25</sup>. Por meio dessa crítica, Nietzsche mostra que o conhecimento da finalidade de uma coisa não pode revelar “a verdadeira” origem da mesma coisa. Uma vez que “a causa de emergência de uma coisa e sua utilidade, sua aplicação real e sua integração num sistema de finalidades são pontos separados *toto coelo* [totalmente, de ponta a ponta]” (GM, II, §12); a fluidez das finalidades relacionadas a uma coisa nos mostra que sua história é “uma corrente contínua de sinais, feita de interpretações e de aplicações sempre novas, cujas causas não precisam estar ligadas entre si, mas, pelo contrário, na ocasião se sucedem e se ligam de maneira puramente fortuita.” (GM, II, §12).

A partir da problematização da vontade de verdade por meio da crítica genealógica, podemos observar as seguintes consequências preponderantes para o amadurecimento da concepção relacional de linguagem<sup>26</sup> esboçada em VM: se “o surgimento da linguagem não procede, pois, logicamente” (VM, p.34 e 35), mas sim por meio do fundamental impulso humano “à formação de metáforas” (VM, p.46), a origem de uma palavra como, por exemplo, “bom” não está ligada necessariamente “a ações ‘não egoístas’” (GM, I, §2); para Nietzsche (GM, I, §2), a origem da linguagem e a transformação dos significados das palavras são relativas, respectivamente, a “juízos de valor aristocráticos” e a juízos de valor provenientes do “instinto de rebanho” ; se o homem consegue trazer certa segurança e tranquilidade para sua vida apenas “pelo esquecimento desse mundo metafórico primitivo, apenas pelo enrijecimento e petrificação de uma massa imagética” (VM, p.41), podemos interpretar, à luz da GM, que esta segurança e tranquilidade têm sua origem no instinto de autoconservação do “homem fraco”- à mercê “da sedução enganosa da linguagem (e dos erros fundamentais da razão

<sup>25</sup> Mota define o “teleologismo” como a ideia, presente por muito tempo na história, “de que conhecendo a finalidade de uma coisa se conheceria, ato contínuo, sua origem. Esse seria o conceito de causa final, que ligaria a finalidade à origem e com isso revelaria a verdade da coisa.” (MOTA, 2008, p.7).

<sup>26</sup> Para defender a hipótese de que Nietzsche mantém uma concepção relacional de linguagem- que aparece explicitamente em VM- até seus escritos filosóficos mais tardios, Corbanezi (2014), entre outras coisas, cita um fragmento póstumo de 1888: “está na essência de uma linguagem, de um meio de expressão, expressar uma mera relação” (Nachlass/FP 1888, 14[122], KSA 13.303 apud CORBANEZI, 2014, p.177). Corbanezi defende essa hipótese, embora, exista uma “escassez, para dizer o mínimo, de escritos redigidos naquele intervalo que vinculem expressamente os conceitos de linguagem e relação.” (CORBANEZI, 2014, p.168). De forma que, por exemplo, em VM essa concepção nos é apresentada de um modo explícito, no seguinte sentido, “as palavras e os conceitos são relativos na medida em que dependem de uma série de transposições- também denominadas relações- entre esferas diferentes.” (CORBANEZI, 2014, p.168 e 169). Além de aparecer implicitamente, por exemplo, em GM como: cada espécie de linguagem é “sempre relativa a uma perspectiva avaliadora, a uma certa configuração de vontades de potência.” (CORBANEZI, 2014, p.185).

que nela estão petrificados) (GM, I, §13)- que necessita de uma crença metafísica no “sujeito livre”.

Não existe qualquer tipo de necessidade lógica entre as palavras e as coisas, pois cada designação é relativa à perspectiva avaliadora daquele que designa. Em outras palavras, as transposições metafóricas, ou sugestivas, entre as coisas, os estímulos nervosos e as imagens mentais e linguísticas “correspondentes” são realizadas pela dinâmica de forças agonísticas que constitui a vontade de potência<sup>27</sup>. Tendo em mente o perspectivismo nietzschiano, podemos classificar em diferentes tipos as transposições sugestivas que são realizadas pela vontade de potência ou, mais precisamente, pelas vontades de potência. O tipo de perspectiva avaliadora de “uma espécie superior e dominadora”<sup>28</sup>, de onde provém os “juízos de valor aristocráticos”, que nos permite considerar “a própria origem da linguagem como exteriorização da autoridade dos dominadores” (GM, I, §2). Por meio desta perspectiva, os dominadores afirmam “‘Aí está o que é isto e o que é aquilo’, apõem seu selo sobre todas as coisas e todos os acontecimentos por meio de um som e, de alguma forma, se apoderam desse fato” (GM, I, §2). Se esse apoderamento do fato deve ser entendido em relação ao impulso humano à formação de metáforas que se encontra na base da linguagem, a natureza desse tipo de designação é ficcional<sup>29</sup>. A natureza das designações provenientes dos juízos de valor de “uma espécie inferior e ‘baixa’” (GM, I, §I), por sua vez, é duplamente ficcional ou mentirosa. É neste sentido que Blondel diz que o discurso moral merece duplas aspas:

os tipos de moral ou de cultura (ativos ou reativos) se determinam, segundo Nietzsche, se quisermos tomar o seu texto ao pé da letra, na ordem da *linguagem: Ja-sagen, Nein-sagen* [...] Se toda linguagem falseia a realidade ou a verdade em todos os casos, e, como veremos, merece aspas por isso, a linguagem moral por sua vez falseia em segundo grau, de maneira posterior, passível desde então de duplas aspas, como uma citação falsa de um discurso já ele mesmo *indireto*. (BLONDEL, 1985, p.118 e 119).

Nietzsche (GM, I, §2) considera que por trás desta forma de designação está o declínio de juízos de valor aristocráticos, o qual permite ao “instinto gregário” dominar as

<sup>27</sup> Essa relação entre as designações e o conceito de vontade de potência é analisada também, entre outros, por Blondel: “Mas *quem*, qual força faz as transposições? Mais tarde, Nietzsche responderá: a vontade de potência, que visa superar e dominar o vir-a-ser.” (BLONDEL, 1985, p.115).

<sup>28</sup>No que se refere aos diferentes tipos de perspectivas avaliadoras, o critério de superioridade utilizado por Nietzsche é o do “aumento do sentimento de potência” (ITAPARICA, 2010, p.251). Cf., por exemplo: GM, III, §12.

<sup>29</sup> Cf.: MARQUES, 2003, p.133.

palavras. Esse declínio abre espaço para o fortalecimento do preconceito por meio do qual termos como “moral”, “não egoísta” e “desinteressado” são definidos a partir de uma igualação valorativa. Aos olhos de Nietzsche, esta forma de avaliação moral estaria na base da mentalidade doentia da Europa de sua época. Neste tipo doentio de perspectiva avaliadora, a vontade de verdade autocontraditória do modo de vida ascético se apodera das designações, como um tipo de “discordância que se quer discordante, que se alegra de si mesma por meio do sofrimento e que não cessa até de se fazer a si mesma mais segura e mais triunfante, à medida que seu próprio pressuposto, a atitude fisiológica de viver, decresce” (GM, III, §11).

Em A, Nietzsche associa a crença no “sujeito livre” à “antiga ilusão segundo a qual saberíamos perfeitamente e em todos os casos como *se efetua a ação humana*” (A, II, §116). O enrijecimento imagético que se encontra na base de tal crença nos faz agora “tropeçar em palavras que se tornaram eternas e duras como pedras, e as pernas se quebrarão mais facilmente que a palavra.” (A, I, §47). Esse enrijecimento das palavras-ou, em geral, da linguagem e dos preconceitos sobre os quais a linguagem é constituída-limita nosso conhecimento sobre os fenômenos interiores e os instintos aos “nomes que convêm apenas a condições extremas” (A, II, §115). Consequentemente, os fenômenos e os instintos que se manifestam em graus mais moderados e principalmente os que manifestam em graus mais inferiores, para os quais não se tem consciência nem palavras, “enganam o homem de ação” (A, II, §115). Na GM, Nietzsche retoma sua abordagem filosófica sobre a crença no “sujeito livre” a partir do seu conceito de vontade de potência<sup>30</sup>. Esse artigo de fé permite “à maioria dos mortais, aos fracos e aos oprimidos de todo tipo, essa sublime ilusão que interpreta a própria fraqueza como liberdade, sua maneira de ser como mérito.” (GM, I, §13). Devido a esta perspectiva reativa ao vir-a-ser, a esta “sedução enganosa da linguagem (e dos erros fundamentais da razão que nela estão petrificados)” (GM, I, §13), a compreensão do agir humano é simplificada morbidamente por meio de conceitos como, por exemplo, “sujeito livre”. Aqui, a crítica genealógica nos revela a vontade de nada do homem fraco, de um tipo de homem que orienta sua vida pelo ideal ascético:

esse ódio contra o humano, mais ainda contra o animal, ainda mais contra o material, esse horror diante dos sentidos, da própria razão, o medo da felicidade e da beleza, essa aspiração a fugir de toda aparência, mudança, devir, morte,

<sup>30</sup> Cf., por exemplo: CORBANEZI, 2014, p.183.

desejo, a própria aspiração- tudo significa- ousemos compreendê-lo- uma vontade de nada, uma aversão perante a vida, uma insurreição contra os pressupostos mais fundamentais da vida, mas isso é e permanece uma vontade!...E para dizer como conclusão o que dizia de início: O homem prefere ainda querer o nada a não querer... (GM, III, §28).

A crítica genealógica de Nietzsche pode nos induzir, numa leitura apressada das obras relacionadas diretamente e indiretamente a essa crítica, a dois tipos de erros muito comuns: a uma espécie de relativismo inconsequente da verdade ou a uma defesa, quase religiosa, do conceito de vontade de potência. Em ambos os casos, o leitor apressado de Nietzsche parece ignorar a consistência argumentativa e, ao mesmo tempo, o caráter hipotético que envolvem o conceito de vontade de potência. Como dizia Nietzsche sobre “a verdade”, precisamos nos questionar: “O que é que realmente *faço*? Que pretendo alcançar exatamente com isso?” (A, III, §196). Se estas perguntas valem também para a tarefa filosófica super desafiadora- que o filósofo, treinado na arte da leitura lenta, propõe a si mesmo<sup>31</sup>, a tarefa de uma crítica genealógica da vontade de verdade, podemos concluir que a obra do filósofo alemão faz uma diferença genial para pensarmos as relações entre a ação humana, nos seus mais variados aspectos, o conceito de linguagem e o conceito de verdade. O que faz com que o legado nietzschiano tenha alcançado, merecidamente, um lugar imprescindível no debate filosófico contemporâneo.

---

<sup>31</sup> Cf.: A, Prefácio, §5.

## 2 A linguagem na filosofia do segundo Wittgenstein

### 2.1 A ruptura com a concepção lógico-metafísica de linguagem do *Tractatus logico-philosophicus*

Com seu *Tractatus logico-philosophicus*<sup>32</sup>, Wittgenstein acreditava ter traçado um limite para a expressão dos pensamentos, por meio da sua concepção de linguagem como uma “figuração lógica” da totalidade dos fatos que constituem o mundo (TLP 2.063, 2.171, 2.181, 4.001 e 4.032). Podemos destacar três condições fundamentais para que a linguagem seja uma figuração lógica dos fatos do mundo. Primeiramente, deve haver proposições elementares (TLP 5.5562). Em segundo lugar, o encadeamento lógico que constitui cada proposição elementar deve asserir o encadeamento lógico dos objetos que constituem cada estado de coisas (TLP 4.21, 4.22 e 4.2211). Em terceiro lugar, as proposições elementares devem ser logicamente independentes umas em relação às outras (TLP 4.211 e 5.134). Uma vez traçado esse limite lógico-ontológico da linguagem, os problemas filosóficos seriam, no essencial, resolvidos, dado que, aos olhos do intrépido filósofo austríaco, a essência da formulação de tais problemas estaria no mau entendimento da lógica da nossa linguagem<sup>33</sup>. No entanto, a partir de 1929, quase uma década depois de ter conseguido a publicação de sua ambiciosa obra<sup>34</sup>, Wittgenstein começou a identificar algumas sérias dificuldades conceituais que envolviam a perspectiva tractatiana sobre a natureza das proposições elementares. Dificuldades que o fazem considerar cada vez mais insatisfatória sua concepção de linguagem do TLP, bem como toda forma de filosofar associada a ela. Até que, principalmente nas *Investigações filosóficas*, Wittgenstein lança mão tanto dessa concepção de linguagem como das principais ideias que a fundamentam como contraponto e pano de fundo em relação ao seu novo direcionamento filosófico, por conseguinte, em relação ao seu novo conceito de linguagem como jogo. De modo que estes recebam sua devida elucidação<sup>35</sup>.

<sup>32</sup> De agora em diante, utilizo “TLP” para *Tractatus logico-philosophicus* (1994).

<sup>33</sup> Cf.: TLP, Prefácio, p.131 e 133.

<sup>34</sup> Na sua apresentação da tradução para a língua portuguesa do TLP, Luiz Henrique Lopes dos Santos informa-nos de que o livro de Wittgenstein “foi publicado pela primeira vez, em 1921, no periódico alemão *Annalen der Naturphilosophie*, sob o título *Logisch-Philosophische Abhandlung*.” (TLP, Apresentação, p.9). Entretanto, Wittgenstein ficou profundamente insatisfeito com essa publicação, “somente em 1922, quando apareceu a edição inglesa, é que considerou o livro adequadamente publicado.” (MONK, 1995, p.193).

<sup>35</sup> Cf.: IF, Prefácio, p.12.

No TLP, a determinação dos limites da linguagem está subordinada a uma concepção transcendental de lógica (TLP 6.13). No sentido de que qualquer fato, qualquer ligação de objetos que constitui um estado de coisas, só pode ser pensado dentro de suas possibilidades lógicas, dentro do “espaço lógico”<sup>36</sup> do mundo (TLP 1.13, 2, 2.01 e 2.0121). Uma proposição, por sua vez, na qual o pensamento é expresso por meio de sinais sonoros ou escritos, não pode ser um amontoado de palavras para representar, afigurar um fato do mundo, mas sim deve obedecer algumas precondições lógicas: deve possuir a mesma forma lógica do fato afigurado (TL 2.1, 2.17, 2.18 e 4.032); todavia, isto não é suficiente para que uma proposição afigure um fato, para que ela tenha sentido (TLP 2.225 e 3.05); necessitamos também de um “método de projeção”, necessitamos correlacionar cada elemento da proposição, cada nome, a cada elemento do fato que ela representa, a cada objeto (TLP 3.1, 3.11, 3.14, 4.0311 e 4.0312). O método de projeção permite que a proposição tenha não só a possibilidade ou a forma do seu sentido, mas também o seu conteúdo (TLP 3.11, 3.12 e 3.13). Ou seja, no que se refere à sua forma lógica e a esta correlação entre nomes e objetos, a proposição é definida, no TLP, como um “sinal proposicional em sua relação projetiva com o mundo.” (TLP 3.12).

Ao leitor do TLP, não é oferecido nenhum exemplo concreto de “objeto”. Wittgenstein parece justificar essa ausência por meio de declarações sobre as necessidades lógico-ontológicas presentes no desenvolvimento da sua concepção de linguagem: deve existir proposições elementares, por motivos estritamente lógicos (TLP

---

<sup>36</sup> Embora não haja uma definição de “espaço lógico” no TLP, Wittgenstein utiliza este termo para tentar elucidar aquilo que ele pensava ser as possibilidades lógicas de combinação dos objetos que constituem os estados de coisas do mundo, bem como as precondições lógicas para que a linguagem, a totalidade das proposições, possa afigurá-los (TLP 1.13, 2, 2.01, 2.0121, 2.11, 2.202 e 4.001). Analogamente a um “lugar geométrico” no plano cartesiano, que equivale a possibilidade de existência de um ponto, cuja determinação é dada pelas coordenadas geométricas, um “lugar lógico”, no espaço lógico do mundo, equivale a possibilidade de existência de um estado de coisas, o qual é determinado pela proposição elementar ou, mais precisamente, através do sinal proposicional no qual ela é expressa e das suas “coordenadas lógicas” (TLP 3.4, 3.41 e 3.411). As coordenadas lógicas de uma proposição elementar, por sua vez, dizem respeito às suas “relações internas” ou formais entre os seus elementos constituintes, ou seja, os nomes e os objetos que constituem o fato, o estado de coisas representado por ela (TLP 2.1514, 2.1515, 4.0311 e 4.0312). Entretanto, Wittgenstein apenas “fala” em relações formais para “mostrar” o que fundamenta a confusão filosófica entre as relações externas ou materiais e essas relações formais ou internas (TLP 4.122). A rigor, relações internas não podem ser ditas, não podem ser expressas pela linguagem ordinária (TLP 4.12, 4.121, 4.1213 e 4.122). Elas podem ser, somente, mostradas na linguagem pelo emprego da notação ideal da “sintaxe lógica” (TLP 3.325, 3.327, 3.33 e 4.121). Por exemplo: “uma proposição ‘*fa*’ mostra que o objeto *a* aparece em seu sentido; duas proposições ‘*fa*’ e ‘*ga*’, que tratam do mesmo objeto.” (TLP 4.1211). Numa carta endereçada a Bertrand Russell, Wittgenstein (RUL 19.8.19 apud GLOCK, 1998, p.129) afirma que essa distinção entre o “dizer” e o “mostrar” é o “ponto essencial” do TLP e o “problema central da filosofia”. Mas, mais adiante, veremos que a importância atribuída por Wittgenstein a essa distinção só não é maior do que as dificuldades conceituais que ele enfrenta para sustentar os aspectos centrais da concepção de linguagem do TLP, os quais, naturalmente, permitem a própria distinção entre o “dizer” e o “mostrar”.

5.5562), dado que o sentido de uma proposição complexa só pode ser determinado se sua análise chegar às proposições elementares que a constituem, às proposições que, por meio do seu encadeamento de nomes, concordam ou não com os estados de coisas, com as ligações lógicas de objetos, que são afigurados por elas (TLP 2.01, 2.0201, 2.021, 2.0211, 2.0212, 4.2 e 4.221); por constituírem a “substância” do mundo, a possibilidade de todos os fatos do mundo, os objetos são simples e determinam apenas formas e não propriedades materiais ( TLP 2.014, 2.0141, 2.02, 2.021 e 2.0231); por isso, não é necessário que uma mancha no campo visual tenha uma cor determinada, por exemplo, vermelha, mas uma cor ela deve, necessariamente, possuir<sup>37</sup>. Desse modo, para conhecer um objeto não precisamos conhecer suas propriedades materiais, mas sim todas as suas propriedades formais, lógicas (TLP 2.01231 e 2.0231).

Sendo uma proposição elementar tanto a possibilidade de representação da existência como da inexistência de um estado de coisas, ela afigura, caso seja verdadeira, um estado de coisas possível e existente, caso seja falsa, então a proposição afigura um estado de coisas possível, mas não existente (TLP 4.25 e 4.3). Esta simplicidade representacional das proposições elementares, garantida pelos nomes ou símbolos simples, faz com que a expressão da concordância e discordância com as suas possibilidades de verdade exprima as “condições de verdade” (TLP 4.431) da proposição complexa. Outro termo técnico utilizado por Wittgenstein é o de “fundamentos de verdade”. Estes são as combinações das possibilidades de verdade das proposições elementares que fundamentam a verdade de qualquer proposição não elementar. Em outros termos, as possibilidades de verdade que “verificam” a proposição complexa (TLP 5.101). Por conseguinte, as “proposições são tudo que se segue da totalidade de todas as proposições elementares” (TLP 4.52). O que equivale a dizer: “A proposição é uma função de verdade das proposições elementares. (A proposição elementar é uma função de verdade de si mesma.)” (TLP 5). Wittgenstein representa essas relações lógicas entre proposições através do emprego das tabelas de verdade, uma espécie de notação na qual a formação de proposições complexas é representada, em tabelas, a partir de “operações de verdade”<sup>38</sup> sobre proposições elementares (TLP 4.31, 5.2, 5.21, 5.22, 5.23 e 5.234).

---

<sup>37</sup> Cf.: TLP 2.0131.

<sup>38</sup> Wittgenstein utiliza o termo “operações de verdade” (TLP 5.234) em referência àquilo que os operadores verofuncionais (como, por exemplo, negação “¬”, disjunção “∨” e conjunção “.”) mostram: “o que se deve fazer com uma proposição para se obter outra a partir dela (que, por exemplo, a proposição ‘p ∨ q’ precisa ser negada para obtermos ‘¬p. ¬q’)” (TLP 5.2-5.25, 5.3; NB 17.8./22.11.16 apud GLOCK, 1998, p.97).

Glock explicita, com o auxílio de dois exemplos, o modo como Wittgenstein utiliza esta notação:

As funções de verdade “ $p \cdot \neg q$ ” e “ $p \supset q$ ”, por exemplo, são representadas respectivamente como:

‘ $p \cdot q$ ’	’	‘ $p \cdot q$ ’	’
V V	F	V V	V
F V	F	F V	V
V F	V	V F	F
F F	F	F F	V

A função de verdade “ $p \cdot \neg q$ ” possui um único fundamento de verdade, representado pela terceira linha, (VF), e suas condições de verdade são (FFVF); já “ $p \supset q$ ” possui três fundamentos de verdade, (VV), (FV) e (FF), e suas condições de verdade são (VVFV). Ao contrário de suas sucessoras contemporâneas, as tabelas de verdade de Wittgenstein aparecem entre aspas, e não apresentam a proposição no topo da coluna da direita. Isso indica que elas não definem os conectivos proposicionais, nem especificam as condições de verdade de proposições moleculares, sendo elas mesmas signos proposicionais que expressam proposições moleculares como “ $p \cdot \neg q$ ” ou “ $p \supset q$ ”, sem recorrer a “constantes” lógicas ou conectivos. Uma vez que a ordem dos símbolos V e F nas duas primeiras colunas é fixa (o inverso do que vemos nos manuais modernos de lógica), essa notação pode ser simplificada, escrevendo-se a última coluna como “(FFVF)(p,q)” ou “(VVFV)(p,q)”, respectivamente. (GLOCK, 1998, p.344 e 345).

As tabelas de verdade do TLP têm um papel fundamental na concepção de linguagem desta obra. Além de mostrarem que as condições de verdade de uma proposição são a expressão da concordância e discordância com as possibilidades de verdade das proposições elementares que a constituem, outro resultado preponderante do emprego das tabelas de verdade, no TLP, é o de tornar patente a vacuidade proposicional da lógica. Isso significa que as “proposições” lógicas não dizem nada, ou seja, não afiguram fatos, elas são tautológicas (TLP 6.1 e 6.11). Para sermos mais precisos, as “proposições” lógicas são, na verdade, pseudoproposições<sup>39</sup>, uma vez que, diferentemente de uma proposição genuína que determina a possibilidade de existência

<sup>39</sup> Cf.: TLP 4.461, 4.462 e 4.464.

de um estado de coisas no espaço lógico, uma tautologia “deixa à realidade todo- infinito – espaço lógico” (TLP 4.463). Wittgenstein afirma que na “tautologia, as condições de concordância com o mundo- as relações representativas- cancelam-se mutuamente, de modo que não mantém nenhuma relação representativa com a realidade.” (TLP 4.462). Embora não digam nada, não tenham sentido, as tautologias “mostram” as propriedades formais que a linguagem possui em comum com o mundo (TLP 6.12). Em outras palavras, as tautologias exibem, por meio de uma notação adequada, as propriedades internas das proposições. Por exemplo, que “as proposições ‘p’ e ‘¬p’, na ligação ‘¬(p. ¬p)’, resultem numa tautologia mostra que possuem essas propriedades estruturais.” (TLP 6.1201). Na notação simplificada das tabelas de verdade do TLP, esta função de verdade seria representada do seguinte modo: “(VV)(P)”<sup>40</sup>. Esta notação mostra que a “tautologia não tem condições de verdade, pois é verdadeira incondicionalmente” (TLP 4.461). Ao mostrar isto, ela indica uma propriedade de toda e qualquer proposição genuína: como “¬(p. ¬p)” é logicamente equivalente à função de verdade “¬p v p”, podemos “dizer” que, sob quaisquer circunstâncias, toda proposição deve ser ou falsa ou verdadeira<sup>41</sup>. Se uma “proposição” lógica não diz nada, o “produto lógico de uma tautologia e uma proposição diz o mesmo que a proposição.” (TLP 4.465). Esta vacuidade proposicional da tautologia pode ser usada para mostrar, na notação das tabelas de verdade do TLP, que uma proposição elementar é uma função verdade de si mesma:

a proposição elementar “p” pode ser representada não somente por “(VF)(p)”, mas também por “(VFVF)(p, q)”, isto é, como uma conjunção de si mesma com uma tautologia que inclua “q”, como, por exemplo, “p. (q v ¬q)”. A coluna V/F que se localiza embaixo dessa conjunção é idêntica a coluna V/F embaixo de “p”, quando ocorre em uma tabela com 2<sup>2</sup> linhas (TLP 4.442, 4.465, 5.101, 5.513; NB 3.10.14, 10.6.15 apud GLOCK, 1998, p.345).

Isto mostra que a condição de verdade de uma proposição elementar é determinada, somente, pela concordância e discordância com as possibilidades de existência e inexistência dos estados de coisas (TLP 4.2 e 4.3). Precisamos compará-la com a

<sup>40</sup> Cf.: TLP 4.442 e 5.101; GLOCK, 1998, p.345.

<sup>41</sup> Naturalmente, por se tratar de uma propriedade interna, o sentido da proposição elementar- sua capacidade de representar as possibilidades lógicas de combinação de objetos do mundo- pode ser, apenas, mostrado pela sua própria forma lógica; e, no caso da proposição complexa, o sentido proposicional é mostrado pelo resultado das relações entre as formas das proposições elementares que a constituem (TLP 4.022, 4.023, 4.12, 4.121, 5.13 e 5.131) . Todas essas propriedades e relações formais são somente condições de possibilidade para tudo o que pode ser “dito” sobre os estados de coisas do mundo. Por isso, Wittgenstein afirma: “O que *pode* ser mostrado não *pode* ser dito.” (TLP 4.1212).

realidade para sabermos se ela é falsa ou verdadeira (TLP 2.223). De modo que de uma proposição elementar que afigure um estado de coisas não podemos deduzir nenhuma outra proposição elementar que afigure outro estado de coisas, pois entre estados de coisas não há nenhum suposto nexos causal lógico (TLP 2.062, 5.134, 5.135 e 5.136). É neste sentido que as proposições elementares são logicamente independentes.

Na sua tentativa de traçar um limite para a linguagem, Wittgenstein estava ciente de que as próprias “proposições” do TLP violam este limite. Mas, ao reconhecê-las como contrassensos, Wittgenstein as utiliza, deliberadamente, na sua tarefa filosófica de clarificação lógica da expressão dos pensamentos<sup>42</sup>. Quando, por exemplo, confrontamos “proposições” do tipo “O objeto é simples.” (TLP 2.02) e “Onde quer que a palavra ‘objeto’ (‘coisa’, etc.) seja usada corretamente, será expressa na ideografia pelo nome variável.” (TLP 4.1272), estamos diante de diferentes níveis de clarificação de alguns aspectos da linguagem. A primeira, determina uma condição lógico-ontológica para que uma proposição elementar tenha sentido (TLP 2.021 e 2.0211); a última, estipula uma regra para o estabelecimento de uma notação ideal (TLP 4.1211). Se a última “proposição” nos ajuda a perceber com facilidade a falta de sentido da primeira “proposição”, o que ela mesma tenta estipular, também não possui sentido, pois isto só pode ser mostrado, em uma notação apropriada. De forma que, embora as duas “proposições” sejam contrassensos, a primeira estaria, em relação à última, num nível inferior de clarificação da linguagem. Neste sentido, poderíamos comparar cada “proposição” do TLP a um degrau de uma escada, a qual deve ser jogada fora após termos vencido todos os seus degraus. O que nos permitiria ver “o mundo corretamente” (TLP 6.54).

Entretanto, a partir de 1929, com o início do chamado “período intermediário”<sup>43</sup> do trabalho filosófico de Wittgenstein, um dos principais postulados que sustentavam a

---

<sup>42</sup> Ou seja, a tentativa de dizer quais são os limites da linguagem redundante em contrassensos, mas que podem ser usados na tarefa por excelência da filosofia: “Cumpra à filosofia tornar claros e delimitar precisamente os pensamentos, antes como que turvos e indistintos.” (TLP 4.112).

<sup>43</sup> Este período diz respeito a uma fase de transição da filosofia presente no TLP para a filosofia das IF. Ela ocorre entre 1929 e 1933 e possui textos publicados postumamente como, por exemplo, *Algumas Observações sobre a forma lógica (Some remarks on logical form)* e *Observações Filosóficas (Philosophical Remarks)*. Nesta página e nas subsequentes do presente subcapítulo, pretendo expor, apenas, um esboço do principal motivo que levou Wittgenstein a abandonar a concepção de linguagem do TLP. Uma análise pormenorizada e crítica desta temática demandaria um trabalho especializado, principalmente, nesta fase intermediária da produção filosófica de Wittgenstein. O que extrapolaria uma análise filosófica comparativa entre as concepções de linguagem de Nietzsche e do segundo Wittgenstein, que constitui uma das finalidades específicas desta dissertação de Mestrado.

estrutura da “escada” elucidativa do TLP, o postulado da independência lógica das proposições elementares, é abandonado. Wittgenstein descobrirá que algumas das proposições que ele considerava como sendo complexas e que se contradizem são, na verdade, simples e, mesmo assim, conservam algum tipo de incompatibilidade lógica. Se “o produto lógico de duas proposições elementares não pode ser nem uma tautologia nem uma contradição” (TLP 6.3751), então tem de ser complexo o enunciado contraditório “de que um ponto do campo visual tem ao mesmo tempo duas cores diferentes” (TLP 6.3751). Wittgenstein não explicita, no TLP, como a análise se daria neste caso, apenas sugere que esta análise deveria ser análoga a uma análise na física: em termos aproximados, “uma partícula não pode ter, ao mesmo tempo, duas velocidades; isso quer dizer que não pode estar, ao mesmo tempo, em dois lugares” (TLP 6.3751). Para Cuter (2009, p.185), o objetivo central de Wittgenstein, ao mencionar o modo como as incompatibilidades cromáticas são analisadas na física, não é abordar o problema sobre este tipo de incompatibilidade a partir de uma teoria física específica, nem a partir das distintas concepções de luz presente nas teorias físicas da segunda década do século XX. Wittgenstein estaria “simplesmente lembrando, nesta passagem, que a física representa incompatibilidades cromáticas na forma de incompatibilidades *numéricas*.” (CUTER, 2009, p.186). Se existem teorias físicas que relacionam enunciados como, por exemplo, “Isto é verde” a enunciados sobre velocidades específicas de determinadas partículas, no escopo dessas teorias, enunciados como, por exemplo, “Isto é vermelho”, serão relacionados “a enunciados que atribuem *outras* velocidades a essas *mesmas* partículas” (CUTER, 2009, p.186). De modo que a conjunção entre as duas sentenças exemplificadas acima seria relacionada, de acordo com essas teorias, a uma conjunção, cuja implicação lógica seria “sentenças do tipo ‘Esta partícula tem velocidade  $n$  & Esta partícula tem velocidade  $m$ ’, onde  $m$  e  $n$  são *números* diferentes utilizados para expressar diferentes *medidas de velocidade*.” (CUTER, 2009, p.186). Do ponto de vista da lógica do TLP, “seria razoável esperar que pudéssemos obter uma análise semelhante para as proposições que fazem atribuições cromáticas no nível fenomênico.” (CUTER, 2009, p.186 e 187). Mas, tendo em mente o horizonte conceitual tractatiano, como esta análise deveria ser empreendida? Se é contraditório o enunciado que atribui, ao mesmo tempo, cores diferentes a um ponto do campo visual e este enunciado está associado a um enunciado

que expressa uma atribuição numérica, então a concepção de número do TLP<sup>44</sup> restringe a nossa possibilidade de análise de tal enunciado do seguinte modo: “A proposição ‘Isto é azul & Isto é vermelho’ deveria ter, no final das contas, a mesma forma lógica que a proposição ‘Esta mesa tem 2 metros & Esta mesa tem 3 metros’” (CUTER, 2009, p.191). Entretanto, Wittgenstein é obrigado a reconhecer que este tipo de análise não é logicamente viável:

Pode-se pensar, - e assim pensei não há muito tempo- que uma afirmação que expresse o grau de uma qualidade possa ser analisada em um produto lógico de afirmações unitárias de quantidade e uma afirmação que completa [a descrição]. Como se pudesse descrever o conteúdo de meu bolso ao dizer “Contém uma moeda de um centavo, uma de cinquenta centavos, duas chaves e nada mais”. Esse “e nada mais” é a afirmação suplementar que completa a descrição. Mas isso não basta como uma análise de uma afirmação de grau. Pois, por exemplo, chamemos de  $b$  a unidade de brilho e seja  $E(b)$  a afirmação de que a entidade  $E$  possui esse brilho; então a proposição  $E(2b)$ , que diz que  $E$  tem dois graus de brilho, deveria ser analisável no produto lógico  $E(b) \& E(b)$ , mas isso é o mesmo que  $E(b)$ ; se, por outro lado, tentamos distinguir entre as unidades e consequentemente escrevemos  $E(2b) = E(b') \& E(b'')$ , assumimos duas unidades de brilho diferentes; e, então, se uma entidade possui

---

<sup>44</sup> No TLP, a forma geral da proposição é simbolizada por “[ $\bar{p}, \bar{\xi}, N(\bar{\xi})$ ]”, que mostra simplesmente que qualquer proposição é o resultado da aplicação de um procedimento recursivo “ $N(\bar{\xi})$ ” às proposições elementares (TLP 6 e 6.001). Onde “ $\bar{p}$ ” simboliza “uma lista de todas as proposições elementares ( $p, q, r$ , etc.)” (GLOCK, 1998, p.184); “ $\bar{\xi}$ ” simboliza “um conjunto de proposições construído a partir do conjunto inicial, que pode incluir tanto proposições elementares quanto proposições moleculares” (GLOCK, 1998, p.184); a ênfase “-”, acima de “ $\bar{\xi}$ ”, indica “o fato de que “ $\bar{\xi}$ ” ‘representa’, isto é, lista, todos os seus valores —(TLP 5.501 apud GLOCK, 1998, p.184); e, por fim, “ $N(\bar{\xi})$ ” simboliza “o resultado da aplicação da operação de negação simultânea a “ $\bar{\xi}$ ”. A operação  $N$  é uma versão generalizada do operador de verdade binário ‘nem  $p$ , nem  $q$ ’, conhecido como barra de Sheffer ‘ $p \downarrow q$ ’, dele se distingue pelo fato de que se aplica a um número arbitrário de proposições” (GLOCK, 1998, p.184). De modo que a fórmula “[ $\bar{p}, \bar{\xi}, N(\bar{\xi})$ ]” nos permite especificar uma série de proposições através “de uma ‘série formal’ cujos membros são ordenados por uma ‘lei formal’, que estabelece entre eles relações internas (TLP 4.1252, 5.501 apud GLOCK, 1998, p.183). Por isso, Wittgenstein afirma que o termo geral ou, mais precisamente, o “conceito formal” de uma série formal é determinado ao especificarmos “seu primeiro termo e a forma geral da operação que gera o termo seguinte a partir da proposição precedente.” (TLP 4.1273). Wittgenstein utiliza esse mesmo raciocínio na definição formal de “número”: “A série dos números não é ordenada segundo uma relação externa, mas segundo uma interna.” (TLP 4.1252). O primeiro termo desta série é definido como “ $x = \Omega^0 x$  Def.”; “ $\Omega^1 \Omega^0 x = \Omega^1 x$  Def.” corresponde à definição formal de sucessor de um número qualquer; tais regras notacionais nos permitem escrever a série “ $x, \Omega^1 x, \Omega^2 \Omega^1 x, \Omega^3 \Omega^2 \Omega^1 x, \dots$ ” como “ $\Omega^0 x, \Omega^{0+1} x, \Omega^{0+1+1} x, \Omega^{0+1+1+1} x, \dots$ ”, bem como especificar a operação recursiva que nos permite gerar o termo seguinte a partir do termo precedente: “[ $\Omega^0 x, \Omega^1 x, \Omega^{n+1} x$ ]”. A partir desta notação, Wittgenstein também define os números inteiros: “ $0+1=1$  Def.,  $0+1+1=2$  Def.,  $0+1+1+1=3$  Def., (etc.)” (TLP 6.02). Portanto, no TLP, “um número fornece simplesmente a indicação do lugar que uma proposição ocupa no

interior de certas seqüências infinitas de proposições geradas por um procedimento recursivo. No interior de cada uma destas proposições, os números não ocorrem.” (CUTER, 2009, p.187). Em *Algumas Observações sobre a Forma Lógica*, Wittgenstein considerará este conceito de número inadequado para a análise lógica de qualquer proposição que represente fenômenos passíveis de gradação como, por exemplo, enunciados que atribuem cores a pontos no campo visual.

uma unidade, poderia surgir a questão de qual das duas- ( $b'$ ) ou ( $b''$ )- ela possui; que é obviamente absurda. Sustento que a afirmação que atribui um grau a uma qualidade não pode ser ulteriormente analisada, e, mais ainda, que a relação de diferença de grau é uma relação interna e que é, portanto, representada por uma relação interna entre as afirmações que atribuem os diferentes graus. O que quer dizer que a afirmação atômica deve ter a mesma multiplicidade que os graus que ela atribui, do que se segue que números devem entrar nas formas das proposições atômicas. A exclusão mútua de afirmações de grau não analisáveis contradiz uma opinião publicada por mim há alguns anos que tomava como necessário que proposições atômicas não pudessem se excluir. (WITTGENSTEIN, 2004, p.60).

Dado que, no TLP, Wittgenstein utiliza uma mesma linha de raciocínio tanto na definição do conceito formal de proposição como na definição do conceito formal de número, ao afirmar, em *Algumas observações sobre a forma lógica*, que os números devem ocorrer nas formas das proposições atômicas ou elementares, há uma ruptura com a concepção de linguagem do TLP<sup>45</sup>. O ponto central desta ruptura é a rejeição da independência lógica entre proposições elementares, uma vez que nesta obra a linguagem é concebida como a figuração lógica da totalidade dos fatos que constituem o mundo (TLP 2.063, 2.171, 2.181, 4.001 e 4.032), e, para que a linguagem afigure o mundo, devem existir proposições elementares. Além disso, todas elas devem ser logicamente independentes, umas em relação às outras (TLP 4.221, 5.134 e 5.5562). Aqui podemos observar o começo do redirecionamento do itinerário filosófico de Wittgenstein, cujo principal horizonte conceitual vislumbrado por nós é o das *Investigações filosóficas*. Da perspectiva da concepção de linguagem como “jogo” das IF, poderíamos dizer que não é um aspecto intrínseco da proposição a impossibilidade lógica mostrada quando a utilizamos para atribuir, ao mesmo tempo, duas cores diferentes a um ponto do nosso campo visual. Esta impossibilidade lógica corresponde a uma regra gramatical presente no modo como usamos as palavras que designam cores, ao tomarmos como referência um padrão de cores, um instrumento da linguagem que exclui, deste jogo de linguagem, todo lance absurdo como, por exemplo, “Este ponto do campo visual é azul & Este ponto do campo visual é vermelho”. Na qualidade de instrumento da nossa linguagem, este padrão representa “um paradigma em nosso jogo; algo com que se compara.” (IF §50). Aqui a natureza dessa impossibilidade lógica não é proveniente de um pretensão

---

<sup>45</sup> Cf.: nota de rodapé de n.44.

fundamento lógico-metafísico da linguagem, mas sim da nossa “forma de vida” humana, na qual tal jogo de linguagem está enraizado.

## 2.2 O conceito não analítico de jogo de linguagem nas *Investigações filosóficas*

Um dos conceitos que melhor ilustram a mudança radical no itinerário filosófico de Wittgenstein é o conceito de “jogo de linguagem”. Com este conceito, Wittgenstein opõe-se à sua própria concepção tractatiana de linguagem, compreendida como uma atividade guiada por regras essenciais precisas e rígidas, que devem estar de acordo com a “sintaxe lógica”<sup>46</sup>. No período intermediário entre o *Tractatus logico-philosophicus* e as *Investigações filosóficas*, a analogia do jogo o faz abandonar, gradativamente, a tentativa de explicar a totalidade da linguagem comparando-a com cálculos lógicos e matemáticos<sup>47</sup>. Por isso, principalmente a partir das *Investigações filosóficas*, a expressão “jogo de linguagem” é utilizada para enfatizar o fato de que uma linguagem faz parte de uma “forma de vida”, na qual o sentido linguístico não está subordinado ao ideal tractatiano de exatidão, definido em termos lógico-metafísicos. Tendo isto em vista, aqui será feita uma abordagem filosófica do conceito de “jogo de linguagem”, cujas contribuições estão relacionadas estritamente, neste subcapítulo, a algumas formas de se compreender, introdutoriamente, os seus seguintes aspectos centrais: a determinação do significado linguístico a partir do uso das palavras em “jogos de linguagem” específicos; os contornos imprecisos do conceito de “jogo de linguagem”; as relações entre “forma de vida” e “jogo de linguagem”.

Nas *Investigações filosóficas*, Wittgenstein atribui à expressão “jogo de linguagem” três significados específicos subordinados a um significado geral: o processo primitivo do uso das palavras pelo qual as crianças aprendem suas respectivas línguas maternas (IF §7); cada um dos “objetos de comparação” fictícios que servem para elucidar as relações de nossa linguagem efetiva (IF §130); cada uma das atividades ou “instrumentos da linguagem e seus modos de aplicação” (IF §23), que pertencem a uma

---

<sup>46</sup> Em linhas gerais, a sintaxe lógica é concebida, no TLP, como uma notação ideal constituída por um sistema de regras abstratas utilizadas para se evitar a ambiguidade e a vagueza que surgem, frequentemente, na linguagem ordinária. Por meio do emprego desta notação ideal, Wittgenstein acreditava que seria possível superar as confusões conceituais mais fundamentais da filosofia (TLP 3.323, 3324 e 3.325).

<sup>47</sup> Segundo Glock (1998, p.65), a ideia do cálculo como um modelo para se descrever as regras que governam a linguagem pertence a um ponto intermediário entre a ideia de sintaxe lógica do TLP e a ideia de “gramática” utilizada, sobretudo, a partir das *Investigações filosóficas*.

“forma de vida” específica; por fim, no seu significado geral, Wittgenstein chama de “jogo de linguagem” a totalidade da linguagem, considerada em termos efetivos, e seu entrelaçamento com as atividades não linguísticas<sup>48</sup> (IF §7). Em todos esses significados da expressão “jogo de linguagem”, Wittgenstein nos chama a atenção para a importância de possuímos clareza sobre a dimensão pragmática daquilo que chamamos de “linguagem”, para que, desse modo, possamos compreender as regras do seu funcionamento efetivo, ao invés de buscarmos sua essência oculta, um “disparate espacial e atemporal.” (IF §108).

Na concepção wittgensteiniana de linguagem como “jogo”, há uma oposição enfática à ideia de que o significado linguístico é fundamentado na relação de designação palavra-objeto, a qual constitui a raiz de uma imagem da essência da linguagem. Wittgenstein denomina esta imagem de descrição agostiniana da linguagem<sup>49</sup>(IF §§1 e 2). Segundo Wittgenstein (IF §40), vamos contra a linguagem quando argumentamos que o significado de uma palavra é o objeto a que ela se refere e, portanto, na ausência de seu referente, a palavra deixa de ter significado. Wittgenstein exemplifica: “Se morre o Sr.N.N., costuma-se dizer, morre o portador do nome e não o significado do nome. E seria absurdo falar assim, pois, se o nome deixasse de ter significado, não teria sentido dizer ‘o Sr. N.N. morreu’.” (IF §40). Numa definição ostensiva, o objeto para o qual uma pessoa aponta o dedo indicador não representa o significado de uma palavra, mas apenas o meio pelo qual se explica o significado desta palavra (IF §45). Desse modo, o objeto ou o referente, numa definição ostensiva, é considerado por Wittgenstein como um “meio de exposição” num jogo de linguagem (IF §50).

É a partir dessa perspectiva sobre a definição ostensiva que Wittgenstein rejeita o papel desta como o fundamento do significado linguístico e do fenômeno geral da

---

<sup>48</sup> O objetivo principal da abordagem que aqui se pretende realizar sobre o conceito de “jogo de linguagem” é a análise do seu significado geral. Por isso, os significados subordinados ao significado geral da concepção wittgensteiniana de linguagem como “jogo” só serão analisados quando puderem contribuir, mais diretamente, para a elucidação deste significado geral.

<sup>49</sup> Segundo Glock (1998, p.370), nas IF, o que motiva Wittgenstein a citar a descrição agostiniana da linguagem, feita nas *Confissões* (I/8), é o fato de que esta descrição provém de um grande pensador que se destaca pela clareza. O que sugere que Wittgenstein não considerava a imagem associada a esta descrição como “uma teoria completa da linguagem, mas antes como um paradigma prototeórico ou ‘visão’, que merece atenção crítica pelo fato de estar tacitamente subjacente a teorias filosóficas sofisticadas.” (GLOCK, 1998, p.370). Para compreendermos a oposição de Wittgenstein a essa imagem da essência da linguagem, pretendo analisar, acima, duas destas teorias filosóficas que me parecem vitais na descrição agostiniana da linguagem, a saber: o significado de uma palavra é o objeto que ela designa (IF §1); “a única função da linguagem é representar a realidade: as palavras referem; as sentenças descrevem” (PI §§21-7 apud GLOCK, 1998, p.370).

linguagem. A função representativa da linguagem diz respeito, apenas, a um dos empregos possíveis desta, dentro de uma variada e indefinida gama de possibilidades de empregos. Por isso, o lugar mais modesto ocupado pela dimensão representativa da linguagem é mais bem compreendido através de uma “reflexão gramatical” sobre seu “uso” em nossas práticas linguísticas concretas<sup>50</sup> do que por meio de uma análise ilusória que busca encontrar a estrutura lógica comum à linguagem e ao mundo (IF §23, 90, 96, 116). Na terminologia do TLP, uma análise por meio da qual a linguagem é definida como uma figuração lógica do mundo (TLP 2.19, 4.001 e 4.03). Assim, nas *Investigações filosóficas*, o significado linguístico é explicado pelo modo como usamos as palavras na linguagem. Esta explicação vale para “uma *grande* classe de casos- mesmo que não para *todos*- de utilização da palavra ‘significado’”<sup>51</sup>(IF §43). Entretanto, a associação que Wittgenstein faz entre o uso da expressão “o uso de uma palavra” e o uso da expressão “o significado de uma palavra” esbarra-se em algumas dificuldades teóricas, quando se

---

<sup>50</sup> Aqui, naturalmente, poderíamos indagar: se tanto uma análise pragmática da linguagem, realizada por intermédio da linguística, como a análise filosófica pragmática da linguagem, defendida pelo segundo Wittgenstein, têm como objeto o funcionamento efetivo da linguagem, qual seria, neste caso, a diferença entre estes dois tipos de análises? Uma das principais diferenças estaria no fato de que uma análise pragmática, na linguística, se dá por meio de descrições causais sobre fenômenos particulares relacionados ao uso da língua, nos contextos que envolvem uma determinada comunidade linguística; enquanto a análise filosófica pragmática da linguagem, defendida por Wittgenstein, é constituída de descrições não-causais que nos permitem ter uma “exposição de conjunto” (IF §122) ou uma “representação perspicua” (GLOCK, 1998, p.375) das interconexões conceituais presentes no uso concreto da linguagem, com a finalidade de dissolver determinados problemas filosóficos. Neste “modo diferente” (IF §108) de se interessar pelo fenômeno da linguagem, as descrições se dão por meio de “proposições gramaticais” e de “objetos de comparação”. As proposições gramaticais dizem respeito a qualquer proposição usada para expressar uma regra que permite distinguir uma frase dotada de sentido de uma absurda. Por isso, o que diferencia as proposições gramaticais das proposições empíricas é o fato de que estas são usadas como asserções sobre os fenômenos, ao passo que aquelas são usadas como asserções “sobre a *espécie de asserções* que fazemos sobre os fenômenos.” (IF §90). No entanto, Glock (1998, p.194) afirma que “uma proposição gramatical não necessariamente é um enunciado metalinguístico que especifica como uma expressão deve ser utilizada. O que conta é se ela é *usada* como um padrão de correção linguística”. Um exemplo simples de proposição gramatical é a seguinte frase “A ordem ordena seu cumprimento.” (IF §458). Esta proposição não representa a antecipação do cumprimento de uma ordem qualquer, mas, por meio dela, é especificado que: “Se a ordem reza ‘Faça isto e aquilo!’, então, chama-se ‘fazer isto e aquilo’ de cumprir a ordem.” (IF §458). Por sua vez, os “objetos de comparação” são jogos de linguagem “claros e simples” (IF §130) ou “*conectivos*” (IF §122) ou, ainda, “*casos intermediários*” (GLOCK, 1998, p.375) encontrados ou inventados para “lançar luz nas relações de nossa linguagem.”(IF §130). Através destes objetos de comparação, Wittgenstein procura evitar a injustiça ou o vazio de nossas asserções, ao considerá-los apenas como “medida” para compreendermos o uso concreto de nossa linguagem, “e não como preconceito ao qual a realidade *tem que* corresponder. (O dogmatismo, em que caímos tão facilmente ao filosofar.)” (IF §131). No §2 das IF, a invenção de uma linguagem primitiva dos construtores representa um destes objetos de comparação. Com a utilização deste tipo de jogo de linguagem, Wittgenstein mostra as limitações da descrição agostiniana da linguagem. Cf.: IF §§1-5.

<sup>51</sup> Ao explicar o significado linguístico através do modo como usamos as palavras na linguagem, Wittgenstein não considerava problemática a atribuição de significado a nomes próprios, por isso, “a ressalva que faz provavelmente não exclui determinados tipos de expressão, mas sim um certo sentido de ‘significado’, a saber, o da significação natural, como em ‘Estas nuvens significam chuva.’” (GLOCK, 1998, p.359).

estabelece uma relação de identidade entre estas expressões. Glock nos chama a atenção para essas dificuldades teóricas:

Entretanto, embora as noções de significado e de uso se entrecruzem, divergem quanto a aspectos importantes. Em primeiro lugar, há expressões que possuem uso mas não significado, como “eia” ou “abracadabra”. Em segundo lugar, distinguindo-se de seu significado, o uso de uma palavra pode ser algo de bom gosto, algo acompanhado por gestos, algo expressivo de coisas acerca do falante etc. Em terceiro lugar, duas expressões podem possuir o mesmo significado, sem possuir o mesmo uso (como, por exemplo, “tira”/“policial”). Qualquer um que identifique o significado com o uso não pode descartar esses pontos como detalhes insignificantes. Pois eles revelam que o uso da expressão “o uso de uma palavra” difere do uso da expressão “o significado de uma palavra”, e que, se a máxima da identificação estiver correta, isso demonstraria que as duas expressões *não* significam o mesmo. A primeira divergência mostra que a noção de uso possui uma extensão mais ampla do que a de significado; a segunda, que há uma diferença categorial entre “significado” e “uso”; a terceira, que nem todos os aspectos do uso de um termo são relevantes para seu significado. Embora algumas passagens limitem-se a identificar significado e uso, outras são compatíveis com as ressalvas acima (PG 60; LFM 192 vs. PI § 139, II 212, 220 apud GLOCK, 1998, p.361). Embora o significado não determine o uso, o uso determina o significado, não causalmente, mas logicamente (da mesma forma que, para Frege, o sentido determina o “significado”, aquilo que a palavra substitui). Enquanto a igualdade de significado coexiste com a diferença de uso, cada diferença de significado constitui uma diferença em uso. Dado o uso de uma palavra, podemos inferir seu significado sem qualquer evidência adicional, mas não o contrário. Não se pode deduzir a partir de uma explicação de dicionário para a palavra “tira” se o termo é ou não usado com frequência no meio acadêmico, mas pode-se escrever o verbete no dicionário tendo como base uma descrição completa do emprego do termo. (GLOCK, 1998, p.360 e 361).

É importante destacarmos que os usos de uma palavra que determinam seus significados são, somente, aqueles que estão associados a práticas regulares que constituem as regras dos jogos de linguagem nos quais “jogamos” com esta palavra. Portanto, o significado de uma palavra é determinado, necessariamente, pelo modo como ela é usada em jogos de linguagem específicos, e não pela forma como a usamos pura e simplesmente.

Wittgenstein utiliza a analogia do jogo para mostrar, entre outras coisas, que não há nenhuma essência que possa permear as mais diversas manifestações possíveis daquilo que chamamos de “linguagem”. Assim como não podemos determinar a essência dos processos que chamamos de “jogos”- pois, ao observarmos os diferentes tipos de jogos, notamos que o conceito de “jogo” se mostra um conceito de “contornos imprecisos” (IF §71)-, não podemos determinar também a essência da linguagem. Existe uma diversidade incontável de espécies de emprego do que chamamos de “signos”, “palavras” e “frases”, uma variedade que “não é algo fixo, dado de uma vez por todas” (IF §23). O que, de fato, pode ser observado entre as diferentes manifestações do que denominamos “linguagem” são, apenas, “parentescos” (IF §65). Tendo em vista a impossibilidade de uma definição analítica que possa fornecer uma delimitação rígida do conceito de “jogo de linguagem”, Wittgenstein o explica por meio de exemplificações:

Ao invés de indicar algo que seja comum a tudo o que chamamos linguagem, digo que não há uma coisa sequer que seja comum a estas manifestações, motivo pelo qual empregos a mesma palavra para todas, - mas são *aparentadas* entre si de muitas maneiras diferentes. Por causa deste parentesco, ou destes parentescos, chamamos a todas de “linguagem” [...] Observe, p. ex., os processos a que chamamos “jogo”. Tenho em mente os jogos de tabuleiro, os jogos de cartas, o jogo de bola, os jogos de combate, etc. O que é comum a todos estes jogos? - Não diga: “*Tem que* haver algo que lhes seja comum, do contrário não se chamariam ‘jogos’” - mas *olhe* se há algo que seja comum a todos. -Porque, quando olhá-los, você não verá algo que seria comum a *todos*, mas verá semelhanças, parentescos, aliás, uma boa quantidade deles [...] - Prestam-se todos eles ao ‘*entretenimento*’? Compare o xadrez com o ludo. Ou há, por toda parte, ganhar e perder, ou uma concorrência dos jogadores? Pense nas paciências. Nos jogos de bola há ganhar e perder; mas, se uma criança atira a bola contra a parede e a agarra novamente, neste caso este traço desapareceu. Veja o papel que desempenham habilidade e sorte. E quão diferente é habilidade no jogo de xadrez e habilidade no jogo de tênis. Pense agora nas brincadeiras de roda: aqui se encontra o elemento de entretenimento, mas quantos outros traços característicos desaparecem! E assim podemos percorrer os muitos, muitos outros grupos de jogos, ver as semelhanças aparecerem e desaparecerem. E o resultado desta observação é: vemos uma complicada rede de semelhanças que se sobrepõem umas às outras e se entrecruzam. Semelhanças em grande e em pequena escala. (IF §§65 e 66).

Wittgenstein caracteriza essas semelhanças entre os diversos tipos de jogos- e, analogamente, entre as diversas manifestações linguísticas- com as palavras

“semelhanças familiares” (IF §67). Desse modo, não há qualquer delimitação rígida para a concepção de jogo de linguagem, no que diz respeito ao significado mais geral deste termo. O que podemos traçar são limites rígidos para determinadas finalidades como, por exemplo, certos usos do conceito de “número”<sup>52</sup>. Mas o fato de não podermos delimitar rigidamente o que é o “jogo de linguagem” não nos impede de empregarmos este termo significativamente, de empregá-lo segundo regras. Analogamente como num jogo de tênis não existem “regras que determinem, p. ex., a que altura ou com que força se é permitido arremessar a bola, mas o tênis é de fato um jogo, e também possui regras.” (IF §68). No que diz respeito a expressão “semelhanças familiares”, Glock nos esclarece:

Quando “*olhamos e vemos*” se todos os jogos possuem algo em comum, notamos que se unem, não por um único traço definidor comum, mas por uma complexa rede de semelhanças que se sobrepõem e se entrecruzam, do mesmo modo que os diferentes membros de uma família se parecem uns com os outros sob diferentes aspectos (compleição, feições, cor dos olhos etc.). O que sustenta o conceito, conferindo-lhe sua unidade, não é um “fio único” que percorre todos os casos, mas, por assim dizer, uma sobreposição de diferentes fibras, como em uma corda (BB 87; PG 75 apud GLOCK, 1998, p.324 e 325) [...] Wittgenstein não defende a ideia de que os jogos nada tenham em comum-refere-se a eles como “procedimentos”, e é evidente que todos são atividades. Isso não chega, entretanto, a constituir uma definição, uma vez que há muitas atividades que não são jogos. A ideia aqui é que não há um conjunto de condições que todos os jogos e somente eles satisfaçam, e, portanto, não há uma definição analítica para “jogo”, dada em termos de condições necessárias e suficientes. (GLOCK, 1998, p.324-325).

Se o uso das palavras não é totalmente determinado num jogo de linguagem, como compreender o ideal de perfeição lógica dos filósofos metafísicos (inclusive o ideal do próprio Wittgenstein do TLP) ao explicarem a capacidade representativa da linguagem? Segundo Wittgenstein (IF §93), consideramos a proposição como algo bastante esquisito devido à importância que ela desempenha na vida humana e a uma má-compreensão da lógica da linguagem<sup>53</sup>. Esses são os dois fatores que, segundo

---

<sup>52</sup> Cf.: IF §§68 e 69.

<sup>53</sup> Em IF, o termo “lógica da linguagem” é usado por Wittgenstein como o equivalente de “gramática profunda”. Esta se diferencia nos seguintes aspectos da gramática “superficial”, no sentido de um tipo de estudo e de um tipo de resultado de estudo dos linguistas: na linguística, a gramática pode ser considerada como um estudo morfológico e sintático que serve como uma referência normativa de caráter convencional para a construção, respectivamente, de palavras e frases corretas ou para a correção de palavras e frases formadas incorretamente no uso de uma dada língua; para o falante competente de uma língua, esta gramática pode ser considerada também como um pressuposto que regula o uso evidente de uma palavra

Wittgenstein, “nos induzem a achar que a proposição tem que realizar algo extraordinário, algo original.” (IF §93). Isto cria uma “tendência de supor um ser intermediário puro entre o signo proposicional e os fatos. Ou também de querer purificar, sublimar o próprio signo proposicional.” (IF §94). Esse ser intermediário “puro” é a lógica, e o desejo de sublimar o signo proposicional é satisfeito por meio da exigência da determinabilidade do sentido proposicional. Ao se realizar essa “purificação lógica”, conceitos como proposição, linguagem, pensar, fatos e mundo são transformados em conceitos vazios, conceitos dissociados de jogos de linguagem específicos (IF §§96, 97 e 107). Estabelecemos um ideal de precisão que “tem que” ser “*anterior* a toda experiência; tem que perfazer toda a experiência; a ela mesma não se pode aderir nenhuma opacidade ou insegurança empírica.” (IF §97); mas a compreensão da linguagem concreta nos mostra que não há um ideal de precisão pré-estabelecido, independentemente de toda a experiência empírica. O uso de uma explicação “inexata” ou “exata” é análogo ao ato de um arqueiro que não consegue ou consegue atingir o seu alvo com a flecha. Em ambos os casos, o ideal de precisão depende do que chamamos de “o alvo” (IF §88). Sob esta ótica, seria um contrassenso falarmos de “uma explicação inexata ou exata”, sem observarmos o tipo de jogo de linguagem no qual se insere esta explicação e os nossos objetivos ao utilizá-la:

“Inexato” é, na verdade, uma censura e “exato” é um elogio. E isto quer dizer: o inexato não atinge o seu alvo tão perfeitamente como o mais exato. Depende, pois, do que chamamos “o alvo”. Sou inexato se não indico com precisão métrica a que distância o sol está de nós, e se não indico ao carpinteiro com precisão milimétrica a largura da mesa? Não está previsto *um* ideal de precisão; nem sabemos que ideia fazer disso- a não ser que você mesmo estipule o que deve ser denominado assim. Mas vai ser difícil para você encontrar uma estipulação; uma que o satisfaça. (IF §88).

Por isso, Wittgenstein (IF §§97-107) reconhece que o ideal de determinabilidade do sentido proposicional, definido em termos lógico-metafísicos no TLP, não se deu a ele como resultado de uma abstração, mas de uma exigência que corre o risco de se transformar em algo vazio. Wittgenstein (IF §108) reconhece que conceitos como o de

---

falada ou escrita, o seu modo de “aplicação na *construção da frase*, a parte de seu uso- poder-se-ia dizer- que se pode apreender com o ouvido” (IF §664), ao passo que a “gramática profunda” ou, mais precisamente, uma “gramática profunda” diz respeito ao aspecto que nos escapa com muita facilidade (IF §387); ela diz respeito a uma exposição de conjunto que nos permite ver as conexões conceituais que regulam o uso de nossas palavras (IF §122). Com este tipo de exposição de conjunto, obtemos uma ordenação de nosso conhecimento sobre o uso da linguagem para uma finalidade determinada, a saber: a dissolução de problemas filosóficos específicos, de problemas filosóficos que surgem a partir de ilusões gramaticais (IF §109, 110, 111 e 132). Cf.: nota de rodapé de n. 50.

“proposição” e o de “linguagem” não correspondem a nenhuma unidade formal, mas apenas a uma família de estruturas mais ou menos aparentadas entre si. O que nos leva a enfrentar o seguinte problema: se a linguagem não pode ser fundamentada numa suposta essência lógica comum existente entre ela e a realidade, o que poderia fundamentá-la?

Wittgenstein lembra-nos de que a “expressão ‘jogo de linguagem’ deve salientar aqui que falar uma língua é parte de uma atividade ou de uma forma de vida.” (IF §23). Ou seja, falar uma língua é uma atividade humana específica constituída por inúmeros jogos de linguagem, os quais pertencem a uma atividade mais ampla, a uma forma de vida. Quando associada a descrições da linguagem humana<sup>54</sup>, a noção wittgensteiniana de “forma de vida” diz respeito ao agir humano que pertence a sua história natural, ao agir humano não fundamentado (IF §§23, 25; IF, II, p.233 e 292; DC §§110 e 204)<sup>55</sup>. Aqui, ao menos duas observações devem ser feitas para que possamos compreender melhor essa noção: os jogos de linguagem estão “fundamentados” na forma de vida humana ou nas “formas de vida” (IF, II, p.292) humanas; devido à forma de vida ser constituída pelo agir humano não fundamentado (IF, II, p.292; DC §§110 e 204), Wittgenstein pode descrever a dimensão normativa da linguagem, sem se prender à ilusão lógico-metafísica, presente no TLP, da sintaxe lógica<sup>56</sup>. Tendo em mente essas duas observações, podemos dizer que cada jogo de linguagem não é verdadeiro ou falso, nem correto ou incorreto (DC §§110, 204 e 205)- a distinção entre o verdadeiro e o falso só é possível *dentro* dos jogos de linguagem nos quais utilizamos proposições empíricas, e, do ponto de vista lógico, a distinção entre o correto e o incorreto diz respeito aos resultados das análises formais de argumentos utilizados *dentro* de jogos de linguagem

---

<sup>54</sup> Wittgenstein admite a possibilidade de os animais possuírem “formas de linguagem mais primitivas” (IF §25) do que a linguagem humana. No entanto, o filósofo austríaco reconhece nossas grandes limitações para compreendermos uma possível linguagem animal, por conta da grande distância existente entre a forma de vida humana e as formas de vida dos animais. Segundo Glock (1998, p.177), isto nos permitiria explicar, numa “leitura caridosa”, a enigmática frase de Wittgenstein nas IF: “Se um leão pudesse falar, nós não seríamos capazes de entendê-lo.” (IF, II, p.289), pois “sua forma de vida e seu repertório comportamental nos são tão estranhos. Não poderíamos compreender coisa alguma de suas expressões faciais, de seus gestos e de seu comportamento.” (GLOCK, 1998, p.177).

<sup>55</sup> “DC” para *Da Certeza* (2012). Este livro é uma publicação póstuma dos últimos escritos de Wittgenstein. Algumas das características da obra *Da Certeza* são a explicitação e o desenvolvimento de alguns conceitos, noções e ideias wittgensteinianas presentes nas *Investigações filosóficas* como, por exemplo, o conceito de “jogo de linguagem” e a noção de “forma de vida”.

<sup>56</sup> Os objetivos deste parágrafo são os de, apenas, destacar essas duas relações conceituais existentes entre “jogo de linguagem” e “forma de vida”, bem como explicá-las, muito brevemente. Uma abordagem filosófica mais extensa e aprofundada dessas duas relações extrapolaria os limites de espaço, de tempo e de objetivos específicos traçados para a realização do presente trabalho.

específicos como, por exemplo, os das ciências naturais<sup>57</sup>. De fato, o que cada jogo de linguagem representa são práticas regulares baseadas na concordância numa forma de vida (IF §§ 199 e 241). A partir dessa forma de enxergar a linguagem, Wittgenstein desenvolve uma descrição da dimensão normativa da linguagem, mais precisamente, do conceito de “seguir uma regra” que representa uma alternativa não-metafísica à tentativa tractatiana de esclarecer a essência das regras linguísticas, identificando-as com a sintaxe lógica. Esta, Wittgenstein pensava, é constituída por um conjunto de regras abstratas que governam o uso da linguagem corrente- embora quem as usa não faça ideia de como isso se dá, não seja capaz de extrair, “de modo imediato, a lógica da linguagem” (TLP 4.002)-, ao espelharem a armação lógica do mundo (TLP 3.325, 4.002, 5.5562, 5.5563, 5.6, 5.61, 6.124 e 6.13). Segundo Wittgenstein (IF §§ 188, 191 e 192), a ilusão lógico-metafísica encontra-se exatamente aqui: embora não tenhamos com o que comparar este “fato exorbitante”, “o fato” de termos em mente regras que refletem a essência lógica do mundo, somos tentados a empregar “superexpressões” como, por exemplo, “ ‘É como se pudéssemos apreender toda a aplicação da palavra de um golpe só.’ ” (IF §191).

Ao se distanciar do cálculo como um modelo para a análise filosófica da linguagem, Wittgenstein lança mão da analogia do jogo para fazer, entre outras coisas, uma observação sobre a gramática do que chamamos de “seguir uma regra”: “Seguir uma regra, fazer uma comunicação, dar uma ordem, jogar uma partida de xadrez, são *hábitos* (usos, instituições).” (IF §199). Isto significa que a gramática profunda do que denominamos “seguir uma regra” é análoga, por exemplo, a de “cumprir uma ordem”. Nós treinamos para adquirirmos a prática regular, o hábito que constitui aquilo que denominamos “seguir uma regra”, assim como treinamos para cumprir uma ordem e reagimos “à ordem de uma maneira determinada” (IF §206). E o que sustenta a reação habitual, regular à ordem, bem como a prática regular que constitui o “seguir uma regra”, não é uma concordância de opiniões, “mas da forma de vida” (IF §§206, 207, 208 e 241). Esta, por sua vez, antecede a lógica, pois é o agir humano não fundamentado “que se encontra na base do jogo de linguagem.” (DC §§110 e 204). Por essa razão, se formos falar de fundamentação para a linguagem no pensamento do segundo Wittgenstein,

---

<sup>57</sup> Cf.: SPANIOL, Werner. “Formas de vida”: significado e função no pensamento de Wittgenstein. **Síntese**, Belo Horizonte, v.17, n.51, p.11-31, 1990. {Trata-se de um artigo que busca esclarecer o lugar da noção de “formas de vida” no pensamento global do segundo Wittgenstein e as relações destas com o conceito de “seguir uma regra”.

devemos falar de fundamentações para os jogos de linguagem que não são lógico-metafísicas, mas naturalistas antropológicas<sup>58</sup>.

Wittgenstein nos apresenta, através da comparação entre os diversos usos que fazemos da linguagem e a heterogeneidade conceitual que permeia os jogos, um remédio filosófico eficaz para a exigência dogmática da compreensão da essência da representação linguística. Nessa analogia do jogo, o gradativo aprofundamento teórico na dimensão pragmática da linguagem tende a mostrar o caráter vago ou o alcance limitado das concepções metafísicas de linguagem como, por exemplo, a concepção de linguagem presente no *Tractatus logico-philosophicus*. Todavia este aprofundamento teórico promove também a fragmentação dos pensamentos do autor das *Investigações filosóficas*, bem como parece subestimar a importância dos aspectos fisiológicos e genealógicos relativos à tentativa de se compreender filosoficamente o fenômeno da linguagem. Em relação à fragmentação dos seus pensamentos, Wittgenstein explica que “isto estava ligado, naturalmente, à natureza da investigação. Ela, sim, obriga-nos a percorrer uma distante região do pensamento em todos os sentidos e direções.” (IF, Prefácio, p.11). Isto estava ligado também a uma finalidade de seu escrito: não “poupar aos outros o pensar. Porém, se for possível, incitar alguém aos próprios pensamentos.” (IF, Prefácio, p.12). No que se refere àquilo que parece ser uma subestimação dos aspectos fisiológicos e genealógicos relativos à compreensão da linguagem humana, Wittgenstein poderia nos dizer, de uma forma não dogmática, que: “Não existe *um* método em filosofia, o que existe são métodos, por assim dizer, diferentes terapias.” (IF §133); e também que com sua “terapia”, com seu método filosófico ele buscava, apenas, a compreensão da lógica de nossa linguagem, para a dissolução de problemas da filosofia provenientes de ilusões gramaticais (IF §§90, 109 e 110).

---

<sup>58</sup> Cf.: GLOCK, 1998, p.175.

### 3 Linguagem e filosofia em Nietzsche e Wittgenstein

#### 3.1 A relevância filosófica da linguagem em Nietzsche e Wittgenstein

A importância da linguagem já havia sido reconhecida por Nietzsche em sua juventude, nos seus trabalhos predominantemente filológicos, ou talvez até bem antes disso<sup>59</sup>. Será por meio de algumas pesquisas filológicas sobre o problema da origem da linguagem que Nietzsche perceberá a importância de enfrentar esta questão sob uma perspectiva filosófica<sup>60</sup>. Uma vez que as soluções para este problema se encontram comprometidas por considerações metafísicas sobre a origem da linguagem, Nietzsche necessitará desenvolver uma crítica antimetáfrica aos pressupostos conceituais que, costumeiramente, envolvem o tratamento do problema (cf. GM, Prefácio, §3). Por sua vez, para Wittgenstein, a linguagem é relevante para a filosofia devido ao caráter gramatical profundo no qual os problemas filosóficos estão enraizados. São problemas que nos inquietam profundamente, pois estão arraigados na nossa condição humana tanto como “as formas de nossa linguagem” (IF §111).

No fragmento *Da origem da linguagem (Von Ursprung der Sprache)* de 1869, Nietzsche irá problematizar as formas mais tradicionais de se questionar a origem da linguagem humana:

Para os gregos pós-socráticos, a questão estava, entende Nietzsche, em decidir se a linguagem é instituída “(...) **théseis** ou **physeis**: assim se o elemento sonoro é condicionado através de formação arbitrária, através de contrato (**Vertrag**) e acordo (**Verabredung**), ou se é condicionado através do conteúdo conceitual (**begrifflichen Inhalt**)”. [...]. Diante dessa formulação da pergunta pela origem da linguagem, duas hipóteses são consideradas: as palavras são como decorrências das próprias coisas que elas denominam, conservando algo de suas “entidades” de origem, ou então são frutos de convenções, o que possibilitaria a comunicação entre os homens, mas nada conteria que permitisse entendê-las como referente [referentes a] algo além dessa instância [...]. Na era cristã, o problema teria passado a se conformar de maneira diferente. Aí, a pergunta estaria voltada para saber “(se a linguagem pode ter sido instituída somente através da força espiritual humana ou se é um dom

<sup>59</sup> Por exemplo, na GM, Nietzsche afirma que realizou as primeiras tentativas de se expressar filosoficamente diante do problema da origem de nossa concepção de bem e mal, bem cedo em sua vida. Nas suas palavras, “quando não tinha mais do que treze anos: na idade em que ‘Deus e os brinquedos da infância enchem meio a meio o coração’, consagrei a esta questão minhas primeiras brincadeiras literárias, minha primeira redação filosófica.” (GM, Prefácio, §3).

<sup>60</sup> Cf.: DA FONSECA, 1994, p.109 e 118.

imediate de Deus”. [...]. O Antigo Testamento traria uma ideia nova em relação aos gregos, a saber, a ideia de que linguagem enquanto tal é algo anterior, é previamente dada à atribuição dos nomes às criaturas. [...]. Ao homem caberia apenas a denominação dos animais, o que ele faz utilizando-se de uma linguagem pré-existente e de uma língua partilhada com a divindade. (NIETZSCHE 2, pp. 468/9 apud FONSECA, 1994, pp.110 e 111).

Diante dessas maneiras tradicionais de se fazer a pergunta pela origem da linguagem e de outras análogas a elas<sup>61</sup>, o jovem filólogo é empurrado para uma aporia investigativa, ao descartar as hipóteses sobre essa origem que a atribuem a fatores externos à atividade humana. Como, por exemplo, a “hipótese” do dom divino, que teria sido dado ao homem, para a denominação das criações de Deus, a qual, naturalmente, depende da crença na origem divina da linguagem. Descartado este tipo de explicação e outros tipos semelhantes, como podemos pensar a origem da linguagem como “*thései*” (instituição) humana? Se a origem da linguagem está condicionada à instituição de convenções humanas, como é possível efetivar tal instituição sem recorrer à própria linguagem usada pelos homens, dado que é esta que possibilita toda e qualquer convenção? Além disso, se não há pensamento consciente sem linguagem, como é possível pensar algo que é anterior à própria linguagem? Numa perspectiva kantiana, Nietzsche tenta superar essa aporia investigativa. A origem da linguagem seria determinada pelo instinto direcionado por finalidades inconscientes presentes no homem: “ao mesmo tempo em que (Kant) admite a teleologia da natureza como algo efetivo destaca a surpreendente antinomia de que uma coisa finalizada careça de consciência. Esta é a essência do instinto” (NIETZSCHE 2, p.470 apud FONSECA, 1994, p.115).

Com essa concepção teleológica de instinto, Nietzsche tenta explicar a origem da linguagem sem atribuí-la a fatores externos à existência humana, mas sem também considerar esta origem como o resultado de alguma atividade humana consciente. No entanto, à medida que Nietzsche avança nas suas investigações filológicas sobre a origem da linguagem, até mesmo esta explicação parece que se torna insatisfatória, do ponto de vista da clareza conceitual. Qual seria a natureza dessas supostas finalidades inconscientes do instinto humano? Ou melhor, qual seria a razoabilidade desta hipótese, uma vez que a própria noção de “finalidade” sugere algo que Nietzsche quer excluir das explicações sobre a origem da linguagem, ou seja, a ideia de propósito consciente? Diante

---

<sup>61</sup> Cf.: FONSECA, 1994, p.113.

desses impasses, torna-se patente a necessidade de uma abordagem especificamente filosófica sobre a gênese da linguagem. *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* pode ser considerado o primeiro trabalho filosófico de Nietzsche centrado nesta temática<sup>62</sup>. Neste importante escrito sobre a linguagem, “**Instinkt** é substituído por **Trieb** (impulso), o que permite ao autor se desvincular de todo e qualquer pressuposto finalista ligado à natureza.” (FONSECA, 1994, p.118).

Ainda que possamos construir, a partir do impulso às transposições metafóricas, a “firme e regular teia conceitual” (VM, p. 47), tal impulso não está logicamente relacionado aos usos da linguagem para determinadas finalidades. Ou seja, não há qualquer relação necessária entre as finalidades da linguagem e o solo a partir do qual ela se origina e se desenvolve, o impulso às transposições metafóricas<sup>63</sup>. Para Nietzsche, o caráter fortuito deste impulso é nítido quando sua força consegue romper a teia conceitual, na qual o homem se agarra para sobreviver. Isto acontece quando o impulso às transposições metafóricas encontra no mito e, em sentido lato, na arte um novo palco para sua atuação: ele “demonstra o ávido desejo de configurar o mundo à disposição do homem desperto sob uma forma tão coloridamente irregular, inconsequentemente desarmônica, instigante e eternamente nova como a do mundo do sonho.” (VM, p.47). Nesse momento, o intelecto, livre da tarefa de garantir a sobrevivência ao homem e conduzido por intuições, transforma o colossal “entablamento e andaime de conceitos” em “apenas um cadafalso e um brinquedo para seus mais audaciosos artificios” (VM, p.49).

Parece-me que, longe de ser um hino apologético à irracionalidade, *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* sugere, entre outras coisas, uma forma mais ampla e harmônica de abordagem filosófica da linguagem do que as abordagens dos filósofos tradicionais, que são chamados, grosso modo, de “racionalistas”. Se o intelecto do

---

<sup>62</sup> Em VM, Nietzsche desenvolve uma abordagem filosófica da gênese da linguagem a partir de múltiplas perspectivas como, por exemplo, a da psicofisiologia e a da retórica. De modo que estas substituem as insatisfatórias especulações que tentam dissipar a nuvem de enigmas que envolve a origem da linguagem humana, como, por exemplo, as especulações presentes em *Da origem da linguagem*. Cf.: p.18-20 da presente Dissertação.

<sup>63</sup> Na GM, podemos notar um desenvolvimento e uma amplificação do alcance desta crítica à suposta relação lógica entre o conhecimento das finalidades com as quais utilizamos a linguagem e o conhecimento sobre sua origem e desenvolvimento. Nietzsche afirma: “[...] todas as finalidades, todas as utilidades não são mais que indícios que indicam que uma vontade de poder subjugou outra coisa menos potente e lhe imprimiu o sentido de uma função; e toda história de uma ‘coisa’, de um órgão, de um costume pode ser, desse modo, uma corrente contínua de sinais, feita de interpretações e de aplicações sempre novas, cujas causas não precisam estar ligadas entre si, mas, pelo contrário, na ocasião se sucedem e se ligam de maneira puramente fortuita.” (GM, II, §12).

“homem racional” é um escravo da sobrevivência e o do “homem intuitivo” pode fazê-lo “cair sempre no mesmo buraco em que já havia caído” (VM, p.51), a questão mais relevante, neste caso, não seria qual “tipo de homem” deveria dominar a vida, mas sim como deveriam ser reunidas estas forças cognitivas, para a afirmação da vida. Num aforismo intitulado “Quantas forças o pensador deve hoje reunir nele” (A, I, § 43), há uma corroboração do que foi, penso eu, apenas sugerido em VM:

Tornar-se estranho às considerações dos sentidos, elevar-se até a abstração-outrora isso era considerado como uma verdadeira elevação: mas não podemos mais ter as mesmas opiniões. A embriaguez criada pelas mais pálidas imagens das palavras e das coisas, o comércio com seres invisíveis, imperceptíveis, intangíveis, eram considerados como existência em outro mundo *superior* [...] O pensador tem necessidade da imaginação, do impulso, da abstração, da espiritualização, do sentido inventivo, do pressentimento, da indução, da dialética, da dedução, da crítica, da reunião de materiais, do pensamento impessoal, da contemplação e da síntese, e não menos de justiça e de amor em relação a tudo o que existe- mas na história da *vida contemplativa*, todos esses meios foram considerados, cada um *em separado*, como objetivo e como objetivo supremo, e proporcionaram a seus inventores essa felicidade que enche a alma humana, quando é iluminada com o brilho de um objetivo *supremo*. (A, I, §43).

Passemos a Wittgenstein (IF §111), o significado das inquietações profundas provenientes dos problemas filosóficos é tão imenso quanto a importância da linguagem na vida humana, pois essas estão enraizadas em nós na mesma proporção que as nossas formas de expressão. Mas isto não significa que a linguagem é algo singular nem, muito menos, que a tarefa da filosofia seria compreender a essência singular das nossas formas de expressão, para podermos superar essas inquietações profundas<sup>64</sup>. Nossas formas de expressão e os jogos de linguagem, nos quais as utilizamos, fazem parte do agir humano não fundamentado, das formas de vida humanas<sup>65</sup>. De modo que os incontáveis modos de empregarmos termos como “signo”, “palavras”, “frases” etc. não possuem nenhuma singularidade essencial, no sentido de algo extraordinário fora do tempo. Pelo contrário, o modo como empregamos tais termos tem seu momento de nascimento, de

---

<sup>64</sup> Cf.: IF §§97 e 110.

<sup>65</sup> Cf.: p.47-49.

desenvolvimento, de envelhecimento e de morte, semelhante ao que acontece com um organismo vivo:

[...] essa variedade não é algo fixo, dado de uma vez por todas; mas, podemos dizer, novos tipos de linguagem, novos jogos de linguagem surgem, outros envelhecem e são esquecidos. (As mutações da matemática podem nos dar uma *imagem aproximativa* disso.) [...] Tenha presente a variedade de jogos de linguagem nos seguintes exemplos, e em outros: Ordenar, e agir segundo ordens- Descrever um objeto pela aparência ou pelas medidas- Produzir um objeto de acordo com uma descrição (desenho)- Relatar um acontecimento- Fazer suposições sobre o acontecimento- Levantar uma hipótese e examiná-la- Apresentar os resultados de um experimento por meio de tabelas e diagramas- Inventar uma história; e ler- Representar teatro- Cantar cantiga de roda- Adivinhar enigmas- Fazer uma anedota; contar- Resolver uma tarefa de cálculo aplicado- Traduzir de uma língua para outra- Pedir, agradecer, praguejar, cumprimentar, rezar. [...] -É interessante comparar a variedade de instrumentos da linguagem e seus modos de aplicação, a variedade das espécies de palavras e de frases com o que os lógicos disseram sobre a estrutura da linguagem. (Inclusive o autor do *Tratado Lógico-Filosófico*.) (IF §23).

Quando filosofamos e não possuímos uma visão clara da diversidade dos jogos de linguagem nos quais nossas formas de expressão estão inseridas, tendemos a fazer perguntas como, por exemplo, “O que é uma descrição?”, numa busca inquietante para definir, de uma vez por todas, o conceito de “descrição”. Ignoramos os jogos de linguagem nos quais esta palavra é empregada, bem como suas complexas interrelações. Ou seja, não observamos a “quantidade de coisas que são chamadas de ‘descrição’: descrição da situação de um corpo por meio de suas coordenadas; descrição de uma expressão facial; descrição de uma sensação tátil; de uma disposição” (IF §24) etc.; muito menos notamos que a palavra “descrição” é empregada numa “família de casos”<sup>66</sup> ou, dito de outro modo, que os jogos de linguagem nos quais ela é usada formam “uma complicada rede de semelhanças que se sobrepõem umas às outras e se entrecruzam” (IF §66).

Entre outros fatores, Wittgenstein atribui essa falta de clareza no uso de nossas formas de expressão a uma uniformidade presente na gramática superficial<sup>67</sup> de nossas palavras e a uma associação de imagens à compreensão dos significados das palavras.

<sup>66</sup> Cf.: IF §164

<sup>67</sup> Cf.: nota de rodapé de n. 53.

Consideremos alguns exemplos<sup>68</sup> do modo como nossas formas de expressão nos “pregam peças”<sup>69</sup> devido a estes dois fatores. Podemos nos perguntar: “Qual é a diferença entre o comunicado, ou a afirmação, ‘Cinco lajes’ e a ordem ‘Cinco lajes!’? Bem, é o papel que o proferir dessas palavras representa no jogo de linguagem” (IF §21); semelhantemente, é a lógica do emprego da expressão “Você fará isto”- as expressões faciais, nuances no tom de voz etc.- que nos permite distinguir o seu papel de ordem, num jogo de linguagem, do uso profético desta mesma expressão<sup>70</sup>. Outro tipo de exemplo é o das imagens induzidas pela gramática superficial de “ter em mente”. Geralmente, associamos a compreensão do significado de “ter em mente” a alguma imagem de uma atividade mental que nos ocorre quando empregamos este termo. Embora algumas imagens mentais possam acompanhar os usos do termo “ter em mente”, isto não representa uma condição necessária e suficiente para compreendermos sua gramática profunda<sup>71</sup>. É como se, ao pensarmos numa imagem, a sua aplicação se desse, “por assim dizer, como por si mesma; então temos aqui uma imagem que se nos impõe a cada passo, -mas não nos ajuda a sair da dificuldade que ora apenas se inicia.” (IF §425). Entretanto, se desenvolvermos uma reflexão gramatical sobre o conceito de “ter em mente”, veremos que ele diz respeito a uma dinâmica de atividades linguísticas e não linguísticas, à qual envolve seu emprego:

Está correto alguém dizer: ‘Quando lhe dei esta regra, eu tinha em mente que você deveria neste caso...’? Mesmo se ele, quando deu a regra, não pensava neste caso? É claro que está correto. ‘Ter isto em mente’ não queria dizer: pensar nisto. A pergunta, no entanto, é agora: Como devemos julgar se alguém tinha isto em mente? -Um possível critério seria que ele, p. ex., dominava uma determinada técnica de aritmética e de álgebra e dava a outrem a instrução habitual no desenvolvimento de uma série [...] ‘Se ensino a alguém a formação de uma série..., por certo tenho em mente que ele deve escrever na centésima posição...’ -Muito correto: você tem isto em mente. E, evidentemente, sem pensar necessariamente nisso também. O que lhe mostra como a gramática do

---

<sup>68</sup> Nas *Investigações filosóficas*, a utilização de exemplos, feita por Wittgenstein, possui uma função metodológica estratégica na dissolução de problemas filosóficos: a condução das “palavras do seu emprego metafísico de volta ao seu emprego cotidiano.” (IF §116). Cf.: IF §§108 e 133.

<sup>69</sup> Em alguns parágrafos das IF, Wittgenstein utiliza este tipo de expressão e outras correlatas para se referir aos problemas filosóficos que têm sua origem numa má compreensão da lógica da linguagem. Cf., por exemplo: IF §§111, 352; IF, II, p.244.

<sup>70</sup> Cf.: IF §§11 e 21.

<sup>71</sup> Cf.: IF §§33-35.

verbo ‘ter-em-mente’ é diferente da gramática do verbo ‘pensar’. (IF §§692 e 693).

Por isso, não é surpreendente que esses dois fatores nos impeçam de apreender, com facilidade, o “aspecto *profundo*”<sup>72</sup> das nossas formas de expressão. Em um fragmento póstumo de 1937, Wittgenstein também se refere a este aspecto “áspero e escorregadio” da lógica das nossas formas de expressão:

No decurso das nossas conversas, Russell exclamava frequentemente: “A lógica é o inferno!” - E isto exprime *perfeitamente* o sentimento que tínhamos quando pensávamos nos problemas de lógica; quer dizer, a sua imensa dificuldade, a sua textura áspera e *escorregadia* [...] Penso que a principal razão para nos sentirmos assim era o seguinte fato: cada vez que um novo fenômeno linguístico nos ocorria, podia mostrar, retrospectivamente, que a nossa explicação anterior era inexequível (Sentíamos que a linguagem podia sempre fazer exigências novas e impossíveis e que isto tornava qualquer explicação fútil) [...] Mas esta é a dificuldade em que Sócrates se enreda ao tentar dar uma definição de uma conceito. Muitas vezes, emerge um uso de uma palavra que parece não ser compatível com o conceito que os outros usos nos levaram a conceber. (CV, p.51 e 52).

Podemos concluir que, para Nietzsche, os problemas genealógicos relativos à linguagem mostram, desde muito cedo na sua vida intelectual, a importância de abordá-la filosoficamente, para se compreender os artifícios que os indivíduos da espécie humana utilizam para sobreviver e, também, para libertar seu intelecto das teias conceituais<sup>73</sup>. Para Wittgenstein, por sua vez, a relevância filosófica da linguagem está no lugar que esta ocupa na forma de vida humana e no caráter gramatical dos problemas com os quais o filósofo austríaco lida<sup>74</sup>. Aqui podemos extrair algumas convergências e divergências entre as abordagens filosóficas da linguagem em Nietzsche e Wittgenstein. O que será desenvolvido nos subcapítulos seguintes.

---

<sup>72</sup> Cf.: IF §§123, 387 e 664.

<sup>73</sup> Cf.: VM, p.47.

<sup>74</sup> Cf.: IF §§23, 90, 93 e 111.

### 3.2 No que se refere à linguagem, algumas convergências entre a abordagem filosófica de Nietzsche e a de Wittgenstein

Qualquer tentativa de aproximação entre as filosofias da linguagem de Nietzsche e do segundo Wittgenstein pode parecer forçada ou, no mínimo, estranha. Quais seriam, por exemplo, as semelhanças entre a abordagem nietzschiana da linguagem, em VM, - cuja principal meta era se distanciar radicalmente das apreciações valorativas que obscurecem a visão filosófica dos fatores humanos fisiológicos, psíquicos, sociais e históricos que determinam a gênese das palavras, dos conceitos, da verdade e, em geral, da linguagem<sup>75</sup>- e a exposição de conjunto da lógica de nossa linguagem, a qual foi defendida por Wittgenstein nas IF, para a dissolução de problemas filosóficos oriundos de ilusões gramaticais (IF §§93, 109, 110 e 122) ? Em outros termos, quais seriam os pontos de convergência entre uma “filosofia dos valores”- em estado germinativo no texto VM e que se consolida numa “filosofia do mundo como vontade de poder” (LEFRANC, 2011, p.140)- e a filosofia “terapêutica”, por assim dizer, lógico-pragmática do segundo Wittgenstein? Exploraremos aqui duas possíveis maneiras de superarmos esta primeira impressão causada pela tentativa de aproximação entre as filosofias da linguagem de Nietzsche e do segundo Wittgenstein, a saber: por meio de uma análise comparativa entre as críticas dos dois filósofos às concepções essencialistas de linguagem, no que se refere aos principais alvos dessas críticas, e através do exame de alguns aspectos convergentes entre o perspectivismo nietzschiano e a metodologia filosófica wittgensteiniana.

Poderia ser demasiadamente conjectural afirmar que o motivo para a existência de algumas convergências entre a filosofia da linguagem do segundo Wittgenstein e a de Nietzsche é o resultado da influência do contato, direto e indireto, que Wittgenstein teve com uma parte do pensamento nietzschiano<sup>76</sup>. De fato, o que podemos afirmar com mais

---

<sup>75</sup> Cf.: VM, p.26-34.

<sup>76</sup> Segundo Brusotti (2017, p.166), a imagem que Wittgenstein tinha da filosofia de Nietzsche era, no mínimo, muito influenciada por outros pensadores como, por exemplo, Oswald Spengler, o autor de *A decadência do ocidente*. Nesta obra, Spengler enxerga em Nietzsche um pensador que, ao usar o termo “transvaloração de todos os valores”, teria antevisto uma fórmula para o século XX. Além disso, do ponto de vista de Spengler, esse “termo significa a transição de *toda* cultura rumo à sua fase de declínio: toda cultura, não somente o Ocidente, portanto, decai em uma civilização que não é mais criativa, mas que apenas reinterpreta as formas culturais já criadas.” (BRUSSOTTI, 2017, p.171). De acordo com Brusotti (2017, p.187), Wittgenstein teria reconhecido a importância histórica de Nietzsche através deste ponto de vista de Spengler sobre a “transvaloração de todos os valores”. No que se refere a uma leitura direta de Nietzsche, Wittgenstein analisa, por exemplo, os significados da palavra “castigo” de forma surpreendentemente semelhante ao modo como Nietzsche emprega seu método genealógico na análise desta mesma palavra e dos diversos significados associados a ela, na obra *A genealogia da moral*. Ambos os filósofos rejeitam qualquer definição de “castigo” que possa descrever sua suposta essência. Wittgenstein

segurança é que existem alguns pontos de convergência entre ambas as filosofias, os quais podem ser analisados independentemente da comprovação ou não de uma suposta influência da obra de Nietzsche na abordagem wittgensteiniana da linguagem. Um destes pontos de convergência, como já foi dito, diz respeito às críticas de Nietzsche e de Wittgenstein às concepções essencialistas de linguagem. Para sermos mais precisos, esse ponto de convergência pode ser observado entre o ataque nietzschiano direcionado, principalmente, à concepção platônica de linguagem e a oposição de Wittgenstein à “descrição agostiniana” da linguagem<sup>77</sup>. Vejamos, em traços gerais, cada uma dessas críticas e a proximidade filosófica existente entre elas.

Segundo Ferrari-Neto (2009, p.103), o *Crátilo* de Platão pode ser considerado o primeiro grande texto dedicado plenamente à abordagem filosófica da linguagem. Neste diálogo de Platão, “a linguagem é tratada não como discurso, a exemplo do *Sofista*, nem como retórica, à semelhança do *Górgias*, mas sim como adequação dos nomes às coisas, e, nesse sentido, adota uma perspectiva epistemológica no tratamento da questão da justeza dos nomes.” (FERRARI-NETO, 2009, p.103). A perspectiva epistemológica adotada por Platão pode ser resumida nas seguintes palavras:

Para o filósofo, há uma permanência da essência das coisas, sem o que não haveria conhecimento possível. As coisas possuem qualidades objetivas, relações e diferenças em si mesmas, ou seja, existe uma *ordem objetiva* das coisas, e essa ordem pode ser contemplada pelo pensamento e apreendida pelo intelecto. Tal teoria epistemológica é bem característica do pensamento objetivista dos gregos, para quem há uma realidade externa dissociada do homem e passível de ser conhecida por um sujeito cognoscente. (FERRARI-NETO, 2009, p.103).

---

considera que a falta de nitidez relacionada à abrangência deste conceito mostra que “na realidade, esta palavra é usada em muitos significados, mais ou menos relacionados [...] (como as palavras ‘povo’, ‘rei’, ‘religião’, etc.; veja Spengler.)” (TS 213 (o chamado *Big Typescript*), p.543; PG, p.299 apud BRUSOTTI, 2017, p.183). De modo semelhante, Nietzsche afirma que o conceito de “castigo” apresenta “toda uma síntese de ‘sentidos’” (GM II 13, KSA 5, p.317 apud BRUSOTTI, 2017, p.183), ou seja, este conceito “se cristaliza afinal em uma espécie de unidade que [...] é difícil de analisar e [...] é inteiramente *indefinível*” (ibid. apud BRUSOTTI, 2017, p.183). Entretanto, a partir tanto da análise do contato indireto de Wittgenstein com a filosofia de Nietzsche como desta convergência de argumentações sobre o “castigo”, Brusotti chega à seguinte conclusão sobre uma possível influência nietzschiana na filosofia de Wittgenstein: “Nietzsche não era um ponto de referência central para sua filosofia, especialmente suas técnicas filosóficas tardias. (Seria especulativo demais indicar o exemplo citado do castigo como prova de proximidade ou mesmo de derivação).” (BRUSOTTI, 2017, p.187). Porém, “não se pode dizer que Wittgenstein tenha ignorado completamente a dimensão filosófica da linguagem no pensamento de Nietzsche, mesmo que outros aspectos tenham atraído sua atenção” (BRUSOTTI, 2017, p.187).

<sup>77</sup> Cf.: nota de rodapé 49.

A partir desta perspectiva epistemológica, Platão desenvolve sua “semântica realista”, na qual o significado de um nome é “a essência de uma certa coisa a esse nome relacionada e por ele expressa e apresentada.” (FERRARI-NETO, 2009, p.103). Nesse modo de se conceber a linguagem, aquilo que é considerado como conhecimento verdadeiro só é possível adotando-se como pressuposto “a existência de uma ordem objetiva subjacente às coisas e assumindo que essa ordem esteja acessível ao pensamento e à linguagem humanos.” (FERRARI-NETO, 2009, p.105).

Nietzsche (VM, p.30-32), ao conceber a linguagem como o resultado de relações metafóricas entre os homens e as coisas, opõe-se energicamente à semântica realista do seu principal interlocutor, Platão<sup>78</sup>. Sem mencionar o nome de Platão, mas dirigindo-se implicitamente às concepções de conhecimento e, por conseguinte, de linguagem deste filósofo grego, Nietzsche utiliza o exemplo da formação do conceito de “honestidade” para mostrar que a pretensa apreensão de uma qualidade essencial oculta chamada honestidade provém da inobservância do individual e particular. Em outras palavras, o que o animal humano pode efetivamente conhecer são “inúmeras ações individualizadas e, por conseguinte, desiguais, que igualamos por omissão do desigual e passamos a designar, desta feita, como ações honestas; a partir delas formulamos, finalmente, uma *qualitas occulta* com o nome: honestidade.” (VM, p.36). Sob esta ótica, a “verdade” não é concebida como uma relação de adequação entre a linguagem e a realidade, mas como “uma soma de relações humanas que foram realçadas poética e retoricamente, transpostas e adornadas, e que, após uma longa utilização, parecem a um povo consolidadas, canônicas e obrigatórias” (VM, p.37). Em suma, a verdade que o homem pode conhecer por intermédio da linguagem não é o resultado da apreensão de nenhuma propriedade universal das coisas, mas sim o resultado da ação dos astuciosos animais humanos que “inventaram o conhecimento” (VM, p.25).

Nas *Investigações filosóficas*, podemos observar uma convergência entre a concepção de linguagem como jogo elaborada por Wittgenstein e esse antiplatonismo nietzschiano. Nesta obra, Wittgenstein desenvolve o conceito de jogo de linguagem contrapondo-o, entre outras coisas, à descrição agostiniana da linguagem. Se neste contexto considerarmos a descrição agostiniana da linguagem apenas como um “paradigma prototeórico” (GLOCK, 1998, p.370), cuja principal tese é a de que o

---

<sup>78</sup> Cf.: p.18-20.

significado linguístico se fundamenta na relação de designação palavra-objeto, veremos que a semântica realista de Platão está na origem de tal paradigma<sup>79</sup>. No que diz respeito a esta forma de compreender o significado linguístico, vemos respectivamente, nos §§ 46 e 47 das IF, o esboço e a dissolução filosófica do problema da natureza da representação linguística dos “elementos originários”, os quais constituem o objeto de interesse filosófico do Sócrates do diálogo platônico chamado *Teeteto*:

Como acontece então que nomes designem, propriamente, o simples? - Sócrates (em *Teeteto*): “Se não me engano, ouvi de algumas pessoas: para os *elementos originários* -para me expressar assim- de que nós e as outras coisas somos compostos, não há explicação; pois, tudo que é em si, só se pode designar com nomes; não é possível uma outra determinação, nem do que é nem do que *não é*...Mas o que é em si, temos que...denominá-lo sem todas as outras determinações. Deste modo, é impossível falar explicativamente de qualquer elemento originário; pois para este não há nada além da mera denominação; há somente seu nome.” Esses elementos originários eram também os ‘individuals’ de Russel [sic], e também os meus ‘objetos’ (*Trat. Lóg. Filos.*). Mas quais são os componentes simples de que se compõe a realidade? -Quais são os componentes simples de uma poltrona? – As peças de madeira com as quais é montada? Ou as moléculas, ou os átomos? – “Simples” quer dizer: não composto. E aí depende: em que sentido ‘composto’? Não tem sentido algum falar dos ‘componentes simples da poltrona, pura e simplesmente’. [...] Quando digo a alguém sem qualquer explicação: “O que vejo agora diante de mim é composto”, ele vai me perguntar, com razão: “O que você tem em mente com ‘composto’? Isto pode significar uma infinidade de coisas!” -A pergunta “O que você vê é composto?” tem sentido, é claro, se já está estabelecido de que espécie de ser composto- isto é, de que uso específico desta palavra- se deve tratar. Se tivesse sido fixado que a imagem visual de uma árvore deve se chamar “composta” quando se vê não só um tronco, mas também os ramos, então a pergunta “A imagem visual desta árvore é simples ou composta?” teriam um sentido claro- uma aplicação clara. E a resposta à segunda pergunta não é, naturalmente, “Os ramos” (esta seria uma resposta à pergunta *gramatical*: “O que se *denomina* aqui os ‘componentes simples’?”), mas talvez uma descrição dos ramos isolados. [...] Perguntar “Este objeto é composto?” *fora* de um determinado jogo, é semelhante ao que fez certa vez um jovem que devia dizer se, em certos exemplos de frases, os verbos são usados na forma ativa ou na passiva, e ele quebrou a cabeça para decidir se o verbo “dormir”, p. ex., significa algo ativo ou passivo. A palavra

---

<sup>79</sup> Cf.: GLOCK, 1998, p.371.

“composto” (assim como a palavra “simples”) é utilizada por nós numa infinidade de maneiras diferentes e aparentadas umas com as outras de diversos modos. [...] A resposta correta à questão *filosófica*: “É composta a imagem visual desta árvore, e quais são os seus componentes?” é: “depende do que você entende por ‘composta’.” (E isto não é, naturalmente, uma resposta, mas uma recusa da questão.) (IF §§46 e 47).

De uma forma análoga à negação nietzschiana da possibilidade do conhecimento sobre as essências das coisas, o qual constitui o pressuposto epistemológico da concepção platônica de linguagem, Wittgenstein recusa, como foi exemplificado nas passagens acima das IF, a pergunta platônica sobre a natureza da representação dos “elementos originários”; já que tal pergunta é formulada em termos absolutos, “*fora* de um determinado jogo” (IF §47) de linguagem.

No que se refere a alguns aspectos convergentes entre o perspectivismo nietzschiano e o método filosófico da “exposição de conjunto” (IF §122) ou da “representação perspicua” (GLOCK, 1998, p.375), uma das formas de percebê-los é por meio de uma comparação entre o modo como Nietzsche desenvolve sua filosofia perspectivista, em oposição ao que ele chamou de “monstro conceitual do olho” (GM, III, §12), e a utilização do método wittgensteiniano na dissolução de determinados problemas filosóficos. Um dos resultados desta comparação nos mostra o “terreno”<sup>80</sup> paradigmático no qual o perspectivismo e a “representação perspicua”<sup>81</sup> estão enraizados, a saber: o terreno da dimensão pragmática da linguagem. Explicitemos este ponto.

Já nos primeiros textos filosóficos da juventude de Nietzsche, podemos identificar os seus primeiros passos em direção à compreensão cosmológica e epistemológica que caracteriza o perspectivismo. Por exemplo, no opúsculo *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, Nietzsche mostra a falta de sentido da pergunta sobre qual percepção do mundo é a “percepção correta” (VM, p.42). Para Nietzsche tal pergunta carece de

<sup>80</sup> Cf.: CARVALHO, Marcelo. Mentira, erro, ilusão, falsidade. Sobre Nietzsche e Wittgenstein. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, n.33, p.199-214, 2013. {Trata-se de um artigo que mostra o terreno a partir do qual Nietzsche se opõe às concepções de verdade da tradição filosófica, principalmente no que se refere a Platão e a Aristóteles, como a adequação entre a linguagem e o mundo. Segundo Carvalho (2013, p.201), Wittgenstein assentaria o projeto das *Investigações filosóficas* sobre esse mesmo terreno.

<sup>81</sup> Para facilitarmos a comunicabilidade do presente trabalho, utilizaremos “representação perspicua” como a tradução para o português do termo em alemão *übersichtliche Darstellung*- salvo os casos em que usarmos como referência a tradução para língua portuguesa das *Philosophische Untersuchungen* elaborada por Marco G. Nontagnoli com o auxílio da revisão de Emmanuel Carneiro Leão. Esta escolha se deve ao fato de que o termo “representação perspicua” é a forma mais comumente utilizada, nos trabalhos especializados sobre Wittgenstein, de traduzir o termo em alemão *übersichtliche Darstellung* para a língua portuguesa. Cf., por exemplo: GLOCK, 1998, p.375.

sentido, pois toma como pressuposto a possibilidade da existência de uma expressão onde pudesse haver congruência entre objeto e sujeito, entre esferas que, de fato, não possuem relação causal, nenhuma exatidão, nenhuma expressão adequada, mas, acima de tudo, uma transposição sugestiva<sup>82</sup>. Essa “contraditória absurdidade” (VM, p.42), a qual é exigida como critério para que possamos determinar qual percepção do mundo é a mais correta, pode ser equiparada ao contrassenso e ao “monstro conceitual do olho” (GM, III, §12) de que nos fala Nietzsche, na sua obra *A genealogia da moral*. Entretanto, segundo Silva (2001, p.15), o perspectivismo nietzschiano vai além de uma concepção epistemológica, dado que se refere, sobretudo, ao caráter perspectivista do mundo<sup>83</sup>. Por isso, pelo fato de que o mundo não nos permite determinar, em termos absolutos, qual é a percepção correta que podemos ter dele, a expressão linguística de um “conhecimento em si” exige algo inimaginável, “um olho que não deve ver absolutamente em nenhuma direção, no qual as forças ativas e interpretativas, graças unicamente às quais o ver se torna um ver alguma coisa, devem ser entravadas, falhar” (GM, III, §12).

De modo semelhante a essa crítica nietzschiana, Wittgenstein desenvolve representações perspicuas sobre o uso de nossas palavras para dissolver problemas provenientes da tentativa disparatada de se apreender a essência das coisas por meio da linguagem. Analogamente ao monstro conceitual exigido pela tentativa de representação

---

<sup>82</sup> Cf.: subcapítulo 1.1, p.19.

<sup>83</sup> De acordo com Silva (2001, p.14), Nietzsche, ao desenvolver uma compreensão cosmológica ou existencial do perspectivismo, repensa o significado tradicional de cosmologia como uma “disciplina” que procura representar o mundo em sua totalidade e completude. Nesta ressignificação de “cosmologia”, o mundo não deve ser representado a partir da ideia fictícia de totalidade, mas deve ser apresentado “no seu tornar-se visível, na sua evidência” (SILVA, 2001, p.14). Neste sentido, o mundo é “acontecimento, é nascimento constante, é emergência, é fluxo, é o vir-a-ser do jogo de forças.” (SILVA, 2001, p.14). Segundo Silva (2008, p.16), é neste sentido que o mundo mostra seu caráter perspectivista: como uma dinâmica de forças, que querendo expandir-se em potência, é total abertura, não apenas para infinitas possibilidades de ser interpretado, mas de ser interpretação de si. Porém, quando tentamos especificar no que consiste esta “dinâmica de forças”, deparamo-nos com um ponto obscuro da filosofia do perspectivismo nietzschiano: Silva reconhece esta dificuldade, no entanto, não a inclui no escopo de seu trabalho, “não por descaso, mas porque reconhece a amplitude do tema exigente de uma exclusiva empreitada filosófica” (SILVA, 2001, p.105). Numa outra corrente interpretativa que enxerga na filosofia perspectivista de Nietzsche uma radicalização do programa da filosofia transcendental moderna, o pensador português António Marques tenta superar um paradoxo presente em todo o perspectivismo, o qual podemos entender como uma consequência dessa dificuldade mencionada acima: “por um lado, postula-se uma coisa em si inacessível, por outro lado, toda avaliação que faz do conhecimento, enquanto perspectivismo, supõe uma maior ou menor ‘aproximação’ desse em si.” (MARQUES, 2003, p.81). Segundo Silva (2003, p.82 e 83), a solução para este paradoxo- para que se possa falar com sentido de perspectivas melhores ou piores, mais “fortes” ou mais “fracas”- estaria em interpretarmos a suposição de um “em si” constituído por uma “dinâmica de forças” como um “ideal regulador”, num sentido semelhante ao da “experiência imaginária” (*Gedankenexperiment*) presente no idealismo kantiano. Nesta experiência imaginária, “o filósofo perspectivista ficciona um ‘real’, objeto do conhecimento de uma inteligência liberta de formas limitadoras específicas da nossa.” (MARQUES, 2003, p.82).

linguística de um “conhecimento puro”, a ausência de uma representação perspicua do uso de nossas palavras nos conduz a uma má compreensão das formas da linguagem, a uma má compreensão da “variedade de instrumentos da linguagem e seus modos de aplicação” (IF §23). O que, por sua vez, produz uma “falsa aparência” (IF §112) inquietante “que nos enviam à caça de quimeras” (IF §94). Por meio de uma representação perspicua<sup>84</sup> obtemos uma “*clara visão*” (IF §122) das interconexões conceituais relativas à dimensão pragmática da nossa linguagem, relativas ao emprego cotidiano de nossas palavras. Com a utilização desta metodologia filosófica, Wittgenstein evita o “terreno escorregadio” (IF §107) no qual os filósofos metafísicos tentam caminhar em busca da essência das coisas por meio do emprego de palavras como “‘saber’, ‘ser’, ‘objeto’, ‘eu’, ‘proposição’, ‘nome’” (IF §116). Desse modo, dissipa-se o nevoeiro provocado por uma busca dogmática pela essência das palavras, pelo “conceito geral de significado das palavras” (IF §5).

Como foi mostrado nessa análise das críticas de Nietzsche e de Wittgenstein às concepções essencialistas de linguagem, encontramos convergências entre os alvos das críticas destes dois filósofos e entre a compreensão cosmológica e epistemológica do primeiro e a metodologia do segundo. Apesar de a crítica antiplatonista de Nietzsche ser movida, predominantemente, por um interesse genealógico na linguagem moral e a crítica de Wittgenstein ao paradigma agostiniano da linguagem ter como finalidade, apenas, a superação de ilusões gramaticais, ambas as críticas se aproximam uma da outra, ao rejeitarem a semântica realista proveniente da concepção de linguagem de Platão. Tanto o perspectivismo nietzschiano como as representações perspicuas desenvolvidas por Wittgenstein mostram que o paradigma da concepção platônica de linguagem, enquanto adequação dos nomes às coisas, baseia-se em um distanciamento equivocado da dimensão pragmática de nossa linguagem. Ou em outras palavras, esse paradigma da linguagem, essa “velha confabulação conceitual”, exige “um contrassenso e um monstro conceitual do olho” (GM, III, §12), ou “nos enviam à caça de quimeras” (IF §94).

### 3.3 No que tange à linguagem, algumas divergências entre a abordagem filosófica de Nietzsche e a de Wittgenstein

Embora seja possível superarmos a estranheza causada por uma tentativa de aproximação entre as filosofias da linguagem de Nietzsche e do segundo Wittgenstein,

---

<sup>84</sup> Cf.: nota de rodapé de n. 50.

existem significativas divergências entre elas. Duas destas divergências se encontram na natureza e na finalidade das análises filosóficas empreendidas por cada um desses pensadores: Nietzsche concentra-se, principalmente nas obras de sua maturidade, em hipóteses e interpretações genealógicas da linguagem moral baseadas em resultados de algumas ciências de sua época, enquanto Wittgenstein realiza uma análise descritiva não-causal da gramática da linguagem; para Nietzsche, o objetivo preponderante de sua genealogia da linguagem moral é, por assim dizer, preparar o terreno para a “transvaloração de todos os valores”, ao passo que, com sua descrição gramatical da linguagem, Wittgenstein almeja, antes de mais nada, desenvolver representações perspicuas sobre os usos que fazemos das palavras e, desse modo, alcançar a dissolução de determinados problemas filosóficos.

Na nota ao Primeiro Tratado de GM, podemos observar a importância que Nietzsche atribui às ciências, no que se refere à constituição de uma genealogia efetiva dos conceitos morais. Além da linguística, sobretudo a pesquisa etimológica, a fisiologia e a medicina são exemplos de ciências que deveriam, segundo o desejo de Nietzsche, relacionar-se com a filosofia, “num intercâmbio extremamente amistoso e frutuoso.” (GM, I, §17)<sup>85</sup>. Este intercâmbio capacitaria o genealogista para o exame do valor de qualquer tabela de valores morais, a partir de múltiplas perspectivas<sup>86</sup>. De forma que alguma coisa que possuísse, por exemplo, um alto valor do ponto de vista axiológico da “conservação de uma raça (ou de crescimento de suas forças de adaptação a um clima determinado ou da conservação da maioria) poderia não ter o mesmo valor se se tratasse de criar um tipo mais forte.” (GM, I, §17). Esse exemplo dado por Nietzsche está, naturalmente, relacionado com um dos principais diagnósticos da sua genealogia: o declínio daquilo que Nietzsche considera como “juízos de valor aristocráticos” (GM, I,

---

<sup>85</sup> Ao propor uma nova dinâmica entre as ciências e a atividade filosófica, Nietzsche pretendia alcançar um rigor metodológico maior para a genealogia dos conceitos morais do que aquele que poderia ser encontrado, por exemplo, nas “construções hipotéticas inglesas que se evaporam no azul vazio.” (GM, Prefácio, §7). Principalmente no que diz respeito às indicações da etimologia, é o cinza dos documentos que ajuda a genealogia nietzschiana a se esquivar das divagações especulativas no campo dos valores morais. Ou seja, tudo “o que pode realmente ser constatado, o que realmente existiu, em resumo, todo o longo texto hieroglífico, difícil de decifrar, do passado da moral humana!” (GM, Prefácio, §7). Cf.: GM, Prefácio, §§4 e 7.

<sup>86</sup> É importante termos em mente que a genealogia nietzschiana, enquanto método, não se limita à análise dos valores morais em específico, nem à análise de valores em geral. A centralidade dos valores morais, na GM, está relacionada ao principal alvo do interesse crítico de Nietzsche: os valores morais do cristianismo. Cf.: MOTA, 2008, p.4.

§2)<sup>87</sup>. Este declínio abre espaço para a consolidação da moral do ressentimento, da moral cristã, a qual seria, para Nietzsche, uma herança da “reviravolta” nos valores aristocráticos através do ódio judeu:

Tudo o que foi feito na terra contra os “nobres”, os “poderosos”, os “senhores”, os “detentores do poder”, não se pode comparar com o que os judeus fizeram contra eles; os judeus, esse povo de sacerdotes, que não souberam por fim tirar satisfação de seus inimigos e conquistadores senão por meio de uma radical inversão de seus valores, isto é, por meio de um ato de vingança supremamente espiritual. Só a um povo de sacerdotes convinha, precisamente pela sede de vingança sacerdotal, agir desse modo radical. Foram os judeus que, com uma identidade axiológica dos aristocratas (bom = nobre = poderoso = belo = feliz = amado por deus), arriscaram a reviravolta com uma coerência terrificante e se encarniçaram no mordente do ódio mais abissal (o ódio da impotência), ou seja, “só os miseráveis são bons, os sofredores, os enfermos, os doentes, os feios também são os únicos seres piedosos, os únicos seres abençoados por Deus, só para eles existe a bem-aventurança - quanto aos outros, os nobres e poderosos, são por toda eternidade os maus, os cruéis, os concupiscentes, os insaciáveis, os ímpios, são por toda eternidade os réprobos, os malditos, os condenados!...” Todos sabem quem acolheu como herança essa reviravolta de valores judaica... [...] com os judeus começa a sublevação dos escravos na moral: essa sublevação que já tem uma história bimilenar e que hoje perdemos de vista pela única razão que acabou por conseguir a vitória... (GM, I, §7).

Diante da vastidão do domínio valorativo alimentado por essa “sublevação dos escravos em moral”, Nietzsche defende a dinâmica entre as ciências e a filosofia, com o propósito de “preparar a tarefa do futuro do filósofo; essa tarefa consiste em que o filósofo deve resolver o problema do valor, deve determinar a hierarquia dos valores.” (GM, I, §17). Trata-se da tarefa da “transvaloração de todos os valores”, a qual Nietzsche tentaria realizar numa obra posterior à GM: “remeto de momento para uma obra que estou preparando: A vontade de potência - Ensaio de uma transmutação [transvaloração] de todos os valores” (GM, III, §27). Nesta passagem do terceiro tratado da GM, já podemos perceber que Nietzsche demonstra a intenção de ele mesmo tentar realizar a tarefa da

---

<sup>87</sup> Este modo de avaliação estaria ancorado “numa vitalidade física poderosa, numa saúde em plena forma, rica, até mesmo transbordante, para a qual contribui por sua conservação a guerra, as aventuras, a caça, a dança, os jogos e em geral tudo o que implica uma atividade forte, livre e alegre.” (GM, I, §7). O conceito de “saúde”, que Nietzsche emprega nesta passagem da GM, mereceria todo um estudo à parte. Principalmente, a meu ver, no que diz respeito ao modo como ele tenta articular esse conceito com a guerra e a caça. Mas, por ora, o foco do nosso trabalho está em apresentar, a partir da perspectiva nietzschiana, as linhas gerais da “transvaloração de todos os valores”.

“transvaloração de todos os valores”, em vez de delegar esta tarefa a um filósofo do futuro. Entretanto, a escrita da obra *A vontade de potência* é abandonada por Nietzsche, para um posicionamento mais radical diante da tarefa da transvaloração:

[...] Nietzsche, ao invés de referir-se aos filósofos do futuro, demonstra o intento de, ele mesmo, *ensaiar uma transvaloração de todos os valores*, ensaio que seria realizado através de uma obra que, àquela altura (conforme anuncia no parágrafo 27 da terceira dissertação) estaria sendo escrita, a saber: *A vontade de potência*. A redação desta obra é abandonada em fins de agosto de 1888- conforme se verifica nos fragmentos póstumos- e, no lugar daquele título, impõe-se o da *Transvaloração de todos os valores*. A mudança de tom na abordagem da transvaloração em 1888 é percebida no prólogo do *Crepúsculo dos ídolos*, escrito em 30 de setembro: ali podemos perceber que aquele “ponto de interrogação tão negro, tão inquietante, que arroja sombras sobre que [quem] o escreve”, a saber, a transvaloração, tomou definitivamente corpo e se estabeleceu como *tarefa nietzschiana* [...] Definitivamente, deste momento em diante, o filósofo não mais atrela a transvaloração a algo que outros possam operar ou a algo (como em GM III 27) acerca do qual ele forneceria um ensaio, mas a toma como *sua* tarefa. (RUBIRA, 2005, p.115 e 116).

Por isso, no Prólogo de *Crepúsculo dos ídolos*<sup>88</sup>, Nietzsche anuncia que o primeiro livro da sua transvaloração estaria pronto, em referência ao livro *O anticristo*<sup>89</sup>. Para a efetivação de sua transvaloração de todos os valores, Nietzsche tem de articular o seu conceito de vontade de potência<sup>90</sup> com a hipótese cosmológica do “eterno retorno do mesmo”, com a possibilidade de uma eternidade temporal cíclica<sup>91</sup>:

Ora, é diante da possibilidade cosmológica do retorno que se mede a *qualidade* de uma força, da vontade de potência predominante no conjunto de forças chamado homem. Afirmar a própria condição de existência, sem nada dela excluir, afirmando também todo o encadeamento que a trouxe até o presente: este é o traço fundamental de uma vontade afirmativa, de uma vontade que aceita o vir-a-ser ao invés de negá-lo. (RUBIRA, 2008, p.213).

<sup>88</sup> Cf.: *Crepúsculo dos ídolos. Como se filosofa com o martelo* (2006); doravante CI.

<sup>89</sup> No entanto, a obra “*O anticristo*, após o último esboço do projeto ‘Transvaloração de todos os valores’ em 4 livros, é convertido na totalidade da *transvaloração* (cf. carta a Georg Brandes, de 20 de novembro de 1888)” (RUBIRA, 2005, p.119).

<sup>90</sup> Cf.: p.26-28 da presente Dissertação.

<sup>91</sup> Cf.: RUBIRA, 2008, p.216.

O caráter hipotético do pensamento do eterno retorno articulado com o conceito de vontade de potência impede que este se transforme num tipo de metafísica da vontade. Desse modo, a transvaloração nietzschiana é efetivada na afirmação do vir-a-ser, após a superação de “Deus” como um valor supremo para a avaliação da existência:

“*O nascimento da tragédia*- assim conclui Nietzsche o *Crepúsculo dos ídolos*- foi a minha primeira transvaloração de todos os valores: com isso, retorno novamente ao solo do qual cresceu meu querer, meu poder- eu, o último discípulo do filósofo Dioniso, - eu, o mestre do eterno retorno...” (GD/CI §5 apud MONTINARI, 1997, p.89). Esta posição, no fim, do pensamento do eterno retorno do mesmo, não me parece ocasional. Este é um pensamento que está na conclusão de toda uma história de vida e paixão. Através de sua afirmação, a vida torna-se justificada, o mundo redimido, quando toda a dura realidade da vida for percorrida por uma vontade de potência múltipla [...] Este pensamento não se deixa compreender por fórmulas, ou melhor, todas as suas fórmulas são provisórias e superáveis, na medida em que abarca num todo a vida, o mundo e o tempo, mas não de forma transcendental, porque ele já expressa a totalidade. Através dele acontece a confirmação da imanência após a morte de Deus [...] Uma sistematização geral da vontade de potência como princípio eliminaria, por um lado, a resolução da luta necessária ao perspectivismo e, por outro, se igualaria à construção de uma metafísica da vontade de potência (análoga à metafísica schopenhaueriana da vontade da vida). Mas, a presença do pensamento do eterno retorno impede toda sistematização. (MONTINARI, 1997, p.90).

Em linhas gerais, essa é a tarefa de pretensões descomuns que Nietzsche considerou realizada, no último ano de seus escritos filosóficos. Uma tarefa que exige, como preparação filosófica, uma genealogia ampla, radical e efetiva da linguagem moral. Diferentemente da genealogia nietzschiana, as descrições lógicas ou gramaticais elaboradas por Wittgenstein não se apoiam em hipóteses e interpretações relativas aos resultados de ciências como, por exemplo, a etimologia e a fisiologia. Tais descrições são constituídas de proposições gramaticais e de objetos de comparação, que são empregados, respectivamente, como regras e medida para os usos cotidianos da linguagem. Com essas descrições, Wittgenstein desenvolve representações perspicuas que nos auxiliam na

remoção de mal-entendidos no uso de nossas palavras, ao filosofarmos<sup>92</sup>. Mas em que sentido essas descrições não se baseariam em hipóteses e interpretações das ciências?

Na concepção de filosofia de Wittgenstein, as descrições gramaticais se distinguem de hipóteses e de interpretações científicas no sentido de que estes dois tipos de descrição se desenvolvem por meio de asserções sobre os fenômenos, enquanto aquelas são o resultado da reflexão sobre “a *espécie de asserções* que fazemos sobre os fenômenos.” (IF §90)<sup>93</sup>. Tudo o que é teórico e hipotético, no sentido científico destes termos, deve ser deixado de lado para que, desse modo, a investigação filosófica possa se concentrar na descrição do funcionamento da linguagem, cujo objetivo é a dissolução de ilusões gramaticais presentes no uso filosófico das nossas palavras<sup>94</sup>. Nessa investigação filosófica, os “problemas não são solucionados pelo ensino de uma nova experiência, mas pela combinação do que há muito já se conhece.” (IF §109). Dito de outra maneira, esses problemas são solucionados através da combinação, ou melhor, da representação perspicua do que já conhecemos, dos usos cotidianos das nossas palavras, mas que, por exemplo, quando as empregamos metafisicamente, nos enredam nas nossas próprias regras. É esse se enredar nas próprias regras que necessita de uma representação perspicua, necessita ser abarcado pela vista, para que problemas filosóficos oriundos de ilusões gramaticais sejam resolvidos ou, mais precisamente, dissolvidos<sup>95</sup>. Por ser desenvolvida por meio de descrições gramaticais, uma representação perspicua baseia-se apenas em objetos de comparação e proposições gramaticais, com os quais podemos lançar luz nas relações conceituais entre diferentes áreas da linguagem. Isto é feito, sem que a realidade tenha que corresponder aos objetos de comparação, pois esses são

---

<sup>92</sup>É importante observar que, para o segundo Wittgenstein, quando filosofamos sobre a linguagem ordinária não há como utilizarmos uma linguagem mais fundamental do que ela mesma, pois, se usamos a linguagem do nosso dia a dia com sentido, nada justifica a busca por uma linguagem perfeita que “estivesse ainda por ser construída por nós” (IF §98). Se possui sentido, ela já se encontra bem fundamentada. O que existe, de fato, são diferentes linguagens, que são usadas com diversas finalidades. Como, por exemplo, a linguagem da física, da lógica e da poesia, mas o uso de todas elas pressupõem um domínio básico, relativo a cada caso, da linguagem do nosso dia a dia. É também nesse sentido que, quando filosofamos, não dispomos de uma linguagem mais perfeita, mais fundamental do que a linguagem empregada em nosso cotidiano. O que nos leva a supor a possibilidade da existência de uma linguagem mais fundamental do que a ordinária é uma forma ilusória de olharmos para a linguagem, uma “imagem” a partir da qual tentamos chegar à “essência” da linguagem. Numa autocrítica à sua concepção *tractatiana* de linguagem, Wittgenstein afirma que essa imagem- a qual tinha direcionado seus esforços filosóficos para a busca da essência da linguagem, ou seja, para a busca da “forma proposicional geral” (TLP 4.5)- era provocada, entre outros mal-entendidos, por determinadas analogias entre as formas como nos expressamos em diferentes áreas da linguagem (IF §§ 90, 112-115). Estas analogias seriam carentes de uma exposição de conjunto ou de uma representação perspicua do uso de nossas palavras (IF §122). Cf.: IF §§ 5 e 120.

<sup>93</sup> Cf.: nota de rodapé de n. 50.

<sup>94</sup> Cf.: IF §§109 e 110.

<sup>95</sup> Cf.: IF §§ 122 e 125.

somente jogos de linguagem usados como medida, a qual realça, por semelhança ou não com os usos cotidianos da linguagem, distinções nas nossas formas de expressão linguística. Distinções que nos escapam facilmente nas formas habituais de usarmos a linguagem<sup>96</sup>. A realidade também não corresponde às proposições gramaticais, porque essas, apesar de terem aparência empírica, são usadas normativamente e não em descrições empíricas, já que, por meio delas, podemos distinguir as expressões dotadas de sentido das expressões absurdas. Ou seja, são proposições usadas para determinar os limites de sentido para os usos de nossa linguagem, portanto, são proposições cuja negação é absurda:

Que sentido tem dizer: “Não posso me representar o contrário”, ou: “Como seria se fosse diferente?” -p. ex., quando alguém diz que minhas representações são privadas; ou que só eu mesmo posso saber se sinto uma dor; e coisas do gênero [...] “Não posso me representar o contrário” não significa aqui, naturalmente: meu poder de representação não é suficiente. Com estas palavras nos defendemos contra algo que nos faz crer pela sua forma que seja uma proposição empírica, mas que na realidade é uma proposição gramatical [...] Exemplo: “Toda vara tem um comprimento”. Isto significa talvez o seguinte: chamamos algo (ou *isto*) de “o comprimento de uma vara” - mas não há nada a que chamemos “o comprimento de uma esfera”. Posso me representar agora que ‘toda vara tem um comprimento’? Ora, o que me represento é exatamente uma vara; e isto é tudo. Esta imagem, ligada a esta proposição, desempenha um papel bem diferente do papel de uma imagem ligada à proposição “Esta mesa tem o mesmo comprimento que a mesa acolá”. Pois aqui eu compreendo o que significa formar-se uma imagem do contrário (e não tem que ser nenhuma imagem da representação). (IF §251).

É nesse sentido, nesse modo de empregar as palavras do nosso dia a dia em descrições gramaticais, que a análise filosófica da linguagem em Wittgenstein não se baseia em hipóteses e interpretações dos resultados das ciências: “Poder-se-ia chamar também ‘filosofia’ o que é possível *antes* de todas as novas descobertas e invenções.” (IF §126).

Com essa análise filosófica da linguagem, Wittgenstein almejava alcançar, antes de mais nada, uma terapia conceitual para problemas filosóficos gramaticais. Nesta analogia entre terapia e filosofia, os problemas filosóficos são encarados por Wittgenstein

---

<sup>96</sup> Cf.: nota de rodapé de n.53; IF §§130-132 e 387.

como doenças ou contusões provenientes do choque contra os limites de nossa linguagem<sup>97</sup>. Cura-se uma doença, dissolve-se um problema filosófico, quando conseguimos construir um ordenamento dos usos das nossas palavras, de modo a obtermos uma visão de conjunto do mal funcionamento da nossa linguagem, em relação ao problema em questão<sup>98</sup>. Ao contrário do que pode parecer, esse tipo de ordenamento não visa fundamentar ou reformar a linguagem ordinária, mas somente a organização formal dos usos de nossa linguagem<sup>99</sup> para que, desse modo, determinadas relações conceituais sejam esclarecidas. Relações conceituais que passam despercebidas quando, por exemplo, nosso debate filosófico cai no dogmatismo:

A filosofia não deve, de forma alguma, tocar o uso real da linguagem; o que pode, enfim, é apenas descrevê-lo. Pois ela também não pode fundamentá-lo [...] Seremos capazes de escapar da injustiça e do vazio de nossas asserções, somente na medida em que considerarmos o modelo como aquilo que é, como objeto de comparação- por assim dizer, como medida; e não como preconceito ao qual a realidade *tem* que corresponder. (O dogmatismo, em que caímos tão facilmente ao filosofar.) [...] Queremos construir uma ordem no nosso conhecimento do uso da linguagem: uma ordem para uma finalidade determinada; uma das muitas ordens possíveis; não *a* ordem. Para esta finalidade, iremos sempre de novo *realçar* diferenciações que as nossas formas habituais de linguagem facilmente deixam passar. Daí pode parecer que consideramos ser nossa tarefa reformar a linguagem [...] Uma tal reforma para determinadas finalidades práticas, para o melhoramento de nossa terminologia para evitar mal-entendidos no uso prático, é perfeitamente possível. Mas não são estes os casos com os quais temos que lidar. (IF §§124, 131 e 132).

Como foi mostrado no presente subcapítulo, Nietzsche estava, com sua análise genealógica da linguagem moral, preparando-se para a tarefa afirmativa da solução do problema do valor, para a tarefa de “determinar a hierarquia dos valores” (GM, I, §17). Wittgenstein estava, por sua vez, empenhado em “uma luta contra o enfeitiçamento de nosso intelecto pelos meios de nossa linguagem.” (IF §109). Nesta luta não há soluções afirmativas para problemas filosóficos, no sentido da construção de alternativas teóricas à dificuldade em questão, mas sim apenas soluções negativas de problemas filosóficos,

---

<sup>97</sup> Cf.: IF §§119 e 255.

<sup>98</sup> Cf.: IF §§125 e 132.

<sup>99</sup> Aqui podemos notar, mais uma vez, uma das principais divergências entre as bases sobre as quais se desenvolvem as análises filosóficas da linguagem em Nietzsche e no segundo Wittgenstein. Trata-se da “diferença entre a questão da gramática de um sistema de signos e a questão da sua gênese histórica, entre o sistema formal e o mecanismo causal.” (BRUSOTTI, 2017, p.184).

no seguinte sentido: reflexões gramaticais que iluminam um problema filosófico específico, “removendo mal-entendidos” (IF §90). Portanto, embora as análises da linguagem empreendidas pelos dois filósofos sejam convergentes em relação, por exemplo, aos aspectos mais gerais do alvo de suas críticas, ou seja, em relação aos enunciados metafísicos, elas são divergentes entre si, no que se refere à natureza e à finalidade de suas filosofias da linguagem.

## Conclusão

Na exposição sobre o problema da linguagem em Nietzsche e em Wittgenstein, tivemos a oportunidade de observar durante a nossa pesquisa que é pertinente a análise aproximativa-comparativa das obras de pensadores que parecem divergirem quando o assunto é a linguagem. Aqui tentamos demonstrar essa possibilidade de aproximação conceitual entre as filosofias da linguagem de Nietzsche e do segundo Wittgenstein, pois, existem convergências entre ambas as perspectivas filosóficas sobre a linguagem. Após termos examinado respectivamente, nos capítulos 1 e 2, as abordagens filosóficas da linguagem de Nietzsche e de Wittgenstein, exploramos duas possíveis maneiras de superarmos esta primeira impressão causada pela tentativa de aproximação entre as filosofias da linguagem de Nietzsche e do segundo Wittgenstein, a saber: por meio de uma análise comparativa entre as críticas dos dois filósofos às concepções essencialistas de linguagem, em relação aos principais alvos dessas críticas, e por meio da análise de alguns aspectos convergentes entre o perspectivismo nietzschiano e a metodologia filosófica do segundo Wittgenstein<sup>100</sup>.

Entretanto, essa tentativa de aproximação mostra, também, a existência de significativas divergências entre a abordagem de Nietzsche e a de Wittgenstein. Duas destas divergências se encontram na natureza e na finalidade das análises filosóficas empreendidas por cada um desses pensadores: Nietzsche concentra-se, principalmente nas obras de sua maturidade, em hipóteses e interpretações genealógicas da linguagem moral que se nutrem a partir de resultados de algumas ciências de sua época, principalmente, a partir da etimologia, enquanto Wittgenstein desenvolve uma descrição lógica ou gramatical da linguagem; com seu livro *A Genealogia da Moral*, bem como com o auxílio de outras obras, Nietzsche se preparava para a sua tarefa filosófica da “transvaloração de todos os valores”; por sua vez, com sua descrição gramatical da linguagem, Wittgenstein almejava, antes de mais nada, alcançar uma exposição de conjunto sobre os empregos que fazemos das palavras em jogos de linguagem específicos, para que, desse modo, determinados problemas filosóficos sejam dissolvidos<sup>101</sup>.

Exploramos também alguns aspectos da centralidade dos problemas filosóficos relativos à linguagem, nas filosofias de Nietzsche e de Wittgenstein. Desde a fase

---

<sup>100</sup> Cf.: subcapítulo 3.2.

<sup>101</sup> Cf.: subcapítulo 3.3.

predominantemente filológica da atividade intelectual de Nietzsche, o seu interesse filosófico pela linguagem pode ser observado. Mostramos que Nietzsche percebeu a importância de uma abordagem filosófica sobre a linguagem através de alguns trabalhos filológicos sobre a origem desta, os quais não conseguiam avançar nas suas hipóteses, sem o auxílio da filosofia. Dado que a superação destes impasses se encontrava comprometida por considerações metafísicas sobre a origem da linguagem, Nietzsche necessitou desenvolver uma demolidora crítica antimetafísica aos pressupostos conceituais que, costumeiramente, determinam a abordagem do problema desta origem. Wittgenstein, por sua vez, reconheceu a relevância filosófica da linguagem- talvez, mais do que qualquer outro filósofo anterior a ele- devido ao caráter gramatical profundo no qual os problemas filosóficos estão enraizados. Problemas que inquietam profundamente o ser humano, pois estão arraigados nele tanto como suas formas de expressão<sup>102</sup>.

A partir dos resultados alcançados com esta dissertação de Mestrado, alguns principais horizontes de pesquisa podem ser vislumbrado por nós: o horizonte das possíveis convergências e divergências entre a filosofia de Nietzsche e a do segundo Wittgenstein, no que se refere ao lugar da lógica na compreensão da linguagem; o horizonte da problemática das possíveis concepções éticas que poderiam ser extraídas das abordagens da linguagem empreendidas pelos dois filósofos; por fim, e não menos importante, o horizonte de uma possível análise comparativa entre as filosofias de Nietzsche e de Wittgenstein, no que diz respeito a uma tensão que parece permear os pensamentos destes filósofos, a tensão entre a valorização da clareza conceitual e o cultivo de estilos filosóficos que exigem muita “ruminação” (GM, Prefácio, §8) por parte do leitor e não o poupa do exercício da sua capacidade de “pensar” (IF, Prefácio, p.12).

Por fim, resta afirmar que as filosofias de Nietzsche e de Wittgenstein, ao tratar da linguagem, estão ancoradas pelo real que é visado e não se reduz aos signos, há algo que escapa à percepção do filósofo e do filólogo, a mesma situação é vivenciada pelo homem "comum", que lida com esse limite da linguagem para se localizar na esfera pública servindo-se de uma visão comum de mundo. Quando Nietzsche e Wittgenstein tecem suas considerações, eles não estão reforçando a visão comum do mundo, como se estivessem produzindo uma filosofia do senso comum a partir da linguagem. Em *O crepúsculo dos ídolos* Nietzsche havia escrito que “Em toda linguagem há um pouco de

---

<sup>102</sup> Cf.: subcapítulo 3.1.

desprezo. A linguagem parece ter sido inventada só para transmitir o ordinário, medíocre, comunicável” (CI, p. 99). Portanto, a linguagem manifesta o que é limitado pelos costumes, mas, quando a linguagem ultrapassa a mera comunicação na esfera da moral, é possível encontrar a tradutibilidade do pensamento que pela linguagem supera o jogo de palavras para expressar o que está no horizonte dos indivíduos que buscam incansavelmente se fazerem entender.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARAÚJO, Joelson. **Nietzsche e a crítica da linguagem como produtora de “verdades”**. Natal: EDUFRN, 2018.

BITTAR, Eduardo, C. B. Nietzsche: niilismo e genealogia da moral. **Revista da Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo**, v.98, p.477-501, 2003. <https://doi.org/10.11606/issn.2318-8235.v98i0p477-501>

BLONDEL, Eric. As asas de Nietzsche: filologia e genealogia. **Nietzsche hoje**, v.1, p.110-139, 1985.

BRUSOTTI, Marco. **O Nietzsche de Wittgenstein. Com considerações comparativas sobre a recepção de Nietzsche no Círculo de Viena**. Tradução: Ellen Vieira de Paiva. São Luís: Revista Interdisciplinar em Cultura e Sociedade (RICS), v.3, n.1, jan./jun., p.163-189, 2017. 27p. Tradução de: **Wittgensteins Nietzsche. Mit vergleichenden Betrachtungen zur Nietzsche-Rezeption im Wiener Kreis**.

CARVALHO, Marcelo. Mentira, erro, ilusão, falsidade. Sobre Nietzsche e Wittgenstein. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, n.33, p.199-214, 2013. <https://doi.org/10.1590/S2316-82422013000200009>

CORBANEZI, Eder. Sobre a concepção relacional da linguagem em Nietzsche. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, n.34- v.1, p.167-187, 2014. <https://doi.org/10.1590/S2316-82422014000100008>

CUTER, João V. G. As cores e os números. **Dois pontos**, Curitiba, São Carlos, v.6, n.1, p.181-193, abril, 2009. <https://doi.org/10.5380/dp.v6i1.14318>

FONSECA, Thelma S. M. L. da. Nietzsche: a origem da linguagem. **Educação e Filosofia**, Uberlândia, v.8, n.16, jul./dez., p.107-118, 1994.

FERRARI-NETO, José. Platão e Nietzsche: verdade e metáfora na linguagem. **Revista Encontros de Vista**, Recife, 3ª ed., jan./jun., p.100-108, 2009.

GARCIA, André L. M. **Vermoralisierung e Entmoralisierung: Da linguagem da moral ao caráter extramoral da linguagem: as diretrizes de Nietzsche para um novo modo**

**de pensar e escrever em filosofia.** 2011. 296 f. Tese (Doutorado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2011.

GLOCK, Hans-Johann. **Dicionário Wittgenstein.** Tradução: Helena Martins. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 1998.

ITAPARICA, André L. M. Relativismo e circularidade: a vontade de potência como interpretação. **Cadernos Nietzsche**, n.27, p.239-255, 2010.

LEFRANC, Jean. **Compreender Nietzsche.** Tradução: Lúcia M. Endlich Orth. Petrópolis: Editora Vozes, 7ª ed. 2011.

LLINARES, Joan B. **Filosofia e linguagem no jovem Nietzsche.** Tradução: Márcio José Silveira Lima. São Paulo: Cadernos Nietzsche, v.36, n.1, p.45-81, 2015. 37p. Tradução de: **Filosofia y lenguaje en el joven Nietzsche.** <https://doi.org/10.1590/2316-82422015v3601jbl>

MARQUES, António. **A filosofia perspectivista de Nietzsche.** São Paulo: Editora Discurso Editorial; Ijuí: Editora Unijuí, 2003.

MONTINARI, Mazzino. Ler Nietzsche: O Crepúsculo dos Ídolos. **Cadernos Nietzsche**, n.3, p.77-91, 1997.

MONK, Ray. **Wittgenstein: o dever do gênio.** Tradução: Carlos Afonso Malferrari. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 1995.

MOTA, Thiago. O conceito de genealogia em Nietzsche. **Intuitio**. v.1, n.2, p.308-328, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich W. **A gaia ciência.** Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich W. **Aurora.** Tradução: Antonio Carlos Braga. São Paulo: Editora Escala, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich W. **A genealogia da moral.** Tradução: Antonio Carlos Braga. Prólogo: Ciro Mioranza. São Paulo: Editora Escala, 2013.

NIETZSCHE, Friedrich W. **Crepúsculo dos ídolos.** Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich W. **O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo**. Tradução, notas e posfácio: Jacó Guinsburg. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2ª ed., 3ª re., 1992.

NIETZSCHE, Friedrich W. **Sobre verdade e mentira no sentido extramoral**. Tradução e organização: Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Editora Hedra, 2007.

RUBIRA, Luís E. X. **Nietzsche: do eterno retorno do mesmo à transvaloração de todos os valores**. 2008. 239 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

RUBIRA, Luís E. X. Uma introdução à transvaloração de todos os valores na obra de Nietzsche. **Tempo da Ciência**, Cascavel, v.12, n.24, p.113-122, 2005.

SPANIOL, Werner. “Formas de vida”: significado e função no pensamento de Wittgenstein. **Síntese**, Belo Horizonte, v.17, n.51, p.11-31, 1990.

SILVA, João C. S. P. da. **A gramática das cores**. Campinas: UNICAMP, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência, Editora Coleção CLE, v.35, 2002.

SILVA, Josemar R. da. **O papel do perspectivismo na filosofia de Nietzsche**. 2007. 108 f. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2007.

SIMÕES, Eduardo. Newton metafísico. **Argumentos-Revista de Filosofia**, Fortaleza, v.7, n.13, jan./jun., p.266-280, 2015.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Algumas observações sobre a forma lógica**. Tradução: Eduardo Coutinho Lourenço de Lima. Revisão: Gabriela Guimarães Gazzinelli. Belo Horizonte: Contextura, v.1, 2º s., p.58-61, 2004. 4p. Tradução de: **Some remarks on logical form**.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Cultura e valor**. Tradução: Jorge Mendes. Revisão: Artur Morão. Lisboa: Editora Edições 70, 2000.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Da certeza**. Tradução: Maria Elisa Costa. Revisão e introdução: Sérgio Miranda. Lisboa: Editora Edições 70, 2012.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações filosóficas**. Tradução: Marcos G. Montagnoli. Revisão da tradução e apresentação: Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Editora Vozes, 6ª ed. 2009.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus logico-philosophicus**. Tradução, apresentação e ensaio introdutório: Luiz Henrique dos Santos. Introdução: Bertrand Russell. São Paulo: EDUSP, 2ª ed. 1994.

### **Complementares**

ALVAREZ, Maria; RIDLEY, Aaron. *Nietzsche on language: Before and after Wittgenstein*. **Philosophical Topics**, v.33, n.2, p.1-17, 2005. <https://doi.org/10.5840/philtopics200533214>

SHANKER, Stuart; KILFOYLE, David (ed.). **Ludwig Wittgenstein: critical assessments of leading philosophers**. London: Routledge, 4 v., 2002.