

POR UMA GENEALOGIA DA VERDADE

SCARLETT Z. MARTON

Procedimento genealógico e procedimento genético não podem confundir-se. O procedimento genético apresenta-se como busca da origem das coisas. E, enquanto tal, pressupõe dois postulados. Trata-se de apreender o que são as coisas; o que sempre foram e o que sempre serão; de descobrir a sua essência. Ao postulado da essência das coisas, que a busca da origem pressupõe, liga-se um outro. Segundo Foucault, “ela (a origem) seria o lugar da verdade. Ponto absolutamente recuado, e anterior a todo conhecimento positivo, é ela que tornaria possível um saber que a recobre e que não deixa, no entanto, em seu tagarelar, de desconhecê-la; ela estaria absolutamente perdida nessa articulação onde a verdade das coisas se liga a uma verdade do discurso que logo a obscurece e a perde” (1). Caberia assim ao saber e à linguagem tentar apreender e exprimir essa verdade existente, ela também, desde sempre nas coisas.

No que diz respeito ao procedimento genealógico, trata-se de fazer a crítica justamente das noções de “essência” e de “verdade”. O que se propõe aqui é o exame genealógico da noção de “verdade”. Por um lado, interroga-se sobre a proveniência dessa noção que foi atribuída às coisas, tentando-se desvendar qual a força que lhas conferiu. Por outro, investiga-se o valor dessa proveniência, apontando-se a vontade que anima a força que se apoderou das coisas, atribuindo-lhes a noção de “verdade”.

(1) M. Foucault, “Nietzsche, la généalogie, l’histoire”, in *Hommage à Jean Hyppolite*, P.U.F., 1971, p. 149.

Permitindo-se recuar no tempo e imaginar a vida dos homens antes do estabelecimento da vida em coletividade (2), estes serão encontrados num mundo (3) onde reina “o mais grosseiro omnium contra omnes” (4). Como o animal, o homem dessa época só se conhece comparando-se a um outro homem, de modo que tudo o que ele sabe a propósito de si mesmo é apreendido na relação entre a sua força de ataque e de defesa e a força do outro. Contudo, os indivíduos mais fracos, os mais desafortunados, temendo não conseguir subsistir, aperceberam-se da necessidade de encontrar um meio para a sua conservação. Assim começa o desenvolvimento do intelecto humano. Ao tentar desencadear as forças principais do intelecto convergindo-se na dissimulação, esses indivíduos procuram, como o camaleão, contornar uma situação que não poderiam suportar de outro modo. Ocupando-se apenas em manter a existência, privilegiam o instinto de conservação. De fato, “a própria vida é vontade de poder, e o instinto de conservação é só uma conseqüência indireta sua e das mais freqüentes” (5). A vida consiste antes de mais nada no desencadeamento de forças, não se limitando a ser instinto de conservação. Os indivíduos que não são fortes o suficiente para viver tentam simplesmente conservar-se, atribuindo à vida uma importância menor do que ao instinto de conservação. Nessa medida, admitindo-se que tenha havido uma luta pela vida, poder-se-ia dizer que ela teria terminado pela vitória dos fracos em detrimento das exceções, em detrimento dos que não temem o desencadeamento de sua força. Os vencedores se-

(2) Na medida em que não se pretende ocupar da questão da constituição do Estado, não se propôs estabelecer as distinções existentes entre “comunidade” e “sociedade” e decidiu-se empregar o termo “coletividade” ou “vida coletiva”, para designar a organização social de maneira geral.

(3) É na “Introdução teórica sobre a verdade e a mentira no sentido extramoral” que Nietzsche discorre sobre o que poderia ter sido a vida no “estado de natureza”. Aqui como no prefácio ao *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* de Rousseau, é possível considerar o estado de natureza uma mera hipótese. A esse propósito, Rousseau declara: “não é fácil empresa discernir o que há de originário e de artificial na natureza atual do homem nem conhecer bem um estado que não mais existe, que talvez nunca existiu e provavelmente nunca existirá e de que, no entanto, é necessário ter noções justas para julgar o nosso estado presente” (ed. Garnier, p. 35). Nesse caso, pode-se considerar o estado de natureza uma hipótese para desvendar onde se enraíza a desigualdade existente entre os homens. No caso de Nietzsche, tratar-se-ia de uma hipótese que permitiria apreender, no procedimento genealógico, o sentido e o valor da origem da moral.

(4) Nietzsche, *Das Philosophenbuch*, in *Werke*, Herausgegeben von Karl Schlechta, Ullstein Buch, vol. III, p. 311.

(5) Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, § 13, vol. III, p. 578.

riam os fracos, porque são eles os mais numerosos e também “os mais inteligentes”. “Darwin esqueceu o espírito; ora, os fracos têm mais espírito” (6) (7).

Para conservar a qualquer preço a sua existência, os indivíduos que possuem uma força mais ou menos igual decidem fazer uma coalizão. Vivendo gregariamente, procuram contrapor-se aos que, mais fortes do que eles, representam uma ameaça para a sua vida. É possível também que, ao invés de organizarem-se por si mesmos numa força de mesma amplitude que a daquelas que os ameaçam, os fracos decidam submeter-se a alguém que seja capaz de protegê-los e esteja de acordo em fazê-lo mediante serviços que lhe seriam prestados pelos que ele defende. Esse procedimento comporta algumas vantagens: o chefe poderoso a quem os fracos se submetem enfrentará as forças ameaçadoras e não tentará exterminar os seus súditos já que estes lhe trazem proveitos. Não os temendo, conceder-lhes-á uma estreita margem de liberdade a fim de que possam prestar-lhe serviços e garantirem estritamente a sua sobrevivência. Do ponto de vista dos fracos, é sempre melhor sofrer a crueldade de um chefe impiedoso mas forte do que expor-se sem defesa à exterminação total. De qualquer modo, “a comunidade é, de início, a organização dos fracos tendo em vista *contra-equilibrar* forças ameaçadoras” (8) — qualquer que seja a forma de organização escolhida. Supondo-se que esse grupo de indivíduos que se associaram para viver gregariamente se encontre em face de um outro grupo de força comparável à sua, o que acontecerá provavelmente é que ambos decidam estabelecer a paz. Em tais condições, não vale a pena desencadear uma longa luta, pois, sendo pouco provável a derrota do grupo adversário, do confronto apenas resultaria o desperdício de tempo e de forças.

A noção de equilíbrio que, como se acabou de observar, regula as relações entre grupos de indivíduos, encontra-se também quando se analisam as relações que se estabelecem entre os membros de um mesmo grupo. Assim como o equilíbrio de forças de dois grupos diferentes, prontos a confrontarem-se, leva-os a estabelecer a

(6) Nietzsche, *Götzen Dämmerung*, Divagações de um “inatural”, § 14, vol. III, p. 999.

(7) Algumas linhas abaixo, Nietzsche explica: “por espírito, entendo a prudência, a paciência, a astúcia, a dissimulação, o domínio de si mesmo, e tudo o que é *mimicry* (a que é preciso juntar uma grande parte da pretensa virtude)”.

(8) Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, livro II: Der Wanderer und sein Schatten, § 22, vol. I, p. 886.

paz, é também esse equilíbrio de forças que, verificado entre os membros de um grupo, incentiva-os a viver gregariamente e a manter a vida em coletividade. Indivíduos tendo forças mais ou menos iguais consideram a luta inútil e estabelecem contratos entre si. Assim nasce a noção de direito. “Meus direitos: são essa parte da minha força que os outros não só me reconheceram, mas onde eles querem até mesmo me manter” (9). Reconhecendo-me direitos e permitindo-me preservá-los, cada membro do grupo a que pertença comporta-se: com prudência, porque me toma como aliado contra uma terceira força que nos ameaça; por medo, já que teme confrontar-se comigo; com astúcia, na medida em que espera, em troca, que eu reconheça os seus direitos e permita-lhe preservá-los. Não é somente a situação de igualdade das forças que pode criar direitos. É também possível que, numa situação determinada, alguns indivíduos sejam tão poderosos que permitam ceder uma parte de seu poder a alguém mais fraco do que eles. Desse modo, os mais fracos podem ter direitos — mas estes serão evidentemente menos numerosos do que os acumulados pelos fortes. Em correlação à noção de direito, existe a de dever. Essas duas noções mostram-se como elementos de um sistema de troca. Se, por um lado, cada membro do grupo a que pertença reconhece-me direitos segundo a força que possuo; por outro, tenho o dever de reconhecer direitos a cada um deles segundo a força que detém. “Nossos deveres — são os direitos que os outros possuem sobre nós” (10).

Os direitos apresentam-se como “graus de poder”, já que os direitos de um indivíduo se medem conforme o seu poder. “Em sua origem, o direito vai exatamente até o ponto em que um parece ao outro precioso, essencial, inadmissível, invencível e assim por diante. Nesse sentido, o mais fraco tem ainda direitos, mas menores. Daí, segue-se o famoso *unusquisque tantum juris habet, quantum potentia valet* (ou mais exatamente: *quantum potentia valere creditur*)” (11). Nessa medida, poder-se-ia dizer que os direitos não são fins a atingir, mas, ao contrário, uma vez estabelecidas certas relações de força, são criados somente para mantê-las. Segue-se daí que os direitos duram tanto quanto as relações de forças que lhes deram origem. Ora, a partir do momento em que a força de um certo

(9) Nietzsche, *Morgenröte*, § 112, vol. II, p. 1.084.

(10) Nietzsche, *Morgenröte*, § 112, vol. II, p. 1.084.

(11) Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, livro I; § 11, vol. I, p. 453.

número de indivíduos se reduz consideravelmente, os outros membros do seu grupo não mais reconhecem os seus direitos. Mas se, ao contrário, a sua força aumenta, são eles que não vão mais garantir os direitos dos outros, mesmo que estes tentem intervir reclamando os deveres que esse pequeno grupo teria de respeitar. Numa situação como esta, diante do aumento da força desse pequeno grupo, os direitos de todos os outros desaparecem e dão lugar à submissão. À medida que as relações de forças sofrem modificações profundas, certos direitos deixam de existir e novos direitos se formam.

As primeiras manifestações no domínio jurídico traduzem-se pela elaboração do direito usual. Isto quer dizer que, nesse primeiro período, a época da consolidação da ordem social, as normas especificamente jurídicas, ou seja, as leis, encontravam-se misturadas aos costumes em geral. Os costumes são indispensáveis para a organização e a conservação da vida coletiva. Mas a própria idéia de costume encerra em si mesma duas outras idéias distintas. Uma vez que todos os indivíduos que participam dessa vida coletiva devem conformar-se ao costume, isto implica que se considere a coletividade mais importante do que o indivíduo. A partir do momento em que o costume retira a sua força do fato de não ser facilmente modificável, isso pressupõe que se deva preferir uma vantagem duradoura a qualquer prazer efêmero. O que vem em primeiro lugar é o interesse duradouro da coletividade — embora seja necessário, para satisfazê-lo, ignorar o bem-estar momentâneo do indivíduo, o seu interesse duradouro ou a sua vida. A importância da existência dos costumes reside na idéia de que cabe a eles dar um caráter estável à coletividade. Eis aí “o grande princípio que está na origem das civilizações: qualquer costume é melhor do que a ausência de costumes” (12).

Isso supõe que os costumes podem ser estabelecidos de maneira arbitrária, de modo que qualquer atitude pode tornar-se um costume a ser respeitado pela coletividade. É exatamente o caráter arbitrário dos costumes que torna difícil o questionamento de sua validade. Eles não repousam sobre fundamento algum que possa ser posto em discussão. Ao contrário, são apresentados em geral como tendo uma certa relação com a vontade divina — mesmo que se trate de uma relação mediata; o que os torna irrefutáveis. E isto se acentua ao supor-se que a divindade faz expiar pela violação dos costumes não somente o indivíduo que a cometeu mas toda

(12) Nietzsche, *Morgenröte*, § 16, vol, II, p. 1.025.

a coletividade de que ele faz parte. Ora, se os costumes chegam a tornar-se estáveis e a preservar-se por muito tempo, é porque a tradição confere-lhes autoridade e fixidez. A tradição nasce sem obedecer a nenhum imperativo imanente dos costumes e sem ter nenhum acordo com a sua validade ou não-validade. Ela é sobretudo o fruto do desejo de conservação de uma coletividade. Na medida em que “toda tradição faz-se mais venerável em sua continuidade, quanto mais a sua origem for recuada, esquecida” (13), os indivíduos que têm interesse em conservar a vida em coletividade tentam sempre adaptar, os costumes que se tornaram tradicionais às situações novas tendo em vista preservá-los. Tentam, além disso, inculcar em todos os outros indivíduos o hábito de agir segundo as suas normas, segundo as normas da coletividade. Num primeiro momento, é certo que esse hábito se instala facilmente, já que corresponde ao sentimento agradável de, vivendo gregariamente, ter escapado à exterminação que outras forças mais poderosas poderiam ter efetuado. Pouco a pouco, esse hábito de agir de acordo com as normas da coletividade cria uma situação cômoda: só se tem as atitudes, só se tem os pontos de vista, apresentados pela maioria dos indivíduos do conjunto de que se é uma parte.

É a transmissão, de geração em geração, dessas maneiras de pensar e agir que constitui a educação. A própria base da educação é a imitação: os pais ensinam aos filhos apenas as suas inclinações e repulsas diante de certas atitudes e de certos pontos de vista, acreditando fazê-lo em favor dos filhos. “A tendência mais nociva é a de pensar sempre *nos outros* (agir *em seu favor* é quase tão mau quanto agir *contra eles*, é fazer violência à sua própria esfera). Que brutalidade a educação atual, a intervenção dos pais na esfera dos filhos” (14). Transmitindo-lhes os seus hábitos, os pais encorajam-nos a imitá-los. Mas o próprio hábito já é um exercício de imitação. Exercita-se a imitar corretamente os outros, a inserir-se em sua ordem, a parecer semelhante a eles, até o ponto em que as ações e os pensamentos que se habituou a copiar passem a constituir uma segunda natureza. Então, não é mais necessário imitar os outros; basta imitar-se a si mesmo, deixar-se agir e pensar sem pôr em questão as próprias ações e maneiras de pensar. Tornando-se dependente delas sem aperceber-se, chega-se a acreditá-las indispensáveis

(13) Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, livro I, § 96, vol. I, p. 504.

(14) Nietzsche, *Aurore*, trad. franc. de Jélien Hervier, “Oeuvres Philosophiques Complètes”, Gallimard, 1970, fragmentos póstumos 1(8), p. 294.

à sobrevivência, mesmo que se revelem absurdas — o que ocorre na maioria dos casos? Nessa medida, pode-se compreender que, passado um certo tempo, as maneiras de agir e pensar que se empregam habitualmente transformam-se em mecanismos inconscientes, no sentido em que não se coloca nem mesmo a idéia de modificá-los ou interrogar-se sobre a sua validade.

É tempo de perguntar-se o que é a tradição, a tradição que, se servindo, entre outros elementos, do hábito, leva todos os indivíduos de uma certa coletividade a submeterem-se aos costumes e às normas em geral que essa mesma coletividade lhes impõe. Ora, a tradição “é uma autoridade superior a que se obedece não porque ordena o que nos é útil, mas porque ordena” (15). Isso quer dizer que, enquanto autoridade — e sobretudo enquanto autoridade superior — a tradição não permite que se a tome como objeto de crítica; bem ao contrário, ela utiliza vários elementos, entre os quais já se assinalou o hábito, para narcotizar os indivíduos e paralisar a sua vontade crítica.” (...) em face de toda autoridade não se *deve* pensar e ainda menos levantar a voz aqui, *obedece-se!*” (16). Desse modo, é-se levado a obedecer a tudo o que nos designa a tradição, mesmo que se trate de efetivar ações que nos possam ser prejudiciais. Nesse domínio, impõe-se negligenciar os eventuais problemas individuais e impõe-se seguir antes de mais nada todos os preceitos que nos são indicados. Finalmente, para garantir a obediência a esses preceitos, a tradição não hesita em provocar o medo nos indivíduos. Assim, nos primeiros tempos, criou-se a idéia de banimento. Todo indivíduo que se recusasse a submeter-se às normas seguidas pela maioria era rejeitado pela coletividade. Nessa época, a idéia de isolar-se representava um enorme perigo, na medida em que pouco a pouco todos os indivíduos que viviam gregariamente persuadiram-se de que somente juntos poderiam sobreviver. O ostracismo era o pior castigo a que a coletividade condenava os seus membros insubmissos. Em contrapartida, os que queriam garantir o seu lugar no seio da coletividade e ficar ao abrigo de toda a possibilidade de banimento deveriam tão-somente ter um comportamento estável. Um indivíduo que possuísse uma ocupação, um caráter e opiniões não suscetíveis de mudança era apresentado como o modelo do homem de reputação. Tal indivíduo é sempre útil à coletividade, na medida em que ela está certa de poder dispor dele a qualquer momento. A coletividade “honra essa *natureza de instrumento*, a sua

(15) Nietzsche, *Morgenröte*, § 9, vol. II, p. 109.

(16) Nietzsche, *Morgenröte*, Prefácio, § 3, vol. II, p. 1.012.

tendência em permanecer fiel a si mesmo, a sua invariabilidade nas opiniões, nas aspirações e mesmo na não-virtude, e concede-lhe as supremas homenagens" (17). Então, pode-se compreender que no interior de qualquer coletividade só se toma o indivíduo e só se lhe atribui valor enquanto função, isto é, enquanto instrumento de que a coletividade pode servir-se a qualquer instante para atingir os seus objetivos. A partir do momento em que o indivíduo não chega a rebelar-se contra essa situação — uma vez que o sentimento de medo foi nele inculcado de modo intenso e contínuo — ele sente-se impotente para reagir e deixar-se manipular. O sentimento de medo está, pois, intimamente ligado ao de impotência.

Por outro lado, os indivíduos que querem preservar a vida coletiva não se servem de meios tais como o estímulo ao respeito da tradição, o encorajamento a preservar os hábitos, a difusão do medo de desobedecer quando se trata daqueles que nada temem e que se deixam dificilmente subjugar pelos outros, daqueles que, em princípio, não admitem as normas do grupo e preferem agir e pensar por si mesmos. Esses meios não seriam eficazes para levar os rebeldes à obediência das normas da coletividade. Nesse caso, é necessário empregar meios bem mais perspicazes, servir-se de elementos mais sutis, possuir uma certa arte de sedução. A coletividade vai criar as condições a fim de que aqueles que se recusam a deixar-se manipular sejam logrados e passem a crer que agem e pensam livremente, submetendo-se às normas preestabelecidas. Isso se fará principalmente graças à doutrina do livre-arbítrio e à crença no livre pensar.

De fato, "a doutrina do livre-arbítrio é uma invenção das classes dominantes" (18). Tendo a sua origem na religião cristã, a vontade livre teria sido considerada como uma espécie de dote concedido ao homem por um ser superior para dar-lhe a possibilidade de escolher. Escolhendo o bem, ele teria o seu acesso ao reino divino assegurado e a sua admissão na comunidade dos eleitos garantida (19).

(17) Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, § 296, vol. II, p. 174.

(18) Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, livro II: "Der Wanderer und sein Schatten", § 9, vol. L, p. 887.

(19) Com a Reforma protestante e sobretudo com a sua consumação com Calvino, nota-se uma modificação dessa idéia. Partindo-se do princípio de que o protestantismo consiste numa adaptação da religião cristã às necessidades da burguesia nascente de justificar-se enquanto classe social — na Alemanha, na Suíça e principalmente nos países nórdicos onde ele foi mais tarde propagado — compreende-se porque se põe em relevo a importância da fé em relação ao valor das ações realizadas neste mundo, para poder figurar entre

De modo semelhante, neste mundo, a coletividade permitiria ao indivíduo fazer as suas escolhas. Escolhendo obedecer às regras que lhe são impostas, ele teria preservado a sua tranqüilidade e conservado o seu lugar no interior da organização social. Mas se, ao contrário, o indivíduo se decidisse não se submeter às normas estabelecidas, seria obrigado a expiar pelas conseqüências desse ato, sendo banido da coletividade, do mesmo modo que o pecador, segundo os ensinamentos cristãos, seria castigado sendo recusado no reino divino.

A coletividade reserva-se, pois, o direito de punir. Contudo, antes de fazê-lo, julga o indivíduo que não se conformou às suas regras, para verificar se ele agiu de má fé e para precisar até que ponto foi responsável de sua ação. Somente se punirá esse indivíduo no caso em que se revele que ele agiu de modo doloso. Se a sua ação não foi consciente ou se foi feita sob coerção, não será considerado culpado. No final das contas, só há lugar para a punição se o indivíduo fez um mau uso de seu livre-arbítrio, isto é, se escolheu más razões para inspirar a sua ação⁽²⁰⁾. Supondo-se que esse indivíduo agiu sem motivos para incentivá-lo, sem objetivos para incitá-lo, teria a comunidade o direito de puni-lo? Na medida em que ele não preferiu as más razões às boas — pois ele não teve razões — o seu ato deveria ser considerado um ato não realizado, já que foi produzido sem intenção. No entanto, a coletividade não hesitaria em declará-lo culpado, apoiando-se ainda uma vez na doutrina do livre-arbítrio: dir-se-ia que ele teria preferido agir sem motivos a agir por algum motivo. Constata-se então que a doutrina do livre-arbítrio não é nada mais do que “uma mitologia conceitual muito estranha”⁽²¹⁾, de que a coletividade se serve para punir todos os atos

os eleitos de Deus. É fundamentalmente a fé que garante o ingresso na comunidade dos eleitos. Possuindo a fé, os ricos terão o seu lugar assegurado no reino divino, porque, se Deus os cumulou de bens materiais, foi para mostrar-lhes a Sua misericórdia em relação a eles. É o que nos deixa entrever a idéia calvinista da predestinação.

(20) No § 32 de *Jenseits von Gut und Böse*, Nietzsche desenvolve uma interessante análise das maneiras de avaliação das ações através dos tempos. Numa primeira época, que ele chama de “época pré-moral”, uma ação era avaliada segundo as suas conseqüências. Na época moral em que ainda se vive, o valor de uma ação é dado pelas suas intenções. Curiosa maneira de julgar é essa onde o elemento que nos permite apreciar uma ação é justamente aquele que melhor a dissimula! Finalmente, na época extramoral, quando haverá o ultrapassamento da moral por ela mesma, a avaliação de uma ação será feita segundo o que ela tem de não-intencional, isto é, o que tem de gratuito, fortuito, aleatório.

(21) Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, livro II: *Der Wanderer und sein Schatten*, § 23, vol. I, p. 888.

que rompem as leis por ela estabelecidas. E mesmo mais do que isso: recorrendo a essa doutrina, a coletividade consegue lavar as mãos diante dos atos realizados pelos indivíduos. Na medida em que a coletividade declara conferir ao indivíduo o direito de escolher, ele torna-se o único responsável de seus atos. Estes são portanto julgados segundo as intenções individuais que os alimentam e nunca de acordo com as situações gerais que provocaram a sua origem. O fato de convencer o indivíduo de que ele tem a possibilidade de optar em quaisquer circunstâncias desincumbe a coletividade de toda responsabilidade das ações de seus membros.

É ainda a doutrina do livre-arbítrio que vai encorajar os indivíduos à obediência às leis da coletividade. Ela estimula no indivíduo o seu sentimento de superioridade em relação a quem obedece. Se eu tenho uma vontade livre, o outro deve submeter-se a ela. O indivíduo acredita que pode comandar, já que está de posse da liberdade, e está certo de que será obedecido, pois deve haver alguém que se incline diante dele. A doutrina do livre-arbítrio leva-o a crer que ele é capaz de tomar decisões e tem o poder — no limite — de legislar. Ora, “é sempre fácil obedecer, se se sonha comandar”, diria Sartre. Um procedimento semelhante encontra-se ao nível das massas. A relação de dominação que se verifica entre a coletividade e os seus membros, estabelece-se também entre os grupos dirigentes e as massas. Delegando todo o seu poder aos grupos dirigentes, as massas crêem que, através desses grupos, são elas que fazem as leis. A sua ação limita-se, de fato, à sua submissão às decisões tomadas pelas altas esferas — o que torna impensável a idéia de um poder representativo. Isso não as impede de sentirem-se identificadas com os que legizam, assim como o indivíduo que se limita a obedecer acredita ter o poder de comandar. A grande diferença entre essas duas espécies de relações acha-se no fato de que a relação entre grupos dirigentes e massas se situa ao nível do poder especificamente político (22).

(22) Assinala-se que, em Nietzsche, a análise da relação de dominação que se estabelece entre os grupos dirigentes e as massas não é desenvolvida, na medida mesma em que o que o filósofo visa é o desencadeamento das forças essencialmente ao nível do indivíduo. Eis aí uma das razões pelas quais a idéia de “interesse” não aparece nas análises nietzscheanas. Essa idéia que corresponde de modo preciso ao conceito de “classe social” tem o seu lugar tomado pela idéia de “querer”, que na filosofia de Nietzsche não apresenta um caráter especificamente político. É também nessa medida que os grupos dirigentes e as massas nunca são especificados e as relações entre eles — sem que se pergunte pela posição ocupada por esses grupos na estrutura social —

Em oposição à doutrina do livre-arbítrio, coloca-se a doutrina do “servo-arbítrio”. De acordo com essa doutrina, todos os atos de um indivíduo seriam o produto de causas psicológicas determinadas. Em face da sua estrutura mental, com as suas coerções e necessidades, o indivíduo nada — ou quase nada — poderia fazer. “Servo-arbítrio” precisamente porque o indivíduo é aí tomado como um brinquedo que se acha nas mãos de um determinismo psicológico que faz dele um ser praticamente desprovido de querer. O caráter mítico dessa doutrina já é denunciado pela sua própria denominação: “servo-arbítrio”, que se apresenta como uma contradição entre termos, impossível de justificar-se. “O ‘servo-arbítrio’ é um mito: na vida real depara-se apenas vontades *fortes* e vontades *fracas*” (23).

A doutrina do livre-arbítrio não afirma, como o faz a do “servo-arbítrio”, que as ações do indivíduo são determinadas por causas psicológicas, mas não reconhece tampouco que o querer está sempre presente nas relações de dominação. Eis o que ela não poderia efetivamente reconhecer na medida em que a doutrina do livre-arbítrio é um logro criado pelas classes dominantes para persuadir os membros da coletividade de que, enquanto indivíduos livres, todos são fundamentalmente iguais. Essa doutrina leva o indivíduo a crer que, a partir do momento em que pode escolher, ele não sofre coerção. E chega a persuadi-lo de que ele vive habitualmente em liberdade e se, um dia, vier a perder a sua independência, aperceber-se-á disso imediatamente. Ao invés de viver livre, o indivíduo, de fato, é habitualmente coagido por numerosas regras que se tornam algo de “normal”, uma vez que são sofridas cotidianamente.

O logro de crer-se livre não aparece unicamente ao nível da ação. Há também aqueles que crêem pensar livremente. Trata-se, de maneira geral, de indivíduos que, não tendo objeto sobre o que investir o seu desejo de dominação, acabam por exercê-lo sobre si mesmos. Persuadem-se de que dispõem do poder de decidir, de modo absoluto, os caminhos a serem tomados pelo seu pensamento.

são sempre de um mesmo tipo: uma relação de dominação, pouco importando que se trate de um grupo de proprietários de empresas ou de um grupo de revolucionários socialistas. Em *Morgenröte*, o § 184: “O Estado como produto dos anarquistas” afirma: “no país onde os homens são domesticados, resta sempre retardados e indomados o suficiente: atualmente eles afluem aos campos socialistas mais do que a qualquer outra parte. Se devem chegar, um dia, a fazer *leis*, pode-se esperar que utilizem uma *corrente de ferro* e exerçam uma terrível disciplina: *eles se conhecem!*”

(23) Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, § 21, vol. III, p. 585.

Ter a impressão de ser o senhor único do seu próprio pensamento implica que se possa apoderar-se dele, como se estivesse completamente desligado do corpo e posto à parte do mundo que o envolve. Ora, o pensamento não é um dado — e menos ainda algo de estável, de monolítico, sem fissuras e sem conflitos. Ao contrário, o pensamento “é apenas a relação mútua desses instintos”, de nossos instintos (24). Na medida em que “todo instinto aspira à dominação”, a questão que se impõe é a de saber qual instinto consegue dominar o pensamento. Poder-se-ia dizer que, a partir de uma certa época, o indivíduo sentiu-se levado a conhecer abstratamente o mundo e que, em consequência, privilegiou o instinto de conhecimento. Este, consagrando-se ao aniquilamento de todos os outros instintos, apoderou-se do pensamento.

Um processo semelhante dá nascimento à lógica. Num primeiro momento, procedimentos — que se diria — “ilógicos” haviam sido empregados para assegurar o prolongamento da vida. Descobrimos com prudência as “semelhanças” entre as coisas e classificando-as lentamente, um indivíduo tinha menor possibilidade de conservar-se do que aquele que concluía que duas coisas semelhantes eram idênticas, embora não tivesse elementos para fazê-lo. “Mas a tendência predominante em considerar o semelhante como idêntico — essa tendência criou o próprio fundamento da lógica” (25). Procedimentos “ilógicos” transformaram-se em normas rígidas às quais todo o raciocínio devia conformar-se; o que apresentava como objetivo permitir a subsistência tornou-se o mecanismo policial de toda atividade cerebral. Passou-se a considerar como não-válido, não-sério e mesmo indigno de atenção todo o raciocínio que não se mostre dócil aos preceitos da lógica. Durante gerações e gerações, esses preceitos foram inculcados nos indivíduos — até impedi-los de aperceberem-se das coerções que lhes são impostas. O que leva os indivíduos a crerem que pensam livremente é o fato de que o caráter coercitivo da lógica se torna pouco a pouco “normal”, fazendo parte do dia-a-dia e envolvendo o cérebro, sem que se pense nisso; em resumo: o fato de que ele corresponde a uma exigência fisiológica. “Por detrás de toda lógica e de sua aparente liberdade de movimento, acham-se avaliações ou, para falar mais claramente, exigências fisiológicas que visam conservar um certo modo de vida” (26)

(24) Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, § 36, vol. III, p. 600.

(25) Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, § 111, vol. II, p. 119.

(26) Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, § 3, vol. III, p. 569.

— mesmo se cria logros para os indivíduos, entrvando a expansão de suas forças.

O livre pensar só existe na imaginação dos indivíduos que não se apercebem que as regras a que o pensamento deveria submeter-se são impostas pela coletividade. Mesmo os meios de que o pensamento se serve para efetivar-se e transmitir-se, isto é, as palavras, são estabelecidos pela coletividade. “Expressimos sempre os nossos pensamentos com as palavras que temos à mão. Ou, para exprimir todas as minhas suspeitas: a cada momento, só concebemos o pensamento que precisamente as palavras que temos à mão sejam capazes de exprimir de modo aproximativo” (27). Só se pode exprimir um pensamento através das palavras que flutuam à nossa volta. O que quer dizer que o indivíduo não tem o poder de criar, independentemente da coletividade, palavras para exprimir-se e não tem nem mesmo a liberdade de modificá-las. Ao lado da lógica, a própria língua é uma coerção sofrida pelos indivíduos, coerção que submete o poder do pensamento.

Ora, para chegar a compreender melhor como a língua exerce o seu controle sobre o pensamento, impõe-se saber o que são as palavras. “O que é uma palavra? a representação sonora de uma excitação nervosa” (28). O procedimento de elaboração da palavra comporta duas transposições feita da excitação nervosa experimentada pelo corpo numa imagem mental do que foi sentido; em seguida, da transposição dessa imagem num som articulado. Eis aí duas transposições que se perfazem de modo completamente arbitrário, na medida em que pressupõem, num primeiro momento, uma correspondência entre a esfera do sistema nervoso e a da produção de imagens mentais (29) e, numa outra etapa, entre esta e a esfera da fala. São correspondências que só poderiam apresentar um caráter arbitrário, já que se estabelecem entre elementos que pertencem a esferas inteiramente diferentes. Cava-se, desse modo, um abismo entre a sensação experimentada pelo indivíduo e o balbuciar por ele emitido.

A idéia do arbitrário intrínseco à palavra aparece também em Saussure. Para empregar as suas expressões, dir-se-ia que o signo

(27) Nietzsche, *Morgenröte*, § 257, vol. II, p. 1.177.

(28) Nietzsche, *Das Philosophenbuch*, vol. III, p. 312.

(29) Preferiu-se não utilizar o termo “imaginação” para evitar que ele fosse tomado na acepção corrente de “faculdade” existente no homem — o que não é simplesmente o caso em Nietzsche.

lingüístico consiste na associação de um conceito, o “significado”, a uma imagem acústica, o “significante”. “A ligação unindo o significante ao significado”, declara Saussure, “é arbitrária, ou ainda, já que entendemos por signo o total resultante da associação de um significante a um significado, podemos dizer mais simplesmente: o signo lingüístico é arbitrário” (30). Entre a idéia de uma coisa e a seqüência dos sons articulados para exprimi-la, não há nenhuma relação necessária. Declarando que o caráter intrínseco da relação entre “significante” e “significado” é arbitrário, Saussure quer simplesmente dizer que se trata aí de uma relação imotivada. O termo “arbitrário” não é absolutamente empregado para dar a idéia de que cabe ao indivíduo que fala escolher livremente os “significantes”. Ao contrário, a língua seria suportada ao invés de consentida. Apresentando-se como um produto social, a língua impõe-se aos indivíduos como uma espécie de herança de que eles não podem liberar-se. Nessa medida, ela não é um contrato puro e simples estabelecido entre os indivíduos. “Se se quer demonstrar que a lei admitida numa coletividade é uma coisa que se *suporta* e não uma regra livremente consentida, é a língua que oferece a prova mais contundente” (31).

Mas por que a língua não poderia modificar-se de um momento para o outro? Ora, na medida em que as suas leis se transmitem como herança e na medida em que é utilizada por todos os indivíduos, a língua sofre o peso da tradição e também o peso da coletividade. Para modificá-la, seria necessário que toda a coletividade se sentisse animada pelo desejo de desligar-se completamente do passado — ao contrário do que sempre se observou, isto é, a posição inerte da coletividade e a sua resistência a qualquer modificação lingüística. Além disso, o caráter de fixidez da língua é encorajado pela própria maneira pela qual ela se constitui. Enquanto convenção arbitrária, ela não permite ser posta em questão, na medida em que só se pode ter como ponto de partida de um questionamento posições razoáveis e não há nenhuma norma razoável sobre a qual a língua possa repousar. Essa convenção arbitrária fixa-se, então, com o tempo (32). “É porque o signo é arbitrário que ele só conhece a lei da tradição e é porque se funda na tradição que pode ser arbitrário” (33).

(30) *Cours de Linguistique Générale*, Payot, Paris, 1972, p. 101.

(31) Saussure, *op. cit.*, p. 104.

(32) Poder-se-ia aproximar o que ocorre ao nível da língua do que se constatou em relação aos costumes.

(33) Saussure, *op. cit.*, p. 179.

O arbitrário que se constata no processo de formação da palavra, encontra-se também num outro nível: o da função que a palavra exerce. Em princípio, a palavra deve remeter a algo de exterior a nós. Ora, a partir do momento em que a palavra foi criada para exprimir uma sensação subjetiva, ela só pode referir-se às relações entre as coisas e nós e nunca às próprias coisas. “Cremos saber algo das próprias coisas quando falamos de árvores, cores, neve e flores e, contudo, não possuímos nada além do que metáforas das coisas, que não correspondem absolutamente às entidades originais” (34). Cava-se outro abismo e, desta vez, trata-se do abismo entre a palavra e o seu referente.

Do mesmo modo que se esconde o arbitrário da relação entre a excitação nervosa e o som articulado, no processo da elaboração da palavra; camufla-se, ao nível de sua função, o arbitrário da relação entre a palavra e o seu referente. O indivíduo passa a crer na identidade entre o discurso e o ser. Trata-se aqui de uma identidade onde cada um dos termos do discurso designa algo bem preciso, que se acha fora do seu domínio (35) — o que não o impede de identificar-se com ele. Entre o “dizer” e o “ver”, estabelece-se uma relação de cumplicidade, na medida em que o discurso teria um fundamento posto para-além das palavras. O indivíduo é levado facilmente a crer na identidade entre o ser e o discurso e, ainda mais, já que essa crença provoca nele a idéia de que, em face do discurso, ele é absolutamente autônomo. Tentando limitar as funções do discurso às da designação, o indivíduo dissimula a riqueza que as próprias palavras possuem e aniquila o seu poder. Ele crê manipular livremente a linguagem.

Essa tentativa de reduzir a linguagem a um simples meio de expressão implica a dissimulação da equivocidade da palavra. A partir do momento em que se camuflam os sentidos possíveis que a palavra comporta e que se a considera unívoca, deve-se crer que a palavra só pode ser tomada num único sentido, no sentido que lhe foi dado desde sempre. O processo que se acabou de descrever encontra-se de maneira nítida em Hegel. Segundo a *Wissenschaft der Logik*, a linguagem seria a exteriorização das formas do pensamento; de modo que tudo o que se exprime pela linguagem já contém uma categoria do pensamento — mesmo se essa categoria não se apresenta ela-

(34) Nietzsche, *Das Philosophenbuch*, vol. III, p. 312.

(35) Não é o caso evidentemente do discurso metalingüístico onde cada um de seus termos designa o termo do discurso sobre o qual ele se faz.

borada mas simplesmente velada. A equivocidade da palavra é assim recuperada na própria lógica, engolida por esse movimento dialético do pensamento que exclui toda a diferença. Conseqüentemente, Hegel considera que a superioridade de uma língua se deve à sua riqueza em expressões lógicas, isto é, em expressões que designam as determinações do pensamento. E ela é ainda mais rica quando essas expressões atingem uma forma objetiva, a forma dos substantivos e dos verbos. Assim, para que uma palavra possa ser utilizada no quadro da filosofia, é preciso, partindo da linguagem ordinária, retomá-la sempre em etapas diferentes até o momento em que se torne “depurada” de toda equivocidade. “Também a filosofia não tem necessidade de nenhuma terminologia particular: ela pode tomar de empréstimo a línguas estrangeiras algumas palavras a que o uso acabou por conferir um direito de cidadania”⁽³⁶⁾. A equivocidade da palavra desaparece sob o império da lei, abandonada ao longo do movimento dialético do pensamento. Torna-se a designação precisa de um referente que se encontra além do seu alcance. A partir de uma correspondência entre a palavra e o seu referente, que é, de fato, inteiramente arbitrária, passa-se a crer na existência de um sentido que estaria sempre imprimido à palavra, de um sentido originário que seria necessário redescobrir. Essa crença apresenta como seu corolário a existência de uma verdade que estaria inscrita nas palavras.

Ora, como já se pôde observar, numa certa época, os indivíduos mais fracos associaram-se para enfrentar as forças que os ameaçavam e para conservar a própria vida. Uma vez que as relações de forças se estabeleceram entre os próprios membros dessa coletividade, instauraram-se direitos para conservar essas relações. A fim de dar um caráter estável à associação, impuseram-se costumes aos indivíduos que dela faziam parte. E para obrigar todos a submeterem-se, utilizaram-se meios como o encorajamento a preservar os costumes, o estímulo do respeito à tradição, a difusão do medo de desobedecer, a invenção dos logros narcotizantes. Da mesma maneira que as idéias do livre-arbítrio e do livre pensar nada mais são do que logros criados pelos fracos a fim de levar todos os indivíduos a conformarem-se às regras da vida em coletividade, a idéia de uma verdade impressa nas palavras nada mais é do que um logro visando a fins semelhantes.

(36) Hegel, *Science de la logique*, trad. franc. de Jankélevitch, tomo I, Aubier, Paris, p. 13.

Essa idéia encontra-se na própria origem da linguagem. A partir do momento em que alguns indivíduos procuraram viver gregariamente, surgiu a necessidade de fixar uma designação das coisas cujo uso fosse obrigatório e válido de modo uniforme. A legislação da linguagem vai pois atribuir à palavra uma fixidez que não lhe pertence. Mas para que se possa manter a vida em coletividade, uma obrigação impõe-se a todos os membros do grupo: a de empregar as designações usuais estabelecidas por convenção. É assim que surge a idéia de “verdade”! “A legislação da linguagem dá as primeiras leis da verdade” (37), de modo que se pode observar a existência de uma indissociabilidade entre verdade e linguagem. “Ser verídico” equivale a conformar-se a mentir gregariamente, isto é, a mentir segundo a convenção firme e coercitiva. Ser mentiroso, por sua vez, é não se submeter à convenção estabelecida pelo grupo. Considera-se alguém mentiroso a partir do momento em que ele substitui voluntariamente as palavras de modo a apresentar o irreal como real. A obediência devotada pela maioria dos indivíduos à convenção lingüística deve-se sobretudo a dois fatores: dizer a “verdade” é mais cômodo e traz vantagens. Enquanto a mentira exige invenção, a verdade reclama apenas a submissão ao que já foi dado. E, além disso, é mais seguro para manter o seu lugar na coletividade dizer a “verdade”. Dir-se-ia que “as vias da coerção e da autoridade são mais seguras do que as da astúcia” (38). Ora, quem recusa a “realidade” apresentada pelas palavras petrificadas, quem não aceita a univocidade imposta às palavras pela coletividade, quem não admite a redução da linguagem à ordem da designação, é considerado mentiroso. Empregando palavras propícias a permitir o aparecimento de outras “realidades”, ele recupera a dimensão equívoca das palavras e põe em relevo os poderes da linguagem. Na estável ordem social, o mentiroso rebela-se contra o que é dado, inventa o que não é usual, enfim, introduz o risco. Deve-se bani-lo da coletividade assim como quem, nos tempos antigos, não tendo respeitado as normas ditadas pela coletividade, era condenado ao ostracismo. Assim como se observou no que diz respeito à lógica, a linguagem também tornou-se um mecanismo policial que impede o indivíduo de criar, uma vez que ele se torna o “escravo das palavras”. Poder-se-ia dizer que a linguagem constitui um perigo para a liberdade do espírito, num primeiro momento porque “em todo esforço de

(37) Nietzsche, *Das Philosophenbuch*, vol. III, p. 311.

(38) Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, livro I, § 54, vol. I, p. 488.

conhecimento, depara-se palavras petrificadas, eternizadas e o choque quebrará mais facilmente a perna do que a palavra". Cada palavra petrificada representa a imposição de uma "realidade".

Criada pelos mais fracos, a noção de "verdade" apresenta-se, portanto, como um logro, na medida em que cabe a ela impor uma "realidade" determinada, revelando-a como a única possível. Ela é um logro que visa levar todos os indivíduos a conformarem-se às regras da vida em coletividade. Do exame genealógico da noção de "verdade", resulta que o seu contexto é o contexto da autoridade.