

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Por uma filosofia transvalorativa:
A crítica da consciência moderna em Nietzsche

REGIANE LORENZETTI COLLARES

São Carlos
2010

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**Por uma filosofia transvalorativa:
A crítica da consciência moderna em Nietzsche**

Regiane Lorenzetti Collares

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em
Filosofia da Universidade Federal de São Carlos
como parte dos requisitos para a obtenção do título
de Doutora em Filosofia.

Orientadora: Profa. Dra. Thelma S.da Mota Lessa da
Fonseca

São Carlos
2010

**Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da
Biblioteca Comunitária/UFSCar**

C697ft

Collares, Regiane Lorenzetti.

Por uma filosofia transvalorativa : a crítica da consciência moderna em Nietzsche / Regiane Lorenzetti Collares. -- São Carlos : UFSCar, 2010.

198 f.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal de São Carlos, 2010.

1. Filosofia alemã. 2. Transvaloração. 3. Consciência (Filosofia). 4. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900. I. Título.

CDD: 193 (20ª)

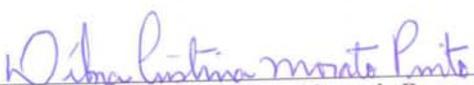
REGIANE LORENZETTI COLLARES

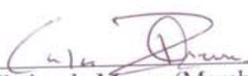
“POR UMA FILOSOFIA TRASVALORATIVA: A CRÍTICA DA CONSCIÊNCIA MODERNA EM NIETZSCHE”

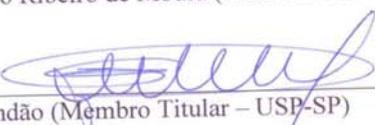
Tese apresentada à Universidade Federal de São Carlos, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

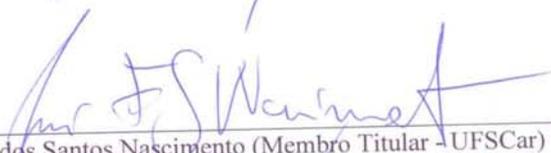
Aprovada em 04 de agosto de 2010

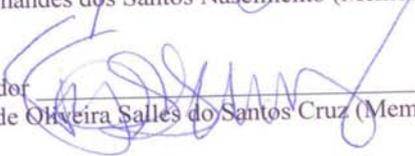
BANCA EXAMINADORA

Presidente 
Dra. Débora Cristina Morato Pinto (Presidente da Banca – UFSCar)

1º Examinador 
Dr. Carlos Alberto Ribeiro de Moura (Membro Titular – USP/SP)

2º Examinador 
Dr. Eduardo Brandão (Membro Titular – USP-SP)

3º Examinador 
Dr. Luís Fernandes dos Santos Nascimento (Membro Titular – UFSCar)

4º Examinador 
Dr. Fernão de Oliveira Salles do Santos Cruz (Membro Titular UFSCar)

Universidade Federal de São Carlos
Rodovia Washington Luís, Km 235 – Cx. Postal 676
Tel./Fax: (16) 3351.8368
www.ppgfil.ufscar.br / ppgfmc@ufscar.br
CEP: 13.565-905 – São Carlos – SP – Brasil

Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Centro de Educação e Ciências Humanas

“Filosofia, como eu até agora compreendi e vivi, é a procura voluntária também dos lados malditos e condenados da existência. A partir da longa experiência que me deu uma tal peregrinação para o gelo e o deserto, aprendi a considerar de outra maneira tudo o que foi filosofado até agora: - a história oculta da filosofia, a psicologia dos seus grandes nomes veio à luz para mim. ‘Quanto de verdade suporta, a quanta verdade atreve-se um espírito?’ – isso foi para mim a medida propriamente dita.” NIETZSCHE. *Fragmentos Póstumos*, KSA 13, 492 NF 16(32).

“Quanto mais consciência eu tinha do bem e de tudo que é ‘belo e sublime’, tanto mais me afundava em meu lodo, e tanto mais capaz me tornava de imergir nele por completo. Porém, o traço principal estava em que tudo isso parecia ocorrer-me não como que por acaso, mas como algo que tinha que ser.” DOSTOIÉVSKI, F. *Memórias de Subsolo*.

AGRADECIMENTOS

À Prof^a Thelma Lessa, que, com todo o rigor, orientou minha pesquisa, apresentando-se como uma interlocutora lúcida e crítica que muito me auxiliou diante dos impasses desta investigação. Ainda a paciência e compreensão trazidas em sua orientação foram fundamentais no transcorrer de cinco anos, pois, mesmo à distância, tais qualidades serviram de estímulo em um caminho de tantos altos e baixos, tantas idas e vindas, despertando em mim um sentimento de profundo reconhecimento da sua capacidade humana, demasiada humana, além claro, de seu óbvio brilho intelectual.

Aos colegas da Universidade Federal do Ceará – Campus Cariri, que aceitaram a minha solicitação de afastamento mesmo na fase delicada da implantação de um novo campus.

Um agradecimento especial ao Prof. Christoph Türcke, cujo acolhimento na Universidade de Leipzig foi fundamental para aquecer minha escrita com suas preciosas sugestões, durante o mais longo e rigoroso inverno e isolamento que passei na vida.

Agradeço aos professores das bancas de qualificação e defesa – Carlos Alberto Ribeiro de Moura, Eduardo Brandão, Fernão Oliveira Salles, Débora Cristina Morato Pinto e Luís Fernandes Oliveira Nascimento –, que aceitaram discutir meu trabalho, pelo que muito me sinto honrada.

Ao CNPq, pelo financiamento da pesquisa na Alemanha. Ao DAAD, pelo curso de alemão no Herder-Institut da Universidade de Leipzig e pelos eventos de intercâmbio cultural.

Sou muito grata à minha mãe, Margarida. Sem seu cuidado, confiança e amor incondicional, acredito que eu nada seria.

Ao meu companheiro e cúmplice, Marcius, pois, os caminhos filosóficos trilhados por mim foram, em grande parte, estimulados pelo *páthos* que nos liga. Ele esteve ao meu lado nos melhores e piores momentos do percurso desta tese, acreditou no meu trabalho com toda a sua serenidade, quando até eu mesma desconfiava de que pudesse realmente fazê-lo.

Não posso deixar de agradecer aos queridos amigos que, de alguma forma, contribuíram para a realização deste estudo; seja com livros emprestados ou mesmo presenteados, seja com conversas filosóficas em sala de aula ou na descontração de uma mesa de bar, ou ainda, seja com palavras de incentivo ou com um olhar de carinho. Sabendo ser impossível agradecer a todos os bons encontros que tive no trajeto desta pesquisa, não posso deixar de mencionar a afetuosa presença de Odimar Feitosa, Alexandre Semeraro, Celme Torres, Luiz Manuel Lopes, Katti e Anita Piossek, Danielle Ponciano, Daniel e Fabien Lins, Ernani Chaves, Kleber Amora, Cícero Barroso, José Olinda Braga, Odilio Aguiar, Samuel Dias, Karla Diaz, Fillipa e Léa Silveira, Alessandro Sales, Laís Araújo, Aline Galvão, Josiane Bocchi, Tárik Prata, Cristiane e Denise Collares, Karen Steinhoff, Alexandre Lorenzetti, Silvana Santiago, Elder Lacerda, Erika Werner.

RESUMO

A pesquisa a ser realizada tem, em primeiro plano, a incumbência de buscar os elos argumentativos que interligam a crítica da consciência moderna à elaboração de um projeto sobre a *Transvaloração de todos os valores* na filosofia de Nietzsche. Ao abordar dois focos problemáticos da consciência moderna, *Bewusstsein* (consciência epistemológica e reflexiva) e *Gewissen* (consciência moral), a filosofia nietzschiana, a partir da demarcação do fenômeno da *décadence* na cultura moderna, insinua uma *nova* ou *segunda* consciência (*ein neues Gewissen* ou *ein zweites Bewusstsein*) adquirida por dar ouvidos às “verdades” que se tornaram mudas pelas exigências morais do pensamento moderno. Assim, em um plano paralelo ao percurso crítico feito por Nietzsche, pretende-se também investigar o teor da aquisição dessa *nova* ou *segunda* consciência no último período da sua filosofia e se aí não residiria a incoerência de restaurar algo que foi duramente criticado no conjunto do projeto da *Transvaloração*. A partir destes planos de investigação, pretende-se, portanto, seguir as formulações de um filósofo autodesignado psicólogo, em que o corpo é tomado como fio condutor de uma crítica que leva adiante a suspeita da *Bewusstsein* moderna, a exemplo da consciência constituída por Descartes e Kant, estar envolvida nos mais insidiosos preconceitos morais, e a desconfiança da cultura de seu tempo ter adoecido pelo aprofundamento de uma consciência que genuinamente é um efeito de superfície.

ABSTRACT

At foreground, this research aims to seek the argumentative links that connect the critique of modern consciousness with the development of a project about *Revaluation of All Values* in the philosophy of Nietzsche. By addressing two problematic aspects of modern consciousness, *Bewusstsein* (reflexive consciousness) and *Gewissen* (conscience), the nietzschian philosophy, from the demarcation of the phenomenon of *decadence* in modern culture, suggests a new or second consciousness (*ein neues Gewissen* or *ein zweites Bewusstsein*) achieved at the expense of listening the “truths” that have become mute for moral imperatives of modern thought. So in plane parallel to the critical path made by Nietzsche, we also intend to investigate the content of this new or second consciousness in the last period of his philosophy and if there would be no inconsistency in restore something that was heavily criticized in the whole project of *Revaluation*. From these research plans, we intend to follow the formulations of a philosopher self-appointed psychologist, in which the body is taken as a guide of a critical suspicion that modern *Bewusstsein*, as the example of consciousness legitimized by Descartes and Kant, is involved in dangerous moral prejudices, and also distrust that the culture of his time was sick by virtue of the deepening of a consciousness that is truly an effect of surface.

SUMÁRIO

| | |
|------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Apresentação | 9 |
| | |
| Capítulo 1 Consciência e Cultura Moderna | 16 |
| 1.1 O tino psicológico da filosofia de Nietzsche | 27 |
| 1.2 O problema da <i>Décadence</i> no século XIX | 34 |
| 1.2.1 A fisiologia da estética <i>décadence</i> : considerações de um dossiê psicológico | 44 |
| 1.2.2 A consciência em foco: abordagem de um <i>Décadent</i> | 60 |
| 1.3 A má-consciência da cultura moderna | 65 |
| | |
| Capítulo 2 A <i>Bewusstsein</i> moderna sob suspeita | |
| 2.1 A humilhação do cogito cartesiano em Nietzsche | 79 |
| 2.1.1 O eu pensa? | 80 |
| 2.2 A tentativa de superação da <i>Crítica</i> kantiana | 90 |
| 2.2.1 A destituição da consciência kantiana | 100 |
| 2.2.2 Kant como pastor da <i>Gewissen</i> : o cristão insidioso | 107 |
| | |
| Capítulo 3 A consciência moderna como desprezadora do corpo | 116 |
| 3.1 Leituras Fisiológicas | 124 |
| 3.2 O corpo como escape de esquemas mecanicistas e teleológicos | 132 |
| 3.3 O funcionamento do corpo como determinante da consciência | 136 |
| 3.4 Polêmica contra o Idealismo | 141 |
| 3.4.1 Corpo e idealismo na filosofia alemã | 146 |
| 3.5 Contra a consciência do corpo surgida no pensamento moderno | 171 |
| | |
| Capítulo 4 A consciência e o projeto da <i>Transvaloração de todos os valores</i> | 175 |
| | |
| Considerações Finais | 187 |
| Bibliografia | 193 |

APRESENTAÇÃO

Uma chave de leitura para a entrada na investigação da consciência, coerente com a atmosfera nietzschiana, não pode passar ao largo da elucidação de uma questão preliminar: qual a necessidade e o alvo de Nietzsche no momento em que ele decide elaborar uma crítica avassaladora da noção de consciência erigida pela filosofia moderna? Ou, talvez, uma pergunta deva anteceder o desenvolvimento deste questionamento: que “tipo” de consciência Nietzsche quer atacar, e, melhor, por que o enfrentamento da consciência se traduzir em termos de uma filosofia transvalorativa? Estas são, sem dúvida, as perguntas que devem nortear a pesquisa a ser levada a cabo.

As questões acima mencionadas tornam-se um enigma ancorado nas tão abrangentes declarações do próprio filósofo a respeito da(s) consciência(s): ora a apresentando como raciocínio e reflexão, ora como meio de comunicação e efeito da linguagem; ora como origem da decadência humana, do ressentimento e da culpa, ora como possibilidade de novos sentidos, da arte e da criação. Logo, constata-se que a consciência não é dotada de um caráter unívoco e definitivo no decorrer das considerações filosóficas nietzschianas. Então, a pedra de toque para atingir tal abrangência conceitual, embora a filosofia de Nietzsche não pretenda fazer uma explicitação sistemática de conceitos, seria lê-lo “bem”¹, ou seja, seria a realização primeira de uma leitura que tentaria decifrar a base filológico-histórica que estaria imbricada em cada forma de consciência exposta.

Montinari, em seu texto “Ler Nietzsche”², assevera que o procedimento filológico-histórico é um trabalho indispensável de ser realizado na pesquisa de Nietzsche – “procurar suas fontes, reconstruir sua biblioteca ideal, conhecer os contemporâneos com os quais ele se confrontou, assim como também os indivíduos e círculos de seu tempo, que foram decisivos para a percepção de seu pensamento”³ –, e que, entretanto, por si só estes recursos seriam insuficientes para a compreensão dele, pois, ainda há a ressalva de que para “entendê-lo realmente, deve-se, com isso, tentar conhecer cada questão colocando questões”. É exatamente com estas pretensões que a presente pesquisa objetiva seguir: realizar uma leitura detida dos contextos e textos que atravessaram o pensamento de Nietzsche, por meio de um profundo questionamento dos

¹ NIETZSCHE. *Aurora*. “Prólogo”, § 5.

² MONTINARI, Mazzimo. “Ler Nietzsche”. In: CHAVES, Ernani. *No limiar do Moderno: estudos sobre Friedrich Nietzsche e Walter Benjamin*. Belém: ed. Paka -Tatu. 2003, pp. 241-249.

³ *Ibidem*, p.246.

seus nexos e efeitos, para, em seguida, concretizar o trabalho de extrair o(s) sentido(s) e o alcance que a noção de consciência teve no conjunto de sua obra.

No comentário de Klossowski, em *Nietzsche e o Círculo Vicioso*, sobre as etapas da construção teórica de Nietzsche, há a interpretação de que ele, ao se propor abordar a consciência, é logo assaltado por um grande problema: como tratar da inexistência de um *em si* das consciências por uma atividade argumentativa própria da consciência? Ou seja, presume-se que Nietzsche, no início de sua atividade filosófica, não teria ferramentas específicas para atacar o *em si* nas consciências e, muito menos, estaria dotado de uma estratégia eficaz para usar a palavra provinda da consciência em nome daquilo que a ultrapassava. Segundo Klossowski, isto explica, em parte, porque Nietzsche inicialmente não enfrentou de uma vez por todas a questão, passando muito tempo às voltas com os problemas da cultura antiga – a partir de sua visão da Grécia trágica –, pois, foi essa tematização que o aproximou das forças estéticas e corpóreas que escapavam à representação meramente lógico-racional do pensamento moderno.

Devido aos desvios nietzschianos em relação a este tema, configura-se a suposição de que o enfrentamento da consciência, com todas suas nuances conceituais, realizou-se de modo mais completo, dizendo realmente a que veio, na época circunscrita à elaboração do projeto “Transvaloração de todos os valores” (*Umwertung aller Werthe*). Entretanto, algo intrigante é ressaltado por Nietzsche em sua autobiografia quando se refere a um novo projeto filosófico na incumbência de dizer definitivamente adeus às velhas verdades; isto é, logo após todo o trabalho para destruir a consciência moderna em suas verdades mais caras, depois de “fundamentar” a consciência como o “último elo da corrente”⁴, um “efeito de superfície surgido da necessidade de comunicação e proteção”⁵, depois de ter dito, de modo enfático, que “o acontecimento propriamente articulado transcorre por debaixo de nossa consciência”⁶ e “toda nossa consciência diz respeito a erros”⁷, como então explicar o fato da *Transvaloração* ainda se vincular, mesmo que seja obliquamente, à consciência – “um corajoso tornar-se consciente e dizer-sim ao que é alcançado”⁸ –? Para Nietzsche, a resposta residiria na expressão de uma segunda consciência (*ein zweites Bewusstsein*)⁹ ou uma nova

⁴ NIETZSCHE. *Fragmentos Póstumos*, KSA 12, 26 NF 1(61).

⁵ NIETZSCHE. *A Gaia Ciência*, §354.

⁶ NIETZSCHE. *Fragmentos Póstumos*, KSA 12, 26 NF 1(61).

⁷ NIETZSCHE. *A Gaia Ciência*, §11.

⁸ NIETZSCHE. *Fragmentos Póstumos*, KSA 12, 370 NF 9 (66).

⁹ NIETZSCHE. *Ecce Homo*, “Crepúsculo dos Ídolos”, §2.

consciência (*ein neues Gewissen*)¹⁰ que não apartaria razão dos impulsos vitais espontâneos e criativos, por isso ela estaria mais voltada à criação do que à representação reflexiva do mundo. Deste fato, surgem as principais questões do atual estudo: será que, mesmo sem se dar conta disso, Nietzsche continuou preso à tradição filosófica moderna ao conceder em seus textos ainda um lugar à consciência, mesmo que fosse uma consciência de outra espécie? Será que na sua crítica destrutiva da consciência não sobrou um restolho da consciência moderna que ele foi incapaz de reconhecer?

A princípio, nós não deixamos de considerar que no destaque da filosofia “transvalorativa”, o ganho principal de Nietzsche no enfrentamento da consciência parece não ser outro senão a destruição das “ideias modernas”; ou seja, a *Transvaloração* sustenta-se com o objetivo invariável de abalar o conjunto de convicções que comporiam a consciência do homem culto, responsável e compassivo de seu tempo. Os subsídios textuais são incontestáveis, pois, não faltam aforismos, parágrafos e frases em que a verve da crítica nietzschiana da consciência recai sobre o mito da *Aufklärung*: o mito de uma harmonia completa entre o progresso das Luzes, da Verdade e do Bem da humanidade.¹¹ Neste sentido, a seu ver, os valores mais prezados e vinculados à consciência foram tributários de um artifício de virtude nutrido no seio de uma cultura que estava adoecida: a *décadent* cultura moderna.

Sempre criticando o lugar privilegiado da consciência reflexiva e moral engendrada pela cultura moderna, será que devemos levar a sério essa *nova* ou *segunda* consciência que se apresenta nas linhas gerais do projeto da *Transvaloração*? Se, de modo enfático, Nietzsche apresenta uma nova exigência interpretativa, um novo conhecimento “tal como até hoje nunca existiu nem foi desejado”¹², então, não é sem embargo que nos sentimos instigados a atingir minimamente o teor dessa nova consciência, isso para que possamos dar o passo seguinte, a saber: decidir se devemos ou não afirmar tal consciência de forma substancial, no conjunto de uma filosofia que parece ter a incumbência prioritária de deslocá-la da posição de destaque na articulação

¹⁰ NIETZSCHE. *O Anticristo*. “Prólogo”.

¹¹ Vale a pena citar o texto de Kant “Resposta à pergunta: que é o Iluminismo”(1783), que bem traduz o espírito da *Aufklärung* que Nietzsche virá a contestar: “Uma época não pode coligar-se e conjurar para colocar a seguinte num estado em que se deve tornar impossível a ampliação dos seus conhecimentos (sobretudo os mais urgentes), a purificação dos erros e, em geral, o avanço progressivo na ilustração. Isto seria um crime contra a natureza humana, cuja determinação original consiste justamente neste avanço”. In: KANT. *A Paz Perpétua e outros opúsculos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: edições 70, 1995.

¹² NIETZSCHE. *Genealogia da Moral*. “Prólogo”, § 6.

do conhecimento e da moral moderna. Portanto, a questão torna-se incontornável: ou Nietzsche propõe um novo conhecimento à sombra dessa apoteose da consciência, a partir do qual ela ressurgirá totalmente descaracterizada dos seus mais íntimos pressupostos morais e epistemológicos gerados na modernidade, ou então a “novidade” dada na *segunda* consciência, por mais que nela as “verdades que até agora permaneceram mudas”¹³ ganhassem voz, traria o paradoxo de apresentar o novo como velho, de apresentar uma nova consciência mais esclarecida do que a anterior – a mesma fórmula moderna que Nietzsche tanto esforço fez para destituir –, talvez já em vista da possibilidade de uma filosofia transvalorativa.

Porém, de antemão, antes de chegarmos a conclusões mais elaboradas a respeito do teor da consciência aventada no último período da escrita nietzschiana e sua relação com o esboçamento da filosofia transvalorativa, inclinamo-nos a compreender que a proposta de um novo conhecimento se constitui nos desdobramentos da crítica destinada a investigar de que forma a consciência moderna teria sido a responsável por degenerar a vida a partir de seus ideais de desenvolvimento moral humano e da condução segura do conhecimento; isto é, a suspeita nietzschiana incide sobre os valores que restringiram o saber, o querer e a moralidade a uma mera questão de aprimoramento da atividade abstrativa e julgadora da consciência. Com essa perspectiva de análise, compreendemos que Nietzsche chega à conclusão de que a tradição filosófica moderna desenvolveu uma pseudocrítica, um senso crítico contaminado por “grandes” ideais que na prática seriam irrealizáveis e coibiriam a afirmação incondicional e concreta do viver. Em outras palavras, a crítica que foi realizada pela “filosofia da ilustração”, tendo Kant como seu maior expoente, deteve-se somente em investigar por que o conhecimento, a moral e a metafísica naufragavam diante de tantos erros; em outros termos, foi uma crítica parcial, pois se tornou incapaz de colocar em questão os valores contidos no cerne desses supostos erros.

Em posse destes detalhes da crítica da consciência, temos como hipótese inicial a suspeita de que ao destruir o valor moderno da consciência, Nietzsche não pretendeu construir um novo “ideal” para o aprimoramento da espécie humana. Antecipadamente lançamos a suspeita (com todos os riscos que implica tal conjectura nas linhas iniciais de uma pesquisa) que talvez Nietzsche utilizasse sua filosofia para simplesmente redefinir um território crítico que não tivesse medida comum com aquele que nos foi

¹³ NIETZSCHE. *O Anticristo*. “Prólogo”.

legado ao longo de toda tradição filosófica moderna. Mas, diante do que no momento apenas suspeitamos, ainda nos permanece a dúvida: Seria então a grande incoerência da filosofia nietzschiana realizar a destituição da consciência pela própria consciência?

A princípio, não se descartando a possibilidade da existência efetiva dessa incoerência de propósitos, poderia se consolidar um alto grau de dificuldade no pesquisador em acompanhar a “crítica da consciência” nietzschiana, sobretudo, devido aos obstáculos circunstanciados pela renúncia do filósofo em enunciar um conjunto de verdades ou pressupostos teóricos para alcançar um “objeto” de estudo; Nietzsche abdicaria, por completo, de editar um sistema teórico, verdadeiro e único, imune a qualquer contradição, que pretendesse resolver os impasses do mundo real.

De acordo com o pano de fundo *grosso modo* traçado no empreendimento desta pesquisa da consciência, acreditamos valer a pena ter, no horizonte interpretativo oportunizado pelos textos de Nietzsche, certa prudência na inferência e demarcação de sentidos unívocos em algo que se diz somente em uma constitutiva plurissignificância. Mas, então, isso implica dizer, como indaga Carlos Alberto Ribeiro de Moura, que “estamos condenados a uma absoluta desordem dessas ‘experimentações’ e que não haveria um fio condutor que permitisse ao leitor situar-se no cipoal dos múltiplos aforismos?”¹⁴

O referido autor nos dá uma boa pista para nos situarmos no cipoal de aforismos a partir de um comentário de Karl Löwith, encontrado em *O eterno retorno do mesmo da filosofia de Nietzsche*. Neste denso estudo, Löwith afirma que apesar de Nietzsche combater o sistema filosófico pelo fato deste sempre fixar o mundo, isso não significa dizer que ele combateria a ideia de unidade metódica.¹⁵ Nesse sentido, considerando tal dica, o caminho que se pretende seguir nesta pesquisa é norteado pelo entendimento da existência de uma suposta unidade metódica, melhor definida nas obras e fragmentos póstumos do último período nietzschiano, a indicar que o projeto destinado a transvalorar todos os valores foi concebido à luz da premente crítica da consciência moderna e, ao mesmo tempo, da possibilidade do próprio Nietzsche obter, nas entrelinhas de seu trabalho crítico, uma espécie de dimensão da aparência, superficial por profundidade. Quer dizer, esta nova dimensão filosófica parece surgir a Nietzsche em decorrência do retorno de um profundo percurso feito pelo

¹⁴ MOURA, C. A. R. *Nietzsche: Civilização e Cultura*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, Int. III.

¹⁵ LÖWITH, K. *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*. Hamburg: Felix Meiner, 1978. cap. I, p.25.

engendramento dos “ideais modernos”, despontando daí um tipo de “descobrimento” relatado da seguinte forma:

toda a humanidade e animalidade antigas, sim, que toda a pré-história e todo o passado de todos os seres sensíveis continuam compondo, amando, odiando, concluindo em mim – acordei repentinamente no meio deste sonho, mas apenas para alcançar a consciência de que é preciso seguir sonhando para não perecer.¹⁶

A partir do alcance de uma consciência que permite a Nietzsche não perecer e constantemente recriar interpretações, conduziremos a nossa pesquisa na linha oscilante de uma filosofia que lida com a tensão entre destruir a consciência moderna e a tentativa de estabelecer um “conhecimento” que não esteja sob a tutela do sujeito, não seja constituído pela mediação da reflexão e nem direcionado pelos valores de uma época e, mesmo assim, ainda permita a atividade filosófica. Portanto, os caminhos a ser trilhados daqui em diante se legitimam na investigação dos pontos que entrecruzam a crítica da consciência moderna e o projeto da *Transvaloração de todos os valores*, para, em seguida, analisarmos sob quais aspectos pode ser defensável o assentimento nietzschiano à outra espécie de consciência, sem que o projeto filosófico em questão fosse lançado no abismo da mais profunda incoerência.

¹⁶ NIETZSCHE. *A Gaia Ciência*, §54.

CAPÍTULO 1 Consciência e Cultura Moderna

Nós, homens do conhecimento, não nos conhecemos;
de nós mesmos somos desconhecidos – e não sem motivo.
(NIETZSCHE. *Genealogia da Moral*, “Prólogo”).

Para iniciarmos esta pesquisa, partimos do pressuposto que só foi possível Nietzsche fazer de seu trabalho genealógico em relação às origens de nossos preconceitos morais uma polêmica, porque se deteve na investigação de um “conhecimento” que supostamente não se acomodou aos padrões de consciência moderna, ou seja, parece que a façanha do trabalho nietzschiano foi ter produzido uma filosofia que fosse de encontro à consciência como critério da verdade do conhecimento, de responsabilidade moral e de autonomia do sujeito moderno. Com a ênfase de que a consciência surgiu da necessidade de proteção e, por conseguinte, de comunicação entre os homens, a atividade consciente é interpretada pela filosofia nietzschiana apenas como uma memória da espécie intimamente relacionada à coerção, ao “tu deves” utilizado na formação cultural dos povos. Portanto, a consciência surge como resultado da instauração da obrigação moral, pois

o fato de nossos atos, nossos pensamentos, nossos sentimentos, mesmo nossos movimentos se tornarem conscientes – pelo menos uma parte deles -, é apenas o resultado do reinado terrivelmente longo que um “tu deves” exerceu sobre o homem. Este, o animal mais ameaçado, necessita de ajuda, de proteção, tinha necessidade do seu semelhante; precisava aprender a se fazer inteligível para exprimir seu amparo – e, por tudo isso, necessitava em primeiro lugar da consciência (*Bewusstsein*), portanto, mesmo para “saber” o que faltava, para “saber” o que experimentava, para “saber” o que pensava.¹⁷

Assim, o reinado do “tu deves” é interpretado por Nietzsche como o resultado da fraqueza e do desamparo humano, a obrigação moral dada nas culturas reitera as regras criadas com o objetivo de proteção. A consciência, neste denso fragmento de *A Gaia*

¹⁷ NIETZSCHE. *A Gaia Ciência*, §354. Para a tradução dos textos, sempre que possível, utilizo a versão disponível em português de acordo com os tradutores referenciados na bibliografia desta tese, contendo eventuais modificações quando julgo necessário. Todas as demais traduções que não se encontram na referência bibliográfica são de minha autoria.

Ciência ora indicado, aparece atrelada à aptidão de comunicação desenvolvida a partir de uma necessidade humana (humano compreendido como uma espécie gregária) de comunicação.

A justificativa dessa necessidade de comunicação é dada em termos de uma conjectura e, por mais que tal hipótese pudesse lhe parecer extravagante em uma de suas primeiras formulações acerca da consciência, Nietzsche afirma: “a consciência desenvolveu-se apenas sob a pressão da necessidade de comunicação”. Desse modo, nessa abordagem mais detida da consciência feita em *A Gaia Ciência*¹⁸, é dito conclusivamente que a atividade consciente se desenvolveria em vista de alguma utilidade comunitária e gregária e, destituída de seu caráter individualizado e emancipatório dado na modernidade, fundamentar-se-ia em prosaicas relações sociais.

Se, por um lado, Nietzsche não deixa de reconhecer que as ações têm certo caráter pessoal, singular, (quanto a isso, ele não expressa dúvidas no aforismo 354 de *A Gaia Ciência*), por outro lado, o que ele parece ressaltar prioritariamente é o fato de que tais ações quando são “traduzidas” pela consciência, quando são comunicadas, transformam-se em signos comuns e, portanto, aquilo que a consciência nos dá acesso é apenas um mundo já generalizado e vulgarizado.

De acordo com esta forma peculiar de Nietzsche tratar a consciência, consideramos que as aspas utilizadas no que se refere ao saber, no aforismo ironicamente intitulado *O gênio da espécie*, pretendem já anunciar o caráter limitado e superficial, em um sentido amplo, da consciência humana e, em um sentido mais restrito, da consciência valorizada pela cultura moderna. Talvez, por isso, o grande desafio da filosofia de Nietzsche parece ser a sustentação de uma atividade filosófica relacionada à outra espécie de saber; um saber que, para além da consciência, lida com o caráter múltiplo e prolífico dos pensamentos que escapam ao controle e organização reflexiva da atividade consciente.

A partir desta primeira aproximação da questão da consciência, da consciência (*Bewusstsein*) compreendida como efeito de linguagem e de consistência superficial, o filósofo já pretende abalar a acentuada valorização de uma suposta instância psico-reflexiva na qual a filosofia moderna acreditava ser a responsável em comandar as volições, sentimentos e pensamentos. Entendemos que a crítica da consciência,

¹⁸ A abordagem da consciência contida no V livro de *A Gaia Ciência* foi realizada apenas em 1886, portanto, quatro anos após ser lançada a primeira versão desta obra.

empreendida no período tardio¹⁹ da filosofia nietzschiana, surge como uma radical necessidade filosófica diante da possibilidade de transvalorar as estimativas de valores produzidas pela cultura de seu tempo. A partir de então, observamos que a crítica da consciência desenvolve-se em dois exames complementares: a investigação nietzschiana se detém tanto no âmbito da *Bewusstsein* quanto no contexto de formação da *Gewissen* (na língua alemã *Bewusstsein* e *Gewissen* são termos utilizados para se referir à consciência; esta, consciência moral, e aquela, consciência reflexiva).

A *Bewusstsein* pode ser compreendida de acordo com a semântica da língua alemã como “noção humana específica de reflexão da realidade objetiva, claro saber,

¹⁹ Quanto à existência de fases ou períodos que marcaram a filosofia nietzschiana, Karl Löwith ressalta três períodos. São eles: o primeiro, refere-se à escrita de *O Nascimento da Tragédia* e as *Considerações Extemporâneas*; o segundo, compreenderia *Humano, demasiado humano*, *Aurora* e os quatro primeiros livros de *A Gaia Ciência*; o terceiro e último, corresponderia ao pensamento do “eterno retorno” anunciado em *Assim falou Zaratustra* e iria até o livro autobiográfico *Ecce Homo* (Cf. Löwith, K. *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, p. 34). Sendo assim, Löwith privilegia a obra publicada em detrimento dos textos póstumos, pois somente as primeiras conteriam “a compreensão do sistema de Nietzsche”. Em sentido oposto, Heidegger enfatizaria a importância dos fragmentos póstumos para a compreensão da filosofia nietzschiana, assim argumentando: “Todavia, a filosofia nietzschiana propriamente dita, a posição fundamental a partir do qual ele fala nesses e em todos os escritos publicados por ele, não chega a uma configuração definitiva nem é publicada sob forma de obra.(...) A filosofia propriamente dita de Nietzsche é deixada para trás como uma obra póstuma não publicada.” (Cf. Heidegger. *Nietzsche*, I, pp. 10-11).

Para além da querela da priorização da obra publicada ou dos fragmentos póstumos, o biógrafo Charles Andler divide a obra de Nietzsche em dois períodos, a saber: de 1869 a 1881, correspondendo ao pessimismo estético; de 1881 a 1888, caracterizado por uma espécie de “transformismo intelectualista”, iniciado com a visão do eterno retorno. Já Karl Jaspers, do mesmo modo que Löwith, divide a obra nietzschiana em três partes, mas acrescenta a essa periodização os textos não publicados e fragmentos. Os períodos são os seguintes: de 1871 a 1876 – os textos deste período testemunham a confiança respeitosa no gênio e na arte, especialmente de Wagner; de 1876 a 1882 – Nietzsche desenvolve sua filosofia como uma análise crítica sob os auspícios da fé positivista na ciência; 1883 a 1888 – seria a época da formulação da “nova filosofia” e chave para entender como o filósofo se converte nele mesmo. (Cf. JASPERS, K. *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Livro I).

Nesta tese, conforme Löwith e Jaspers, reconheceremos na filosofia de Nietzsche a existência de três períodos. Todavia, a nossa periodização não pretende ver cada fase como unidade isolada; a divisão em períodos será apenas um recurso didático para grifar o “desenvolvimento” de conceitos fundamentais da filosofia nietzschiana e suas transformações. Desse modo, seguindo a sugestão de Thelma Lessa, para o fim proposto de investigar o entrelaçamento da crítica da consciência com o projeto de Nietzsche sobre a “Transvaloração de todos os valores”, a demarcação será a seguinte: os escritos até *Humano, demasiado humano* serão considerados como pertencentes ao “período de juventude”; o “período de maturidade”, por sua vez, subdividiria-se em duas fases: os escritos de 1878 a 1885, e os de 1886 a 1888. Tal divisão da maturidade em duas fases, justifica-se no fato de que “os prefácios de 1886 assim como o quinto livro de *A Gaia Ciência* apresentam ideias que não estavam contidas nos escritos até 1885.” (Cf. Lessa, T. *Nietzsche e a auto-superação da crítica*, p. 27.). Respeitando parcialmente tal periodização, em vez de manter o “período da maturidade” com duas subdivisões, transformaremos a última subdivisão no “período tardio” ou “último Nietzsche”. Faremos isso com o propósito de demarcar uma fase compreendida nos últimos dois anos da vida produtiva de Nietzsche e que se torna predominante, a nosso ver, a transvaloração dos valores a partir da crítica da consciência moderna. Entendemos que a partir dos fragmentos póstumos escritos em 1885 dedicados ao enfrentamento de Descartes e Kant, incluindo os prefácios de 1886 aos livros já publicados, e dos últimos escritos como o quinto livro de *A Gaia Ciência*, *Além de Bem e Mal*, *Genealogia da Moral*, *Crepúsculo dos Ídolos*, *O Anticristo*, *O caso Wagner* e *Ecce Homo*, as reflexões sobre a consciência moderna tornam-se predominantes, pois, vinculam-se de modo estratégico à execução do projeto de “transvaloração de todos os valores”.

certeza, condição na qual o homem domina seu sentido”²⁰. Vale salientar que o significado que tal termo teve na filosofia moderna, embora pressuponha genericamente a acepção ora mencionada, é muito mais complexo: refere-se à relação do homem consigo mesmo, uma relação “interior” pela qual ele julga se conhecer de modo imediato e privilegiado, vindo daí a crença de sua consciência ser confiável e segura. Já a *Gewissen*, seria a instância de consciência relacionada à “capacidade humana de julgar as condutas morais (...). Tal sentido é uma tentativa de reprodução do termo latim *conscientia*, ‘ação da consciência moral”²¹. É também válido sublinhar que o conceito de consciência moral na Grécia antiga surgiu diante da representação de que para toda ação e modo de conduta haveria uma interna cumplicidade entre os homens e os deuses. Já na ética cristã, a *Gewissen* torna-se um central conceito do comportamento e da capacidade humana moral, no qual toda e qualquer ação deve ser acompanhada e julgada pela própria consciência.²²

Com um astuto olhar para este último aspecto da consciência, em *Crepúsculo dos Ídolos*, no conjunto de aforismos curtos intitulado “Máximas e Flechas”, o filósofo apenas lança (daí o sentido de flecha) quatro questões da consciência (*Gewissensfrage*), questões-flechas que no contexto do livro são destinadas a alvejar os ídolos, sobretudo, os ídolos entendidos como preceitos morais e religiosos a conduzir os homens de seu tempo. Não obstante os “ídolos” que Nietzsche pretende atacar, é curioso notar a relação dessas questões, dadas no capítulo introdutório de *Crepúsculo*, com os erros atrelados à consciência reflexiva (*Bewusstsein*) discutidas no capítulo VI deste mesmo escrito. Ou seja, parece haver no Nietzsche do último período uma clara linha interpretativa que entrelaça a consciência (*Gewissen*) dada no cumprimento de normas e regras culturais e religiosas à consciência (*Bewusstsein*) supostamente imune aos preconceitos morais. Observemos então como Nietzsche lança as quatro questões-flechas referentes à *Gewissen*, para, depois, examinarmos de que modo tais questões atingem certamente “Os quatro grandes erros” da *Bewusstsein* moderna:

“Você corre à frente? – Faz isso como pastor? Ou como exceção? Um terceiro caso seria desertor... Primeira questão da consciência.”²³

²⁰ PFEIFER, Wolfgang (org). *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 8.ed, 2005.

²¹ *Ibidem*, pp-446-447.

²² *Idem*.

²³ NIETZSCHE. *Crepúsculo dos Ídolos*, I, §37.

“Você é genuíno? Ou apenas um ator? Um representante? Ou o que é representado? – Enfim, não passa de uma imitação de um ator... Segunda questão da consciência.”²⁴

“Você é alguém que olha? Ou que põe mão à obra? – ou que desvia o olhar, põe-se de lado?... Terceira questão da consciência.”²⁵

“Você quer ir junto? Ou ir à frente? Ou ir por si?... É preciso saber *o que* se quer. Quarta questão da consciência.”²⁶

A partir destes dilemas morais, podemos subtrair o incômodo nietzschiano com o assujeitamento social, a postura passiva, o homem enfraquecido e apartado de seus instintos e a anulação da singularidade dada na construção da consciência moral. Entendemos que se o filósofo diz que tais questões foram degraus necessários²⁷, não foi para repousar sobre elas, certamente, mas, ao contrário, para no rastro delas, depois da investigação genealógica dos preconceitos morais (feita eficientemente em 1887 na ocasião da *Genealogia da Moral*), construir uma filosofia que também atingisse a *Bewusstsein* moderna em sua suposta imunização à predeterminação moral. Neste sentido, considerando também o entrelaçamento da consciência reflexiva com a consciência moral, comenta Thelma Lessa: “A *Bewusstsein* reveste as normas introjetadas com o manto da racionalidade, como se elas tivessem sido eleitas por necessidades individuais e passíveis de justificação”²⁸.

Pautando-nos nestes aspectos preliminares a respeito da consciência, compreendemos que para Nietzsche a *Gewissen* seria um plano de consciência a guiar a *Bewusstsein*, por isso o filósofo fazer do ataque ao suposto caráter objetivo e neutro da *Bewusstsein* uma luta homóloga à realizada contra a moral moderna. Portanto, parece-nos muito estratégico para o enfrentamento da consciência que, depois de lançar as questões-flechas referentes à *Gewissen*, Nietzsche também apresentasse uma concordância, não apenas numérica (*quatro* flechas lançadas para os *quatro* grandes erros), mas, estrutural, das questões da consciência moral com os erros da consciência reflexiva (*Bewusstsein*). A partir disso, na formulação destes erros (Erro da confusão de causa e consequência; Erro de uma falsa causalidade; Erro das causas imaginárias e Erro do livre-arbítrio) acreditamos que o filósofo tenha atingido o ponto central da

²⁴ NIETZSCHE. *Crepúsculo dos Ídolos*, I, §38.

²⁵ *Ibidem*, §40.

²⁶ *Ibidem*, §41.

²⁷ *Ibidem*, §42.

²⁸ LESSA, Thelma. *Nietzsche e a auto-superação da Crítica*. São Paulo: Humanitas Editorial, 2007. p.47.

questão da consciência, formulando de modo mais conclusivo a imbricação “genética” destes enganos da consciência reflexiva com as questões antes direcionadas para o campo da moralidade.

Para justificar tal argumento, passemos à análise detalhada dos enganos da *Bewusstsein* ressaltados em *Crepúsculo dos Ídolos* e em que medida tais enganos estariam intimamente entrelaçados à *Gewissen*:

1. *Erro da confusão de causa e consequência*; este erro da consciência reflexiva é considerado por Nietzsche como o mais perigoso por estar intimamente relacionado ao que é, nos termos dele, “até santificado por nós”: moral e religião. Ou seja, toda moral e religião cometeriam o erro de confundir causa e consequência. Sendo assim, consideramos que esta espécie de corrupção da consciência estaria na base de toda moral e religião na medida em que nos seus imperativos de “faça isso e aquilo”, a consciência enganar-se-ia ao acreditar que tais mandamentos seriam causas do “assim será feliz”. Em suma, o problema da consciência moral e religiosa na análise nietzschiana está na compreensão de que a felicidade seria uma consequência dos imperativos professados de modo moral e religioso. A partir da identificação deste primeiro engano, entendemos que aí Nietzsche consegue colocar à tona, com precisão, o ponto nevrálgico que encaminhou sua filosofia do último período, ao dizer o seguinte sobre o que julga ser o primeiro exemplo de sua *transvaloração de todos os valores* (*Umwertung aller Werthe*):

Em minha boca essa fórmula se converte no seu oposto – primeiro exemplo da ‘Transvaloração de todos os valores’: um ser que vingou, um “feliz”, tem de realizar certas ações e receia instintivamente outras, ele carrega a ordem que *representa fisiologicamente* (*physiologisch darstellt*) para as suas relações com as pessoas e as coisas.²⁹ (Grifo nosso).

Diante de uma ordem que *representa fisiologicamente*, compreendemos que Nietzsche quer expressar uma organização de vida que não seja regida prioritariamente pelos imperativos vindos da consciência, isto é, a consciência (*Gewissen*) torna-se um problema porque quanto mais ela se eleva em seus preceitos morais e religiosos, em seus imperativos, mais o homem degenera fisiologicamente. O sentido de degeneração fisiológica, que trataremos detalhadamente mais adiante, pode ser inicialmente entendido como desorganização de um todo complexo, em que algumas partes

²⁹ NIETZSCHE. *Crepúsculo dos Ídolos*, VI, §2.

constituintes vão se enfraquecendo enquanto apenas uma parte ou um aspecto torna-se determinante na condução de um organismo. Por isso, o filósofo identifica que a ênfase na consciência moral e religiosa promovida na modernidade corresponde à *degeneração dos instintos*, à *desagregação da vontade*; consciência e instinto surgem nesse contexto como dois planos de constituição humana inversamente proporcionais. Tal ideia pode ser assimilada quando Nietzsche explicita o que considera um engano: “cada engano, em todo sentido, é consequência da degeneração do instinto, da desagregação da vontade: com isso praticamente se define o *ruim*. Tudo bom (*Alles Gute*) é instinto – e, portanto, leve, necessário, livre.”³⁰ Isto é, contrário às prescrições imperativas (exógenas) que são produzidas pela consciência na ordem de um contexto de valores, o instinto aparece como uma ordem de ação (endógena) dada na necessidade (*notwendigkeit*) vital – por isso “leve e livre” –, em que o todo orgânico (e não mais prioritariamente a consciência) procura por aquilo que possa manter a coesão e bom funcionamento de todas as suas partes.

2. *Erro de uma falsa causalidade*; este engano adviria do fato dos homens acreditarem conhecer o que é uma causa. No entanto, este erro para Nietzsche estaria antes relacionado à outra crença, a saber: a existência de “fatos interiores”. Os fatos interiores são definidos como, em um primeiro plano, a crença que os homens têm de que eles seriam a causa do ato de vontade, portanto, o primeiro e mais convincente erro: a vontade como causa. Outro erro que viria a reboque está na “concepção de uma consciência (*Bewusstsein*) como causa”, engano de ter todos os *antecedentia* de uma ação buscados na consciência, como se a atividade consciente pudesse oferecer um motivo que justificasse qualquer ato. E, por último, a crença do *Eu* como causa, causa do pensamento, do sentir e do querer. Vejamos o comentário nietzschiano a respeito da existência de um “mundo interior”:

O “mundo interior” (*die innere Welt*) é cheio de miragens e fogos-fátuos: a vontade é um deles. A vontade não move mais nada; portanto, também não explica nada – ela apenas acompanha eventos, pode estar ausente. O que chamam de motivo: outro erro. Apenas um fenômeno superficial da consciência, um acessório do ato, que antes encobre os *antecedentia* de um ato que representa. E quanto ao Eu! Tornou-se uma fábula, uma ficção, um jogo de palavras: cessou inteiramente de pensar, de sentir e de querer! Que resulta disso? Não há causas mentais absolutamente!³¹

³⁰ NIETZSCHE. *Crepúsculo dos Ídolos*, VI, §2.

³¹ *Ibidem*, §3.

Esta passagem demonstra uma necessidade filosófica de rechaçar todo e qualquer mundo que se fundamentasse em uma causalidade da vontade, o que, em última instância, significa rechaçar a ideia de que consciência seria uma atividade estritamente espiritual capaz de explicar e julgar qualquer tipo de comportamento, tornando-se “medida de realidade”. A crença firme no mundo interior seria, contudo, simplesmente um efeito de projeção que o homem encontrou para ver as “coisas” conforme a sua imagem, “conforme a noção de Eu como causa”. Isto é, o erro da falsa causalidade seria “o erro do espírito como causa confundido com a realidade! E tornado medida da realidade!”³²

3. *Erro das causas imaginárias*; na elaboração deste erro, parte-se da premissa de que os sentimentos (tensão, pressão, inibição etc.), de forma geral, excitariam uma espécie de “impulso causal” (*Ursachentrieb*). Assim, a consciência, diante de toda espécie de sentimento, “naturalmente” requer uma *razão* que explique porque estamos sentindo isso ou aquilo, “para nos acharmos bem ou nos acharmos mal”. Na verdade, isso significa dizer que para o homem *consciente* apenas constatar o sentimento não basta, ele necessita de um motivo para se confortar, algo que dê algum sentido ao sentimento. De acordo com esta premissa, é reconstituída a gênese do erro das causas imaginárias da seguinte forma:

Nunca nos basta simplesmente constatar o fato de que nos achamos assim ou assim: só admitimos esse fato – dele nos tornamos *conscientes* –, ao lhe darmos algum tipo de motivação. – A recordação, que nesses casos entra em atividade sem que o saibamos, faz emergir estados anteriores da mesma espécie (...). Sem dúvida, a crença de que as idéias, os concomitantes processos conscientes tenham sido as causas é também trazida à tona pela recordação. Desse modo nos tornamos habituados a certa interpretação causal que, na verdade, inibe a *investigação* da causa.³³

A análise deste erro é seguida por uma explicação psicológica, pois, substituir algo desconhecido por alguma explicação conhecida e possível, além de tranquilizar e satisfazer, proporcionaria também um sentimento de poder na consciência humana. O princípio que regeria esta substituição se daria na lógica de que “alguma explicação é melhor do que nenhuma”. Sendo assim, a primeira ideia que aparecesse para dar um

³² NIETZSCHE. *Crepúsculo dos Ídolos*, VI, §3.

³³ *Ibidem*, VI, §4.

sentido ao desconhecido, devido ao prazer da tranquilidade e da satisfação, tornar-se-ia a explicação verdadeira.

Tal entendimento funciona na argumentação nietzschiana como a prova de que o prazer – compreendido como força – é tomado como critério da verdade, em que o impulso de elaborar causas seria provocado originariamente por um sentimento de medo e desconforto. No item seguinte à exposição do erro de causas imaginárias, Nietzsche estende sua análise ao contexto moral e religioso, pois, para ele, “todo o âmbito da moral e da religião se inscreve nesse conceito das causas imaginárias”³⁴. Desse modo, no que diz respeito à moral e às crenças religiosas, a explicação dos sentimentos desagradáveis seria sempre remetida às ações que são reprovadas, seja como castigo em decorrência de um pecado, seja como resultado merecido em consequência de atos irrefletidos e imorais.

4. *Erro do livre-arbítrio*; na lista dos enganos envolvidos com a consciência, o livre-arbítrio é visto como “o mais famigerado artifício dos teólogos que há, com o objetivo de fazer a humanidade ‘responsável’ no sentido deles, isto é, torná-la deles dependente...”³⁵. A partir disso, ao aliar o livre-arbítrio a um erro de cunho eminentemente religioso, é feita também uma espécie de análise psicológica da responsabilidade implicada no “ser livre”; a responsabilidade em questão estaria, na verdade, relacionada a um impulso de querer julgar e punir dos sacerdotes. Eles, com a intenção de controlar os povos, produziram uma “doutrina da vontade” que respaldasse a punição para quem agisse de modo contrário aos preceitos religiosos, obtendo desta maneira o controle do comportamento humano pelo medo do castigo: “Toda a velha psicologia, a psicologia da vontade, tem seu pressuposto no fato de que seus atores, os sacerdotes à frente das velhas comunidades, quiseram criar para si o *direito* de impor castigos – ou criar para Deus esse direito...”³⁶. Tal “direito” se fundaria contudo na intenção dos sacerdotes em fazer do homem um ser manipulável e dependente, e, por sua vez, esse homem, alheio a esta velada intenção sacerdotal, passa a acreditar no livre-arbítrio. Como consequência disso, os enganos relacionados à consciência vão se proliferando; o engano de que a consciência é determinante na vontade, o engano de que apenas o homem consciente escolhe acertadamente suas ações, o engano de que o homem é livre, de que a consciência escolhe livremente, e, em contrapartida, se algo foi

³⁴ NIETZSCHE. *Crepúsculo dos Ídolos*, VI, §6.

³⁵ *Ibidem*, VI, §7.

³⁶ *Idem*.

escolhido de forma “errônea” é em decorrência da irresponsabilidade ou de uma falha de consciência.

No geral, de acordo com o raciocínio de Nietzsche, a categoria moral de “responsável” foi criada no âmago de um conjunto de enganos da consciência reflexiva empenhados em fazer do homem um ser dependente e manipulável. Diante desta interpretação, o item destinado ao engano do livre-arbítrio é concluído da seguinte forma: “Os homens foram considerados “livres” para poderem ser julgados, punidos – *ser culpados*: em consequência, toda ação teve que ser considerada como querida, e a origem de toda a ação, localizada na consciência.”³⁷

Expostos estes enganos da consciência, observamos como na análise nietzschiana o âmbito moral em que se articula a consciência é o grande motor a provocar os grandes erros da atividade reflexiva e epistemológica. Para nos deter com maior profundidade na gênese de tais formulações sobre os erros provindos da consciência na obra nietzschiana, anteriormente ao *Crepúsculo*, na *Genealogia da Moral*, podemos localizar o início das conjecturas referentes à consciência no que diz respeito à intersecção do campo moral e reflexivo-epistemológico:

Enumere-se os impulsos e virtudes dos filósofos – seu impulso de duvidar, seu impulso de negar, seu impulso de aguardar (“efético”), seu impulso de pesquisar, buscar, ousar, comparar, compensar, sua vontade de neutralidade e objetividade, sua vontade de tudo “sine ira et studio” (sem raiva e parcialidade) –: já se compreendeu que durante muitíssimo tempo isso foi de encontro às exigências primeiras da moral e da consciência (*Gewissen*)? (...) E que um filósofo, chegando à consciência (*Bewusstsein*) de si, teria que sentir-se simplesmente o “*nitimur in vetitum*” (lançamo-nos ao proibido) encarnado – e em consequência se guardava de “sentir-se”, de chegar à consciência?³⁸

Ou seja, de acordo com este ângulo de análise, os impulsos da *Bewusstsein* (comparar, pesquisar, ousar, buscar etc.), por um longo e remoto tempo, não coincidiram com a consciência moral (*Gewissen*). Sendo assim, neste aforismo da *Genealogia*, é manifestada a compreensão de que na medida em que a *Bewusstsein* cresceu em exigências de controle, de pesquisa, de neutralidade, no fundo, teria sido a consciência moral o grande motor dessa mudança; a convicção moral de determinados comportamentos e atitudes, só seria possível se, antes, o homem acreditasse que sua *Bewusstsein* fosse critério para escolher um mundo mais seguro, certo e controlável.

³⁷ NIETZSCHE. *Crepúsculo dos Ídolos*, VI, §7.

³⁸ NIETZSCHE. *Genealogia da Moral*, III, §9.

Como observamos, a *Bewusstsein* moderna surge na filosofia de Nietzsche como um instrumento a serviço da *Gewissen*; o filósofo ao remontar a constituição da *Gewissen* em sua *Genealogia*, mesmo que num plano secundário, começa então a tecer a interpretação sublinear de que a consciência da qual nos orgulhamos também teria se “desenvolvido”, mesmo que de modo insuspeito, sob a tutela rígida da moral e da religião;

Como disse, não foi diferente com todas as coisas boas que hoje nos orgulhamos; ainda que medido com o metro dos antigos gregos, todo o nosso ser moderno enquanto não é fraqueza, mas poder e consciência de poder, apresenta-se como pura *híbris* e impiedade: pois precisamente as coisas opostas às que hoje veneramos tiveram muito tempo a consciência (*Gewissen*) do seu lado, e Deus como seu guardião.³⁹

Na sequência desta passagem, Nietzsche expressa como o tratamento genealógico dos desdobramentos morais da *Bewusstsein* provocou nele uma nova *híbris*. Se a *híbris* foi compreendida originariamente pelos gregos como todo comportamento arbitrário que violasse as normas da comunidade, em Nietzsche, este termo aparece em múltiplas vertentes: como ataque à consciência moderna que nutre a “violentação da natureza com ajuda das máquinas e da tão irrefletida inventividade dos engenheiros e técnicos”; na contestação de Deus, na medida em que ele compreende que a ideia da existência do Deus cristão foi a grande responsável em fundar a crença na causalidade, justamente por se acreditar que Deus poderia interferir no destino do homem; ou, de forma mais radical, na atitude de a um só tempo violar as próprias crenças, vivisseccionar a alma ‘moderna’ e formular um pensamento que fizesse um profundo questionamento da consciência tão cara à filosofia, mostrando-a como supérflua no que consiste em nos tornar melhores, emancipados e felizes, sem que, contudo, tal atitude de ataque à atividade consciente correspondesse a um efeito autodestrutivo de seu pensar.

Visando a instauração dessa nova *híbris*, com alguma ‘educação’ histórica e filológica, aliado a um “inato senso seletivo em questões psicológicas”, Nietzsche delimitou desde a *Genealogia da Moral*, obra que consideramos um divisor de águas no que consiste à demarcação dos problemas referentes à consciência, o que para ele se tornava uma questão predominante: sob que condições o homem inventou para si os

³⁹ NIETZSCHE. *Genealogia da Moral*, III, §9.

juízos de valor “bom” e “mau”? Formulado e levado a cabo tal questionamento na *Genealogia*, no prólogo a esta obra, escrito em julho de 1887, com o propósito de dar um arremate ao problema dos juízos de valor “bom” e “mau”, Nietzsche ressalta terem-lhe surgido ainda novas perguntas, suposições e probabilidades que o possibilitaram ter um “chão próprio”.⁴⁰ Sem especificar o teor dessas hipóteses e perguntas, acreditamos que grande parte delas foi direcionada para a questão da consciência na cultura moderna, questão enfrentada peremptoriamente no último período de sua filosofia.

1.1 O tino psicológico da filosofia de Nietzsche

Quase no final de sua trajetória filosófica, em 1888, um ano após a escrita da *Genealogia da Moral* e na mesma época em que são lançadas em *Crepúsculo dos Ídolos* as mais certeiras flechas contra a consciência moral e a denúncia subsequente de seus erros reflexivos, Nietzsche esclarece em um fragmento póstumo intitulado “Filosofia como *décadence*”, com o subtítulo “Para a psicologia dos psicólogos”, que o trabalho psicológico seria infrutífero se se voltasse para o caráter objetivo do autoconhecimento, e, pra evitar isso, faz a seguinte recomendação:

Psicólogos, como eles são possíveis a partir do século XIX: não mais fiquem parados em um ângulo, três, quatro passos aproximadamente são suficientes para se olharem, para se escavarem por dentro. Nós psicólogos do futuro – nós temos pouca boa vontade para auto-observação: nós tomamos isso quase como sinal de degeneração quando um instrumento procura se autoconhecer: nós somos instrumentos da descoberta e gostaríamos de ter a total ingenuidade e precisão de um instrumento; - logo, nós não deveríamos nos auto-analisar, nos “conhecer”. A primeira característica de um instinto de sobrevivência de um grande psicólogo: ele nunca se procura, não tem olhos, nem interesse, nem curiosidade de si... O grande *Egoismus* de nossa dominante vontade quer isso de nós, que nós fechemos os olhos diante do belo, - que nós devemos parecer impessoais, desinteressados, objetivos... Oh, como nós somos o contrário disso! Somente porque nós estamos num excêntrico ângulo psicológico.⁴¹

Na intenção de compreendermos a psicologia apresentada neste fragmento nietzschiano, Foucault, no texto intitulado *A psicologia de 1850 a 1950*, ajuda-nos em dizer que a psicologia herdeira da modernidade teve “a preocupação de alinhar-se com

⁴⁰ NIETZSCHE. *Genealogia da Moral*, “Prólogo”, § 3.

⁴¹ NIETZSCHE. *Fragmentos Póstumos*, KSA 13, 230 NF 14(27).

as ciências da natureza e de encontrar no homem o prolongamento das leis” que regiam os fenômenos naturais, descrevendo assim a incumbência desta “ciência”:

determinação das relações quantitativas, elaboração de leis que se apresentam como funções matemáticas, colocação de hipóteses explicativas, esforços através dos quais a psicologia tenta aplicar, não sem sacrifício, uma metodologia que os lógicos acreditam descobrir na gênese e no desenvolvimento das ciências da natureza.⁴²

Portanto, atento ao encaminhamento da psicologia clássica moderna⁴³ na proposta de reconhecer na realidade humana uma espécie de objetividade natural, Nietzsche reconduz o conhecimento psicológico para outra direção: a psicologia como investigação da formação da consciência sobre a esfera caótica que comporia a vida. No entanto, faz-se pertinente indagar sobre o que Nietzsche entende por psicologia, já que tal designação aparece de forma recorrente em sua obra, sobretudo, no último período de sua produção filosófica; afinal, o que o filósofo quer dizer ao se considerar o “primeiro psicólogo”⁴⁴ ou quando afirma que em seus escritos “fala um psicólogo sem igual”?

Em *Ecce homo*⁴⁵, Nietzsche nos fornece a seguinte pista: para se ter uma ideia dele como psicólogo, bastaria ler a descrição do “gênio do coração” feita no aforismo 295 de *Além de Bem e Mal*. Entretanto, esta passagem é marcada por questões intrigantes, tais como: nela não existe nenhuma menção explícita a uma tarefa psicológica a ser realizada; é omitido em *Ecce Homo* o parágrafo de *Além de Bem e Mal* que revela ser o “gênio do coração” o deus Dioniso, e, não apenas isto, o aspecto mais intrigante é conseguir entender o que Nietzsche tinha em mente ao proibir seu leitor de fazer qualquer conjectura acerca de quem seria descrito nesta passagem. Diante de tantas insinuações misteriosas, parece não ser gratuito que este trecho contido em sua

⁴² FOUCAULT, M. *A psicologia de 1850 a 1950*, Introdução. In: MOTTA, M.(org.) Foucault - Problematização do sujeito: Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

⁴³ Em relação à psicologia clássica, Joel Birman a analisa da seguinte forma: “No final do século XIX, a psicologia clássica tinha já uma longa história, iniciando-se com a filosofia de Descartes e tendo continuidade com a tradição cartesiana. Como se sabe, o cogito cartesiano – “penso, logo existo” – definiu a categoria de existência como estando essencialmente atrelada ao registro do pensamento. Estariam aqui o fundamento e a certeza da subjetividade (...). Pretendia-se, pois, explicitar não apenas como funcionava o pensamento, mas também enunciar quais seriam os seus pressupostos formais e materiais. Isso porque a certeza da existência do eu circulava sempre e apenas em torno do pensamento”. BIRMAN, Joel. *Freud e a filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, p. 22.

⁴⁴ NIETZSCHE. *Ecce Homo*, “Por que escrevo livros tão bons”.

⁴⁵ *Ibidem*, §6.

autobiografia seja apresentado como um “curioso fragmento de psicologia”. De antemão, surge-nos perguntas inevitáveis: Por que a omissão de Dioniso, por que proibir conjecturas acerca dele? O que há neste fragmento para ser uma “curiosa” amostra de psicologia?

Começando a refletir pela última questão, talvez seja um recurso estratégico de Nietzsche apresentar tal passagem como uma esfinge, talvez o caráter enigmático seja na intenção de despertar curiosidade para uma filosofia que, no fundo, desvia-se de encontrar a essência humana, de proporcionar o autoconhecimento. Por isso acreditamos que tal passagem de *Além de Bem e Mal* possa dar apenas “uma ideia” do psicólogo que se torna Nietzsche; se ele se identifica com a caracterização da *psyché* dionisíaca, não significa dizer que aí pretenda se definir, o “dar uma ideia”, a nosso ver, aparece no sentido de uma aproximação, de uma afinidade, entre o filósofo e o seu dileto deus grego, sem que, contudo, um fosse reduzido ao outro em uma espécie de “essencialização”.

Todavia, se o objetivo de Nietzsche é dar apenas uma ideia dele como psicólogo, por que a caracterização dionisíaca ser a mais apropriada? Por enquanto, sem nos aprofundarmos nas nuances que constituem o aparecimento Dioniso desde a primeira obra nietzschiana, entendemos que a dimensão dionisíaca, como surge na última fase de sua escrita, não significa mais a adesão a uma “mitologia irracionalista”, como comenta Lebrun: “Dioniso revisto e corrigido não pode mais ser o deus cósmico que se revela nos arroubos das ménades”⁴⁶.

Compreendemos que o Dioniso responsável em fornecer uma ideia do psicólogo é aquele em que, destituído de um aspecto delirante, apenas aliciaria a consciência a ir além dos seus seguros domínios. Em Dioniso, “deus tentador e aliciador nato das consciências”⁴⁷, a individualidade é então esquecida, o ato de “descer ao submundo de cada alma” significaria o aliciamento da consciência a um caráter de aparência, ao saber “parecer”, pois, em última instância, segundo as formulações nietzschianas, Dioniso é aquele que com propriedade mostra à consciência que nada há em ordem e verdade sob sua constituição. Diante destes aspectos ressaltados, arriscamos o entendimento de que o “descer ao submundo de cada alma” é uma forma alegórica que o filósofo encontra para reafirmar o caráter superficial de qualquer atividade consciente, como já havia

⁴⁶ Sobre os sentidos de Dioniso na obra de Nietzsche, ver o artigo “Quem era Dioniso?”, de Gérard Lebrun. In: MOURA, C.A; CACCIOLA, M. L; KAWANO, M. (Org). *A Filosofia e a sua História* – Gérard Lebrun. São Paulo: Cosac Naify, 2006. pp.355-378.

⁴⁷ NIETZSCHE. *Além de Bem e Mal*, §295.

antes ressaltado no aforismo 354 contido no quinto livro de *A Gaia Ciência* e, portanto, escrito na mesma época em que formulara este aforismo em *Além de Bem e Mal*.

Na sequência da passagem de *Ecce Homo* ora discutida, Nietzsche revela que o toque do “gênio do coração” – ou se quisermos entender, como o toque do Dioniso ou do psicólogo-filósofo, pois são todas designações equivalentes – é capaz de tornar cada um, embora talvez mais inseguro, “mais novo do que nunca”, “cheio de esperanças ainda sem nome, cheio de uma nova vontade e energia, nova relutância e apatia”⁴⁸. Noutras palavras, o Nietzsche psicólogo parece querer dizer-se como aquele que, em vez de buscar o autoconhecimento, compreende que os modos de existência são uma constante criação, mesmo que a princípio impliquem “relutância e apatia” do eu assegurado pela consciência.

Ora, a partir das afirmações expostas, entendemos ser possível apreender no termo “gênio do coração”, como também no aforismo “o gênio da espécie” de *A Gaia Ciência*, uma fina ironia referente à superstição do gênio produzida na modernidade. Vale ressaltar que a ideia de gênio moderno que Nietzsche ironiza tem seu foco principal direcionado ao pensamento de Kant presente na *Crítica do Juízo*. Lebrun, utilizando Kant como contraponto de Nietzsche na questão do gênio, observa o seguinte:

Só podemos falar de belas-artes quando ‘a natureza intervém para dar regras à arte’, na pessoa do gênio. Nada mais distanciado da concepção nietzschiana do Criador (...). A teoria do gênio seduz, sem dúvida, o ‘artista moderno’ que só procura renunciar à sua *autonomia* para ganhar, em troca, a certeza de ser um favorito dos deuses: está confessada de bom grado sua irresponsabilidade quando aquela é um sinal de sobre-humanidade.⁴⁹

Sem querermos nos aprofundar nas implicações que a concepção de gênio teve na filosofia de Nietzsche, pretendemos apenas reter o que pode nos aproximar do que significa a psicologia reivindicada pelo criador de Zarathustra. Se, para Kant, o gênio é aquele que tem um talento de extrema originalidade, compreendido como dom natural (sem a coerção de regras arbitrárias) que fornece regra à arte⁵⁰, a sedução dessa teoria, como mostra a observação de Lebrun, consistiria em fazer o artista moderno renunciar sua autonomia de impor as próprias regras à obra de arte para se reconhecer como um

⁴⁸ NIETZSCHE. *Além de Bem e Mal*, §295.

⁴⁹ LEBRUN, G. *Quem era Dioniso?*, p.370.

⁵⁰ KANT. *Crítica do Juízo*, §46.

gênio, como um privilegiado perante os deuses, como um ser singular. Sendo assim, o gênio para Kant é a possibilidade de um sujeito ser porta-voz na instituição de uma nova linguagem proveniente de ideias supra-sensíveis.

No entanto, a sedução do “gênio do coração” visa um resultado bem distinto da atividade do gênio formulada por Kant: o gênio nietzschiano, em um sentido diferente do que diz a teoria kantiana, não é meramente criador de uma obra original dada na expressão de uma inovadora configuração estética com regras definidas; muito mais do que isso, a originalidade do “gênio do coração” se encontra na atitude de estranheza à cultura vigente, de um desregramento, não restando a ele nada de estável para ser conhecido. Se, para Nietzsche, tal espécie de gênio seduz o homem à renúncia da autonomia (entendida como o controle da consciência diante dos pensamentos, dos sentimentos e do querer), é porque uma vez em contato com o anárquico submundo da alma, os guiados pelo “gênio do coração”, veriam que seu comportado e regrado *eu* é, no fundo, constituído por um feixe de impulsos, de lutas, que escapa ao controle da consciência. Diante disso, restaria aos que tiveram acesso a esse “submundo” encarar a possibilidade de criação de uma nova *Bildung*, só que agora dada num sentido estético-trágico; formação trágica expressa na aceitação do mundo como alternância de impulsos e não na busca de um conhecimento estável dos fins últimos da razão. Neste caso, Dioniso, a gênio do coração, como afirma Lebrun,

não se apossa do homem como Satã se apossava dos possessos; ele apenas incita o homem a tornar-se *artista*, quer dizer, a dar corpo a seus fantasmas. O dionisíaco, portanto, não é mais um alucinado: é um criador. Seu desejo não é mais se abismar no Informe, mas de dar forma. Em uma palavra, Dioniso se tornou o deus do “delírio racional”.⁵¹

Por isso, entendemos que a ideia de ser um psicólogo significa se desvencilhar da consciência que procura cada vez mais se autoconhecer, afinal, para Nietzsche, não há nada de “si” para se conhecer; toda forma de consciência seria apenas uma organização frágil e provisória, uma aparência. Destarte, a psicologia em questão comporia uma demolição sistemática da noção de consciência, sem, contudo, implicar um salto no abismo do Informe, enfatizando-se assim uma espécie de “liberdade” humana de constantemente se organizar em várias formas de eu, livrando-se de seus

⁵¹ LEBRUN, G. *Quem era Dioniso?*, p.370.

mais importunos “fantasmas” modernos: verdade, emancipação, certeza, progresso, controle, autoconhecimento etc.

Em consonância com esta ideia de psicologia, em outro fragmento de 1888 intitulado “O Psicólogo”⁵², Nietzsche lança mais uma vez suas invectivas referentes à psicologia moderna. Neste fragmento é comparado o psicólogo que quer se autoconhecer com um pintor de olhos (*Maler-Auge*), pois tanto o psicólogo quanto o pintor de olhos teriam em comum o fato de produzirem figuras degeneradas. Com isso Nietzsche reafirma sua compreensão de que a verdade do autoconhecimento seria um erro psicológico, pois qualquer verdade do conhecimento já surgiria como uma figura degenerada, uma falsificação que escamotearia as determinações da aparência, do imediatamente sentido e do acaso na formação de qualquer “eu”.

Não é à toa que Althusser, na constatação do colapso da filosofia do sujeito no século XX, veja em Nietzsche e Freud a coincidência de fazerem, cada qual a seu turno, uma contundente crítica da filosofia moderna centrada no sujeito, ou seja, ambos teriam “perturbado” uma tradição de pensamento que colocou a consciência e o pensamento como provas da autonomia e superioridade do homem por sua capacidade de controle dos instintos.⁵³ Marcuse, em confluência com esta opinião, mesmo que a ênfase do seu livro *Eros e Civilização* recaia sobre Freud, não deixa de reconhecer em Nietzsche a inauguração de uma nova ótica (ao lado de Freud) de compreensão das civilizações; a filosofia nietzschiana seria responsável por denunciar pela primeira vez que a cultura normativa e pacificadora é, com suas altas exigências morais e intelectuais, um forte processo de repressão e destruição, em que por detrás dela repousa um fundo de crueldade e barbárie. No rastro de Marcuse, Bento Prado Jr., no ensaio intitulado *Entre o alvo e o objeto de desejo: Marcuse crítico de Freud*, diz:

Freud encontra seu lugar real (isto é, de rei) na história do pensamento ocidental ao lado de Nietzsche e de Marx. Os três, no fundo, depois de fechado o ciclo de rememoração histórica de todas as formas de alienação recuperadas pelo pensamento, dizem a mesma coisa: algo ficou de fora.⁵⁴

⁵² NIETZSCHE. *Fragmentos Póstumos*, KSA 13, 231 NF 14(28)

⁵³ Cf. BIRMAN, Joel. *Freud e a filosofia*, p.63.

⁵⁴ PRADO JR., B. *Entre o alvo e o objeto de desejo: Marcuse crítico de Freud*, p.61. In: FULGÊNCIO, L. e Richard Simanken (Org.). *Freud na Filosofia Brasileira*. São Paulo: Escuta, 2005.

Com igual percepção, Foucault, em seu texto *Freud, Nietzsche, Marx*, afirma que o século XIX a partir destes pensadores, ganha símbolos escalonados em um espaço diferenciado, “partindo de uma dimensão que poderíamos chamar de profundidade, sempre que não a considerássemos como interioridade, antes pelo contrário, exterioridade”⁵⁵. Isto significa dizer que, assim como em Freud e Marx, obviamente que cada um ao seu modo, haveria em Nietzsche uma “crítica da profundidade da consciência”, em que ele

denuncia manifestamente que esta profundidade implica resignação, a hipocrisia, a máscara; ainda que o intérprete, quando recorre aos símbolos para denunciá-los deva descender ao longo de uma linha vertical e mostrar que a profundidade de integridade é realmente algo muito diferente do que parecia. É necessário, portanto, que o intérprete desça, que se converta, como disse Nietzsche, no ‘bom escavador dos baixos fundos’.⁵⁶

Assim, compreendemos que Nietzsche como psicólogo, com sua visão direcionada para os recantos da alma, no seu entendimento de que “algo ficou de fora” do exame dos doutos modernos, vem oferecer, a partir de sua vocação para os subterrâneos da consciência e como “bom escavador dos baixos fundos”⁵⁷, um exame feito a contrapelo da psicologia moderna em seu ideal de chegar à verdade objetiva e clara da alma humana. Nesse sentido, o trabalho psicológico de Nietzsche é ir justamente até o “caos incandescente”⁵⁸ que estaria sob a suposta consciência prodigiosa do homem moderno.

Frente a essas considerações, acreditamos que a crítica da consciência em Nietzsche revela algo inusitado: se é certo afirmar que no filósofo existe a identificação entre consciência e enfraquecimento humano, não é de todo absurdo dizer que essa identificação só é possível graças à sua própria atividade consciente, ou seja, a grande artimanha nietzschiana é seu ato subversivo diante da consciência; subversão de utilizar dos signos comuns da consciência contra as tábuas de valores nos quais esses mesmos signos se acomodam e se “naturalizam”. Por este ângulo de análise, o discurso nietzschiano é na realidade um discurso feito a partir exatamente dos “progressos” subversivos da consciência – afinal ele afirma uma *nova consciência* para escutar a voz

⁵⁵ FOUCAULT. *Freud, Nietzsche, Marx*. São Paulo: Princípio Editora, 1997. p.18.

⁵⁶ Idem.

⁵⁷ NIETZSCHE. *Aurora*, 446.

⁵⁸ NIETZSCHE. *Fragmentos Póstumos*, KSA 10, 362 NF 9 (48).

de outras “verdades” que até então estavam mudas e engendrar uma crítica “dura”, corrosiva dos valores que considerava decadentes.

1.2 O Problema da *Décadence* no século XIX

Nietzsche utiliza pela primeira vez o termo ‘*décadence*’ somente em 1888 – já na fase tardia de sua produção filosófica –, em *O caso Wagner*, adotando-o até os seus últimos escritos. Este tardio aparecimento do conceito de *décadence* em sua obra não significa que o filósofo não se deparasse antes com a problemática relativa aos aspectos decadentes da cultura a qual pertencia, pois, podemos constatar que já havia nele certa atenção em relação a este tema desde os escritos iniciais. Por exemplo, o conceito de degeneração (*Entartung* ou *Degeneration*) muitas vezes utilizado em seus primeiros ensaios nos permite reconhecer alguns traços do que viria caracterizar a atmosfera *décadent* descrita em posteriores textos. Assim verificamos na *Consideração Extemporânea* de 1874, “Schopenhauer como educador”, as seguintes reflexões sobre o que compreendia por cultura degenerada:

E como vê o filósofo a cultura de em nosso tempo? Muito diferente, sem dúvida, daqueles professores de filosofia contentes com seu Estado. Para ele é quase como se percebesse os sintomas de uma total extirpação e erradicação da cultura, quando pensa na pressa geral e na crescente velocidade da queda, na suspensão de toda contemplatividade e simplicidade. As águas da religião refluem e deixam para trás pântanos ou poças; as nações se separam outra vez com a maior das hostilidades e querem esquarterar-se. As ciências, praticadas sem nenhuma medida e no mais cego *laissez faire*, estilhaçam-se e dissolvem toda crença firme; as classes cultas e os Estados civilizados são varridos por uma economia monetária grandiosamente desdenhosa (...). Tudo está a serviço da barbárie que vem vindo, inclusive a arte e a ciência de agora. O homem culto degenerou (*abgeartet*) no pior inimigo da cultura, pois quer negar com mentiras a doença geral e é um empecilho para os médicos.⁵⁹

Entretanto, Nietzsche somente em *O caso Wagner* pôde tematizar de forma mais direta o contexto da *décadence*, como se apenas a partir de suas últimas obras conseguisse compreender com maior nitidez e superar os traços morais presentes no contexto do pensamento moderno e marcados na sua própria consciência, e que, segundo ele, foram responsáveis pelo próprio adoecimento e da cultura a qual pertencia:

⁵⁹ NIETZSCHE. *Considerações Extemporâneas: Schopenhauer como educador*, §4.

Que exige um filósofo de si, em primeiro e em último lugar? Superar em si seu tempo, tornar-se ‘atemporal’. Logo, contra o que deve travar seu mais duro combate? Contra aquilo que o faz filho de seu tempo. Muito bem! Tanto quanto Wagner, eu sou um filho desse tempo; quer dizer, um *décadent*: mas eu compreendo isso, e me defendi. O filósofo em mim se defendeu⁶⁰

Vale ressaltar que a *décadence* não era apenas um termo em voga na época de Nietzsche, muito mais do que isso, a decadência compôs a vida do próprio filósofo; seja biograficamente, nas manifestações de sua doença física, seja na constituição de sua própria consciência, por estar aliado a pensamentos considerados por ele mesmo como *décadents* (“incluindo Wagner, incluindo Schopenhauer, incluindo os modernos sentimentos de ‘humanidade’”) e que, no decorrer de sua obra, muita filosofia lhe renderia para contestá-los.

Em um sentido amplo, compreendemos que a problemática da *décadence* surge a Nietzsche como demarcação de um “fenômeno social” (*eine gesellschaftliche Erscheinung*)⁶¹ identificado em diversas esferas da vida ligadas à consciência; no cotidiano das pessoas, no contexto artístico-musical, nas tramas da moral e da religião cristã e no próprio pensar filosófico. E assim justifica o interesse por tal questão:

O que me ocupou mais profundamente foi o problema da *décadence* – para isso tive razões. ‘Bem e Mal’ é apenas uma variante desse problema. Tendo uma vista treinada para os sinais do declínio, compreende-se também a moral – compreendemos o que se oculta sob os seus mais sagrados nomes e fórmulas de valor: a vida empobrecida, a vontade do fim, o grande cansaço. A moral *nega* a vida... Para uma tarefa assim, era-me necessária uma disciplina própria – tomar partido contra tudo doente em mim, incluindo Wagner, incluindo Schopenhauer, incluindo os modernos sentimentos de ‘humanidade’⁶²

Tal trecho esboça a extensão do que Nietzsche entendia por *décadence*, delimitando assim a gravidade de um problema que para além do contexto filosófico, segundo seu olhar de psicólogo, teve o ápice atingido nas variantes do pensamento moderno como um todo (ciência, religião, artes e costumes). Com este diagnóstico, há o parecer de que a história do homem moderno é simultânea à história da decadência, uma

⁶⁰ NIETZSCHE. *O caso Wagner*. “Prólogo”, p.9.

⁶¹ HORN, Anette. *Nietzsches Begriff der Décadence – Kritik und Analyse der Moderne*. Band 5. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2000, p.18.

⁶² NIETZSCHE. *O caso Wagner*. “Prólogo”, p.9.

história compreendida nos sinais da “vida empobrecida”, da “vontade do fim” e do “grande cansaço”; ou seja, tal enfraquecimento e cansaço humano são vistos como decorrentes do grande esforço moderno de cumprir ideais que na verdade seriam inexecutáveis, tais como: o alcance da verdade, retidão de comportamento, a emancipação humana pelo desenvolvimento da consciência etc.

A reposição do ‘Bem e Mal’ como “variante desse problema” – o problema da *décadence* – provoca em Nietzsche uma atitude subversiva em relação à moral moderna, proporcionando-lhe estabelecer uma nova equação entre o que julga ser os *décadents* valores da cultura moderna e os sintomas descritos como degenerativos pela psiquiatria e fisiologia da segunda metade do século XIX. Portanto, para Nietzsche, até mesmo os sintomas concebidos na esteira das doenças relacionadas à degeneração não estariam livres dos julgamentos morais contaminados por uma enfermidade da consciência, levando-o dessa forma à necessidade de construir outro registro de análise, outro plano de leitura da degenerescência moderna, na intenção de salientar os aspectos doentios das teorias formuladas por seus contemporâneos para interpretar esse fenômeno social.

Com o propósito de traçarmos um panorama sobre o contexto temático da *décadence* com o qual Nietzsche diretamente se defrontou, vale pontuar que os discursos científicos sobre a degeneração, termo equivalente da *décadence*, desenvolveram-se com maior nitidez temática por volta de 1880, nos trabalhos de Galton, Pearson, Buffon e outros tantos antropometristas e psiquiatras⁶³. A pesquisa sobre este tema teve como pano de fundo histórico o incômodo científico com o contínuo aumento da violência, da demência, da consciência perturbada e de inúmeras psicopatias identificadas na população das grandes cidades, fato discrepante, por exemplo, com a riqueza da nação inglesa e as aspirações das teorias empiristas formuladas sob os auspícios modernos de desenvolvimento e progresso.

No entanto, o desenvolvimento das pesquisas em relação à parte da população degenerada não priorizou as relações econômicas e políticas como possíveis causas da degenerescência, prevalecendo assim uma interpretação quase que exclusivamente biomédica desse fenômeno. Nestas circunstâncias, a pesquisa da medicina sobre a degeneração nasce com o prognóstico impreciso – por vezes otimista no controle da anomalia, outras vezes pessimista quanto ao combate da disseminação da doença – em

⁶³ HORN, Anette. *Nietzsches Begriff der décadence*, p. 128.

meio às teses de uma cultura empenhada em “resolver”, em higienizar, o que viesse atrapalhar o tão almejado progresso e desenvolvimento do homem moderno. Como explica Horn,

por um lado se via a degeneração, na psiquiatria de 1850, como uma entidade com a marca das classes, totalmente diferente da psíquica constituição da classe média, e que colocava em perigo a ordem da sociedade. Este entendimento da degeneração tranquilizava a classe média, pois a ‘inseminação’ entre os degenerados devia conduzir inevitavelmente em um longo ou curto prazo para a sua extinção. Por outro lado, p. ex., Morel via a degeneração como um processo que poderia se apoderar potencialmente de todos. Neste cenário se via a degeneração como uma ‘disseminação’ que propagava a patologia para todos os lados. A desorganização seria incontrolável.⁶⁴

Também aos anais da pesquisa sobre a degeneração se agregaram os estudos de cunho sexual, em que boa parte das considerações médicas partia do pressuposto de que alguns comportamentos sexuais estariam diretamente relacionados às doenças orgânicas degenerativas. Hebert Spencer concebia que as “doenças do espírito” eram provocadas pela dissolução ou reversão do processo evolutivo⁶⁵; as patologias psicosexuais (ao lado da histeria estariam também a homossexualidade e a prostituição) eram vistas como sintomas de uma degeneração da espécie humana, de alguma anomalia ocorrida no processo evolutivo humano. Mesmo se mostrando interessado pelo que apresentava a literatura da medicina moderna a respeito dos degenerados, Nietzsche não aderiu a esse tipo de análise. Apesar de em alguns fragmentos póstumos fazer relações entre a sífilis e a degeneração⁶⁶, é com indiferença que ele se porta diante das pesquisas que associavam ao males da consciência aos distúrbios sexuais.

Apesar de Nietzsche acolher em sua própria filosofia algumas considerações dos teóricos franceses sobre a degeneração, a exemplo de Moreau, Morel e Féré⁶⁷,

⁶⁴ HORN, Anette. *Nietzsches Begriff der décadence*, p.129.

⁶⁵ SULLOWAY, Frank. *Freud. Biologie der Seele. Jenseits der psychoanalytischen Legende*. Köln: Hohenheim Verlag, 1982, p.378. Apud: HORN. *Nietzsches Begriff der décadence – Kritik und Analyse der Moderne*. p. 129.

⁶⁶ Em um desses fragmentos, Nietzsche afirma o seguinte: “O sífilítico que faz uma criança, deu a causa para uma total corrente de erros, ele conseguiu uma objeção contra a vida, ele é um pessimista da ação”. NIETZSCHE. *Fragmentos Póstumos*, KSA 13, 402 NF 15(3);

⁶⁷ Em 1836, Moreau escreveu um ensaio intitulado “As faculdades mentais consideradas sob o ponto de vista médico, suas influências em relação às doenças nervosas e às afecções orgânicas”. Neste escrito, o autor investigou a relação entre um alto nível de inteligência e doenças orgânicas e psíquicas. Já em 1859, escreve outro texto intitulado “A psicologia mórbida e sua relação com a história da filosofia ou a influência das neuropatias na dinâmica intelectual”. Todavia, Nietzsche não faz referência a nenhum texto de Moreau, mas grifa uma citação dele no jornal dos Goncourt de 2 de setembro de 1866: “E a palavra do Dr. Moreau de Tours: “O gênio é uma neurose”. In: Montinari e Colli. *Komentar zu Band 6*, 13, p.

apesar das teses desses teóricos serem muito debatidas em sua época, o filósofo não dá grande importância a elas por entender que todas representavam um clima de pessimismo cultural por tratar os comportamentos que fugiam dos padrões modernos como uma doença. Tal diagnóstico era tão desprezível para ele quanto os aspectos otimistas da literatura médica em que havia a confiança na possibilidade de desenvolver uma terapêutica corretiva ou curativa a todos aqueles que apresentassem sintomas não coadunados à clareza e retidão da consciência. Em um fragmento escrito em 1888, Nietzsche afirma que as considerações vigentes sobre as causas da degeneração seriam na verdade relatos das suas consequências;

O que até agora se examinou como causas, são disso consequências. Com isso se transforma toda a perspectiva do problema moderno. Vício, luxo, crime, doença: toda luta moral contra vício, luxo etc., parece ingenuidade, supérfluo. Não há melhoramento – contra o arrependimento. Contra a própria *décadence* nada tem para se lutar: ela é absolutamente necessária e própria de cada tempo e cada povo.⁶⁸

Em meio à literatura médica e às considerações dos teóricos franceses, as posições sobre a degeneração nascem em Nietzsche de um modo ambivalente: apesar do filósofo se servir do termo ‘degenerescência’ ou, mais tarde, ‘*décadence*’, ele parece, principalmente contra o discurso médico, tomar este declínio como inevitável e necessário, deslocando suas hipóteses acerca do fenômeno da degeneração para o campo das velhas ordens dos valores modernos. O combate moral e os esforços médicos para a cura dos degenerados, bem como a luta contra as supostas causas dessa espécie de doença, segundo Nietzsche, seriam inúteis. A degeneração é, nesta perspectiva de análise, necessária na medida em que a partir dela podem surgir modos de superação da própria cultura adoecida; não são os homens degenerados que fariam a cultura adoecer, ao contrário, é a cultura adoecida que produziria os degenerados.

Devemos também considerar que, para além do discurso científico sobre a degenerescência, havia certa interpretação cultural que relacionava a degradação da

404. Vale salientar que na ocasião da escrita de *O Caso Wagner*, Nietzsche utiliza a ideia de Moreau no seu ataque a Wagner: “Wagner é uma neurose”. NIETZSCHE. *O caso Wagner*, §5.

Quanto a Alexandre Morel, autor de “Tratado da degenerescência psíquica, intelectual e moral da espécie humana e as causas que produzem estas variações da doença”, Nietzsche nunca faz referência a ele, seja em cartas, obras ou fragmentos póstumos, mas sabemos que suas ideias estavam alinhadas ao pensamento de Charles Féré, teórico que Nietzsche conhecia por dois ensaios: “Degenerescência e criminalidade. Ensaio Psicológico”, escrito em 1888, e “Sensação e Movimento”, de 1887. No texto que relaciona degeneração e criminalidade, o autor argumenta que a cultura pode causar anomalias psíquicas e corporais a partir das excitações não naturais do cérebro e sentidos.

⁶⁸ NIETZSCHE. *Fragmentos Póstumos*, KSA 13, 426 FP 15(31).

consciência dos indivíduos com o declínio da moral cristã; os degenerados seriam os desviados do caminho de Deus. Destarte, é essa degeneração analisada em seu duplo sentido fisiológico e religioso que irá motivar Nietzsche nas suas inovadoras considerações sobre o declínio cultural ou *décadence*; tanto o reducionismo explicativo dos esquemas “científicos”, como a interpretação que concebe os desvios de comportamento, os modos singulares de consciência, como doença, quanto às considerações cristãs acerca dos degenerados, provocam o filósofo a encaminhar sua análise das causas da degenerescência humana para uma provável distorção psicológica provocada no contexto cultural. Noutras palavras, a peculiaridade da genealogia nietzschiana é fazer a substituição das causas da degeneração, tal como o desvio sexual, a má-formação evolutiva, o excesso ou ausência de inteligência, a falta de Deus, o luxo, o vício, enfim, as causas elencadas no discurso moderno da ciência e da moral cristã sobre a degradação humana, por padrões de vida dados nos “bons-costumes” e na consciência moderna.

Vale salientar que mesmo Nietzsche se posicionando contra o reducionismo do discurso médico ou dos teóricos especializados na questão, ou ainda, dos preconceitos das concepções cristãs, apesar disso, ele não deixa de ser subversivo ao empregar o igual termo ‘degeneração’ ou ‘décadence’ para polemizar o saber científico, o cristianismo e, de um modo geral, os valores da cultura moderna. Nietzsche entende que os ideais modernos de emancipação humana coadunados à moral cristã foram os grandes responsáveis por fazer do homem um paralisado no presente, um enfraquecido que vê apenas no futuro – ou no além-mundo – a possibilidade de uma vida melhor.

Como um “braço” desse ideário moderno, Nietzsche considera que a medicina se filiará a essa visão de homem fraco, daquele que vê de modo absolutamente ‘negativo’ a dor e o sofrimento por não mais suportar as lutas intensas que compõem a vida, e, no mesmo sentido moral, surgiriam as prescrições de bondade, de piedade, de compaixão da religião cristã, colaborando com um *modus* psicológico de homem degenerado e enfraquecido. Dessa maneira, contra o seu tempo e sua cultura, Nietzsche não exclui de sua filosofia os supostos valores ‘negativos’ como “ódio, ciúme, teimosia, suspeita, dureza, avareza e violência”, mas os vê como “circunstâncias favoráveis sem as quais não é possível um grande crescimento”.⁶⁹

⁶⁹ NIETZSCHE. *A Gaia Ciência*, §19.

Se, por um lado, no centro das discussões modernas sobre a decadência se destacava a categoria de vida em seus sintomas negativos, sintomas que variavam desde a negação da vida, passando pelo declínio (doença) até, por fim, chegar à morte, por outro lado, como positivos indicativos de vida, eram vistos o crescimento, o progresso e o bem-estar físico e mental. Entretanto, em Nietzsche, alguns sintomas compreendidos como *décadents* aparecem com os valores trocados, por exemplo: a emancipação e o progresso vistos como indicativos positivos da vida, quase sempre nos textos nietzschianos são analisados sob um ponto de vista se não totalmente negativo, mas pelo menos cético ante sua “positividade” para a vida humana; inversamente, a doença e a dor, analisadas como sinais inquestionáveis de decrepitude, são observadas como elementos que podem se tornar estimulantes para vida à medida que o exercício contínuo de superação dos percalços do viver é a possibilidade do homem sair fortalecido, dotado da “grande saúde”.

Todavia, antes de discorrermos sobre a compreensão de saúde encontrada na filosofia de Nietzsche, acreditamos que o esclarecimento prévio da noção de vida possa muito nos ajudar diante deste propósito. A concepção nietzschiana de vida não é unívoca, podendo ser interpretada de muitas formas; “fundamento dos afetos”, “vontade de poder”, “sujeição, apropriação, ofensa, opressão, dureza...”⁷⁰. Ou seja, o próprio filósofo indica certa irresolução para a vida. A noção de vida utilizada de forma recorrente nas obras de Nietzsche, a cada fase de sua escrita, parece referir-se a um contexto específico, portanto, não podemos nela encontrar a essência da filosofia nietzschiana. Como comenta T. Lessa:

Quando Nietzsche pergunta pelo “tipo de vida” a que serve uma determinada concepção de verdade ou quando ele indaga sob quais condições a busca da verdade se tornou necessária, ele está, de fato, referindo-se a “espécies viventes”, o que não significa fixar uma noção de vida e, tampouco, situar essa idéia como fundamento de sua crítica. É necessário se precaver contra a tentação de atribuir fixidez a conceitos ou buscar pontos fixos para compreender o que Nietzsche está dizendo.⁷¹

Sendo assim, apreendemos que a “grande saúde”, como Nietzsche a expressa no penúltimo aforismo de *A Gaia Ciência*, não se detém nos limites da vida, podendo até

⁷⁰ NIETZSCHE. *Além de Bem e Mal*, §258 e §259.

⁷¹ LESSA, T. *Nietzsche e a auto-superação da crítica*, p. 53.

mesmo colocar-se em oposição ao ideal de vida compreendida como bem-estar, pois “aquilo em que o povo encontra naturalmente sua medida de valor, já não significaria senão perigo, declínio, rebaixamento ou, no mínimo, distração, cegueira, momentâneo esquecer-se de si”⁷². Noutras palavras, já não basta dizer que a saúde anunciada não é compatível com a vida compreendida como mera sobrevivência, a conquista da saúde não significa *ipso facto* manter a vida “bem” – mas, de outra maneira, a saúde só pode ser compreendida como a afirmação e manutenção da vida se, somente se, a saúde for capaz de retirar a vida do confinamento em estreitos mecanismos de ordenação moral. A vida, em sua irresolução, como intensidade ocasional dada no próprio ato de viver, *é o que é*, segundo o filósofo, por ser em algumas vezes sujeição, opressão, mas, noutras vezes, aquilo que excede, que se faz singular.

No entanto, inserido no contexto de uma “transvaloração” da ideia de saúde, o conceito de doença em Nietzsche ultrapassa sua normativa definição no discurso da medicina do século XIX, pois, em sua perspectiva, “na dor há tanta sabedoria como no prazer: como este, ela está entre as forças de primeira ordem na conservação da espécie. Se não, há muito já teria desaparecido; o fato de doer não é argumento contra ela, é sua essência”⁷³.

Comprendemos, assim, num sentido mais amplo de análise, que a visão transvalorada da saúde e da doença foi uma consequência do prévio trabalho de Nietzsche em estabelecer uma genealogia do bem e do mal; somente com o entendimento dos interesses que sustentavam os valores do bem e do mal que o filósofo pôde então criar um “ambiente” para sua crítica da consciência, pôde com todo “conhecimento de causa” se reportar às condições de validade do bem que, segundo seu diagnóstico, seriam condições filiadas às convenções e interesses de uma dada cultura predominante. Diante disso, os aspectos da vida que não estão sujeitos à autoridade das convenções culturais são sempre grifados com a marca do mau; “tudo o que ergue o indivíduo acima do rebanho e infunde temor ao próximo é doravante apelidado de mau; (...) a mediocridade dos desejos obtêm fama e honra morais”⁷⁴.

Diante dessas considerações, o bem começa

ali onde a pequena capacidade de visão já não enxerga o mau impulso, devido à sua extrema sutileza, o homem situa o reino do bem, e a

⁷² NIETZSCHE. *A Gaia Ciência*, §382.

⁷³ NIETZSCHE. *Além de Bem e Mal*, §318.

⁷⁴ *Ibidem*, §201.

sensação de haver penetrado no reino do bem excita igualmente os impulsos todos que eram ameaçados e limitados pelos impulsos maus, como o sentimento de segurança, de bem-estar, de benevolência. Portanto: quanto mais obtuso o olhar, mas extenso é o bem! Daí a perene alegria do povo e das crianças! Daí o humor sombrio e o pesar, relacionado à má-consciência, dos grandes pensadores!⁷⁵

Por conseguinte, quando Nietzsche analisa a sociedade de seu tempo, ele compreende que até a saúde seria uma medida de valor contaminada pela decadência. Daí entendermos que sua maneira de enfrentar a cultura “doentia”, sua estratégia original, se deu no ataque das polaridades saúde-doença, bem-mal; ou seja, Nietzsche, como aquele que se colocou além do bem e do mal, como aquele que é um *décadent* e também seu oposto, pôde encontrar a saúde através da doença e a doença através das crenças modernas sobre a saúde.

Thomas Anz, estudioso das definições de saúde e de doença na modernidade, argumenta que a classificação de ‘saudável’ e ‘doente’ - ou de qualquer polaridade dos discursos que se constroem a partir de oposições binárias - são permutáveis dependendo da perspectiva com que são avaliados.⁷⁶ Entretanto, ao contrário do que Anz assevera acerca das definições sobre a saúde e a doença moderna, entendemos que a crítica nietzschiana foi inovadora por não funcionar sob a simples lógica de permuta ou inversão valorativa, pois suas análises foram feitas fundamentalmente de um ponto externo à linha explicativa que relacionava o polo da saúde ao polo da doença, ou seja, Nietzsche conseguiu escapar do igual eixo valorativo que argumentava tanto a saúde quanto a doença moderna. Em síntese, acreditamos que a subversão dos valores que se encontravam sustentados num esquema binário só foi possível porque Nietzsche não aderiu à razão e aos valores modernos para expor a doença, não se deixou aprisionar na determinação dos valores que corresponderiam ao “bem” ou ao “mal”, à “saúde” ou à “doença”, para realizar o seu inovador diagnóstico.

Em decorrência disso, o fato de Nietzsche entender que as definições modernas sobre a degeneração já seriam um resultado do caráter doentio dos próprios princípios

⁷⁵ NIETZSCHE. *A Gaia Ciência*, §53.

⁷⁶ Vale salientar que na seqüência de seu ensaio, Anz vem afirmar que “não se atinge a doença com argumentos racionais, eles não são apropriados. O rótulo da doença contém a relação com o afastamento da norma, com o que é excluído do discurso racional”. E, para finalizar a análise, o autor considera que a crítica nietzschiana da decadência teria apresentado uma forma específica de crítica moderna, uma forma que não mais se relacionaria com os padrões da racionalidade de sua época. Cf. ANZ, Thomas. ‘*Gesund*’ und ‘*Krank*’, *Kriterien der Kritik im Kampf gegen die literarische Moderne um 1900*. In: BARNER, Wilfried (Hrsg.). *Ethische contra ästhetische Legitimation von Literatur. Traditionalismus und Modernismus: Kontroversen um den Avantgardismus*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1986, 241.

que as determinariam, possibilitou que suas argumentações escapassem da lógica do discurso binário sobre a saúde-doença, em que a doença é argumentada na oposição direta à saúde. Sob este ponto de vista, o homem forte e saudável é aquele que se encontra em uma constante proximidade, mesmo que conflitiva, com a doença, e uma vez paralisado, acomodado nas normatizações da saúde, caso não houvesse um novo conflito para reagir, tornaria a degenerar, enfraquecer.

A partir dessa sua nova perspectiva de conceber a doença, podemos indagar sobre o contexto que propiciou a Nietzsche suspeitar que sua época estivesse adoecida. Talvez esse contexto comece a se demarcar com mais nitidez quando Nietzsche diz ser um filho de sua época, de um tempo de declínio, quando se auto-intitula como um “*décadent*” e, ao mesmo tempo, o seu oposto, um “sadio nos fundamentos”. Como justifica Müller-Lauter, esse reconhecimento e crítica da doença de sua época se dão porque Nietzsche é “ambos, pode transtocar perspectivas; pode a partir da ótica do doente olhar para o mais sadio e, inversamente, a partir da riqueza da vida olhar para baixo e ver o secreto trabalho do instinto de *décadence*”⁷⁷. Em acordo com Müller-Lauter, Christoph Türcke em seu livro *O louco: Nietzsche e a mania da razão*, afirma que Nietzsche teria encaminhado a relação entre doença e pensamento por uma compreensão orgânica e filosófica da doença. Assim afirma: “O fato de que no surgimento, bem como na superação de uma doença, a dimensão espiritual psíquica possa se exercer na maior intensidade é em Nietzsche ao mesmo tempo uma experiência por demais pessoal e uma motivação filosófica”⁷⁸.

Nesse sentido, como um *décadent* e como um *sadio nos fundamentos*, o filósofo realiza a crítica da consciência na modernidade apoiado na pressuposição de que a reavaliação cultural só seria possível a partir da subversão dos valores, seja da saúde seja da doença, que apoiassem a fraqueza de seu tempo:

Quero dizer que também a *inutilização* parcial, a atrofia e degeneração, a perda de sentido e propósito, a morte, em suma, está entre as condições de um verdadeiro *progressus*; o qual sempre aparece em forma de vontade e via de *maior poder*, e é sempre imposto à custa de inúmeros poderes menores. A magnitude de um ‘avanço’, inclusive, se *mede* pela massa daquilo que lhe teve de ser sacrificado; a humanidade enquanto massa sacrificada ao

⁷⁷ MÜLLER-LAUTER, W. “*Décadence artística enquanto decadence fisiológica*”. In: Marton, Scarlett (org.). *Nietzsche na Alemanha*. São Paulo: Discurso Editorial, 2005. p. 80.

⁷⁸ TÜRCKE, C. *O louco: Nietzsche e a mania da razão*. Petrópolis: Vozes, 1993. p. 13

florescimento de uma *mais forte* espécie de homem – isto seria um avanço...⁷⁹

Se Nietzsche, neste fragmento da *Genealogia da Moral*, ressalta a saúde como condição contrária aos ideais modernos que buscam a eliminação total dos percalços que viessem a atrapalhar o progresso, é porque ele foi capaz de reencontrar a ‘saúde’ através de um *modus* psicológico diferenciado, de uma psicologia que corajosamente rejeitou o autoconhecimento, o domínio e o controle da consciência.

1.2.1 A fisiologia da estética *décadence*: considerações de um dossiê psicológico

Na análise da decadência em Nietzsche não há uma relação causal com a *décadence* estudada em sua época, mesmo porque vimos que este termo não teve um significado único e claro, aparecendo na literatura especializada da segunda metade do século XIX com várias conotações. Apesar do fenômeno identificado por *décadence* não trazer um sentido preciso, em seu aspecto estético, a arte *décadent* foi relacionada a processos dissociativos que apareceriam no âmbito da linguagem e evidenciariam certa anarquia do pensamento consciente. Como descreve Anette Horn:

A dissociação abriga o fenômeno da decadência, deixa-se reconhecer pelas regras do discurso na qual dispersam afirmações numa estrutura decadente. Nas regras do discurso aparece a dissociação das afirmações, que se diferenciam da regra da unidade, da hierarquização e da sistematização dos discursos normais.⁸⁰

Se o enfrentamento da *décadence* na obra nietzschiana começa de maneira pontual e imprecisa, podemos constatar um infeliz paradoxo: é apenas quando sua decadência física definitivamente se anuncia (não há um diagnóstico preciso se por câncer no cérebro ou por sífilis), quando Nietzsche está no limiar de perder a consciência, quando realmente se reconhece *décadent*, que sua análise desta questão se torna mais precisa e contundente, seu martelo filosófico se torna implacável. Os últimos textos escritos a partir de 1888, como a exemplo dos livros *O caso Wagner*, *Crepúsculo dos Ídolos*, *O Anticristo* e *Ecce Homo*, vêm justamente mostrar um pensamento em sua fase aguda e direta de combatividade; nestes escritos percebemos sua energia filosófica,

⁷⁹ NIETZSCHE. *Genealogia da Moral*, II, §12.

⁸⁰ HORN, Anette. *Nietzsches Begriff der Décadence*, p.16.

a força e virulência de suas palavras, direcionadas para aquilo que era urgente atacar, como um doente que quer de uma vez por todas eliminar a sua doença.

Ponderamos que o tom das críticas nietzschianas da *décadence* não ocorreu no sentido de uma análise nosográfica, mas sim no sentido de uma profunda investigação genealógica expressa na forma de um dossiê psicológico. Afinal, foi apenas em posse desse método investigativo que Nietzsche martelou e esmiuçou os “textos” religiosos, científicos, filosóficos e artísticos de sua época e obteve pistas sobre a gênese de boa parte de sua conflitiva psíquica e da decadência da cultura moderna como um todo. Assim não podemos desconsiderar que seu martelo só foi “bem-sucedido” porque ele pôde de modo meticoloso e profundo atingir a lógica subterrânea que nutria um sistema de crenças, de pensamentos ou um sistema estético que compunha o seu tempo.

Na intenção de fazer uma vivissecção da aura doentia que pairava em sua época, em *O caso Wagner*, o músico em questão se torna o ponto que melhor sintetiza o entrelaçamento entre a modernidade e o fenômeno decadencial, pois “através de Wagner, a modernidade fala sua linguagem mais íntima: não esconde seu bem nem seu mal, desaprendeu todo o pudor. E, inversamente, teremos feito quase um balanço sobre o valor do moderno, se ganharmos clareza sobre o bem e o mal em Wagner.”⁸¹

Apesar de sua análise sugerir o nivelamento sintomático de Wagner à modernidade decadente, esta compreensão deve ser tomada com cautela, pois é, antes de tudo, uma comparação feita por Nietzsche apenas com o intuito de sublinhar, destacar, os sintomas negativos que já identificava no homem moderno de um modo geral. O filósofo “privilegia” Wagner - afinal se trata do “caso” Wagner aos moldes de um dossiê psicológico -, obviamente porque em 1888 Wagner foi colocado na ordem de uma superação; Nietzsche tentava se desvencilhar da influência do compositor como um doente tenta escapar de sua doença. Portanto, o filósofo aproveita a ocasião e realiza o exame de Wagner a reboque do exame da cultura moderna; ele realiza seu diagnóstico de uma cultura e de um tempo da mesma forma como um psicólogo realiza o diagnóstico de um indivíduo.

Compreendemos que a extrema atenção na análise das considerações de Nietzsche em relação a Wagner deve ser o fio condutor para as nossas conjecturas sobre o caráter estético da decadência moderna. Todavia, reiteramos nossa cautela com as oscilações avaliativas que Nietzsche tem de Wagner; por exemplo, se dermos um rápido

⁸¹ NIETZSCHE. *O caso Wagner*, “Prólogo”.

olhar sobre a produção nietzschiana compreendida entre seus primeiros ensaios e a escrita da quarta *Consideração Extemporânea* intitulada “Wagner em Bayreuth”⁸², observamos a marcante presença wagneriana nos primeiros anos da formação do pensamento nietzschiano, seja na noção de obra de arte total⁸³, seja no próprio renascimento da tragédia na modernidade a partir da obra wagneriana, ou, ainda, seja na síntese entre arte e vida observada nas óperas de Wagner. Em contrapartida, nos últimos escritos de Nietzsche, principalmente em *O caso Wagner e Nietzsche contra Wagner*, há um total distanciamento das idéias wagnerianas; distância motivada, sobretudo, pela identificação direta de Wagner com a decadência moderna. Posto isto, o que faz com que o criador de Zaratustra veja em Wagner, ao contrário de sua concepção inicial que via nele a figura de um artista que romperia com os aspectos degradantes da cultura moderna, um representante da decadência?

Certamente na quarta *Consideração Extemporânea*, escrita em 1875, Wagner surge na produção filosófica de Nietzsche como aquele que traz a novidade de conceber arte e vida numa relação de imanência, como argumenta Anna Hartmann: “não se trata de pensar o artista unicamente do ponto de vista da obra, mas o artista e obra do ponto de vista da vida”.⁸⁴ Nesta direção interpretativa, compreendemos que o projeto artístico wagneriano se diferenciaria dos demais por apresentar uma espécie de insatisfação com as instituições modernas; “contra o poder, a lei, a tradição, a convenção e toda ordem estabelecida das coisas”⁸⁵. Com isso, os participantes do festival de Bayreuth⁸⁶ não presenciariam apenas um novo modo de encenar a ópera, mas também participariam de uma experiência de ruptura com a modernidade, pois, ainda para Hartmann,

Bayreuth é descrito como um teatro fundamentalmente distinto do teatro moderno, no qual a música desperta a sensação de distanciamento, de ser estrangeiro em relação ao presente. A singularidade da arte wagneriana é a de despertar a linguagem do

⁸² A quarta Consideração Extemporânea foi escrita em 1875, portanto, compreende o período caracterizado como “jovem Nietzsche”; este período vai da escrita de *O nascimento da Tragédia* (1872) até *Humano, demasiado Humano*.

⁸³ A obra de arte total consiste na “união de diferentes formas artísticas, tais como a poesia, a dança e a música, em uma única obra de arte”. HARTMANN, Anna. *Introdução: Arte como movimento e renovação da cultura*. In: NIETZSCHE. *Wagner em Bayreuth*. Trad. Anna Hartmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009. p. 10

⁸⁴ HARTMANN, Anna. *Introdução: Arte como movimento e renovação da cultura*. p. 23-24.

⁸⁵ NIETZSCHE. *Wagner em Bayreuth*, §4.

⁸⁶ Além de ser um festival criado por Wagner para divulgar suas próprias composições, implicou também a construção de um teatro em Bayreuth que pudesse proporcionar ao público uma nova estilística de encenação da ópera. A arquitetônica do teatro foi projetada de forma que pudesse acomodar uma enorme orquestra enquanto a ópera fosse encenada, proporcionando a perfeita fusão entre imagem e música.

pathos, a faculdade de experimentar, que corresponde, na interpretação de Nietzsche, à criação de um novo público, os espectadores-artistas, capazes de superar em si próprios a pobreza da experiência artística moderna.⁸⁷

Segundo Nietzsche, a pobreza da experiência artística moderna estaria relacionada ao fato das atividades culturais de sua época serem conduzidas para o entretenimento, para uma esfera “isolada e desvinculada da vida e das experiências do indivíduo”⁸⁸. Neste sentido, a arte moderna traria em seu cerne o efeito de “remédio ou narcótico”, como se através dela “fosse possível se desfazer de todas as outras misérias”⁸⁹. Portanto, o torpor da estética moderna seria um dos fatores que enfraqueceria o homem; a arte funcionaria como peça de uma engrenagem que alienaria o homem de suas mais profundas necessidades, traria o artifício de “chamar o que é infelicidade de felicidade”⁹⁰, produziria nele necessidades aparentes direcionadas para o consumo, para o supérfluo da cultura, produzindo, por conseguinte, sensações inautênticas.⁹¹

A sensação autêntica proporcionada pela música de Wagner, ao contrário, levaria o espectador a indagar a satisfação rápida de qualquer consolo celeste ou terreno, questionar sua submissão à moralidade da tradição, ou seja, levaria o público a contestar toda a arte que não fizesse eco às suas *verdadeiras* necessidades. A ideia que Nietzsche tem de Wagner, designando-o como um “dramaturgo ditirâmico”⁹², refere-se ao fato do compositor fazer com que sua música suplantasse a poesia, que o mundo dos sons fosse encarnado em um espetáculo. Como comenta Hollinrake, “o artista é levado em duas direções ao mesmo tempo – do mundo dos sons para o mundo das coisas visíveis e vice-versa”.⁹³ Convicto da ideia de Wagner conjugar elementos musicais, mitológicos e mímicos numa unidade autônoma, Nietzsche arremata esta *Consideração Extemporânea*, provocando seus leitores a partir da peça wagneriana *Anel dos nibelungos*:

Quem são, dentre vocês, os homens capazes de interpretar a imagem divina de Wotan segundo suas próprias vidas e que se tornam, como

⁸⁷ HARTMANN, Anna. *Introdução: Arte como movimento e renovação da cultura*. p.27

⁸⁸ *Ibidem*, p.28.

⁸⁹ NIETZSCHE. *Wagner em Bayreuth*, §4.

⁹⁰ HARTMANN, Anna. *Introdução: Arte como movimento e renovação da cultura*. p. 29.

⁹¹ NIETZSCHE. *Wagner em Bayreuth*, §11.

⁹² *Ibidem*, §7.

⁹³ HOLLINRAKE, R. *Nietzsche, Wagner e a filosofia do Pessimismo*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1994, p. 34.

ele, maiores na medida de seu declínio? Quem de vocês, que sabe e experimentou que o poder é mau, quer renunciar a ele? Onde estão os que, como Brünnhilde, entregarão por amor seu conhecimento e, por fim, retirarão de sua vida o conhecimento supremo: ‘A mais profunda dor de um amor em luto abriu-me os olhos?’ E os heróis livres, sem medo, que crescem e florescem em inocente autonomia, os Siegfried, onde estão entre vocês?⁹⁴

Retornando a nossa pergunta ora formulada; se Nietzsche viu em Wagner “o intérprete e transfigurador do passado”⁹⁵, se viu na arte wagneriana um eficaz antídoto para a ‘pobreza’ da cultura moderna, o que houve então em seu percurso teórico para que mudasse tão radicalmente sua opinião em relação a Wagner, o que levou Nietzsche a ver a arte wagneriana como expressão da *décadence* moderna?

Não podemos afirmar que apenas questões teóricas tenham provocado em Nietzsche esta mudança de opinião, tal afirmação seria um tanto reducionista. Certamente questões relacionadas à singular visão de mundo do Nietzsche maduro, além do notório choque de ideias presente na sua produção tardia em relação à concepção wagneriana de arte⁹⁶, foram responsáveis por afastá-lo do músico a quem devotava tamanha admiração e respeito, tal qual podemos observar nos comentários feitos em uma carta ao amigo Erwin Rohde, escrita no ano de 1869: “Wagner é realmente tudo o que esperamos dele: um rico esbanjador e grande espírito, um enérgico caráter e um fascinante homem charmoso.”⁹⁷

Entretanto, a profunda admiração em relação a Wagner permanece apenas nos primeiros anos em que foi selada a amizade entre o filósofo e o músico; ponderamos que no início dessa amizade assimétrica⁹⁸, Nietzsche tinha 26 anos, ainda filólogo, acabara de começar sua carreira de professor, apenas ensaiava seus primeiros passos na filosofia e se aventurava pela música. Portanto, nesta época, Nietzsche se comportava

⁹⁴ NIETZSCHE. *Wagner em Bayreuth*, §11.

⁹⁵ Idem.

⁹⁶ A crítica à arte wagneriana do último Nietzsche recai principalmente sobre o estilo histriônico do compositor e o aspecto redentório e romântico que marca os heróis das óperas. O germanismo, o culto exagerado da paixão, o romantismo, são características que, segundo Nietzsche, enfatizam traços doentios e idealistas das composições de Wagner. Assim comenta o filósofo: “Sobre nenhuma outra coisa Wagner refletiu tão profundamente: sua ópera é a ópera da redenção” (NIETZSCHE. *Além de Bem e Mal*, §256). Ou ainda, neste comentário mais contundente: “Os problemas que ele põe no palco - todos problemas de histéricos -, a natureza convulsiva dos seus afetos, sua sensibilidade exacerbada, seu gosto, que exigia temperos sempre mais picantes, sua instabilidade, que ele travestiu em princípios, e, não menos importante, a escolha de seus heróis e heroínas, considerados como tipos psicológicos (- uma galeria de doentes!)” (NIETZSCHE. *O caso Wagner*, § 5)

⁹⁷ NIETZSCHE. *Sämtliche Briefe*. KSB 3, p.13.

⁹⁸ SORGNER, Stefan Lorenz e Robert Ranisch. *Wagner und Nietzsche: Kultur – Werk – Wirkung*. Hamburg: Rowohlt Verlag GmbH, 2008. p.28.

menos como um interlocutor de questões filosóficas do que como um admirador filiado à proposta estética wagneriana. Afinal, as composições musicais wagnerianas despertavam em Nietzsche “o mundo visual e sonoro da tragédia grega”⁹⁹. Por sua vez, Wagner já era um compositor consagrado e foi buscar em Nietzsche conhecimentos filológicos, pois, nutria grande interesse pela filologia clássica e procurava de modo mais ‘elaborado’ relacionar o universo artístico da Grécia arcaica à sua própria arte. Diz Hartmman:

Wagner elaborou, a partir de seus estudos dos gregos, um ideal para a sua concepção de música, considerando a filologia não como uma ‘ciência pura’, mas como um conhecimento capaz de ‘fecundar’ sua experiência artística. A relação entre filologia e música, ciência e arte foi, desse modo, um dos mais fortes elos entre o jovem filólogo e o conhecido compositor.¹⁰⁰

No entanto, apesar da admiração por Wagner, Nietzsche gostava de manter certo distanciamento¹⁰¹ do amigo famoso, pois, julgava-o portador de uma “natureza dominadora” e dotado de comportamentos tirânicos¹⁰²; quando Wagner não estava no centro das atenções, detinha-se em destituir opiniões divergentes. Diante disso, Nietzsche, mesmo na fase áurea da amizade, sentia que a excêntrica personalidade de Wagner poderia atrapalhá-lo em seu percurso filosófico.

No período compreendido entre os anos de 1873 e 1876 começa a se constatar nas obras de Nietzsche um paulatino distanciamento de Wagner, até que, por fim, em 1878, ocorre a ruptura definitiva da amizade e da convergência de ideias entre o filósofo e o artista. Sendo assim, após o ano de 1878, Nietzsche virá a criticar a arte wagneriana pela pretensão de “fundar uma cultura a partir do ‘autêntico espírito religioso alemão’,

⁹⁹ HARTMANN, Anna. *Introdução: Arte como movimento e renovação da cultura*. p. 13.

¹⁰⁰ Idem.

¹⁰¹ Distanciamento de Wagner comentado em uma carta enviada a Carl von Gersdorff: “Não posso imaginar como alguém poderia ser mais fiel e profundamente devotado a Wagner do que eu.(...) Mas em pequenas circunstâncias se conserva em mim uma consciência, que eu devo à liberdade, de mencionar em particular quase uma sanitária privação de freqüente convivência”. In: KSB 4, p.131.

¹⁰² “Qualidade de Wagner: indomabilidade, excessividade, ele vai até o último degrau da sua força, de sua emoção”. (NIETZSCHE. *Fragmentos Póstumos*, KSA 7, Início de 1874, NF 32 (15)) ou “A ‘falsa onipotência’ revela algo tirânico em Wagner. O sentimento é sem legado – porque ele procura dar à sua reforma de idéias (*Reformidee*) mais possibilidades de amplitude e que igualmente se propague através da adoção. Empenhar-se pela legitimidade.” (*Fragmentos Póstumos*, KSA 7, Início de 1874, NF 32 (32)).

ênfatizando assim sua principal consequência: a transformação da arte em um mero instrumento de reforma e regeneração moral”¹⁰³.

Porém, faz-se fundamental ressaltar que a relação entre Wagner e a decadência proposta por Nietzsche tem uma motivação teórica, a saber: o livro de Paul Bourget, intitulado *Essais de Psychologie Contemporaine*, cujo primeiro volume apareceu em 1883. Como vimos, Nietzsche já pensava sobre a questão da *décadence*, porém, apenas em 1888 (dez anos após a ruptura com Wagner), que esta palavra se tornou um conceito central de sua filosofia. *Décadence* se associa, a partir da formulação conceitual de Bourget, à ideia de desagregação, de um processo que torna independentes partes subordinadas no interior de um organismo, atingindo a própria confusão de sentidos dado na linguagem (daí a existência de um estilo *décadent*), em que a “anarquia” seria sua consequência extrema.

Sendo assim, no escrito *O Caso Wagner*, Nietzsche virá a contestar Wagner à luz de considerações teóricas fundadas por pesquisadores franceses acerca do fenômeno cultural da *décadence*. Como a filosofia nietzschiana parece insinuar, esta contestação se vinculará principalmente à interpretação de Bourget, porém não sem ressalvas por parte do próprio Nietzsche. Neste sentido, Borchmeyer, estudioso do conceito de *décadence* em Nietzsche, chama atenção para o fato de que seria Bourget o teórico que influenciaria o filósofo, a partir da leitura que ele fez dos *Essais de Psychologie Contemporaine* no inverno de 1883-1884, a relacionar a *décadence* às manifestações estéticas modernas. Todavia, Borchmeyer não conclui que haja uma relação direta entre os *Ensaio de Psicologia Contemporânea* de Bourget e os escritos tardios de Nietzsche sobre Wagner, pois, em 1882 (portanto um ano antes de Nietzsche ler Bourget), o filósofo já mencionava, em uma carta endereçada a Peter Gast (H. Kosëlitz), o universo *décadent* ao reclamar da sedução que Wagner ainda exercia sobre ele:

Domingo eu estava em Naumburg, ainda a preparar minha irmã para Parsifal. Isso me pareceu estranhamente suficiente! Finalmente eu disse: ‘Minha querida irmã, esta música me faz totalmente como um menino, nela eu faço meu oratório’ - e então peguei antigos papéis e, em um longo intervalo, novamente executei a música: a identidade do humor e a expressão eram mágicas! Sim, alguns trechos, por exemplo, ‘A morte do rei’, parecia a ambos comovente como tudo. O que nós apresentamos de Parsifal foi totalmente parsifalesco! Eu reconheço: com um terror eu me torno novamente consciente de como, no fundo,

¹⁰³ ZUMBINI, M. Nietzsche in Bayreuth. „Nietzsches Herausforderung, die Wagnerianer und die Gegenoffensive”, *Nietzsche-Studien* 19, 1990, p.249. Apud: Hartmann. *Introdução: Arte e movimento de renovação da Cultura*, p.14.

eu aparento estar próximo de Wagner. – Mais tarde eu não queria incluir este curioso Faktum (*curiose Faktum*) e sobre isso deve ser a última vez – a coisa é tão estranha, que eu não me atrevo. Provavelmente me entende, querido amigo, que diante disso eu não queira gostar de Parsifal!! – Que repentina *décadence*! E que cagliosticismo!”¹⁰⁴

De qualquer forma, mesmo sem considerar as observações sobre a *décadence* feitas por Nietzsche antes de ler Bourget, entendemos que a filiação das considerações de Nietzsche às idéias de Bourget não pode ser vista de modo absoluto, pois, é notório encontrar entre os dois pensadores uma acentuada diferença estilística, como expõe o próprio filósofo: “esta ridícula sobrecarga nos detalhes de um efeito mosaico, esta ênfase nos pequenos traços: Paul Bourget”¹⁰⁵. Desse modo, acreditamos que Nietzsche endossa a tese de Bourget no conteúdo, mas diverge na forma, no estilo em que o autor a apresenta; ou seja, o filósofo recebe a influência de Bourget no que se refere à demarcação de um problema no tempo, a saber, a questão da decadência na modernidade, porém, despreza o modo bourgetiano de realçar os detalhes anárquicos da arte moderna.

Não surpreende, no entanto, que a análise da arte moderna *à la Bourget* seja assumida em *O Caso Wagner*, pois a referência de que Wagner seria a personificação da decadência europeia se encontrava nos *Ensaio*s deste autor. Entretanto, ao contrário de Bourget, Nietzsche faz de sua crítica à arte moderna uma polêmica direta e indisfarçável contra Wagner, em que no plano principal prevalece a minuciosa descrição psicológica e moral do compositor, e, em um plano secundário, seguiria a crítica das composições wagnerianas. Com um modo diferenciado de tecer formulações sobre o contexto da *décadence*, Nietzsche se proclama o primeiro psicólogo europeu a desmascarar Wagner:

Que na Alemanha as pessoas se enganem a respeito de Wagner não me surpreende. O contrário me surpreenderia. Os alemães preparam para si um Wagner que podem venerar: eles jamais foram psicólogos, são gratos por compreender mal. Mas que também em Paris as pessoas se enganem a respeito de Wagner! Lá, onde são psicólogos mais do que tudo! E em São Petersburgo, onde suspeitam coisas que nem mesmo em Paris se tem idéia! Como Wagner deve ter afinidade com a *décadence* européia em geral, para não ter se percebido por ela como *décadent*! Ele pertence a ela: é seu protagonista, seu maior nome...¹⁰⁶

¹⁰⁴ NIETZSCHE. *Sämtliche Briefe*. Carta a Heinrich Köselitz enviada em 25 de julho de 1882. KSB 6, p.231.

¹⁰⁵ NIETZSCHE. *Fragmentos Póstumos*. KSA 13, 134 NF 11(321).

¹⁰⁶ NIETZSCHE. *O Caso Wagner*, §5.

Poucas linhas adiante, Nietzsche expõe um diagnóstico psicológico: “tudo isso é um quadro clínico que não deixa dúvidas. Wagner é uma neurose”.¹⁰⁷ Todavia, tal sentença funciona aos moldes de uma designação psicopatológica¹⁰⁸, assumindo assim, mesmo sem conceder os créditos devidos, a sintomatologia *décadent* já empregada por Bourget e outros teóricos franceses como Moreau e Mendès.

Para além da suposta neuropatia de Wagner diagnosticada por Nietzsche, podemos considerar que o fato da filosofia nietzschiana relacionar Wagner à *décadence* moderna não apenas tem a pretensão de demarcar um fenômeno da cultura alemã, mas, principalmente, problematizar as categorias da consciência do homem europeu moderno. Ele justifica sua polêmica contra Wagner com a observação de que o sucesso mundial da arte wagneriana se devia à sedução de uma arte apelativa ao sentimentalismo romântico. Não sem indignação, Nietzsche constatava o apreço dos europeus pela arte de Wagner e, muito mais do que isso, observava que o compositor fazia escola, apareciam seguidores de toda parte do mundo, ou seja, a música wagneriana era um verdadeiro sucesso e, portanto, representava os mais estimados valores da cultura europeia. Assim reclama:

Porém, Wagner não é aqui apenas um ídolo... desde Wagner se entende em todo o mundo que é feita uma nova música, feita na Rússia, em Paris, na América do sul e que se faz na Alemanha... Eu mesmo saberia dar aula de como se faz esta nova música. Alguém quer uma pequena lição?¹⁰⁹

Todavia, no sentido da música que extrapola as fronteiras da manifestação artística, Nietzsche vê nela aspectos progressivos de uma consciência adoecida e, portanto, neurótica. Podemos entender agora que Nietzsche se serviu de Wagner como motivo de uma profunda crítica de seu tempo, pelo fato da música wagneriana - nos *leitmotive* de resignação e redenção - refletir uma visão empobrecida da vida. Para efeito de ilustração do caráter acima exposto da música wagneriana, podemos encontrar em *Tristão e Isolda* (1865), em um drama musical que se tece a partir de um amor

¹⁰⁷ NIETZSCHE. *O Caso Wagner*, §5.

¹⁰⁸ Na época, esta opinião foi também expressa por Moreau (ver nota 67) e Catulle Mendès. Este último autor considerou que o rei Ludwig II, no seu romance “O rei virgem” (Paris, 1881), e Wagner, no seu livro de lembranças “Richard Wagner”, apresentavam uma extrema neuropatia decorrente da genialidade e agudeza da inteligência. KOPPEN, Erwin. *Dekadenter Wagnerismus. Studien zur europäischen Literatur des Fin de siècle*. Berlin: Walter de Gruyter, 1973. p.304.

¹⁰⁹ NIETZSCHE. *Fragmentos Póstumos*, KSA 13, 244 NF 14 (54).

malfadado, a promulgação dos princípios de renúncia e pessimismo. O próprio Wagner assim define esta peça romântica: “encontramos, mais completa e claramente formulado, um tema também inconfundivelmente enunciado em *O Anel*: a morte através da agonia do amor.”¹¹⁰

Se Nietzsche, em *A Gaia Ciência*, reconhece que a música de Wagner é marcada de uma “potência dionisíaca” em plena liberdade¹¹¹, não é sem se sentir incomodado que também reconhece no mito expresso nesta música um culto da paixão e de seus excessos de sofrimento e por isso diz: “Este é o mais alto símbolo da essência de Wagner: o amor através do qual se resolve condenar e destruir, mas considerado totalmente divino.”¹¹² E assim apresenta a ópera wagneriana:

Dois amantes, que ignoram a reciprocidade de seu amor, sentem-se profundamente feridos e desprezados, desejando beber, cada um da mão do outro, a bebida mortal. Embora aparentemente desejem reparar a ofensa, na verdade o que os move é um impulso inconsciente: pretendem, através da morte, se libertar de toda separação e de toda simulação. A crença na proximidade da morte liberta suas almas e as submerge em uma felicidade breve, mas inquietante, como se efetivamente tivessem escapado do dia, da ilusão e da própria vida: tal é o motivo de *Tristão e Isolda*.¹¹³

Na verdade, na ópera do enlace amoroso entre o escudeiro Tristão e a princesa Isolda, a indisposição de Nietzsche em relação a esta ópera passa longe dos acordes da música apresentada, pois confidencia a Rohde, numa carta escrita em 27 de outubro de 1868, que todas as suas fibras e nervos reagiram positivamente a um concerto em Leipzig, no qual pôde ouvir os prelúdios de *Tristão e Isolda*. Portanto, entendemos que o que faz o filósofo se indispor com a ópera *Tristão* é o que ele identificou como “pessimismo romântico” no aforismo 370 de *A Gaia Ciência*: “tirânica vontade de um grave sofredor, de um lutador, um torturado, que gostaria de dar ao que tem de mais pessoal, singular e estreito à indiossicrasia do seu sofrer”.

Na intenção de ressaltarmos com maior precisão o que compreende a formulação nietzschiana sobre o pessimismo romântico e a neurose a ele associada, recorrendo ao aforismo ora citado, observamos que o filósofo começa sua exposição psicológica destacando o sofrimento em sua “positividade”, por isso diz que “toda arte, toda a

¹¹⁰ WAGNER. *Epilogischer Bericht*. Apud: HOLLINRAKE, R. *Nietzsche, Wagner e a filosofia do Pessimismo*, p. 212.

¹¹¹ NIETZSCHE. *A Gaia Ciência*, §370.

¹¹² NIETZSCHE. *Fragments Póstumos*. KSA 8, 235 NF II (42).

¹¹³ NIETZSCHE. *Wagner em Bayreuth*, §11.

filosofia, pode ser vista como remédio a serviço da vida que cresce e que luta: elas pressupõem sempre sofrimento e sofredores”. Ou seja, para Nietzsche, “sofrimento e sofredores” serviriam como pressupostos à “vida que cresce e que luta”, e, em um sentido contrário, o sofrimento posto em destaque pelo pessimismo romântico funcionaria sob a ordem de uma vida que esmorece, portanto, sob a lógica de uma vida empobrecida e neurótica.

Desta maneira, vemos que Nietzsche não condena toda forma de sofrimento, ao contrário, ele na verdade quer destacar a possibilidade de outra postura diante do sofrimento; a postura do sofredor trágico que, mesmo diante de toda destruição, não sucumbe, resiste, e faz do viver um constante recomeçar. De modo claro, podemos então encontrar no aforismo 370 de *A Gaia Ciência* duas posturas diante do sofrimento; uma, refere-se a sofrer em abundância de vida ou sofrer sem sucumbir, e, a outra, significa retirar do sofrimento os motivos para a negação da vida.

A primeira postura se daria àqueles que têm uma compreensão trágica da vida; isto é, compreendem que viver supõe uma parcela de sofrimento e por isso não se curvam diante de tormentos. Tal entendimento é magistralmente expresso por Nietzsche com suas poéticas figuras de linguagem, afirmando ser o homem “mais rico em plenitude de vida”, aquele em que “o mau, sem sentido e feio, parece como que permitido, em virtude de um excedente de forças geradoras, fertilizadoras, capaz de transformar todo deserto em exuberante pomar”¹¹⁴. Já em relação à segunda postura diante do sofrimento, Nietzsche aí identifica o pessimista romântico; nele haveria a exacerbação do sofrimento, agregando-o à própria imagem na intenção de se constituir como uma singularidade sofredora. Noutros termos, para o pessimista romântico a vida se resumiria em sofrimento, e o sentido de viver seria remetido à esperança de que alguma forma de transcendência (ideal, arte, religião etc.) funcionasse como consolo ou narcótico que o “anestesiase” diante das desventuras da vida.

Desta compreensão do sofrimento, parece se originar as afirmações nietzschianas que justificam o motivo dos pessimistas românticos se empenharem na eterna busca de “silêncio, quietude, mar liso, redenção de si mediante a arte e o conhecimento”.¹¹⁵ Portanto, o pessimismo romântico é compreendido por Nietzsche sob dois aspectos: o aspecto pessimista que consiste na exacerbação do sofrimento e no desprezo da vida – sintomas da neurose –, e, o aspecto romântico, que busca

¹¹⁴ NIETZSCHE. *A Gaia Ciência*, § 370.

¹¹⁵ Idem.

incessantemente um ideal que possa dar sentido à dor e, por conseguinte, apaziguá-la e suplantá-la.

É a partir do pessimismo romântico da arte de Wagner, o segundo caso ora descrito, que Nietzsche traça um paralelo com a *décadence* cultural moderna. O esforço do filósofo é isolar de modo cirúrgico o que conferiu à cultura europeia moderna um “ar de hospital” e, neste sentido, num tom irônico, diz que Bayreuth lembraria um asilo hidroterápico.¹¹⁶ Para Nietzsche, a doença presente tanto na arte de Wagner quanto na cultura moderna seria a falsificação da vida nos termos da transcendência e da crença no ‘além’ ou, em um termo complementar, a predominância de um instinto debilitado.

Para Nietzsche, na abrangência de sua análise, a arte wagneriana “se encontra misturado da maneira mais sedutora, aquilo de que o mundo de hoje tem mais necessidade – os três grandes estimulantes dos exaustos: o elemento brutal, o artificial e o inocente (idiota)”¹¹⁷. O suposto histrionismo das composições de Wagner seria, portanto, a expressão de uma degenerescência fisiológica equivalente ao histerismo; ou seja, a degenerescência ou histerismo da arte de Wagner se daria no estilo dramático alucinatório. Assim justifica Nietzsche:

Ele busca então a semiótica dos sons para os gestos. Querendo admirá-lo, observemo-lo a trabalhar nisso: como separa, como obtém pequenas unidades, como as anima, lhe dá relevo e as torna visíveis. Mas aqui se esgota sua força: o resto nada vale. Como é pobre, leigo e canhestro o seu modo de “desenvolver”, sua tentativa de fazer entrelaçar o que não se teceu naturalmente (...). Repetindo: Wagner é admirável e encantador somente na invenção do mínimo, na criação do detalhe (...). Sua riqueza de cores, de penumbras, de segredos da luz agonizante, vicia de tal modo, que em seguida os outros músicos parecem demasiado robustos.¹¹⁸

Para além dos aspectos destacados por Nietzsche da ópera de Wagner, não podemos nunca esquecer que o pano de fundo desta descrição consiste sempre na demarcação de um problema estético, a saber: a arte *décadent*. Segundo a percepção de Nietzsche, ao contrário da arte expressa nas tragédias gregas, a arte moderna *décadent* não mais teria a manifestação da força que organizaria as partes singulares da obra de arte em um todo, mas, em um efeito contrário, dispersaria essa força organizadora em pequenas partes, conduzindo a composição artística à fragmentação. Esta fragmentação

¹¹⁶ NIETZSCHE. *O caso Wagner*, “Pós-escrito”.

¹¹⁷ *Ibidem*, §5.

¹¹⁸ *Ibidem*, §7.

destruiria, portanto, um entendimento lingüístico de completude; ou seja, o estilo *décadence* contemplaria a atrofia de um saudável instinto de linguagem. A partir dessas considerações sobre a *décadence*, percebemos que Nietzsche despende um grande esforço para analisar as formas artísticas de seu tempo – sobretudo a arte wagneriana – a partir de uma base fisiológica de raciocínio. No entanto, este tipo de análise que se utilizava do critério do funcionamento orgânico (organização ou desorganização) para avaliar a unidade de coerência do texto literário ou de qualquer manifestação artística não foi uma inovação da filosofia nietzschiana, pois, se prestarmos atenção a uma passagem de Bourget nos seus *Essais* - escritos em 1883, portanto seis anos antes de Nietzsche expressar sua análise em *O caso Wagner* -, observamos o mesmo teor presente na crítica de Nietzsche em relação aos aspectos decadentes da arte moderna. Vejamos:

Se a energia das células se torna independente, os organismos que compõem o organismo total cessam paralelamente de subordinar sua energia à energia total, e a anarquia que se estabelece constitui a decadência do conjunto (...). Uma mesma lei governa o desenvolvimento e a decadência desse outro organismo que é a linguagem. Um estilo decadente é àquele onde a unidade do livro se decompõe para deixar lugar à independência da página, onde a página se decompõe para deixar lugar à independência da frase, e a frase para deixar o lugar à independência da palavra.¹¹⁹

Fundamentado neste trecho bourgetiano, Pestalozzi¹²⁰ defende que a sintomatologia de decadência identificada em alguns textos literários (a exemplo do estilo *décadent* identificado nos escritos dos irmãos Goncourt, de Victor Hugo, de Flaubert e, particularmente, de Baudelaire) Nietzsche também deve a Bourget. Por sua vez, Pfothner¹²¹ acrescenta que Bourget também não teria sido original na sua análise do estilo *décadent*, pois, ele assimilaria esta caracterização do prefácio de Théophile Gautier à primeira edição francesa das obras completas de Baudelaire.¹²²

¹¹⁹ BOURGET, P. *Essais de Psychologie Contemporaine*. Paris: Alphonse Lemerre. 1883, p. 25. Apud: HORN. *Nietzsches Begriff der Décadence*, p. 329.

¹²⁰ PESTALOZZI, S. K. „Nietzsche Baudelaire-Rezeption“. In: *Nietzsche-Studien*, Bd.7, 1978: 158-178. Apud: HORN. *Nietzsches Begriff der Décadence*, p. 328.

¹²¹ PFOTENHAUER. *Die Kunst als Physiologie: Nietzsches ästhetische Theorie und literarische Produktion*. Stuttgart: Metzler, 1985, p.105.

¹²² Gautier escreveu um livro sobre a literatura francesa da segunda metade do século XIX a partir de um prefácio feito por ele mesmo à obra *As Flores do Mal*, de Baudelaire. Neste prefácio, Gautier tece considerações psicológicas e estilísticas de obra baudelaireana que trata de decadência, queda e morte. GAUTIER, T. *Baudelaire*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2001.

Portanto, para Pfotenhauer, ao Nietzsche se influenciar por Bourget também teria se munido com a marca dos apontamentos já encontrados no prefácio de Gautier, especificamente no que diz respeito à obra *Flores do Mal*, de Baudelaire. E, ainda segundo este estudioso da relação entre *décadence* e arte, existiria uma diferença marcante entre Bourget e Gautier; ao contrário de Gautier, em que a *décadence* é examinada desde a primeira linha do texto como uma pergunta sobre o estilo, Bourget se interessaria mais pela “coesão qualitativa do conteúdo” (*Reizqualitäten der Inhalte*).¹²³

Sendo assim, o cerne das principais críticas em relação à arte moderna desenvolvida por seus contemporâneos franceses, tal como independência das partes, desorganização, anarquia, excessivo individualismo, declínio do estilo na linguagem, Nietzsche identificou também em Wagner¹²⁴. Entretanto, na paráfrase nietzschiana da citação de Bourget, Nietzsche adiciona um novo dado à interpretação de tal fenômeno; o filósofo não focaria suas atenções no declínio da totalidade de um social e lingüístico organismo, mas ressaltaria a subversiva energia dos menores, das minúsculas partes que saltam a níveis mais elevados até obscurecerem o sentido.

Entretanto, parece que esse aspecto anárquico da decadência exerce sentimentos ambivalentes em Nietzsche; se, por um lado, há nele toda uma crítica da perda de unidade da obra de arte, da perda de vivacidade, por outro lado, também ele expressa certa fascinação pelo obscuro, pelos impulsos incontroláveis sob o limiar da consciência. Mesmo com essa ambivalência, Nietzsche apresenta na paráfrase de Bourget sua própria versão do estilo *décadent* quando se refere a Wagner:

No momento me deterei apenas na questão do *estilo*. – Como se caracteriza toda *décadence* literária? Pelo fato de a vida não mais habitar o todo. A palavra se torna soberana e pula fora da frase, a frase transborda e obscurece o sentido da página, a página ganha vida em detrimento do todo – o todo já não é um todo. Mas isto é uma imagem para todo o estilo da *décadence*: a cada vez, anarquia dos átomos, desagregação da vontade, ‘liberdade individual’ em termos morais – estendendo à teoria política, ‘direitos iguais para todos’. A vida, a vivacidade, comprimida nas menores formações, o resto *pobre* da vida. Em toda parte paralisia, cansaço, entorpecimento ou inimizade e caos: uns e outros saltando aos olhos, tanto mais ascendemos nas formas de organização. O todo já não vive absolutamente: é justaposto, calculado, postigo, um artefato.¹²⁵

¹²³ PFOTENHAUER. *Die Kunst als Physiologie*, p.105

¹²⁴ HORN. *Nietzsches Begriff der decadence*, p. 330.

¹²⁵ NIETZSCHE. *O Caso Wagner*, §7.

Isto é, na versão nietzschiana da decadência, sob a imagem de uma anarquia estilística, encontrar-se-iam os sintomas de “paralisia, cansaço, entorpecimento ou inimizade e caos”, consequentes, por sua vez, do grande esforço humano de alcançar os ideais modernos que na verdade seriam inalcançáveis, a exemplo da “ ‘liberdade individual’ estendida à teoria política dos ‘direitos iguais para todos’ ”. Ora, tais ideais seriam inalcançáveis segundo a percepção nietzschiana porque eles trariam em si esperanças incompatíveis com a constituição agonística do viver, pois, para ele, “a vida é *essencialmente* apropriação”¹²⁶. Como já explicitamos, se a vida também supõe “sujeição do que é estranho e mais fraco”, “exploração”, “opressão”, seria por uma espécie de fraqueza sentimental que o homem moderno produziria artefatos ideais para “melhorar a vida”, e tal atitude, contrariamente, produziria cada vez mais homens enfraquecidos e adoecidos por suas esperanças malogradas. Assim antevê o filósofo:

Abster-se de ofensa, violência, exploração mútua, equiparar sua vontade à do outro: num certo sentido tosco pode tornar-se um bom costume entre indivíduos, quando houver condições para isso (a saber, sua efetiva semelhança em qualidade de força e medidas de valor, e o fato de pertencerem a *um* corpo). Mas tão logo se quisesse levar adiante esse princípio, tomando-o como *princípio básico da sociedade*, ele prontamente se revelaria como aquilo que é: vontade de *negação da vida*, princípio de dissolução e decadência.¹²⁷

Concluimos daí que a concepção de *décadence* não se restringe apenas ao âmbito estético, em Nietzsche há um *plus* interpretativo: o filósofo estende a análise da decadência aos mais prezados valores da tradição metafísica, como é o caso da busca pela verdade. Contra o anseio pela verdade, o filósofo expressa claramente sua intenção de conduzir o “pathos da Verdade” (*Wahrheitpathos*) para a ruína.¹²⁸ Esta ruína, contudo, traria junto um ganho a mais na vida, ou seja, traria a “vibração e exuberância na vida”, insinuada em pequenas configurações que antes foram marcadas pela “paralisia, dificuldade, estarrecimento ou hostilidade e caos”. Porém, o *todo* que o filósofo tanto enfatiza estaria intimamente relacionado a uma construção artística provisória da própria vida; isso significa que a perda de sentido que se manifesta na *décadence*, que também se experimenta no sofrimento humano, não seria motivo para a paralisia, para o estarrecimento.

¹²⁶ NIETZSCHE. *Além de Bem e Mal*, §259.

¹²⁷ Idem.

¹²⁸ NIETZSCHE. *Fragments Póstumos*, KSA 7, 476 NF 18 (180).

Segundo Nietzsche, da mesma forma que o organismo funciona à custa de cada célula em suas lutas mais intensas, o homem também para viver deveria contar com cada conflito, com cada dor. O *todo* para o filósofo se forma na relação combativa da vida; a partir dessas lutas que surgem no seio da filosofia nietzschiana estaria a possibilidade de própria superação da *décadence*. O *todo* da arte ou da vida não seria um mero artefato, um artifício ideal, mas sim, a unidade que conseguimos compor com a força e necessidade que temos de viver.

Nesse sentido, Horn identifica que Nietzsche diferencia os *décadents* com boa e com má-consciência da seguinte forma: “os primeiros fazem da estilística um princípio, porque o estilo aparece para eles como uma necessidade (*notwendigkeit*), enquanto os últimos não possuem a coragem para o estilo repugnante (*Hässliche Stil*)”¹²⁹. Com isso, Nietzsche descreve que os típicos *décadents*, aqueles que possuem a má-consciência, conduzem suas artes para o “corrompimento do estilo e com isso reivindicam um elevado gosto, e os outros que gostariam de imprimir uma lei, os Goncourts, os Richard Wagner, fazem-o para se diferenciar dos *décadents* com má-consciência, os obstinados *décadents*”¹³⁰.

Desse modo, mesmo Wagner sendo avaliado como um *décadent*, Nietzsche deixa claro no prólogo ao *Caso Wagner*, que o compositor é indispensável para um filósofo e expressa também que a sua maior vivência teria sido a cura na qual Wagner foi uma de suas doenças. Se o compositor foi indispensável a Nietzsche, isso ocorreu na medida em que lhe serviu de guia no “labirinto da alma moderna” e, por isso, com imensa gratidão, na ocasião da morte de Wagner, ele se despede do amigo com as seguintes palavras:

Que tenhamos que nos tornar estranhos um para o outro é a lei acima de nós: justamente por isso deve-se tornar mais sagrado o pensamento de nossa antiga amizade! Existe provavelmente uma enorme curva invisível, uma órbita estelar em que nossas tão diversas trilhas e metas estejam incluídas como pequenos trajetos – elevemo-nos a esse pensamento! Mas nossa vida é muito breve e nossa vista muito fraca, para podermos ser mais que amigos no sentido dessa elevada possibilidade. – E assim vamos crer em nossa amizade estelar, ainda que tenhamos de ser inimigos na terra.¹³¹

¹²⁹ HORN. *Nietzsches Begriff der décadence*, p. 331.

¹³⁰ NIETZSCHE. *Fragmentos Póstumos*, KSA 13, 458 NF 15(88)

¹³¹ NIETZSCHE. *A Gaia Ciência*, §279.

1.2.2 A consciência em foco: a abordagem de um *Décadent*

Em *Ecce Homo* há muitos dados para a compreensão de um inovador exame psicológico que se realiza a partir da própria condição *décadent* de Nietzsche; ou seja, como se a condição doentia, degenerada, oferecesse anticorpos, resistências psíquicas para ele mesmo combater a própria doença – doença intimamente relacionada ao contexto no qual vivia. Portanto, a adoção de um exame “psicológico” feito num duplo aspecto – do ponto de vista do doente e do convalescente – fez de Nietzsche do último período um radical crítico das nuances psicodinâmicas da tradição filosófica construtora da noção de verdade apoiada sobre os ‘naturais’ conceitos de saúde, crescimento e vida. Se Nietzsche utilizou a própria doença a favor de sua filosofia, acreditamos que foi na intenção de empregar uma inovadora forma discursiva que escapasse aos valores de saúde engendrados pela ciência e moral moderna, hipótese justificada já na primeira parte de sua autobiografia: “A ventura da minha existência, a sua singularidade talvez, consiste na sua fatalidade.”¹³²

Por Nietzsche se designar como um psicólogo dos recantos, um perito das dores humanas, acreditamos que sua trajetória filosófica seja, mais do que um título de livro, um destino perseguido para além do bem e do mal, para além dos padrões racionais modernos de saúde e, sobretudo, para além da consciência moderna. Pelo que encontramos nas primeiras linhas de *A Gaia Ciência* e, com mais veemência, em *Ecce Homo*, retemos a opinião de que sua filosofia se confunde com a recuperação de uma longa doença e com a retirada de todos os proveitos das condições desfavoráveis de sua própria existência. Desse modo, a produção filosófica nietzschiana se desenha como caminhos que passam sobre a dor,

A gratidão aí emana sem parar, como se tivesse ocorrido o mais inesperado, a gratidão de um convalescente – pois a convalescença era esse inesperado. “Gaia Ciência”: ou seja, as saturnais de um espírito que pacientemente resistiu a uma longa, terrível pressão – pacientemente, severa e friamente, sem sujeitar-se, mas sem ter esperança –, e que repentinamente é acometido pela esperança, pela esperança de saúde, pela embriaguez da convalescença.¹³³

olhei para trás, olhei para frente, nunca vi ao mesmo tempo tantas e tão boas coisas. Não foi em vão que hoje sepultei o meu quadragésimo quarto ano, era-me permitido sepultá-lo – o que nele era vida está

¹³² NIETZSCHE. *Ecce Homo*. “Por que sou tão sábio”, I.

¹³³ NIETZSCHE. *A Gaia Ciência*. “Prólogo”, § 1.

salvo é imortal (...). Como *não deveria estar reconhecido por toda a minha vida?* Eis porque a mim próprio narro a minha vida.¹³⁴

Tanto a consideração sobre a própria saúde exposta em *A Gaia Ciência*, quanto os aforismos iniciais de *Ecce Homo*, encontrados no provocativo capítulo “Por que sou tão sábio”, expressam de forma não queixosa, e até certo ponto festiva, a relação de Nietzsche com a sua doença e o ‘entendimento’ que pôde retirar dela para combater em si mesmo a doença avançada da sua época, a saber, a *décadence*. Se as considerações nietzschianas da *décadence* atingem quase que exclusivamente a modernidade, todavia, as primeiras manifestações da decadência já podiam ser identificadas na filosofia antiga;

a dialética como sintoma da *décadence*: no caso de Sócrates. – todas as perturbações doentes do intelecto e até aquele semitorpor que se segue à febre, são coisas que até hoje me permanecem totalmente estranhas, acerca de cuja natureza e frequência só me informei através do estudo. O meu sangue corre lentamente. Jamais alguém em mim conseguiu constatar a febre.¹³⁵

O torpor dialético da prática socrática diz respeito à guerra entre corpo e intelecto proposta já na fundação da própria filosofia, isto é, a filosofia já nasceria engendrada por um método de pensamento pautado na crença de que a verdade, correspondente direta da pacificação do intelecto, seria obtida à custa de uma vida clivada, em que a alma combateria a potência do corpo, tornando-o enfermo. Assim, consideramos que a sensibilidade de psicólogo, de perscrutador de preconceitos morais, possibilita a Nietzsche utilizar, não apenas em *Ecce Homo*, como no decorrer de toda a sua vida filosófica, um antídoto contra a decadência que em parte já formulara em *Crepúsculo dos Ídolos*, na ocasião da escrita do capítulo sobre “O Problema de Sócrates”; neste capítulo ele afirma em relação à decadência que “não é preciso contra ela fazer uma guerra”. Entendemos que não fazer uma guerra contra a decadência significa, ao contrário das recomendações socráticas de fazer uma guerra contra os instintos com o intuito restabelecer “razão = virtude = felicidade”, ser sagaz e subverter a lógica da priorização do espírito ou da consciência reflexiva em detrimento do corpo; subversão dada no ato de se deixar também guiar pelos instintos, pois toda anuência aos aspectos instintivos é, segundo o filósofo, capaz de nos conduzir ao “fundo da

¹³⁴ NIETZSCHE. *Ecce Homo*. “Prefácio”.

¹³⁵ Idem.

inconsciência” (*an's Unbewusste führt hinab*), isto é, levaria-nos ao encontro das forças mais fortes de qualquer vida.

Como já analisamos, em acordo com sua sensibilidade de psicólogo, Nietzsche entende que a *décadence* seria provocada pelo enfraquecimento do *todo* orgânico, pela diminuição das forças vitais, pela negação da vida nos seus aspectos instintivos. Ele assim compreende quando afirma que “a própria doença dos olhos, que de vez em quando se aproxima da cegueira, é só efeito, e não causa: de modo que quando aumenta a força vital também se manifesta de novo o poder visual”¹³⁶. Destarte, é apenas como um perito experiente em questão de decadência, que Nietzsche pôde conceder créditos à própria doença, pois ela surge ao filósofo em sua ambivalência: “– Uma longa, demasiado longa série de anos significa em mim a cura – mas, infelizmente, significa ao mesmo tempo recaída, ruína, periodicidade de uma espécie de *décadence*.” Ora, justamente por ter passado por problemas de saúde, por ter sido em certa medida um *décadent*, que ele se considera um especialista no que se refere à degeneração humana e por isso um psicólogo com a visão aguçada para os recantos. Assim descreve sua competência:

Lançar um olhar desde a ótica do enfermo aos conceitos e valores mais sãos e, de novo, inversamente desde a plenitude e da autocerteza da vida *abundante* ao trabalho secreto dos instintos de *décadence* – eis o que foi o meu mais longo exercício, a minha genuína experiência, e nisso tornei-me um mestre. Até agora em meu poder, tenho mãos para mudar a posição das perspectivas (*Perspektiven umzustellen*).¹³⁷

Retornando aos parágrafos iniciais de *Ecce homo*, na sessão em que o filósofo discorre porque se julga tão sábio, observamos que a sabedoria (*Weise*) em questão se dá pela constituição fisiológica de Nietzsche que, apesar de ser *décadent*, é também capaz de identificar e afastar tudo o que lhe diminui a vitalidade, a potência de viver. O que parece estar em evidência no último período de Nietzsche, no limiar entre a consciência e a sua total paralisação, entre a vida e a morte, é a busca instintiva por condições favoráveis, configurações de impulsos, que o permitissem ser um “homem bem-logrado” que “faz instintivamente, de tudo aquilo que vê, ouve, vive, *uma* soma: ele é um princípio seletivo, muito ele deixa de lado.”¹³⁸

¹³⁶ NIETZSCHE. *Ecce Homo*. “Por que sou tão sábio”, I.

¹³⁷ *Idem*.

¹³⁸ *Ibidem*, §2.

Se Nietzsche foi se tornando o que era, se se apresenta na sua autobiografia em uma nova configuração de sua própria consciência, podemos entender que seu trajeto filosófico se fez como uma paulatina articulação de impulsos que, contando com seus próprios equívocos e capacidade de superação, pôde subverter os principais valores da consciência que sustentaram a cultura e o pensamento moderno. Diante disso, pelo que Nietzsche problematiza da consciência moderna, intencionamos fazer o percurso pela singularidade de sua concepção de consciência, analisando em seus escritos aquilo que se esconde por detrás de suas principais formulações.

Sempre a título de obtermos uma visão mais precisa do que Nietzsche veio a criticar da consciência moderna, embora ele a apresente em um sentido amplo, é possível identificar um traço comum em todas as críticas acerca da consciência, a saber: as manifestações de consciência de sua época seriam o retrato de uma moral de homens enfraquecidos, ressentidos e compassivos. Podemos assinalar de modo geral que os valores prezados no final do século XIX, segundo Nietzsche, foram se constituindo de acordo com um processo de equívocos morais surgidos paulatinamente na evolução do conjunto dos seres organizados, e que, por meio de muitas gerações, os homens acabariam herdando o peso do crescente influxo de severas exigências morais da consciência.

Sendo assim, a partir da ideia de uma consciência mais aprimorada, do homem responsável por suas ações, a modernidade teria se sobrecarregado da missão de produzir, cada vez mais uma cultura sábia, competente, virtuosa, solidária e justa, vindo assim o homem a se deprimir, retraindo, decair por seus elevados ideais malogrados, tornando-se cada vez mais fraco e paralisado. Já em *Humano, demasiado Humano*, no aforismo intitulado *Na Vizinhança da Loucura*¹³⁹, são descritos os problemas da consciência como resultado direto de uma cultura que nos colocaria literalmente à beira da loucura. Isto é, para Nietzsche, “a soma de nossos conhecimentos, sentimentos e experiências”, na composição do fardo da cultura, seria a responsável pela profunda excitação das faculdades nervosas e intelectuais, levando grande parte dos homens a se converterem em classes cultas completamente neuróticas. Vejamos, no aforismo seguinte, como ele descreve a formação ou a *fundição* da cultura e seus efeitos na consciência:

¹³⁹ NIETZSCHE. *Humano, demasiado Humano*, §244.

Solidificou-se o que era líquido, os impulsos bons e úteis, os hábitos do coração nobre tornaram-se tão seguros e universais que já não é preciso apoiar-se na metafísica e nos erros das religiões, já não se requer dureza e violência, como o mais poderoso laço entre homem e homem, povo e povo? – Para responder essa questão não temos mais um Deus que nos ajuda: é nossa inteligência que deve decidir. Em suma, o próprio homem deve tomar nas mãos o governo terreno da humanidade, sua “onisciência” tem que velar com olho atento o destino da cultura.¹⁴⁰

Em complemento a esta inicial reflexão sobre a relação entre cultura (*Cultur*) e consciência, na ocasião da escrita da *Genealogia da Moral*, Nietzsche virá a desenvolver o argumento capital de que a finalidade de toda cultura seria a domesticação humana. Sendo assim, apesar desta tese da *Genealogia* ser agora apenas apresentada, podemos considerar que a consciência foi para ele um fenômeno de extrema complexidade e, em nosso ponto de vista, só foi possível o filósofo enfrentá-la diretamente na equação de um problema delimitado à cultura moderna durante e após a escrita da *Genealogia da Moral*. Ora, quando o filósofo pretende investigar a moral e lança seu método genealógico, ele encontra uma grande variedade de indícios que o remetem para as camadas mais profundas e complexas da sustentação da moralidade, a saber: a formação da consciência e suas vicissitudes na modernidade. Talvez por esse exame das camadas subterrâneas da consciência, que Paulo César de Souza, um dos tradutores das obras de Nietzsche para o português, considere que “A *Genealogia* é o mais devastador e mais psicanalítico dos seus livros.”¹⁴¹

Nesse sentido, pelo fato da crítica consciência se apresentar na filosofia nietzschiana ora formulada apenas em insinuações, ora precisamente demarcada, queremos apreender – se nossa hipótese for realmente plausível – que a problemática da consciência viria ganhar maior destaque e um novo impulso a partir das conjecturas sobre os preconceitos morais apresentadas na *Genealogia da Moral*. Devido a esta percepção, o item que se segue é destinado a esclarecer de que modo foi elaborada uma crítica da consciência sob o seu âmbito mais problemático: a má-consciência.

¹⁴⁰ NIETZSCHE. *Humano, demasiado Humano*, §244.

¹⁴¹ Quanto ao caráter psicanalítico da obra *Genealogia da Moral* entendemos referir-se ao fato da psicanálise a partir de Freud ter visto a consciência sob uma nova delimitação; a consciência foi analisada em sua complexidade a partir de um caráter periférico e superficial na constituição do psiquismo humano. SOUZA, Paulo César. *Freud, Nietzsche e outros alemães*. Rio de Janeiro: Imago, 1995. pp. 96-97.

1.3 A má-consciência da cultura moderna

Na segunda dissertação da *Genealogia da Moral*, Nietzsche inicia seu exame psicológico do que julga ser a má forma de consciência do homem moderno. Se as três dissertações que compõem esta obra são consideradas pelo próprio filósofo como “três decisivos trabalhos de um psicólogo”, é apenas na segunda dissertação que sua psicologia estará focada no engendramento da promessa e da responsabilidade – ações diretamente relacionadas, segundo ele, à “culpa”, à “má-consciência” e a “coisas afins”. Sendo assim, já se parte da premissa de que entre a culpa e a má-consciência haveria uma relação de afinidade.

Sob o argumento da promessa e da responsabilidade, o filósofo inicia sua investigação de como a consciência, por meio de seu elevado sentimento de culpa, transformar-se-ia em má-consciência. Então, para chegarmos ao sentido da má-consciência, faz-se antes necessário entender em que termos se formaria a culpa na consciência humana. No entanto, isso ainda não é suficiente para esclarecermos a questão - afinal, o próprio filósofo não a fornece tão rápido, precisando se valer de uma série de conjecturas para chegar a este propósito - , um passo atrás ainda é necessário antes de chegarmos à culpa, pois, a gênese desse sentimento é mediada por outras importantes considerações acerca da formação da consciência moral.

Primeiramente, Nietzsche parte da compreensão de que a modernidade é afetada por um excesso de consciência, um excesso de memória; daí o sentido de logo formular a recomendação psicológica ao pensamento moderno de “fechar temporariamente as portas e janelas da consciência”, para alcançar “um pouco de sossego.” A partir desta recomendação nietzschiana, entendemos que o desassossego moderno adviria da valorização do “homem de promessas”, do homem voltado para o futuro, daquele que antecipa o futuro no presente e previamente define uma trajetória de regras e limites para chegar ao fim almejado e prometido, nem que para isso tenha que negar suas mais íntimas motivações vitais. Vejamos com mais precisão este “retrato” do homem de promessas e responsável feito por Nietzsche:

Para poder dispor de tal modo do futuro, o quanto não precisou o homem aprender a distinguir o acontecimento casual do necessário, a pensar de maneira causal, a ver e anteciper a coisa distante como sendo presente, a estabelecer com segurança o fim e os meios para o fim, a calcular, contar, confiar – para isso, quanto não precisou tornar-se ele próprio confiável, constante, necessário, também para si, na sua

própria representação, para poder enfim, como faz quem promete, responder por si *como porvir!*¹⁴²

De antemão, é curioso notar a ênfase nietzschiana no efeito psicológico da conquista da responsabilidade como poder efetivo do homem se com-prometer e, portanto, de ter domínio sobre si e sobre o destino de outros homens: ou seja, para Nietzsche, a responsabilidade surge como uma espécie de “sentimento” de poder, poder do homem de dispor de uma instância de reflexão e julgamento de conduta superior a todos os outros instintos (alimentação, procriação, proteção etc.) que o compõem.

Ciente do poder da própria consciência, o senso de responsabilidade do homem moderno estaria, portanto, vinculado a uma inquestionável submissão cultural e moral. Assim, a concepção desse homem ser confiável decorreria da crença geral na efetividade do caráter responsável do sujeito racional e consciente; ou seja, ser responsável significa, grosso modo, ter internalizado, gravado na memória, um princípio moral que lembre a todo o momento que a promessa a ser cumprida é dada como um dever. Não é à toa que Nietzsche diz que não há nada mais terrível do que a *mnemotécnica* presente na formação humana, pois, “apenas o que não cessa de causar dor fica na memória”.¹⁴³

No exame desse acento na responsabilidade dado na cultura moderna, o filósofo percebe, dentre outras sutilezas, a relação entre os ideais ascéticos e a gênese psicológica da supervalorização da promessa. Observemos a explicação de Nietzsche para tecer tal relação:

Algumas idéias devem se tornar indeléveis, onipresentes, inesquecíveis, “fixas”, para que todo o sistema nervoso e intelectual seja hipnotizado por essas “idéias fixas” – e os procedimentos e modos de vida ascéticos são meios para livrar tais idéias da concorrência de todas as demais, para fazê-las “inesquecíveis”.¹⁴⁴

Sendo assim, na valorização do homem cumpridor da promessa, o desencadeamento psicológico do ideal ascético seria o principal responsável pela sua formação; ora, a engrenagem do ascetismo se desenvolveria sob a lógica de que o homem se consola diante de um “nobre” sentido, dado no além-mundo, para o sofrimento. Portanto, o remédio do ascetismo para o sofrer se daria na seguinte

¹⁴² NIETZSCHE. *Genealogia da Moral*, II, §1.

¹⁴³ *Ibidem*, §3.

¹⁴⁴ *Idem*.

fórmula: quanto maior a força com que o homem quiser o nada, maior será o apaziguamento da dor na consciência. Desse modo, na segunda dissertação da *Genealogia*, concebe-se que a alternativa de dar sentido ao sofrimento expresso na vontade de nada do ideal ascético parece ter reservado a promessa de um futuro possível; “o afastamento niilista” da existência ao preço de mitigar a dor até o ponto desta se tornar supérflua na consciência adormecida.

No entanto, o que consiste este afastamento niilista? Qual o sentido do niilismo expresso nos ideais ascéticos? Ou ainda, uma pergunta mais necessária, qual a abrangência dos ideais ascéticos na compreensão nietzschiana? Quanto ao niilismo, se analisarmos com cuidado todas as obras publicadas de Nietzsche, o texto em que ele oferece um tratamento mais atencioso à questão niilista é notoriamente a *Genealogia da Moral*. Em desacordo com Schopenhauer¹⁴⁵, na gênese da má-consciência, em algumas posturas diante do sofrimento, o termo “Nihilismus” aparece desde o início do livro até sua linha final, referindo-se a questões distintas. Mas, esforçando-nos para ter uma compreensão geral do niilismo, faz-se pertinente recorrermos aos fragmentos em relação a este assunto escritos na mesma época da *Genealogia*. Neste sentido, queremos destacar particularmente uma nota esclarecedora escrita no outono de 1887, o fragmento 9 (35), segundo a numeração do *KSA*, que nos diz muito sobre a existência de duas formas de compreensão nietzschiana em relação aos aspectos niilistas da consciência humana, a saber: o niilismo passivo e o niilismo ativo.

Passemos agora à constituição de cada postura niilista. A princípio, há o esclarecimento de que o niilismo refere-se a “uma normal situação” decorrente da falta de objetivo, da falta de resposta diante do “Por que?”¹⁴⁶. Neste sentido, o niilismo significa “que os superiores valores se desvalorizaram”. Entretanto, apesar da “normalidade” da situação, Nietzsche afirma que “ele (niilismo) é dúbio”, ou seja, por um lado, a atitude niilista poderia apresentar uma face doentia, o niilismo passivo, e, por outro lado, o niilismo ativo comporia o lado “normal” daquele que é capaz não só de destruir um artigo de crença, por sofrimento e incômodo, mas de superar a falência de uma convicção de vida. Diante disso, esta última faceta do niilismo é visto por Nietzsche “como sinal do elevado poder do espírito”, pois, este

¹⁴⁵ Para Nietzsche, o niilismo schopenhaueriano se definia na valorização da compaixão, abnegação, sacrifício como forma de negação da Vontade, expressão mais genuína da vida. Cf. NIETZSCHE. *Genealogia da Moral*, “Prólogo” e *Fragmentos Póstumos*, KSA 12, 163 NF 2 (197).

¹⁴⁶ NIETZSCHE. *Fragmentos Póstumos*, KSA 12, 350 NF 9 (35).

sinal pode ser de potência: a força do espírito pode ser tão aumentada, que a ela os anteriores objetivos (convicções, artigos de crença) ficam inadequados. – É que uma crença expressa em geral a pressão da formação da existência, um assujeitamento sob a autoridade das circunstâncias, do qual um caráter prosperou, cresceu, ganhou poder...¹⁴⁷

Assim, tal niilismo traz também a marca da destruição, é destruída a antiga crença e, em decorrência disso, produz-se um novo sentido para o sofrimento; “um “Por que” para assentar uma crença”. Já ao contrário, o niilismo passivo traria a marca do cansaço, da negação da vida, uma condição patológica de uma “pavorosa generalização” de que nada tem sentido na vida, levando o homem a se sentir perdido, “decomposto”. Este niilismo é explicado como

um sinal de fraqueza: a força do espírito pode se cansar, ser exaurida, assim que os anteriores objetivos e valores tornam-se inadequados e não mais sustentam crenças. – Se dissolve a síntese dos valores e metas (baseada em uma forte cultura), assim que os valores individuais fazem guerra entre si: decomposição. Que tudo, o que alivia, melhora, acalma, entorpece, coloca-se em primeiro plano sob diferentes máscaras; religiosas, ou moralistas, ou políticas, ou estéticas...¹⁴⁸

Considerando-se estas posturas niilistas diante da falta de sentido e do sofrimento, outro aspecto fundamental na compreensão destas variações do *Nihilismus* se apresenta no espaço de problematização relacionado aos ideais ascéticos. O ideal ascético, na última dissertação da *Genealogia*, surge como uma estratégia humana de sobrevivência, como “instinto de proteção”, “artifício para a preservação da vida” devido à obstrução dos instintos pela cultura, isto é, tal ideal teria o objetivo primordial de conservar a vida. Todavia, o filósofo, assim como já identificara no niilismo, também oferece uma interpretação em um duplo aspecto dos ideais ascéticos; esses são tanto a possibilidade de criar novas situações de vida quanto a exposição ao enfraquecimento.

Por conseguinte, esse duplo aspecto pode ser evidenciado na condição do sacerdote ascético, em que, por um lado, “ele se torna o instrumento que deve trabalhar para a criação de condições mais propícias para o ser-aqui e o ser-homem” e, por outro lado, “com esse poder ele mantém apegado à vida todo o rebanho de malogrados, desgraçados, frustrados, deformados, sofrendores de toda a espécie, ao se colocar

¹⁴⁷ NIETZSCHE. *Fragments Póstumos*, KSA 12, 350 NF 9 (35).

¹⁴⁸ NIETZSCHE. *Fragments Póstumo*, KSA 12, 351 NF 9 (35).

instintivamente como pastor”¹⁴⁹. Portanto, o sacerdote ascético, nas próprias palavras de Nietzsche – este negador (*dieser Verneinende*) –, encontrar-se-ia paradoxalmente entre as potências negadoras e afirmativas da vida.

No entanto, se Nietzsche chega ao discernimento desse aspecto ambivalente do ideal ascético, como então explicar o fato do homem deixar-se levar por um niilismo passivo, tornar-se doente, enfraquecido e inseguro a ponto de negar a vida como um todo? A resposta aparece da seguinte forma: devido à luta incessante que caracteriza a vida, frequentemente o homem fica farto – “há verdadeiras epidemias desse estar-farto”¹⁵⁰ – e essa fadiga, esse fastio de si mesmo irrompe tão fortemente, que se torna um novo grilhão; “O Não que ele diz à vida traz à luz, como por mágica, uma profusão de Sins mais delicados.”¹⁵¹

Desse modo, a própria cultura moderna, com suas altas exigências de conduta, eficiência e controle humano, propiciaria o ideal ascético em seu lado mais doentio. Ou seja, para Nietzsche “nisto se exprime um grande fato: *a condição doentia* do tipo homem que houve até agora, pelo menos do homem amansado, a luta fisiológica do homem com a morte (mais exatamente: com o fastio pela vida, com o cansaço, com o desejo de fim”¹⁵². Com isso, é levada à tona outra ideia de doença, a saber: a cultura moderna como solo fértil para o desenvolvimento de uma condição doentia, a má-consciência. No fundo, a gravidade da questão dos ideais ascéticos está na contaminação dos “sãos” pelos doentes, “contágio” comum na formação cultural. São os doentes, aqueles que agem por piedade e compaixão, o maior perigo para a humanidade, pois, “não é dos mais fortes que vem o infortúnio dos fortes, e sim dos mais fracos”¹⁵³. Os fracos – os que já de início se sentem desgraçados e vencidos – são aqueles que tem maior propensão para questionar e “envenenar” a confiança humana na vida; pelo fato dos fracos não terem mais esperança, procuram se vingar daqueles que têm força para agir e por isso instauram neles a centelha da vergonha, do pudor, da culpa e do reconhecimento da fraqueza.

De acordo com estes aspectos inicialmente problematizados pela genealogia nietzschiana no que se refere à exposição da má-consciência, a começar pela produção do homem responsável a expensas das promessas ascéticas, o filósofo lança a suspeita

¹⁴⁹ NIETZSCHE. *Genealogia da Moral*, III, §13

¹⁵⁰ Idem.

¹⁵¹ Idem.

¹⁵² Idem.

¹⁵³ Ibidem, III §14.

de que o ato da promessa, considerado como uma nobre virtude pelo homem consciencioso, para além de sua fundamentação ascética, teria se iniciado em prosaicas, concretas e primitivas – portanto, nada nobres – relações materiais entre credor-devedor. Daí a afirmação nietzschiana de que “utilizando a medida da pré-história (pré-história que está sempre presente, ou sempre pode retornar): também a comunidade mantém com seus membros essa importante relação básica, a do credor com seus devedores.”¹⁵⁴

Portanto, as formulações nietzschianas sobre a origem da obrigação moral daquele que promete recaem na hipótese de que a promessa estaria intimamente relacionada à interiorização da ideia de que qualquer erro, qualquer dano, deveria ser reparado – ser pago – com alguma espécie de castigo. Quanto ao castigo, como produto dos costumes, Nietzsche afirma que

é simplesmente uma cópia, *mimus* (reprodução) do comportamento normal perante o inimigo odiado, desarmado, prostado, que perdeu não só qualquer direito e proteção, mas qualquer esperança de graça; ou seja, é o direito de guerra e a celebração do *Vae victis!* (ai dos vencidos) em toda a sua dureza e crueldade.¹⁵⁵

Não é por acaso que diante desta “celebração do *Vae victis!*”, fosse lançada uma pergunta mais profunda: “Em que medida pode ser o sofrimento uma compensação para a dívida?”¹⁵⁶ Na análise dessa compensação, fica delimitada a clara suspeita de haver uma espécie de prazer naquele que exerce atos cruéis em quem cometeu uma falha, quem não cumpriu uma promessa ou que está em dívida. No entanto, Nietzsche não faz uma distinção entre a raiz que nutre a ideia de justiça do homem moderno e o desejo de vingança do homem primitivo, a saber, ambos funcionam sob a lógica da crueldade (*Grausamkeit*): a satisfação do pagamento de uma dívida pelo sofrimento (punição) de quem a contraiu.

Todavia, algo particular se passa na constituição do homem “emancipado” pela razão; ele contém seus instintos cruéis pela atividade consciente, consumindo pelo ressentimento seus mais cruéis impulsos, e assim a crueldade do imediato desejo de vingança é inibida em nome da moral, em nome da sua racionalidade. Em suma, a particularidade do homem moderno em relação às culturas mais primitivas no que se

¹⁵⁴ NIETZSCHE. *Genealogia da Moral*, II, §9.

¹⁵⁵ Idem.

¹⁵⁶ Ibidem, II, §6.

refere à compensação de dívidas, adviria das extremas exigências morais da sua consciência, não conseguindo por isso o sossego necessário para “fechar temporariamente as portas e janelas da consciência”; não conseguiria tal sossego devido ao refluxo da crueldade para dentro de si. Sobremaneira, o ressentimento seria nele preservado até o dia que por fim conseguisse encontrar um modo “legalizado” de descarregar a crueldade interiorizada.

Em posse dessa interpretação, o trabalho de Nietzsche vai se direcionando para a crueldade, para o papel preponderante que o sentimento de crueldade teve na formação das mais recônditas culturas. Há nas suposições genealógicas de Nietzsche uma equivalência entre a história da crueldade e a história das culturas. Em *Ecce Homo*, na parte que se refere à *Genealogia*, o filósofo expõe as conclusões de sua pesquisa: “A crueldade como um dos mais antigos e inevitáveis subsolos da cultura veio aqui pela primeira vez à luz.”¹⁵⁷

Mesmo com a valorização das regras da consciência reflexiva e moral no mundo moderno, há a compreensão de que as formas de crueldade continuariam a existir, com a diferença de agora serem mais espiritualizadas. Sua análise sugere que com o tempo, com a modernização das civilizações, foram inventadas formas mais sutis de dissimulação do cruel, como o caso já explicitado da justiça moderna. Com isso, podemos compreender o fragmento dedicado à “História da Crueldade”, escrito em 1881, em que há a referência ao juiz na condição de um “carrasco sublime”¹⁵⁸. Nesse sentido, é explicado posteriormente na *Genealogia* que a possibilidade do prazer humano continuar existindo na prática da crueldade, de estar dissimulado nas práticas jurídicas modernas, estaria relacionada ao ato de sublimação¹⁵⁹ (*Sublimierung*):

Talvez possamos admitir a possibilidade de que o prazer na crueldade não esteja realmente extinto: apenas necessitaria, pelo fato de doer mais a dor, de alguma sublimação e sutilização, isto é, deveria aparecer transposto

¹⁵⁷ NIETZSCHE. *Ecce Homo*. “Genealogia da Moral – Um escrito polêmico”.

¹⁵⁸ NIETZSCHE. *Fragments Póstumos*, KSA 9, 477 NF II (100).

¹⁵⁹ O sentido de sublimação em Nietzsche indica um procedimento que oculta o processo de formação da moralidade de uma cultura. Analisada por este aspecto, a sublimação em Nietzsche se distanciaria de um sentido sexual (como é empregado por Freud) e daquilo que possuiria um elevado valor moral, intelectual ou estético. Wilson Frezatti chama a atenção de que a *Sublimierung* nietzschiana teria uma forte correspondência com a ciência. Explica o autor: “Na físico-química, sublimação significa a passagem de uma substância em estado sólido para o estado gasoso, sem passar pelo estado líquido; por exemplo: o gelo seco (CO² sólido), a naftalina (naftaleno industrializado) (...) a sublimação indica o procedimento que oculta o processo responsável pela moral: a luta dos impulsos por mais potência (o sólido) é rejeitada, sendo substituída por conceitos absolutos e imutáveis alojados naquilo que a tradição chama de “alma”(gasoso).” FREZZATTI, Wilson. *A Fisiologia de Nietzsche – a superação da dualidade cultural-biologia*. Ijuí: Editora Unijuí, 2006, p.93.

para o plano imaginativo e psíquico, e ornado de nomes tão inofensivos que não despertassem suspeitas nem na mais delicada e hipócrita consciência.¹⁶⁰

A linha interpretativa que perpassa a *Genealogia* indica, contudo, uma espécie de disfarce da crueldade na cultura feito pela consciência humana, isto é, as conclusões nietzschianas no que se refere à moral apontam que esta se constrói como uma tentativa de desprezar os instintos para que se consolidem homens domesticados, mansos, ou, nas palavras do próprio filósofo, “animais de rebanho”, “fracos” e com as forças vitais diminuídas. Entretanto, não podemos deixar de sublinhar que Nietzsche na segunda dissertação da *Genealogia* tem da justiça duas perspectivas de exame: a primeira, relacionada diretamente ao seu foco de estudo: a má-consciência e o homem ressentido; a segunda, vinculada à concepção do homem forte e, portanto, livre dos martírios da consciência. Este último caso é assim explicitado:

O “credor” se torna sempre mais humano, na medida em que se torna mais rico; e o quanto de injúria ele pode suportar sem sofrer é, por fim, a própria medida da riqueza. Não é inconcebível uma sociedade com tal *consciência de poder* que se permitisse o seu mais nobre luxo: deixar *impunes* seus ofensores. “Que importam meus parasitas?” – sou forte o bastante para isso!¹⁶¹

No que se refere à justiça dos possuidores de má-consciência prevaleceria um modo reativo de ser justo, isto é, a consciência ‘justa’ daria à falha do acusado uma interpretação moralizada e o sentimento de vingança surgiria numa intensidade aumentada pelo ressentimento da consciência. Quanto a este tipo de justiça, própria dos anti-semitas e anarquistas, a Nietzsche

não surpreende ver surgir, precisamente desses círculos, tentativas como já houve bastante de sacralizar a *vingança* sob o nome de *justiça* – como se no fundo a justiça fosse apenas uma evolução do sentimento de estar ferido – e depois promover, com vingança, todos os afetos reativos.¹⁶²

No entanto, seja a forma como a justiça é exercida – na forma ressentida, como má-consciência, ou na forma não reativa, com *consciência de poder*, Nietzsche concebe ser a crueldade um dado ineliminável de qualquer cultura (*Kultur*), o que justifica sua

¹⁶⁰ NIETZSCHE. *Genealogia da Moral*, II, §7.

¹⁶¹ *Ibidem*, II, §10.

¹⁶² *Ibidem*, II, §11.

compreensão de que a imparcialidade da justiça moderna é apenas superficial – um artifício ideal –, pois, em última instância, bastaria uma pequena dose de malícia e agressão em qualquer homem para o desejo de vingança se instaurar e a imparcialidade se desfazer.

Com a nítida intenção de questionar a justiça feita por uma espécie de má-consciência, o filósofo provoca o homem moderno, supostamente imparcial e repleto de sentimentos sublimes em seus julgamentos, com uma artilosa pergunta: “Qual a esfera que sempre pertenceu até agora à administração do direito?”¹⁶³ Para Nietzsche, a resposta não passaria de uma evidência histórica: são sempre os homens fortes que administram o direito e o fazem com base em seus instintos mais fortificados, em contrapartida, os homens fracos desenvolvem um *pathos* reativo contra o direito de tais homens fortes, prevalecendo assim uma atitude submissa e ressentida diante da vida.

Com o desnudamento do homem moderno, ao mostrar a máscara que esconderia sua outra face – seu lado instintivo –, Nietzsche não quer propor que o homem volte às formas bárbaras de crueldade, ele quer apenas mostrar, em acordo com seu exame genealógico da psicologia da má-consciência, que a não aceitação ou eliminação radical dos aspectos afetivos e instintivos da vida leva a consciência a adoecer, sendo o ressentimento sua doença principal.

Todavia, uma pergunta ainda se faz necessária: Como se dá o processo em que a má-consciência engendra o ressentimento? A resposta de Nietzsche indica que o processo de ressentimento é possível porque na raiz da consciência existe a interiorização originária da crueldade. Logo em seguida, a consciência não suportando essa crueldade interiorizada, por fraqueza, descarrega esta espécie de ódio contra si mesma - o alvo mais próximo; a má-consciência redireciona essa energia de dor para si mesma, “o sofrimento do homem *com o homem, consigo mesmo*”.¹⁶⁴ Este ressentimento provoca então uma desordem de sentimentos, ele surge rigorosamente quando a consciência é tomada pela fraqueza.

Analisando por este ângulo, o ressentimento e a figura do sacerdote ascético manteriam uma relação de co-funcionalidade; se o homem ressentido descarrega seu sofrimento contra si mesmo, o sacerdote ascético funcionaria como um “fundamento” espiritualizado para essa má-consciência: ele traz conforto na medida em que afirma que todo o sofrimento físico necessariamente é decorrente de uma falha da consciência, de

¹⁶³ NIETZSCHE. *Genealogia da Moral*, II, §11.

¹⁶⁴ *Ibidem*, II, §16.

uma doença da alma ou, noutro termo, do pecado. Ora, tal como um hipnotizador, o sacerdote ascético oferece ao sofredor o “entendimento” de que qualquer dor seria oriunda do pecado. Agora, na condição de pecador, o homem enfraquecido pela dor se concentraria no domínio de si, fixando certas ideias na memória, lutando contra as próprias paixões e desejos, pois os compreenderia como expressão da sua falha de consciência.

Faz-se relevante asseverar que, neste ponto preciso da explicitação do engendramento da má-consciência, a relação entre crueldade, ressentimento e ideal ascético se tece a partir de um importante elo, a saber, a cultura¹⁶⁵ (*Cultur*). O estudo da cultura é estratégico na medida em que indaga sobre as bases morais do homem adoecido, paralisado pelo ressentimento. Mesmo que haja o reconhecimento da complexidade das questões tratadas em sua segunda dissertação, Nietzsche não se furta em oferecer uma hipótese para a origem do mau funcionamento da consciência moderna, assim expressando-a: “Vejo a má-consciência como a profunda doença que o homem teve de contrair sob a pressão da mais radical das mudanças que viveu – a mudança que sobreveio quando ele se viu definitivamente encerrado no âmbito da sociedade e da paz.”¹⁶⁶

Vale ressaltar que hipóteses similares já haviam sido apresentadas de forma concentrada em dois momentos da elaboração de *A Gaia Ciência*: o primeiro momento, no aforismo intitulado “A consciência” (*Das Bewusstsein*), escrito em 1882, depois, em 1886, no aforismo “O Gênio da Espécie”, portanto, este segundo momento surgiu apenas um ano antes da publicação da *Genealogia*. Apesar do pouco intervalo de tempo que separou os aforismos destacados de *A Gaia Ciência* das formulações apresentadas na *Genealogia*, há uma fundamental diferença entre o tratamento da consciência dado em *A Gaia Ciência* e o fornecido pelas conjecturas genealógicas de 1887; diferença que pode ser compreendida se relacionada às pretensões do filósofo em cada obra. No texto

¹⁶⁵ Para o termo cultura há duas designações possíveis na língua alemã: *Cultur* e *Kultur*. Antes de recorrermos às obras nietzschianas, geralmente os alemães do século XIX utilizavam a palavra *Kultur* para expressar um orgulho nacional diante de seus feitos. Como explica Frezzatti, referindo-se às considerações do trabalho de Nobeert Elias, intitulado *A civilização dos Costumes*: “Haveria na Alemanha, ainda segundo Elias, uma dicotomia: de um lado, as atividades intelectuais, artísticas e religiosas, e, de outro, as atividades políticas, econômicas e sociais. *Kultur* abarcaria apenas as primeiras atividades.” (Frezzatti; 52) Sendo assim, quando a Alemanha se fortalece no final do século XIX, a *Kultur* passa a significar uma forma mais evoluída de civilização. Já em relação à palavra *Cultur*, originária da língua francesa, era também utilizada pelos alemães para se referir aos costumes e modos refinados de comportamento. Nietzsche, por sua vez, utiliza frequentemente em suas obras o termo “*Cultur*”, em vez de “*Kultur*”; esta utilização parece realçar a interpretação de que o projeto cultural da Europa, na verdade, seria um projeto destinado à domesticação dos impulsos humanos.

¹⁶⁶ NIETZSCHE. *Genealogia da Moral*, II, §16

de 1882, no aforismo 11 (“A Consciência”), Nietzsche diz que a consciência seria o último desenvolvimento do orgânico e o que também é nele mais inacabado e menos forte. Ainda em *A Gaia Ciência*, só que no complemento de 1886, no aforismo 354 (“O Gênio da Espécie”), o filósofo remeteria a origem da consciência (*Bewusstsein*) à necessidade de comunicação de quem vive em sociedade, portanto, a consciência seria aquilo que se desenvolveria em um âmbito vulgar, superficial. Apesar dos anos que separaram um do outro, estes dois aforismos se complementam não só no novo *topos* concedido à consciência, mas, sobretudo, nas conclusões apresentadas; ambos parecem identificar uma espécie de problema na atividade consciente: “toda nossa consciência diz respeito a erros” e “a consciência crescente é um perigo; e quem vive entre os mais conscientes europeus sabe até que é uma doença.”

Portanto, na ocasião da *Genealogia*, Nietzsche decide levar a cabo seu exame da consciência como uma doença e o tratamento dela vai se deslocar dos pressupostos contingenciais de sua formação, como vimos em *A Gaia Ciência*, para uma profunda investigação das determinações morais e, por conseguinte, culturais de sua constituição, determinações que a tornam uma “doença”, uma consciência degenerada, a má-consciência (*schlechte Gewissen*). A consciência como a atividade mais nobre da interioridade – responsável pelo reconhecimento da culpa, pela piedade, pela compaixão, pelo cumprimento das promessas, pelo senso de responsabilidade, pela emancipação do espírito – é, por isso, um artifício ideal construído ao custo de uma violenta inibição dos instintos e das afecções corporais pela cultura.

Para Nietzsche, a consciência vista como doença, a má-consciência, seria decorrente de uma degeneração humana ocorrida ao longo das formações culturais e representaria a anomalia do crescimento e prioridade da “vida espiritual” em relação ao todo orgânico que compõe o homem. Sendo assim, segundo sua interpretação, a doença da má-consciência se fundamentaria na esfera cultural responsável por sustentar as obrigações da promessa e o ônus da culpa.

Logo no início do aforismo 19 da segunda Dissertação, Nietzsche faz uma comparação intrigante: “a má-consciência é uma doença, quanto a isso não há a maior dúvida, mas uma doença tal como a gravidez é uma doença”. Entretanto, esta comparação ganha sentido se nos reportarmos ao fato do filósofo relacionar a má-consciência com a degeneração humana, o enfraquecimento do homem, ocorrida ao longo da formação da cultura, de geração em geração. Ou seja, tanto a má-consciência quanto a gravidez seriam da mesma espécie de doença apenas na medida em que na

gravidez e na má-consciência há igualmente um “enfraquecimento” do organismo; enfraquecimento da mãe para gerar um filho, enfraquecimento dos instintos para gerar uma cultura.

Dessa forma, a análise dessa degeneração ocorrida nas formações culturais é iniciada a partir da relação entre os vivos e os antepassados nas comunidades primitivas. Para Nietzsche, a relação dos homens com os seus ancestrais nos povos primitivos também teria a forma da relação credor-devedor, em que os vivos tinham uma espécie de dívida com os antepassados, havendo o reconhecimento da dívida (*Schuld*) no sentido de que os homens primitivos acreditavam nos poderes de interferência na realidade dos seus antepassados. Assim, num âmbito de análise genealógica, quanto mais crescia o poder da estirpe familiar nas comunidades primitivas, mais os descendentes estariam endividados com seus ancestrais. Portanto, nessa relação de dívida dos descendentes com um suposto favorecimento das divindades ancestrais visando a proteção da descendência, que foi enraizado na consciência humana, desde as tribos primitivas, o sentimento de culpa, a culpa de que a dívida nunca foi paga adequadamente. E, desse modo, a culpa foi se internalizando de geração em geração até atingir sua forma mais patológica no advento do Deus cristão. Nas palavras do filósofo, “o advento do Deus cristão, o deus máximo até agora alcançado, trouxe também ao mundo o máximo de sentimento de culpa”¹⁶⁷

Em linhas gerais, o empreendimento genealógico de Nietzsche remonta a forma como se deu a imbricação entre os sentimentos de culpa e dever, e, de acordo com tal pesquisa, o Deus cristão não seria nada mais do que uma decorrência lógica da primazia do sentimento de dívida na consciência. Com isso, podemos alcançar a pedra de toque do entendimento da má-consciência ressaltada na *Genealogia*; com o propósito de investigar a formação da moral vigente, Nietzsche vai combinando, no decorrer de seu exame da consciência adoecida, interpretações históricas e psicológicas que lhe possibilitam colocar em foco a cumplicidade entre a moral cristã e o projeto emancipatório (responsabilidade, promessa e dever) da consciência moderna.

Assim, na conclusão da segunda dissertação de sua *Genealogia*, é colocado em questão o conjunto das ideias da cultura moderna, que, por sua vez, seria uma derivação da moral e da religião cristã responsáveis por relacionar intimamente a consciência ao “tu deves”. Se, primeiro, o sentimento de dever era decorrente das relações primitivas

¹⁶⁷ NIETZSCHE. *Genealogia da Moral*, II, §19.

entre credor-devedor, com o advento do cristianismo, da moralidade cristã, o sentimento de dever foi internalizado e o homem passou a se conceber eternamente endividado, culpado e enfraquecido. Seja a justiça moderna, seja o amor e piedade cristãos, seja a compaixão, tudo isso tornaria o homem mais “espiritualizado” à custa de violentar seus instintos. Nesse sentido, entendemos que os encaminhamentos genealógicos da filosofia nietzschiana são uma forma de denunciar o pernicioso entrelaçamento da má-consciência com “a culpa e coisas afins.” Mas, não só isso. No final desta dissertação Nietzsche explicita também a conclusão do irmanamento da má-consciência às *propensões inaturais* que, segundo ele, seriam “todas essas aspirações ao Além, ao que é contrário aos sentidos, aos instintos, à natureza, ao animal, em suma, os ideais até agora vigentes, todos ideais hostis à vida, difamadores do mundo (...)”.¹⁶⁸

Contra as prescrições doentias da cultura, o filósofo recomenda: “E afastamento de todos os hospitais e hospícios da cultura! Ou solidão, se tiver de ser!”¹⁶⁹. A co-funcionalidade entre doença da consciência e cultura (*Cultur*), sobretudo a cultura moderna, tem na filosofia nietzschiana o claro propósito de alertar sobre a degradação humana que é gerada a partir meios culturais utilizados para “melhorar” o homem. Com este propósito, um efeito contrário é ressaltado; ao invés de melhorar o homem, a cultura torna-o pior, afinal, “são os doentes o maior perigo para os sãos”. O objetivo de sua filosofia não é portanto estabelecer uma saúde dada na perfeita harmonia da condição humana, mas, imputar aos ideais modernos o fato de colocarem falsamente o destino humano nos trilhos da confiança da “melhora” e do “bem-estar” no futuro; ideais culpados, segundo sua interpretação, por dissiparem e enfraquecerem as intensidades ocasionais e conflituosas do viver no presente.

Para encerrarmos este capítulo, vale a pena ressaltar um questionamento de Nietzsche que se encontra na conclusão da dissertação dedicada, ao mesmo tempo, à formação da má-consciência como doença e à possibilidade de “cura”, ele diz: “a quem se dirigir atualmente com tais esperanças e pretensões?” Na resposta, suas esperanças são recolocadas para si mesmo e para aqueles raros espíritos que, tal como ele, possuiriam a suposta “grande saúde”; “espíritos para os quais a conquista, o perigo e a dor se tornaram até mesmo necessidade” e que gerariam uma “sublime maldade, uma última, securíssima petulância do conhecimento, própria da grande saúde”.¹⁷⁰

¹⁶⁸ NIETZSCHE. *Genealogia da Moral*, II, § 24.

¹⁶⁹ Idem.

¹⁷⁰ Idem.

Com esta “última petulância do conhecimento” ou com “uma sublime maldade” devido a outra condição de saúde, Nietzsche tanto relacionou as doenças da consciência moderna ao projeto emancipatório de um sujeito capaz de orientar-se moralmente pelo aprimoramento de sua consciência, quanto foi capaz de destacar a sublime arte wagneriana como a produtora de efeitos histéricos, dramáticos e alucinatórios responsáveis por anestesiar os espíritos enfraquecidos pela cultura e, portanto, potencializar os sintomas da *décadence*, tais como: desagregação da vontade, paralisia, cansaço, entorpecimento.

Assim, depois de discorrermos sobre os aspectos que fizeram Nietzsche diagnosticar o adoecimento da *Gewissen*, faremos agora o percurso pela crítica da *Bewusstsein* moderna, forma de consciência colocada na história da filosofia – a partir de seus principais representantes, seja na sustentação da filosofia de Descartes ou na condição de reflexividade do “eu penso” na filosofia de Kant – como uma atividade do espírito acima de qualquer suspeita.

CAPÍTULO 2 A *Bewusstsein* moderna sob suspeita

A força dos preconceitos morais penetrou profundamente no mundo mais espiritual, aparentemente mais frio e mais livre de pressupostos.

(NIETZSCHE. *Além de Bem e Mal*, §23)

2.1 A humilhação do cogito cartesiano em Nietzsche

Antes de se investigar a medida e como o cogito cartesiano é “humilhado” pela filosofia de Nietzsche, cumpre-se esclarecer primeiro em que sentido a humilhação se faz presente na crítica empreendida em relação à *Bewusstsein* moderna.¹⁷¹ Não se pode entender a humilhação do cogito como insulto, calúnia, ou mesmo difamação, mas sim como um ato de tornar débil, de enfraquecer e de abalar um item fundamental da filosofia moderna responsável por inaugurar a consciência como garantia do sujeito suposto ao pensamento e às ideias claras e distintas. Se alguns importantes aforismos foram despendidos por Nietzsche com Descartes, isso indica que, sobretudo, o sentido da humilhação contido nas contundentes palavras, muitas vezes irônicas, pode ser justificado em uma espécie de “bons propósitos” de um tratamento médico; “faz despertar bons propósitos, e que inspira respeito e gratidão a quem assim nos tratou”¹⁷².

¹⁷¹Vale destacar que se adotará aqui uma postura distinta do filósofo francês Paul Ricoeur, pois no prefácio de “O si mesmo como um outro” (1990), em sua defesa de uma hermenêutica do si, acentua a ideia de que Nietzsche na sua tarefa de humilhação do cogito cartesiano ainda estaria filiado a um tipo de *filosofia do eu*, já que ainda se manteria preso nas artimanhas de um modo filosófico que se produz a partir da noção de “eu”, mesmo que seja com a intenção de destruí-la. Nietzsche seria então a extremidade final da *filosofia do eu*. Já na ponta inicial desse eixo filosófico estaria Descartes com sua “exaltação do cogito”, em que o “eu” apareceria independente, substancial, sem qualquer medição com o outro. E neste ponto, segundo Ricoeur, o eu perderia definitivamente sua determinação singular, tornando-se assim puro pensamento, isto é, entendimento. Portanto, nesse modo de tratamento cartesiano do *eu* estaria expressa uma tendência epistemologizante; o eu, como coisa que pensa, seria um sujeito pontual, a-histórico, onde conservaria a própria identidade na diversidade de suas operações. Nessa linha de argumentação, a filosofia nietzschiana, na expressão de seu anticogito, não apenas inverteria o cogito cartesiano, mas traria uma implacável destruição da própria questão filosófica (quem pensa?). Se Nietzsche interpreta o *eu* não como inerente ao cogito, porém como uma interpretação causal do vínculo fictício sujeito-objeto, para Ricoeur, essa radical destituição do *eu* representaria a completa impossibilidade do pensamento. Ou seja, o que parece ser a acusação de Paul Ricoeur em relação a Nietzsche é que a “dissociação do si” ou, nos termos da tese a ser defendida – “a crítica da consciência moderna” -, seria de tal forma inconseqüente que traria a destruição completa do pensamento em sua reflexibilidade, singularidade e relação histórica. Com essa atitude crítica em relação às filosofias do cogito, tanto na colocação quanto na destituição do *eu*, Paul Ricoeur quer manter-se numa suposta meia-distância da posição de Descartes - da simplicidade indecomponível do cogito -, quanto da postura de Nietzsche - da vertiginosa dissociação do si. Cf. RICOEUR, Paul. *O Si-mesmo como um outro*. Campinas, SP: Papyrus, 1991.

¹⁷² NIETZSCHE. *Humano, demasiado Humano*, § 372.

O médico para Nietzsche transforma-se nesta ocasião na figura paradigmática daquele que fomenta

as boas obras, a alegria e fecundidade do espírito, desestimulando maus pensamentos (...), eliminando com benevolência todos os tormentos espirituais e remorsos da consciência: apenas assim o “curandeiro se transforma em salvador, sem precisar fazer milagres nem se deixar crucificar.”¹⁷³

Ao encarnar a figura do médico, que por vezes se confunde com o psicólogo no sentido de ser um médico da consciência, Nietzsche se coloca como o oposto dos dogmáticos filósofos ao se ressaltar como aquele que é capaz de interpretar sintomas e sinais de doença advindos das artimanhas do espírito. Nietzsche, de modo preciso, concebe que foi a partir da teoria racionalista cartesiana que começou a se consolidar a ideia de produção de um sujeito autônomo capaz de preparar o advento da modernidade científica; o cogito cartesiano foi o *factum* que atribuiu substancialidade ao pensamento. O sujeito substrato do pensamento é, a partir de Descartes, amparado pela consciência normativa de todo o conhecimento; ao eu, dotado fundamentalmente da razão, pode-se conferir a segurança e certeza das avaliações, a verdade.

Destarte, a atitude nietzschiana de humilhar o *cogito* é menos uma denúncia das limitações e das fragilidades do argumento cartesiano do que um profundo questionamento do pressuposto moral, advindo da filosofia moderna, pautado na crença do “eu”, do espírito, como unidade substancial, origem do conhecimento e lugar da verdade.

2.1.1 O eu pensa?

Concebida no contexto de uma crítica que se estende sobre a consciência moderna, a humilhação do cogito cartesiano realizada por Nietzsche pode ser caracterizada como um esfacelamento dos alicerces “seguros” do espírito moderno a partir de três aspectos problemáticos, a saber: a ideia da unidade substancial do eu, certeza imediata e a vontade de verdade. Se com o “eu penso” cartesiano é instaurada a grande certeza da filosofia moderna, e devido a isso se creditou ao trabalho metódico realizado pela consciência a viabilização de uma base segura do saber, Nietzsche virá

¹⁷³ NIETZSCHE. *Humano, demasiado Humano*, § 243.

lançar a suspeita de que qualquer postura filosófica que assuma a existência do “eu” como unidade substancial não deixa de incorrer em uma superstição, em um artigo de fé (*Glaubensartikel*).

Portanto, o primeiro passo será dado, ao modo do médico ou do psicólogo que se assemelham no ato de procurar os indícios de uma doença, em direção ao conjunto de crenças que originaria as superstições contidas no cogito. Para essa tarefa, de forma mais concentrada, Nietzsche dedica uma série de fragmentos datados do segundo semestre do ano de 1885 e os aforismos iniciais de *Para Além de Bem e Mal*, obra lançada em 1886. Logo no início do Fragmento 40 (23), de agosto-setembro de 1885, Nietzsche aponta que “Cogito é sem dúvida apenas uma palavra, mas isso, com frequência, significa algo: muito freqüente é que nos aprisionemos, com boas crenças, no fato de que Isso seja o Uno.”¹⁷⁴

Se Descartes primeiro se refere à diferença substancial entre *res cogitans* e *res extensa*, é ao modo de que, no fim das *Meditações*, pudesse unir alma e corpo sob o primado e unidade do “eu penso”. Na evidência do “eu penso” esteve assim apoiada a certeza indubitável da filosofia moderna, superando desse modo a dúvida radical da totalidade do conhecimento possível e, sobretudo, recuperando as condições epistemológicas que tornariam possível a construção, em bases seguras, de uma ciência universal (*mathesis universalis*). Por detrás desse projeto ambicioso da filosofia cartesiana, a subjetividade passa a ser constituída na simples e inexplicável¹⁷⁵ unidade de duas substâncias de naturezas distintas: a alma (intelecto, razão, consciência, mente) e o corpo (substância material).

A crítica de Nietzsche à ideia dessa unidade se deve às “boas crenças”. Ora, o enunciado das “boas crenças” não deixa de verter uma fina ironia ao denunciar os preconceitos morais envolvidos na postulação do eu como unidade substancial. Em última instância, Descartes nos conduz (seduz) ao Uno, repleto de certeza, sem se dar conta de suas superstições, de suas crenças; falar em unidade do eu é simplesmente, para Nietzsche, colocar artigos de fé em voga no campo do conhecimento: seja que o pensar é uma atividade realizada pelo “eu” - crença na gramática - , seja que há um

¹⁷⁴ NIETZSCHE. *Fragmentos Póstumos*, KSA 11, 639, NF 40 (23).

¹⁷⁵ Spinoza em sua *Ética* foi um dos primeiros pensadores a fazer sérias críticas a essa “inexplicável” união cartesiana entre alma e corpo: “Que entende ele, pergunto, por união da alma e do corpo? Qual é a concepção clara e distinta que ele tem de um pensamento estritamente ligado a uma certa partícula de extensão? Quisera eu, na verdade, que ele tivesse explicado essa união por sua causa próxima. Mas concebera ele a alma distinta do corpo, de tal sorte que não pode assinalar nenhuma causa singular dessa união, nem da própria alma, e que lhe foi necessário recorrer a causa de todo o universo, isto é, a Deus” SPINOZA. *Ética*, “A potência do Entendimento ou a Liberdade Humana”, p. 367.

substrato para a atividade do pensar - crença no ser (sum), na substância - , ou, mesmo, seja na possibilidade da verdade – crença no Deus bom e perfeito.

Para Nietzsche, restringir o "eu" ao espírito é um ato permeado de fabulações, pois, não haveria nele nenhuma garantia, nenhum princípio, de unidade espiritual. Para mostrar isso, ele desmembra a proposição “eu penso” em suas inúmeras crenças;

1) isso pensa (*Es denkt*) ; 2) e acredito que sou eu o isso do pensar; 3) mas também aceitamos que, a partir deste segundo item, ficamos implicados em um objeto de crença, tão contidos como no primeiro - “isso pensa” – , este ainda uma crença; a mesma de que o pensar seria uma atividade do sujeito que se imagina como um ‘isso’.¹⁷⁶

Dessa forma, uma série de afirmações ousadas, de fundamentação embaraçosa, começa a se evidenciar a partir do cogito, por exemplo: que existe ‘algo’ que pensa; que pensar é uma atividade, um efeito, de um ser que é pensado como causa; que existe um ‘eu’ que pensa e estabelece o que deve ser designado pelo seu pensar; e, de forma conclusiva, que já se saiba o que é o pensar. Destas afirmações surgem então questões desconcertantes: de onde o “eu” retira o conceito do pensar? Por que é que se acredita em causa e efeito? O que é que legitima a existência de um eu, do eu como causa dos pensamentos? Dado a impossibilidade das respostas, Nietzsche adverte: “mas isto é a fé na gramática, já são aqui instituídas 'coisas' e suas 'atividades' e nós nos afastamos da certeza imediata.”¹⁷⁷

Asseverar que diante de tais questões prevalece a fé na gramática (*Glaube an die Grammatik*) tem o mesmo efeito de afirmar que o “eu” é algo estranho, inventado, um artifício de identificação. Ou seja, dizer que o “eu pensa” é, segundo Nietzsche, exatamente empregar a lógica do funcionamento da gramática: o sujeito “eu” é a condição do predicado "pensa". Assim, o “eu penso”, longe da evidência, seria apenas o resultado de um processo: um processo mental do pensamento em que um agente é remetido ao eu, um agente que é, por assim dizer, substrato e causa desse processo. Nessa linha de raciocínio, quando se diz "eu penso" ou "isso pensa", não se está fazendo outra coisa senão afirmando o agente ou o sujeito da ação verbal - afinal, quem pensa?-. Noutras palavras, busca-se sempre um substantivo (substância) que possa ocupar o lugar de sujeito da ação.

¹⁷⁶ NIETZSCHE. *Fragmentos Póstumos*, KSA 11, 639 NF 40 (23).

¹⁷⁷ Idem.

Segundo Nietzsche, portanto, o "eu penso" ou "isso pensa" não é a simples descrição de um fato objetivo e concreto, não é nenhuma certeza imediata, mas sim o resultado de uma crença, de uma interpretação em que se procura pelo sujeito da ação verbal; "E mesmo com 'isso pensa' já se foi longe demais; já o 'isso' contém uma interpretação do processo mesmo. Aqui se conclui segundo o hábito gramatical (*grammatischen Gewohnheit*): 'pensar é uma atividade, toda a atividade requer um agente, logo - '."178 Portanto, tal afirmação traz de modo sublinear a ideia de que todo processo do pensamento é conduzido por um raciocínio lógico do tipo "causa e efeito", uma inferência causal; "parte-se da crença na Lógica, no *ergo* sobretudo!, e não apenas do estabelecimento de um *factum!*"179

Dado esses argumentos, Nietzsche precisa mostrar que o cogito é um raciocínio e não uma evidência, uma inferência e não a presença imediata;

Não há certezas imediatas: cogito, ergo pressupõe que se saiba o que seja 'pensar' e, em segundo lugar, o que seja 'ser' – se o est (sum) fosse verdadeiro, ele seria uma certeza fundada em dois juízos legítimos, acrescida da certeza de que se possui um direito à conclusão, ao ergo.¹⁸⁰

Imaginando uma possível contra-argumentação cartesiana ao fato de que se considere um silogismo onde apenas existe a constatação da evidência, pode-se destacar este trecho das *Meditações*: "quando alguém diz: *penso, logo existo*, ele não conclui a existência de seu pensamento como pela força de um silogismo, mas como uma coisa conhecida por si"¹⁸¹. Ora, parece que Descartes só acata o cogito, como o primeiro princípio de sua filosofia, pela evidência, pois, se assim não fosse, "deveria antes conhecer esta premissa: tudo o que pensa é ou existe. Mas, ao contrário, esta lhe é ensinada por ele sentir em si próprio que não possa se dar que ele pense, caso não exista"¹⁸²

Entretanto, ao se analisar a argumentação de Descartes, vê-se que a crítica de Nietzsche é apenas parcialmente fundada; independente do cogito ser o resultado de um silogismo ou de uma evidência, a questão principal é mostrar que não temos garantia nenhuma (nem pela evidência, nem pelo silogismo) de que exista um eu substancial e

¹⁷⁸ NIETZSCHE. *Além de Bem e Mal*, § 17.

¹⁷⁹ NIETZSCHE. *Fragmentos Póstumos*, KSA 11, 640 NF 40(23)

¹⁸⁰ NIETZSCHE. *Fragmentos Póstumos*, KSA 11, 641 NF 40(24).

¹⁸¹ DESCARTES. *Meditações*, II.

¹⁸² Idem.

uno; o “eu” seria, em última análise, apenas uma exigência gramatical da linguagem, um elemento lógico de identificação.

Diante desse raciocínio, Nietzsche julga que foi, portanto, com o auxílio das categorias de identificação da gramática (sujeito-predicado, agente-paciente, causa-efeito) que Descartes interpretou o fenômeno do pensamento e pôde extrair a proposição “eu penso” de uma “certeza imediata”. A lógica, na verdade, seria a seguinte: há um fenômeno que é pensamento e para toda e qualquer tipo de atividade tem de se pensar necessariamente em um agente, logo “eu penso”.

Com essa perspectiva de leitura do cogito, Nietzsche combate tanto a ideia da existência de uma subjetividade estável e eterna como também a ideia de verdade sempre “espiritual”. Para ele, o sujeito é nada mais do que um arranjo sempre momentâneo da multiplicidade de impulsos que são responsáveis pelo próprio pensamento;

Do mesmo modo, como as unidades viventes permanentemente surgem e perecem, e como ao 'sujeito' não pertence eternidade; de que também justamente no obedecer e comandar se expressa o combate, e de que à vida pertence um cambiante determinar das fronteiras do poder. Pertence às condições segundo as quais pode haver governo certa *incerteza* em que o governante deve ser mantido a respeito das disposições particulares e até das perturbações da comunidade. Em resumo: obtemos uma apreciação também para o não-saber, o ver por alto, o simplificar, o falsear, o perspectivado.¹⁸³

Diante disso, parece que Nietzsche não está propondo que se descarte a noção de sujeito; o mais fundamental é, ao invés disso, a compreensão de que aquilo que se deve descartar é a superstição metafísica da noção de sujeito, isto é, a ideia de sujeito como unidade substancial. Nesse sentido, o eu “deve ser dito de maneira suave, uma suposição, uma afirmação e não certamente uma certeza imediata.”¹⁸⁴

Num aspecto geral, tudo o que se passa na consciência deve ser sempre entendido como estruturado sobre a base gramatical da linguagem. Por conseguinte, o “eu” não tem domínio algum sobre os pensamentos, a saber que “um pensamento vem quando “ele” quer, e não quando “eu” quero.”¹⁸⁵ A consciência, para Nietzsche, não é um centro autárquico do pensamento ou um dispositivo autônomo de pensar. E dizer que “o pensamento vem quando “ele” quer” é, sobretudo, um falseamento da ideia de autonomia do pensar. Se com Descartes o pensamento é sustentado pela

¹⁸³ NIETZSCHE. *Fragments Póstumos*, KSA 11, 638-639 NF 40(21).

¹⁸⁴ NIETZSCHE. *Além de Bem e Mal*, § 17.

¹⁸⁵ Idem.

substancialidade do sujeito que pensa, no entanto, o que a filosofia nietzschiana quer descortinar é que não existe um substrato do sujeito por detrás do pensamento.

Ponto de partida: do *corpo e* da fisiologia: por quê? – Nós obtemos a correta representação da espécie de nossa unidade subjetiva, a saber, como governantes à testa de uma comunidade, não como 'almas' ou 'forças vitais'; do mesmo modo, da dependência desses governantes com relação aos governados e às condições da hierarquia e divisão do trabalho, como possibilidade simultânea das singularidades e do todo.

186

Este fragmento é um exemplo da enorme provocação de Nietzsche em relação à ideia do “eu penso” como unidade substancial, pois, ele apresenta a compreensão de que ao invés do espírito, o ponto de partida deveria ser a fisiologia, o corpo. Qual o teor dessa provocação? Se para Descartes o ponto de partida é a unidade da consciência entendida como intelecto – como, aliás, para a toda a tradição da metafísica moderna -, os atributos de simplicidade, de unidade e de imaterialidade, seriam a mais firme sustentação da teoria tradicional da alma ou do sujeito. Ora, o ponto de partida que Nietzsche toma aqui representa uma inversão da metafísica tradicional: não se trata de unidade, pelo contrário, trata-se de multiplicidade; não se trata de imaterialidade, de espiritualidade, inversamente, trata-se da física, da questão física do corpo. Então, o corpo é tomado na sua multiplicidade constitutiva e, em especial, na sua complexidade. São as imagens da fisiologia como organização do corpo, a subjetividade pensada como corpo, que funcionam como uma radical descaracterização dos pressupostos modernos do conhecimento.

Para Nietzsche, pensar não é uma atividade produzida pelo sujeito entendido como unidade simples, pois, por detrás de todo pensamento existe uma “estrutura social de muitas almas” que se chocam. Mesmo passando pelas diversas instâncias simplificadoras, o pensamento, em sua maior parte, traduz forças instintivas; “a maior parte do pensamento consciente deve ser incluída entre as atividades instintivas, até mesmo o pensamento filosófico.”¹⁸⁷

Invariavelmente, segundo Nietzsche, o pensamento é uma ficção na medida em que ocorre a simplificação da pluralidade instintiva em unidade: não existe um eu que pensa, mas um jogo de forças, de querer, ou seja, todo pensamento é resultado de uma guerra; o “eu” é complexamente uma ficção que recobre a pluralidade de forças

¹⁸⁶ NIETZSCHE. *Fragmentos Póstumos*, KSA 11, 638 NF 40(21).

¹⁸⁷ NIETZSCHE. *Além de Bem e Mal*, § 3.

constitutivas do pensamento. Portanto, no ato do pensar não existe unidade, não existe a simplicidade do pensamento, cada ato do pensamento já são vários feixes de pensamentos, de sentimentos, de inclinações, de aversões, entrecruzando-se. Em suma, o “eu penso” seria uma redução da língua, apenas um ordenamento de palavras.

Diante dessa perspectiva, a consciência não poderia reivindicar para si nem autarquia nem o status de núcleo essencial da subjetividade, e seu papel de direção do pensar teria natureza similar ao poder exercido pelas “classes dirigentes”, pois mesmo no ato de comandar estariam a servir a comunidade. Para Nietzsche, ao comandar o processo do saber e do conhecimento, a consciência é tida como sujeito e objeto a um só tempo, já que comanda e obedece simultaneamente; é certo que é a consciência quem comanda o “eu”, mas também se reconhece que ao dirigi-lo, na verdade, está a obedecer a comunidade que o compõe.

Um efeito interessante se produz aí, pois, ao Nietzsche abalar a base do cogito, o “eu penso”, as demais crenças começam a se tornar insustentáveis. Por conseguinte, outro artigo de fé decorrente das artimanhas do espírito começa a se desfazer: a certeza imediata - "A crença na certeza imediata do pensar é uma crença a mais, nenhuma certeza! Nós modernos somos todos adversários de Descartes e nos defendemos de sua dogmática leviandade no duvidar. 'É necessário duvidar-se melhor que Descartes'."188

Duvidar melhor que Descartes é, sobretudo, duvidar até do *cogito*. Ou seja, quando a filosofia cartesiana aponta “eu penso, logo existo”, pressupõe que nesta proposição não haja nada de falso. Nada é falso, pois, no “eu penso” a consciência tem a si mesma por objeto. Isto é, nada é confuso na imediatez com que o pensamento se apresenta a si mesmo. Nessa imediatez da consciência não poderia residir nenhum erro, nenhuma perturbação, nem da parte do sujeito, nem da parte do objeto que é a própria consciência. Porém, Nietzsche refere-se à auto-evidência da consciência como mais uma sedução de palavras:

Repetirei mil vezes, porém, que "certeza imediata", assim como "conhecimento absoluto" e "coisa em si", envolve uma *contradictio in adjecto* [contradição no adjetivo]: deveríamos nos livrar, de uma vez por todas, da sedução das palavras! 189

¹⁸⁸ NIETZSCHE. *Fragmentos Póstumos*, KSA 11, 641 NF 40(25).

¹⁸⁹ NIETZSCHE. *Além do Bem e Mal*, § 16.

Sobremaneira, as três expressões que estão entre aspas - "certeza imediata", "conhecimento absoluto" e "coisa em si" - demarcam a pretensão nietzschiana de estar se contrapondo às categorias metafísicas da tradição da filosofia moderna no seu todo.¹⁹⁰ A "certeza imediata" é uma clara indicação contra Descartes, pois é o ponto fundamental de um 'contradictio in adjecto', ou seja, uma contradição nos próprios termos. Isso significa dizer que ao se falar em certeza, há uma impropriedade em adjectivá-la como imediata; uma certeza imediata seria impossível, já que para haver certeza é, segundo Nietzsche, necessário haver mediação, comparação:

Pois se eu já não tivesse me decidido comigo a respeito, por qual medida eu julgaria que o que está acontecendo não é talvez "sentir", ou "querer"? Em resumo, aquele "eu penso" pressupõe que eu compare meu estado momentâneo com outros estados que em mim conheço, para determinar o que ele é: devido a essa referência retrospectiva a um "saber" de outra parte, ele não tem para mim, de todo modo, nenhuma "certeza" imediata.¹⁹¹

Com esta passagem de *Além de Bem e Mal*, Nietzsche mostra que a definição do pensamento é obtida, pelo menos, de uma comparação com outros estados (sentir ou querer) - e isso, categoricamente, seria resultado de uma mediação. Então, ao se justificar a certeza imediata pela evidência do pensar, na verdade, Descartes teria cometido uma grosseria de interpretação, porque de modo evidente quis mostrar que o "eu penso" seria uma pura e simples presença dada a si mesmo no pensamento. E o que Nietzsche tenta alertar é que, ao contrário da formulação cartesiana do cogito, a proposição "eu penso" é arbitrária, mediada, e deve ser entendida como o resultado de uma série de processos, sobre os quais, inclusive, a consciência não tem muito controle.

Para Nietzsche, embora Descartes enfatize a evidência do pensamento claro e distinto pela dúvida metódica, ele só consegue produzi-la ao custo de separar "o joio do trigo", ou seja, separar o pensamento claro de suas formas confusas (sentimentos e sensações). Ao se constatar a malversação da evidência do pensamento, Nietzsche faz uso da sua ironia cortante, maldosa, que produz um distanciamento crítico em relação aos mais bem guardados artigos de fé da metafísica dogmática; "hoje à sua espera, num filósofo, um sorriso e dois pontos de interrogação". Um sorriso, certamente, de como é

¹⁹⁰ A coisa em si refere-se à pretensão de travar uma discussão com Kant e Schopenhauer; "conhecimento absoluto" refere-se não só às idéias de Hegel, mas do idealismo alemão como um todo.

¹⁹¹ NIETZSCHE. *Além de Bem e Mal*, § 16.

ridícula a pretensão à imediatez da certeza e os dois pontos de interrogação servem como um sinal de como se deve duvidar melhor do que Descartes.

Com um derradeiro golpe de martelo, a última crença a ser estilhaçada no cogito de Descartes é a sua vontade de verdade. Mais do que saber da verdade ou falsidade dos conceitos cartesianos, Nietzsche considera necessário fazer-lhe uma pergunta fundamental: “Caro senhor”, dirá talvez o filósofo, “é improvável que o senhor não esteja errado; mas por que sempre a verdade?”¹⁹²

Essa pergunta termina por remeter à necessidade metafísica da verdade que transparece na formulação cartesiana do *cogito*, que, por sua vez, traduz a vontade de estabilidade, de constância. A fixação da substância é o alvo da busca da verdade em Descartes, fixá-la significa localizar um princípio seguro, certo e confiável para o conhecimento. Nietzsche afirma em desacordo com essa ideia:

Suposto que houvesse na essência das coisas algo enganador, delirante, mentiroso, nem mesmo a melhor das vontades de *omnibus dubitare*, à moda de Descartes, nos protegeria das ciladas deste ser; e precisamente aquele meio cartesiano poderia ser um artifício capital para nos enganar fundamentalmente e nos ter por loucos.¹⁹³

Sendo assim, o que está em jogo na humilhação do cogito da filosofia nietzschiana é, de modo inquestionável, livrar-se dos preconceitos morais de sempre conhecer a verdade e propor uma reformulação do que seja o pensar: “O pensar não é para nós um meio para 'conhecer', porém para designar o acontecer, para ordená-lo e torná-lo manipulável para nosso uso.”¹⁹⁴

Se para Descartes o pensar torna o sujeito consciente de seus atos e do fato de ser sujeito dos seus próprios atos de consciência – a garantia do conhecimento verdadeiro –, para Nietzsche, o pensamento sobrepuja o domínio e controle do sujeito da consciência, pois está mais intimamente relacionado a um mundo que é puro caos de forças interagindo entre si, fundamentalmente enganador, em que o acesso à realidade acontece apenas pelo viés perspectivista. Com isso, o *cogito* se transforma na

¹⁹² NIETZSCHE. *Além de Bem e Mal*, § 16.

¹⁹³ NIETZSCHE. *Fragmentos Póstumos*, KSA 11, 638 NF 40 (20).

¹⁹⁴ NIETZSCHE. *Fragmentos Póstumos*, KSA 11, 637 NF 40 (20).

filosofia de Nietzsche apenas em uma palavra com fins utilitários, um instrumento, e não uma ideia clara e distinta da existência do pensamento.

De acordo com as estratégias utilizadas por Nietzsche no combate às principais crenças solidificadas a reboque do cogito, infere-se que ele não desejava apenas efetuar uma reviravolta trocando as estimativas de valor da verdade. Ou seja, uma vez revelada a origem lógico-gramatical da substância-alma, sua natureza ilusória, Nietzsche busca prioritariamente uma redefinição do núcleo moral da filosofia cartesiana que, repleta de argumentos laboriosos, visa a sustentação de princípios (substância, unicidade, certeza imediata etc.) que repousam sobre a crença em uma verdade universal e necessária fundamentada pela postulação de um Deus veraz e sumamente bom. Dado isso, Nietzsche adverte que se cometerá uma grande injustiça com Descartes se houver algum julgamento de sua teoria que não leve em consideração a existência de Deus - é só assim que se justifica o sucesso e o pleno sentido do *cogito*;

Se é injusto com Descartes quando se nomeia de leviano seu recurso à veracidade de Deus. De fato, somente pela suposição de um Deus moral, co-natural a nós, é que a 'verdade' e a busca da verdade são algo que promete sucesso e tem sentido.¹⁹⁵

Pelas palavras expressas neste aforismo se tem agora a exata dimensão da humilhação do cogito enunciada no início deste item, pois a questão não é fazer em relação a Descartes qualquer insulto, difamação ou calúnia. As críticas de Nietzsche, exteriores à economia conceitual da filosofia cartesiana, possuem outro pressuposto: para ele, o cogito é humilhado somente na perspectiva daquele que traz consigo precauções em relação aos mais estimados artigos de fé da tradição filosófica. Findas as crenças na certeza do pensamento, a prudência cartesiana não tem mais nenhum efeito, “ela chega tarde demais”, talvez por isso caiba a humilhação. Com o abalo do cogito, termina-se por reconhecer uma positividade revolucionária na aceitação do engano; o mundo “causaria prazer, se ele devesse ser um engano; e homens mais perfeitos se divertem sempre a respeito do entendimento dos sensatíssimos”.¹⁹⁶

O ato revolucionário da filosofia nietzschiana é, portanto, ao modo de uma recomendação médica, exonerar a consciência do exercício para a aquisição da verdade do saber. Assim, Nietzsche cumpriu humilhar o cogito e não o filósofo Descartes, que se auto-imuniza dessa humilhação ao reconhecer no seu *Discurso do*

¹⁹⁵ NIETZSCHE. *Fragments Póstumos*, KSA 11, 563 NF 36(30).

¹⁹⁶ NIETZSCHE. *Fragments Póstumos*, KSA 11, 641 NF 40(25).

Método que “a diversidade das opiniões não provém do fato de uns serem mais racionais do que outros, mas tão somente em razão de conduzirmos o nosso pensamento por diferentes caminhos e não considerarmos as mesmas coisas”. Nesse sentido, Nietzsche compartilha da posição de Descartes para também apontar o seu caminho (método entendido como caminho); no seu cogito não há a evidência da verdade do “eu penso”, somente a evidência de que para pensar é preciso, antes de tudo, viver - a vida engloba o pensamento e não o pensamento a vida. Com isso Nietzsche busca para a consciência uma outra apreensão de vida, uma compreensão estética da existência.

Eu ainda vivo, eu ainda penso: ainda tenho de viver, pois ainda tenho de pensar. Sum, ergo cogito: cogito, ergo sum. Hoje, cada um se permite expressar o seu mais caro desejo e pensamento: também eu, então, quero dizer o que desejo para mim mesmo e que pensamento, este ano, me veio primeiramente ao coração – que pensamento deverá ser para mim razão, garantia e doçura a vida que me resta!” Quero cada vez mais aprender a ver como belo aquilo que é necessário nas coisas.¹⁹⁷

2.2 A tentativa de superação da *Crítica* kantiana

Na explanação da tentativa de superação do projeto crítico kantiano pela filosofia de Nietzsche, apresentar-se-ão aqui três questões que funcionarão como fios condutores para concatenar os argumentos que justificam tal propósito, a saber: 1) para Nietzsche, quais os aspectos que fizeram Kant “falhar” na empresa de construir uma crítica total (total no sentido que nada devesse escapar a ela)? 2) O que teria “escapado” a Kant e que ele foi incapaz de perceber com todo o rigor e seriedade de seu trabalho? 3) O que o criador de Zaratustra introduziu em sua própria crítica para que ela se tornasse supostamente mais abrangente do que a já consagrada *Crítica* kantiana?

A partir das respostas destas perguntas não queremos justificar que a crítica da razão realizada por Nietzsche encontra-se em Kant, mas sim que a própria atividade filosófica nietzschiana implicou um exercício da integração de materiais kantianos, mesmo que a revelia do próprio filósofo. Daí a pertinência de apontarmos que os posicionamentos de Nietzsche em relação a Kant seguem duas rotas opostas: uma delas é elogiosa, compreende o primeiro período de Nietzsche (especificamente em *O*

¹⁹⁷ NIETZSCHE. *A Gaia Ciência*, § 276.

Nascimento da Tragédia)¹⁹⁸, onde encontramos a ideia de que a crítica kantiana teria introduzido grande inovação na teoria do conhecimento ao mostrar que as formas e categorias *a priori* da intuição e do entendimento, respectivamente, permitiam conhecer tão somente o fenômeno e jamais a *coisa em si*. A outra rota, que percorre quase toda a obra nietzschiana, é de uma hostilidade implacável, em que não só é criticada a teoria do conhecimento, antes elogiada, como, sobretudo, a teoria da moral, pois, ambas as teorias se realizariam sob o preconceito moderno do primado racional.

Para respondermos as questões aqui colocadas, faz-se importante destacar que Nietzsche não descarta a possibilidade de que os “verdadeiros filósofos” podem passar por um processo preparatório até se tornarem críticos, mas é imprescindível que aí não se detenham. Ao olhar de Nietzsche, o principal problema de Kant foi se deter somente à atividade crítica, não dando prosseguimento à escrita de um texto filosófico no sentido mais amplo. Se a filosofia surgiu no seio do pensar kantiano como uma arquitetura dos sistemas, a atividade propriamente filosófica de Kant se daria somente *a posteriori*, pois, antes, teve lugar fundamental a empresa crítica, distinguindo os diferentes modos do saber, diferenciando as diversas faculdades e delimitando seus respectivos campos de aplicação.

Em contrapartida, para Nietzsche, a filosofia é, muito mais do que a organização de “conhecimentos múltiplos sob uma ideia”, uma ação de comando e legislação.¹⁹⁹ Portanto, a filosofia é concebida como criação de valores. Quem se dispõe à atividade filosófica conta indubitavelmente com os esforços já despendidos pelos “trabalhadores filosóficos” em avaliar, fundamentar e mesmo questionar os valores já existentes. Sendo assim, quais as qualidades que um “filósofo do futuro”

¹⁹⁸ Deve-se considerar que Nietzsche assume críticas, na maioria das vezes, hostis em relação a Kant, principalmente, no que se refere ao campo moral. Entretanto, em *O Nascimento da Tragédia*, o jovem Nietzsche, devido ter certa filiação à filosofia de Schopenhauer (autor este que teve forte influência de Kant), parece se entusiasmar com os resultados empreendidos por Kant em sua tarefa crítica. Isto se confere facilmente, primeiro, no aforismo 18: “A enorme bravura e sabedoria de Kant e Schopenhauer conquistaram a vitória mais difícil, a vitória sobre o otimismo oculto na essência da lógica, que é, por sua vez, substrato de nossa cultura. Se esse otimismo, amparado nas *aeternae veritatis* [verdades eternas], para ele indiscutíveis, acreditou na cognoscibilidade e na sondabilidade de todos os enigmas do mundo e tratou o espaço, o tempo e a causalidade como leis totalmente incondicionais de validade universalíssima, Kant revelou que elas, propriamente, serviam apenas para elevar o mero fenômeno, obra de Maia, à realidade única e suprema, bem como para pô-la no lugar da essência mais íntima e verdadeira das coisas”. E, depois, no aforismo 19, confirma tal entusiasmo: “Lembremo-nos em seguida como, por meio de Kant e Schopenhauer, o espírito da filosofia alemã, manando de forças idênticas, viu-se possibilitado a destruir o satisfeito prazer de existir do socratismo científico, pela demonstração de seus limites”. NIETZSCHE. *O Nascimento da Tragédia*, § 18 e § 19.

¹⁹⁹ NIETZSCHE. *Além de Bem e Mal*, § 211.

teria de herdar do “trabalhador filosófico”? Neste ponto, embora Nietzsche não seja conclusivo em suas considerações, afirma que

talvez seja indispensável, na formação de um verdadeiro filósofo, ter passado alguma vez pelos estágios em que permanecem, em que *têm* de permanecer os seus servidores, os trabalhadores filosóficos; talvez ele próprio tenha que ter sido crítico, céptico, dogmático e historiador, e além disso poeta, colecionador, viajante, decifrador de enigmas, moralista, vidente e “livre pensador” e praticamente tudo, para cruzar todo o âmbito dos valores e sentimentos de valor humanos e poder observá-lo com muitos olhos e consciências, desde a altura até a distância, da profundidade à altura, de um canto qualquer à amplidão.²⁰⁰

Formulando, agora, a questão de modo inverso: Será que um *trabalhador filosófico*, em certa medida, não se faz um *filósofo do futuro* ao estender sua mão criadora na construção de novos conceitos ou de sistemas? Quanto a esta possibilidade, Nietzsche é bem mais enfático na negativa, pois, o que diferencia um de outro é o fato de que os “autênticos” filósofos do futuro legislam e comandam, “determinam o para onde? e para que? do ser humano”²⁰¹. Ação diferente é a do trabalhador filosófico, um subjugador do passado, seguindo um roteiro conceitual pré-determinado. No entanto, o *filósofo do futuro* pode dispor do trabalho prévio dos *trabalhadores filosóficos*, mas a recíproca não é verdadeira, porque aos funcionários filosóficos falta uma disposição fundamental: “a necessidade de ser um homem de amanhã e do depois de amanhã”, em que “no ideal do filósofo devem ser incluídas na noção de ‘grandeza’ justamente a força da vontade, a dureza e a capacidade para decisões largas”²⁰².

O que então poderia haver em comum em Nietzsche, que se autodenomina um *filósofo do futuro*, e Kant, denominado um *trabalhador filosófico*? Ou seja, o que de Kant haveria em Nietzsche? A resposta seria mais simples se Nietzsche tivesse de Kant uma concepção unívoca. Em *Ecce Homo*, Nietzsche declara que seu conceito de filosofia estaria “a mil léguas de um conceito que inclui até mesmo um Kant”²⁰³. À parte da distância de Kant que se expressa neste trecho, é possível que Nietzsche tenha muito exagerado em relação às léguas de separação, principalmente se recorrermos ao aforismo escrito anteriormente, ainda em *Além de Bem e Mal*, onde se imprime um

²⁰⁰ NIETZSCHE. *Além de Bem e Mal*, § 211.

²⁰¹ Idem.

²⁰² NIETZSCHE. *Além de Bem e Mal*, § 212.

²⁰³ NIETZSCHE. *Ecce Homo*, § 3.

sentido contrário ao trecho autobiográfico: “os críticos são *instrumentos* dos filósofos (...). Também o grande chinês de Königsberg foi *apenas um grande crítico*”²⁰⁴.

Talvez, em um modo mais simples de responder as perguntas ora formuladas, a diferença entre a filosofia de Kant e Nietzsche seja apenas uma questão de ponto de partida da Crítica (*Ausgangspunkt der kritik*).²⁰⁵ Vejamos: Kant inicia o prefácio à primeira edição da *CRP*, afirmando que a razão humana se vê atormentada por questões que não pode evitar, mas as quais também não pode responder. Tal afirmativa é formulada na intenção de apontar que o fracasso da metafísica resultou do fato de existirem questões inevitáveis, porém insolúveis no plano teórico – e justamente por isso ela precisaria ser submetida à crítica. Já no prefácio à segunda edição da *CRP*, Kant deixa claro que a crítica não tem a função de substituir a metafísica por uma teoria do conhecimento da ciência positiva, e sim a de fundá-la, apesar da profunda dificuldade que lhe seria inerente. Nesse viés interpretativo, o criticismo kantiano pode bem ser considerado uma disciplina filosófica - não no sentido do domínio do saber – e, sobretudo, dedicada à “educação” da razão, uma vez que esta tem de reconhecer os seus limites para “funcionar” bem nos seus diferentes usos (principalmente no uso prático). Não obstante a utilidade “positiva” e filosófica da *Crítica* kantiana, pode-se encontrar ainda na primeira *Crítica* (*CRP*) uma “utilidade negativa”, pois, impede a razão de ultrapassar os limites da experiência no domínio do conhecimento;

se nos compenetrarmos de que os princípios, em que a razão especulativa se apóia para se arriscar para além dos seus limites, têm por conseqüência inevitável não uma *extensão*, mas, se considerarmos mais de perto, uma *restrição* do uso da nossa razão, na medida em que, na realidade, esses princípios ameaçam estender a tudo os limites da sensibilidade a que propriamente pertencem, e reduzir assim a nada o uso puro (prático) da razão.²⁰⁶

Portanto, é apenas quando Kant argumenta as condições do uso prático da razão, em acordo com as restrições da razão pura no que se refere ao conhecimento, é que se delineia com mais clareza a utilidade positiva dessas restrições já esboçadas na *CRP*. Assim, na sua segunda *Crítica* (*Crítica da Razão Prática*), Kant acredita que a

²⁰⁴ NIETZSCHE. *Além de Bem e Mal*, § 210.

²⁰⁵ Esta idéia é defendida por Bernhard Bueb, em seu livro *Nietzsches Kritik der praktischen Vernunft*, no item dedicado a analisar o problema formal da crítica da moral.

²⁰⁶ Kant. *CRP*, “Prefácio à Segunda Edição”, BXXXV, p.24.

atitude moral não é nada mais do que a oportunidade da razão pura, apartada de qualquer inclinação sensível, se fazer prática com todo o teor de sua pureza.

Já Nietzsche, ao inverso de Kant, inicia sua crítica no plano moral e, por conseguinte, estende-se ao campo epistemológico. Essa seria a grande diferença formal entre Kant e Nietzsche no que diz respeito ao ponto de partida. A qualidade crítica da filosofia de Nietzsche é então obtida a partir da gênese de como foi produzida a determinação filosófica da vontade, da vontade de verdade; para ele, a vontade não pode mais ser ingênua na busca consciente do verdadeiro, pois isso não resolveria o problema de uma despida teoria do conhecimento²⁰⁷. Sendo assim, Nietzsche viu o fundamento de toda a razão não na verdade, mas sim na vontade, no querer da verdade. A partir deste ponto de partida crítico, o problema do conhecimento torna-se um problema moral; todo conhecimento passa a ser visto como interpretação histórica que não se explica no objeto do conhecimento, mais sim nos valores contidos em cada interpretação. Cada interpretação histórica é, com isso, tal qual uma interpretação moral, manifestação das vontades.

Mesmo diante da evidência das diferenças entre os pontos de partida de Kant e Nietzsche, a tarefa que se delineia na crítica da moral de Nietzsche pode muito bem ser considerada análoga à tentativa de Kant de uma crítica da razão prática, pois nelas há a colocação inicial da mesma pergunta: como são possíveis as ações morais? Entretanto, as críticas tomam rumos diferentes, sem dúvida, pelos diferentes pontos de partida em que se projetam.

Kant teria tentado em sua crítica explicar a racionalidade da moral em uma auto-legitimação da razão como autônoma determinação crítica, em que caberia à razão mesma fornecer um critério (lei) de análise moral da vontade, o imperativo categórico – compromisso da racionalidade diante do viver em comum, responsável pelo princípio moral das relações entre os homens.

Por sua vez, a crítica moral em Nietzsche se deixa marcar também como uma tentativa de fazer a razão consciente de sua atividade de criar valores. Portanto, a diferença entre um e outro se encontra na tentativa de poder tornar claro, como e por que, a cada vez, a moral torna-se um problema. A diversidade dos pontos de partida determina em princípio a diferença das filosofias de Kant e Nietzsche. A fundamental

²⁰⁷ O problema da verdade do conhecimento também tentou ser resolvido por Dilthey, na intenção de completar a crítica kantiana, a partir de uma razão histórica. A solução estaria no fato de que a condição de possibilidade do conhecimento objetivo estaria no campo concreto da experiência histórica. In: BUEB, B. *Nietzsches Kritik der Praktischen Vernunft*, p.18

diferença do ponto de partida mostra isso: para Kant, uma crítica da razão prática torna-se necessária porque a racionalidade, característica do compromisso moral em sua pureza, vê como perigo toda e qualquer mistura empírica; para Nietzsche, a crítica da moral torna-se necessária porque o caráter empírico do compromisso deve prescindir de uma determinação puramente racional (e por isso imprópria) dos valores.

Todavia, a intenção de ambas as tentativas críticas é, a partir das particularidades de cada concepção de razão, caracterizar a formal “essência” da razão prática: o esforço de Kant e Nietzsche foi de encontro às obrigações irrefletidas e com isso tornou-se, em sentido livre de compromisso às leis exteriores (heteronomia), numa espontânea autodeterminação da vontade; seja esta advinda da razão pura (vontade boa), seja proveniente das relações de força das vontades em jogo em uma decisão (vontade de poder). Isto é, parece haver uma coincidência de propósitos na formulação crítica, em que cada uma delas funciona para justificar a moral indo de encontro às ditas leis exteriores, por isso, reconhecendo ou não, por um lado, Nietzsche assimilaria um “projeto crítico” já formulado por Kant. Mas, por outro lado, a filosofia nietzschiana assume tal projeto para subvertê-lo, e não só isso, como também ultrapassá-lo ou mesmo transvalorá-lo nos seus mais íntimos pressupostos morais.

Sendo assim, o conceito de razão e o caráter da reflexão ética nietzschiana dão-se apenas como um novo ponto de partida na qual a moral é dotada de um caráter problemático *sui generis*. Nietzsche formula o alvo formal de sua crítica da moral em uma proposição que lembra muito, certamente à sua própria revelia, as conhecidas palavras de Kant no prefácio à segunda edição da *CRP*: “Tive pois de suprimir o *saber* para encontrar lugar para a crença”²⁰⁸. Sendo assim, a moral surge como objeto de crítica na filosofia nietzschiana justamente por sustentar não só um contexto prático das ações humanas, mas também um plano epistemológico repleto de crenças, tais como a segurança e objetividade do conhecimento; ou seja, declinar de uma crítica moral para uma crítica epistemológica é, na filosofia nietzschiana, ainda permanecer nela.

²⁰⁸ “*Ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen*”. KANT. *CRP*, “Prefácio à Segunda Edição” (1787), B XXX. Todavia, há quem conteste a convergência entre Nietzsche e Kant a partir desta sentença. Inclusive, há interpretações que concebem que o alvo privilegiado do ataque à filosofia crítica de Kant estaria exatamente nesta frase, pois ela expressaria a separação radical entre conhecimento e moral, sinalizando já o fanatismo moral do filósofo da *Crítica da Razão Pura*. Esta linha interpretativa pode ser sustentada a partir do Fragmento Póstumo XII, 2 (165): “a mais sutil escapatória: o criticismo kantiano. O intelecto contesta a si mesmo o direito tanto de interpretar num sentido dado quanto de recusar a interpretação nesse sentido. Contenta-se em preencher o vazio com um aumento da confiança e da fé, com uma renúncia de provar a sua fé”.

Entretanto, a crítica da moral perpassa por quase toda a obra nietzschiana em oposição à *Crítica* de Kant. A título de exemplo, no quinto aforismo de *Além de Bem e Mal*, Nietzsche afirma: “a tartufaria tão rígida quanto modesta, com que o velho Kant nos atrai nos meandros da dialética, para nos conduzir, ou melhor, para nos seduzir até seu ‘imperativo categórico’ – esse espetáculo nos faz rir.” Nesta sentença podemos constatar, mais uma vez, o incômodo de Nietzsche com Kant, pois interpreta a “aparente” separação entre conhecimento e moral da filosofia kantiana somente como um artifício para se instituir uma moralidade.

Se para Kant, a divisão da *Crítica* significa apenas uma forma de investigar cuidadosamente a Razão em domínios diferentes – a razão pura no domínio da ciência e a razão prática no domínio da moral –, para Nietzsche, esse artifício kantiano compromete a proposta de uma crítica completa e competente em seu exame;

em virtude de uma faculdade: mas infelizmente, não assim com três palavras, mas de um modo tão circunstanciado, tão respeitável, e com um tal dispêndio do senso alemão de profundidade e de encaracolado, que não se percebeu a cômica *niaiserie allemande* que se esconde em uma tal resposta. Ficou-se até mesmo fora de si com essa nova faculdade, e o júbilo chegou ao auge quando Kant descobriu, ainda por cima, também uma faculdade moral no homem.²⁰⁹

Neste aforismo, portanto, Nietzsche tem o objetivo de despertar nossa atenção para o fato de que o despertar kantiano do sono dogmático continuou sendo um sonho, uma ilusão. No rigoroso texto de Rubens Torres Filho, intitulado *A virtus dormitiva de Kant*, o autor nos mostra a perspicácia nietzschiana de ressaltar, a partir do jogo de palavras “em virtude de uma faculdade” (*Vermöge eines Vermögens*), a tautologia da resposta kantiana à pergunta de como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*. Ou seja, a partir desta resposta, os juízos sintéticos *a priori* passam a ser possíveis em virtude de uma virtude ou em poder de um poder, levando a questão, segundo Nietzsche, a perder sua problematicidade e se dissolver no senso comum.²¹⁰ Então, sob a perspectiva nietzschiana de análise da *Crítica* e a divisão de suas faculdades, Rubens adverte que

Toda a reformulação kantiana das noções de possibilidade e de faculdade, *Möglichkeit* e *Vermögen*, reduzidas agora a seu optativo

²⁰⁹ NIETZSCHE. *Além de Bem e Mal*, §11.

²¹⁰ TORRES, Rubens R. F. *Ensaio da Filosofia Ilustrada*. São Paulo: editora brasiliense, 1987. p.34.

radical *mögen*, não passa de uma brincadeira. E, com isso, toda a filosofia crítica, que tem seu estatuto redefinido por essa formulação, pois é ela que torna possível o ponto de vista transcendental, não passa de um jogo de palavras inofensivo, ou pior, ofensivo, pois serve às forças que o ressentimento mobiliza contra a vida, quando seu nome passa a ser: ‘imperativo categórico’²¹¹

Ancorado nesta perspectiva, Nietzsche se recusa a reconhecer que na crítica da razão formulada por Kant, no interior do sistema kantiano, a razão teórica e razão prática são no fundo a mesma e única razão, daí reclamar: “Perigosa distinção entre teórico e prático”²¹². No entanto, se é que existe mesmo uma distorção da crítica kantiana feita por Nietzsche, não é de todo disparatada a sua percepção de que a crítica da razão prática não se faz de modo análogo ao da razão pura, pois compreende que tanto a esfera moral como o âmbito epistemológico dessa única e mesma razão obtêm tratamentos bastante diversificados. Talvez aí fique um pouco mais fácil entender o motivo pelo qual Nietzsche concebe a *Crítica* kantiana de maneira cindida e, por isso, determinada por uma espécie de fanatismo em que a razão, por meio de seu poder de legislar, determina ao homem seu modo de agir moral. Na esteira da análise nietzschiana de Kant, outro aspecto problemático reside na divisão “fenômeno e coisa em si”, em que

o ponto fraco do criticismo kantiano tornou-se pouco a pouco visível mesmo para o olhar mais grosseiro: Kant não tinha mais o direito de distinguir entre o ‘fenômeno’ e a ‘coisa em si’ – ele havia negado a si mesmo o direito de continuar a fazer essas distinções antigas e habituais, na medida em que recusou como ilícita a dedução do fenômeno a partir de uma causa do fenômeno – de acordo com a sua compreensão do conceito de causalidade e de sua validade puramente intrafenomenal: compreensão que, por outro lado, já antecipa essa distinção, como se a ‘coisa em si’ não fosse apenas inferida e, ao contrário, estivesse *dada*.²¹³

Mesmo que Nietzsche não tenha dado a devida atenção à distinção capital da *Crítica* kantiana entre pensar e conhecer²¹⁴, mesmo passando por cima de tais sutilezas, o filósofo aproveita o pretexto da divisão entre *coisa em si* e *fenômeno* para atacar em Kant o que julga ser seu aspecto crítico mais problemático: “afirmar em bloco a existência das coisas, de que não sabemos absolutamente nada, exatamente porque

²¹¹ TORRES, Rubens R. F. *Ensaio da Filosofia Ilustrada*, p. 35.

²¹² NIETZSCHE. *Fragmentos Póstumos*, KSA13, NF14 (107).

²¹³ NIETZSCHE. *Fragmentos Póstumos*, KSA 12, NF 5 (4).

²¹⁴ Para Kant as *coisas em si* não podem ser conhecidas, mas devem ser pensadas na medida em que a própria razão se vê impelida a afirmá-las.

existe vantagem em não poder saber nada delas, era ingenuidade de Kant, conseqüência de um resíduo de necessidades, em particular, morais e metafísicas”²¹⁵.

Sendo assim, Nietzsche cria contundentemente um espaço de irresolução e insuficiência para a *Crítica* kantiana. Em consonância a essa fissura da teoria kantiana apontada por Nietzsche, Deleuze observa que a ideia de que Kant não tenha realizado verdadeiramente uma crítica é gerada no berço da filosofia nietzschiana e que concomitantemente a esta ideia nasceria a necessidade do próprio filósofo em realizar de uma vez por todas a “verdadeira” crítica.²¹⁶

Na tentativa de obter clareza quanto ao momento de subversão da crítica de Nietzsche em relação a Kant, Deleuze começa pela análise dos princípios que norteiam ambas as críticas. Dessa forma, do ponto de vista dos princípios, Deleuze aponta que Kant nada mais fez do que manter um entendimento muito velho de crítica, pois

a crítica total torna-se política de compromisso: antes de partir para guerra, já se repartem as esferas de influência. Distinguem-se três ideais: o que posso saber? O que devo fazer? O que tenho a esperar? Os limites de cada um são estabelecidos, os maus usos e invasões mútuas são denunciados, mas o caráter incriticável de cada ideal permanece no coração do kantismo como o verme no fruto: o verdadeiro conhecimento, a verdadeira moral, a verdadeira religião.”²¹⁷

Ou seja, a *Crítica* kantiana na compreensão de Deleuze nada mais fez do que se restringir às pretensões de verdade e ao que se poderia conhecer, sem, contudo, ater-se à crítica do ideal que manteve a razão como o único juiz capaz de sentenciar na esfera do conhecimento, da moral ou mesmo da religião. Talvez por isso a *Crítica* de Kant, na grandiosidade de seu projeto, apresentou-se irrealizável, em vez de ser total, apresentou-se como parcial; uma verdadeira “oposição entre o projeto e os resultados.”²¹⁸ Já na crítica de Nietzsche, sobretudo no campo do conhecimento, adviria uma ímpar radicalidade de atuação, porque, por princípio, Deleuze considera que Nietzsche foi capaz de identificar as ilusões que sustentariam o conhecimento moderno, pois, segundo os pressupostos genealógicos nietzschianos, todo “conhecimento é um erro, pior ainda, uma falsificação”²¹⁹. Se em todo fenômeno conhecido há uma interpretação moral (valorativo-cultural) a fixar um sentido de verdade, então Nietzsche asseveraria que, em

²¹⁵ NIETZSCHE. *Fragments Póstumos*, KSA 12, 299 NF10 (255).

²¹⁶ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*, p.72.

²¹⁷ *Ibidem*, p.74.

²¹⁸ *Ibidem*, p.73.

²¹⁹ *Ibidem*, p.74.

última instância, todo conhecimento é de uma composição ficcional. Nesse sentido, Deleuze expõe que, em posse de uma rara sensibilidade para identificar os valores culturais modernos que sustentavam as teorias vigentes, Nietzsche foi capaz de encontrar a chave para a execução de uma crítica total.

Porém, no que se refere à realização da crítica, Deleuze não deixa de conferir à *Crítica* kantiana certo grau de genialidade, pois houve a intenção do filósofo realizá-la de modo imanente, ou seja, Kant não procurou nada exterior à razão (sentidos, corpo, paixões etc.) para executá-la; foi uma crítica da razão pela própria razão. No entanto, Deleuze questiona se também não estaria aí a contradição kantiana. Vejamos seu argumento:

Kant concluiu que a crítica deveria ser uma crítica da razão pela própria razão. Não é essa a contradição kantiana? Fazer da razão ao mesmo tempo o tribunal e o acusado (...) – Faltava a Kant um método que permitisse julgar a razão de dentro, sem lhe confiar entretanto o cuidado de ser juiz de si mesma. E, de fato, Kant não realiza seu projeto de crítica imanente. A filosofia transcendental descobre condições que permanecem ainda exteriores ao condicionado.²²⁰

Com o inevitável paradoxo de juiz e acusado a um só tempo, a saída da crítica de Kant foi, segundo Deleuze, desenvolver-se à maneira de uma filosofia transcendental, em que, se por um lado, os princípios transcendentais serviriam perfeitamente como princípios das condições da possibilidade do conhecimento, por outro lado, seriam inúteis na investigação da gênese interna do conhecimento. Deleuze reivindica assim respostas mais amplas à *Crítica* kantiana: “pedimos uma gênese da própria razão e também uma gênese do entendimento e de suas categorias: quais são as forças da razão e do entendimento? Qual é a vontade que se esconde e que se exprime na razão? Quem se mantém atrás da razão, dentro da própria razão?”²²¹

De acordo com a interpretação deleuziana, a crítica proposta por Nietzsche se realizaria a partir do desprezo de princípios transcendentais, optando pela adoção de princípios genéticos e plásticos que dariam conta do sentido e do valor de interpretações e avaliações. A partir disso, o filósofo habilitado para realizá-la seria àquele que em vez de obedecer, comanda um novo modo de interpretação. Ou seja, à filosofia cabe implodir velhas interpretações pela dilaceração do veio moral que as nutre, criar outras possibilidades de valor e de sentido. Deleuze, então, resume eficientemente cinco grandes diferenças da abordagem crítica de Nietzsche em relação à adotada pela

²²⁰ DELEUZE. *Nietzsche e a filosofia*, p. 75.

²²¹ *Ibidem*, p.77.

filosofia de Kant: 1º – a mudança de princípios transcendentais por princípios genealógicos; 2º – a existência de um pensamento que pensa contra a razão, e que não se acredita legislador por simplesmente obedecer à razão; 3º – a interpretação como criação de valores, em que o juízo do pensar é uma questão de hierarquia (dominam os valores mais fortes); 4º – o homem crítico é eminentemente aquele que quer ser ultrapassado, superado e 5º – o objetivo da crítica não é nem justificar nem estabelecer fins para o homem e a razão, “mas sim de sentir de outro modo: uma outra sensibilidade”²²².

Acreditamos que o desvendamento da realização de uma crítica com “outra sensibilidade” seja, portanto, a chave de Nietzsche para iniciar sua “missão” crítico-filosófica e se afastar do *modus operandi* da crítica kantiana. No que consiste então essa sensibilidade que o separa de Kant?

Entendemos que, no rastro da interpretação deleuziana, adotar outra sensibilidade seja trilhar por novos caminhos de análise, seguir na direção contrária dos filósofos que fizeram um trajeto argumentativo para defender os “desejos do coração” e por isso se tornaram “advogados dos próprios preconceitos.”²²³ Diante desses novos caminhos trilhados por Nietzsche, na investigação dos valores que foram responsáveis pela constituição da filosofia crítica kantiana, compreendemos que tenha surgido um campo interpretativo dado em uma singular “sensibilidade”; nova sensibilidade não apenas em propor um exame moral da *Crítica* kantiana, mas na tentativa subvertê-la a partir dos seus mais caros princípios.

2.2.1 A destituição da consciência kantiana

Num fragmento escrito entre o verão de 1886 e a primavera de 1887, Nietzsche afirma que uma crença, quando considerada com tal discernimento – aí se referindo ao cuidado da *Crítica* kantiana em não misturar o campo do saber com o campo da crença –, “não é mais crença, está dissolvida como crença.”²²⁴ Em resumo: o problemático da *Crítica* kantiana é, a seu ver, ainda conceber o intelecto de modo contraditório: “uma crença e um saber sobre essa crença como crença.”²²⁵ Um pouco mais adiante, Nietzsche diz que a referência à *coisa em si* produz um dos mais bizarros

²²² DELEUZE. *Nietzsche e a filosofia*, p. 77.

²²³ NIETZSCHE. *Genealogia da Moral*, III, § 25.

²²⁴ NIETZSCHE. *Fragmentos Póstumos*, KSA 12, 240 NF 6(23).

²²⁵ Idem.

conceitos: a aparência ou fenômeno. Falar que tudo o que pode ser conhecido é da ordem fenomênica é, em outro ângulo da visão nietzschiana (com o tom diferente do elogio dado à criação dessa esfera no *Nascimento da Tragédia*), conceder extremos poderes à consciência, à ordenação sintética do sujeito.

Na segunda seção da “Analítica dos Conceitos” da *CRP*, dedicada à dedução transcendental dos conceitos puros intelectuais, Kant argumenta que a diversidade das representações pode dar-se numa intuição sensível – numa receptividade. Contudo, a forma destas representações se relacionarem não pode ser fornecida pelos sentidos. A faculdade do entendimento, como totalmente distinta da sensibilidade, faz de todo ato intelectual uma ligação entre representações. Portanto, este ato Kant designa como síntese. Ou seja, a realidade passa a ser uma síntese de representações formuladas pelo sujeito, tudo se reduz a um ato do sujeito isolado de sua sensibilidade.

Destarte, o conhecimento tem sentido para Kant na medida em que se acredita num mundo cognoscível dado na consciência. O conceito de ligação proporcionado pela consciência comporta, “além do conceito de diverso e da sua síntese, o da unidade desse diverso”. Kant assim arremata seu raciocínio afirmando que “ligação é a representação da unidade sintética do diverso.”²²⁶ Na verdade, o filósofo da *CRP* recoloca o caráter sintético de toda consciência por precisar dessa unidade para salvaguardar a primazia do sujeito racional na ordenação e no conhecimento do mundo, pois a possibilidade da existência de um sujeito substancial ao modo cartesiano já teria sido espicaçada em sua filosofia.²²⁷

²²⁶ KANT. *CRP*, “Analítica dos Conceitos”, Cap. II, §15, B 131.

²²⁷ Livrar a razão de todo o erro surge na filosofia kantiana como uma tarefa fundamental que não deixa de ter seu aspecto provocativo em relação à filosofia cartesiana. Se Descartes livrou o pensamento de possíveis erros e garantiu a verdade do conhecimento foi ao custo de firmar a existência da substância pensante em detrimento do que é dado a conhecer pela sensibilidade; os erros seriam provocados pelos sentidos, quando a vontade (mais ampla que o entendimento) se antecipa naquilo que apenas sente e não entende, escolhendo assim o falso pelo verdadeiro. Portanto, na filosofia cartesiana, somente o eu substancial – res cogitans – com suas idéias inatas permitiria ter a exata distinção e clareza quanto à verdade do conhecimento.

De modo diverso do argumento da verdade assentada na substância pensante, Kant concebe todo esse artifício como uma “heresia metafísica”, um tipo de “idealismo místico”²²⁷, que assim se define: uma intuição imediata da substância pensante como garantia de verdade para as idéias do entendimento puro e da razão. Daí segue a contraposição kantiana ao “misticismo” de Descartes: “Este eu pensante (a alma) pode ser denominado substância como também o último sujeito do pensar, que não pode ser pensado como predicado de uma outra coisa: então este conceito fica completamente vazio e sem qualquer consequência, se não pode ser demonstrada a permanência como aquilo que torna fértil o conceito das substâncias na experiência. A permanência, entretanto, nunca pode ser demonstrada a partir do conceito de uma substância, como coisa em si, mas somente válida para a experiência.” KANT. *Prolegômenos*, § 47, p.65.

No começo da “Dedução Transcendental” em B, diz Kant: “ O *eu penso* deve *poder* acompanhar todas as minhas representações; se assim não fosse, algo se representaria em mim, que não poderia, de modo algum, ser pensado, que o mesmo é dizer, que a representação ou seria impossível ou pelo menos nada seria para mim”²²⁸. A asserção de que uma representação “para mim nada seria” (*für mich nichts sein würde*) não significa portanto que a representação não exista, mas sim apenas que ela é obscura, não pode representar o objeto sem a mediação da consciência. Pode-se concluir disso que para Kant as sensações e representações não são conscientes.

Percebendo essa nuance do pensamento de Kant, Jorg Baumgartner, em seu artigo “Kant e Nietzsche sobre o sujeito do conhecimento: duas concordâncias e uma oposição”²²⁹, enfatiza que ao contrário da tradição cartesiana que concebe uma epistemológica transparência da consciência – toda representação é evidente na consciência –, para Kant, grande parte de nossa vida mental epistemológica não seria transparente. Essa ideia pode ainda ser confirmada no seguinte trecho da *Antropologia*: “no grande mapa de nossa mente apenas poucos lugares são iluminados”²³⁰, como também no aforismo 6 desse mesmo texto; “para ser representações, nós as temos, sem ter consciência.”

A partir disso, Baumgartner indica um acordo entre Kant e Nietzsche no aspecto de que a consciência é apenas um estado de nosso mundo psíquico e “de modo algum ele próprio”²³¹, ideia que se encontra em uma importante passagem nietzschiana, a saber: “o ser humano, como toda criatura viva, pensa continuamente, mas não o sabe: o pensar que se torna consciente é apenas a parte menor”²³² ou, ainda, neste fragmento de 1884: “ Nós nos esquecemos para fazer o Si(eu) responsável, nós somos criaturas oportunas apenas numa pequena parte disso.”²³³ O fato é que, tanto para Nietzsche

²²⁸ KANT. *CRP. Da unidade originariamente sintética da Apercepção*, p.131.

²²⁹ BAUMGARTNER, Jorg. “Kant e Nietzsche über das Erkenntnisobjekt – Zwei Übereinstimmungen und ein Gegensatz.” In: Himmelmann, Beatrix (org.). *Kant und Nietzsche im Widerstreit*. Berlin: Walter de Gruyter, 2005. pp 69-77.

²³⁰ KANT. *Anthropologie*. Org: Wolfgang Becker. Stuttgart: Reclam. 1983, p.47.

²³¹ Sobre isso ambos os pensadores estão próximos do pensamento de Leibniz, sobretudo, a partir da idéia de *petites perceptions* que, grosso modo, seriam percepções inteligentes pré-conscientes. Leibniz no *Novo tratado sobre o Entendimento Humano* levanta-se contra a tradição cartesiana nos mesmos termos de Kant. Nietzsche também concorda com Leibniz no seguinte aspecto: “a incomparável percepção de Leibniz, com a qual ele teve razão não só perante Descartes, mas ante todos os que haviam filosofado até então - de que a consciência é tão só um acidente da representação, *não* seu atributo necessário e essencial; que, portanto, isso que denominamos de consciência (*Bewusstsein*) constitui apenas um estado de nosso mundo espiritual e psíquico (talvez um estado doentio) e *de modo algum ele próprio*.” NIETZSCHE. *A Gaia Ciência*, §357.

²³² NIETZSCHE. *A Gaia Ciência*, §354.

²³³ NIETZSCHE. *Fragmentos Póstumos*. KSA 10, 654 NF 24 (16).

quanto para Kant, uma grande parte de nossa vida espiritual é enigmática, e isso é o fundamento para que ambos pensadores sejam céticos em respeito à referência e confiança na transparência da experiência interna.

Já a outra concordância apontada por Baumgartner entre Kant e Nietzsche é identificada na recusa de ambos pensadores da tradicional concepção de consciência, de alma, do Eu ou do sujeito como uma entidade ou, na terminologia kantiana do “Paralogismo”, como uma substância que representaria o simples numericamente idêntico no tempo e separado do corpo.

A princípio Kant não entra em litígio com uma pesquisa do “eu”, o argumento desenvolvido na *Analítica* é de que ao lado do empirismo não existe outro caminho para o conhecimento do “eu”. Ou seja, uma quantidade de fundamentos verdadeiros sobre o “eu”, conseguido através de reflexão apriorística, não pode acontecer ao modo de uma especulativa psicologia sem o recurso da experiência. Assim, a tarefa do capítulo sobre os paralogismos da *Razão pura* é mostrar que o argumento da alegação da existência da racional psicologia, em seu aspecto formal, não tem nenhum valor. No quarto “Paralogismo em B”, por exemplo, na distinção entre espírito e corpo, encontra-se a ideia de que um não pode existir sem o outro. A existência do corpo demarca então que as outras coisas são tais que, graças a elas, o eu pode se pensar como diferença. Daí o motivo de Kant afirmar: “Mas nem por isso sei se esta consciência de mim será possível sem as coisas fora de mim, por intermédio das quais me são dadas representações e se eu poderia existir apenas como ser pensante (sem ser homem)”²³⁴.

Essa mesma ideia da necessidade de algo não espiritual para compreensão do eu, “das coisas fora de mim”, também conduz Nietzsche às mesmas conclusões: “Para saber por exemplo que temos um sistema nervoso (- mas não ‘alma’), fica ainda o privilégio da instrução dada por aulas práticas”²³⁵; ou que o “eu” é provisoriamente “o resultado de um substrato em muitas situações uniformes”²³⁶; ou mesmo “algo para além da ficção”²³⁷. Assim, podemos encontrar o acabamento desta ideia em *Além de Bem e Mal*, numa passagem na qual Nietzsche faz o ataque à representação metafísica do sujeito (aliás, ataque que já se encontrava nas considerações de Kant sobre os paralogismos). Dessa forma, Nietzsche arremata dizendo que o “atomismo da alma”, pode ser visto como “a crença que reconhece a alma como algo indestrutível, eterno,

²³⁴ KANT. *Crítica da Razão Pura*. B 409, p. 339.

²³⁵ NIETZSCHE. *Fragmentos Póstumos*, KSA 13, 363 NF 14(179).

²³⁶ NIETZSCHE. *Fragmentos Póstumos*, KSA 12,465 NF 10(19).

²³⁷ NIETZSCHE. *Fragmentos Póstumos*, KSA 12, 315 NF 7 (60).

indivisível, como uma mônada, como um átomo”²³⁸. Nietzsche dessa forma se relaciona à ideia do “eu” substancial como uma “velha mitologia.”²³⁹

Portanto, ambos pensadores fornecem uma similar explicação para a aceitação dessa entidade “eu”: apenas uma crença (ilusão) que se produz ao modo da consciência. Na “Dialética Transcendental” Kant fala sobre uma “natural e inevitável ilusão” ligada “inseparavelmente à razão humana” e que “descoberta a ilusão, não deixará de lhe apresentar miragens e lançá-la incessantemente em erros momentâneos, que terão que ser constantemente eliminados”²⁴⁰. No raciocínio kantiano esta ilusão resultaria do fato da razão humana em sua procura pelo conhecimento empírico dever através de sua integridade e unidade sistemática querer determinar máximas indispensáveis ou utilizar fundamentos, como por exemplo: “encontrar para o conhecimento condicionado do entendimento o incondicionado pelo qual lhe completa a unidade.”²⁴¹ Mas essa máxima não implica - e daí fica a ilusão - a existência de qualquer incondicionado ou condição absoluta como, por exemplo, a absoluta (incondicionada) Unidade do sujeito pensante.

Por sua vez, como já argumentara contra Descartes, Nietzsche enfatiza que a razão para a nossa crença de qualquer entidade refere-se a hábitos gramaticais:

Pensa-se: logo, existe algo pensante’: aqui desemboca a argumentação cartesiana. Isso significa, porém, estabelecer previamente nossa crença no conceito de substância como ‘verdadeiro a priori’; – que tenha que existir ‘algo que pense’, quando se pensa, é, porém, simplesmente uma formulação de nosso hábito gramatical, que estabelece um agente para o fazer.²⁴²

Conclui-se daí que Kant e Nietzsche não se inserem completamente na tradicional ideia de unidade espiritual, mas sim tentam cada um, ao seu modo, reabilitá-la parcialmente. Entretanto, há um ponto fundamental a partir do qual as filosofias de Kant e de Nietzsche entram em rota de colisão, a saber: a noção de apercepção transcendental.

Se em última instância, no sistema kantiano, todo conhecimento deve contar com uma unidade primitivamente sintética - o *eu penso* - no acompanhamento de todas as representações (toda a diversidade da intuição tem relação necessária com o *Eu penso* do sujeito em que se encontra tal diversidade), isso conseqüentemente corresponderia à

²³⁸ NIETZSCHE. *Além de Bem e Mal*, § 12

²³⁹ NIETZSCHE. *Fragments Póstumos*, KSA 12, 136 NF 2 (139).

²⁴⁰ KANT. *Crítica da Razão pura*, (A 298 B 354)

²⁴¹ KANT. *Crítica da Razão pura*, (A 307, B 364).

²⁴² NIETZSCHE. *Fragments Póstumos*. KSA 12, 549 NF10 (158).

noção de consciência como apercepção pura. Assim, a consciência de si mesmo torna-se responsável por produzir a representação *eu penso*, que, por sua vez, deve acompanhar as demais representações, funcionando nesse caso como unidade transcendental – e não mais substancial – da consciência;

Também chamo à unidade dessa representação a unidade transcendental da autoconsciência, para designar a possibilidade do conhecimento a priori a partir dela. Porque as diversas representações, que nos são dadas em determinadas intuições, não seriam todas representações minhas se não pertencessem na sua totalidade a uma autoconsciência.²⁴³

Dessa forma, para Kant, só porque se pode ligar numa consciência o diverso de representações, pode-se também obter daí a representação da identidade da consciência nestas representações. Só se tem a consciência de um eu idêntico, relativo à diversidade das representações que são dadas na intuição, porque todas as representações constituem senão uma só representação sintética. Sem esta ideia de consciência responsável pela síntese, segundo Kant, nada poderia ser pensado nem conhecido. A unidade sintética da consciência seria, portanto, uma condição objetiva de todo o conhecimento de um objeto.

Não obstante o reconhecimento da consciência subjetiva como determinação interna de sentido, constata-se que Kant sente necessidade de também apontar uma consciência objetiva; nela, a associação de representações é contingente e se reporta ao fenômeno. Com isso, quando o diverso dado em uma intuição se reúne em um *conceito de objeto* opera-se então a unidade transcendental da apercepção. Vale esclarecer que Kant aponta diferenças entre apercepção empírica e autoconsciência empírica e apercepção transcendental e autoconsciência transcendental. Como são as primeiras, as últimas não são o produto trivial da reflexão, mas sim a reflexão filosófica das condições *a priori* da possibilidade da experiência, isto é, a possibilidade empírica da autoconsciência como se a própria consciência olhasse a si própria no espelho.

Contrapondo-se à solução de Kant para dar conta dos objetos diversos do mundo a partir da criação de uma consciência híbrida apartada da sensibilidade, Nietzsche sente-se no dever de recolocar a consciência em um novo *tropos*; de unidade sinteticamente fechada em representações para abertura diante da multiplicidade de sentimentos, forças, impulsos que atravessam e perfuram qualquer organização do *eu*.

²⁴³ KANT. *CRP*, “Analítica dos Conceitos”, Cap. II, §16, B 134.

Diante da multiplicidade de afecções que atravessam e arrastam a consciência, Nietzsche considera que são as necessidades que interpretam o mundo (“nossos impulsos e seus prós e contras”²⁴⁴), e não a cômoda unidade da consciência;

Nós poderíamos pensar, sentir, querer, recordar, poderíamos igualmente “agir” em todo sentido da palavra: e apesar disso, não precisaríamos que tudo nos entrasse na consciência (como se diz figuradamente). Toda a vida seria possível sem que ela simplesmente se olhasse no espelho: tal como, de fato, ainda agora a parte preponderante da vida nos ocorresse sem esse espelhamento -, e na verdade, também nossa vida pensante, sensível e querente, por mais ofensivo soe para um velho filósofo ²⁴⁵

Nesse sentido, o sujeito não seria considerado como um ponto de estabilidade no qual repousam todas as representações. Nietzsche pensa então em um sujeito *deslocado* – “a esfera de um sujeito permanentemente crescendo ou diminuindo”²⁴⁶ –, que mais do que se conservar, quer se sobrepujar, ou seja, um sujeito diferente do sujeito kantiano que, embora tenha perdido a substancialidade concedida pela filosofia cartesiana, funciona ainda como “suporte de propriedades”, produzindo ainda abstrações como causas dessas propriedades. Ao pensar a consciência como uma atividade de caráter intelectual e sintético realizada pela unidade do sujeito racional, Kant veria o mundo, segundo Nietzsche, com lentes antropomórficas, por isso, com propriedades ficcionais;

Que uma unidade, por exemplo, uma árvore, apareça para nós como uma multiplicidade de propriedades, de relações, é antropomórfico de dupla maneira: em primeiro lugar, esta unidade delimitada 'árvore' não existe, é arbitrário recortar uma coisa desse modo (de acordo com o olho, com a forma), toda relação não é a verdadeira e absoluta, mas e sim de novo antropomorficamente colorida.²⁴⁷

Qualquer juízo sintético, para o filósofo de Zaratustra, comporta-se metonimicamente, pois, descreve uma coisa segundo suas consequências; aponta a essência aonde apenas existem relações. Isto é, há uma impropriedade em tomar as relações - a síntese - por essência, porque, de acordo com a interpretação nietzschiana, toda síntese é apenas uma consequência. Diante disso, todas conclusões sintéticas da

²⁴⁴ NIETZSCHE. *Fragmentos Póstumos*, KSA XII, 240 NF 6 (23).

²⁴⁵ NIETZSCHE. *A Gaia Ciência*. § 354.

²⁴⁶ NIETZSCHE. *Fragmentos Póstumos*, KSA 12, 391 NF 9(98).

²⁴⁷ NIETZSCHE. *Fragmentos Póstumos*, KSA 7, 493 NF 19(236).

consciência são ilógicas, “quando as utilizamos, nós pressupomos aquela metafísica popular, que considera efeitos como causas.”²⁴⁸

A organização do mundo fenomênico a partir da síntese da consciência subjetiva é no parecer de Nietzsche, e ao contrário do que confiava Kant, viver e pensar segundo autênticos efeitos do ilógico, ou seja, toda consciência é ainda uma forma precária de escamotear a desordem, os reveses, as reviravoltas das relações extremamente dinâmicas que compõem a vida.

2.2.2 Kant como pastor da *Gewissen*: o cristão insidioso

Como um autêntico *Aufklärer*, a grande tarefa de Kant foi mostrar que o plano moral da razão prática deveria ser guiado, antes de mais nada, por uma crença incondicional na própria faculdade racional, pois, essa fé racional seria a “bússola pela qual o pensador especulativo se orienta nas suas incursões racionais no campo dos objetos supra-sensíveis, e que pode mostrar ao homem da razão comum e, no entanto, (moralmente) o seu caminho adequado à completa finalidade de sua determinação.”²⁴⁹

Não é à toa que a lei moral tenha que se encontrar assentada sobre a ideia de liberdade; a *Crítica da Razão Prática* mostra que a razão pura é por si mesma razão prática, uma vez que a ideia racional de liberdade encontra na noção prática de lei moral não apenas uma mera aplicação, mas sua própria realização. O incondicionado que não pode ser atingido no plano do conhecimento pela razão pura teórica é agora alcançado em seu uso prático, na esfera da moralidade. É por isso que a razão prática tem primazia em relação à teórica. Portanto, a liberdade é “a única entre todas as ideias da razão especulativa cuja possibilidade a priori conhecemos (*Wissen*) sem penetrá-la (*einzusehen*) contudo, porque ela constitui a condição da lei moral, lei que conhecemos”²⁵⁰. Sendo assim, a lei moral em Kant está intimamente relacionada à ideia de que o homem também é causalidade livre, pois, o dever exige que ele se determine por um motivo puramente racional, completamente isolado da sensibilidade.

²⁴⁸ NIETZSCHE. *Fragmentos Póstumos*, KSA 7, 495 NF 19(242).

²⁴⁹ KANT. *A paz perpétua e outros opúsculos*, p.39

²⁵⁰ KANT. *Crítica da Razão Prática*, “Prólogo”, p. 22.

A liberdade é dada no dever e pelo dever; ao praticar uma ação *por dever*²⁵¹ o homem sabe que não é apenas uma parte do mundo sensível, submetida a um determinismo universal, mas é também *noumenon*, fonte de suas próprias determinações. Assim, a razão prática justifica o que a razão teórica já apontava como possibilidade de resolução da terceira antinomia²⁵²: a conciliação da liberdade do homem enquanto *noumenon* com sua necessidade enquanto fenômeno.

Dotado de Razão, o homem quer realizar a virtude, entregar-se ao cumprimento do dever; mas, possuindo sensibilidade, procura alcançar a felicidade. Entretanto, o desejo de felicidade não pode ser considerado o motivo que levaria o homem a submeter-se à lei da razão, uma vez que a felicidade depende da satisfação das inclinações naturais; a máxima da virtude não pode por isso ser causa da felicidade, já que esta é completamente alheia à satisfação das inclinações sensíveis, sendo ditada pela causalidade livre. Mas se, por acaso, a felicidade coincidir com a realização da ação moral, essa é a prova cabal que Kant fornece sobre a existência de Deus. Ora, se realmente as ações morais têm sentido na filosofia kantiana, então faz-se coerente com esse propósito também postular a imortalidade da alma e a existência de Deus: o postulado da imortalidade da alma, para fundamentar a crença na possibilidade do homem continuar em progresso indefinido rumo ao supremo bem; o postulado da existência de Deus, para justificar um ser supremo, autor das leis naturais e moral, e por isso responsável pelo acordo entre virtude e felicidade, isto é, entre natureza e moralidade. Imortalidade da alma e existência de Deus, postulados da razão, são assim a fundamentação de uma metafísica dos costumes.

No entanto, a razão prática não exige que tais postulados sejam demonstrados pela razão pura teórica, mesmo porque esta não teria tal capacidade; e tampouco poderia exigí-lo, pois a lei moral não depende de forma alguma de demonstrações teóricas, caso contrário, estaria comprometido o seu caráter incondicional, o caráter categórico do

²⁵¹ Kant faz a distinção entre as ações *conformes ao dever* e as *feitas por dever* – distinção básica para julgar quais as ações são verdadeiramente morais. O filósofo de Königsberg considera isenta de valor moral, as ações contrárias ao dever ou ditadas por tendências naturais. Existem as ações que, embora *conformes ao dever*, ou seja, aparentemente em acordo com o dever, podem ser realizadas por inclinação, como por exemplo, fins egoístas. Já as ações *por dever* são plenamente em acordo com a lei racional, desprezando toda e qualquer inclinação sensível. Entretanto, nas ações legitimamente *por dever* é grande a dificuldade para estabelecer se elas possuem ou não valor moral, pois uma ação, analisada fenomenicamente, acha-se sempre excluída do domínio da moralidade.

²⁵² KANT. *Crítica da Razão Pura*, A 444, B 472. A terceira antinomia, no conflito das idéias transcendentais, apresenta-se da seguinte forma: “Tese: a causalidade segundo as leis da natureza não é a única de onde podem ser derivados os fenômenos do mundo no seu conjunto. Há ainda uma causalidade pela liberdade que é necessário admitir para explicá-los; Antítese: Não há liberdade, mas tudo no mundo acontece unicamente em virtude das leis da natureza”.

imperativo. A razão prática não procura as condições de legitimação de suas ações na razão teórica, mas admite os postulados desta porque afinal de contas se trata de uma única e mesma razão que agora tem outra incumbência: fazer-se prática.

Desse modo, é na formulação desses postulados da razão que Nietzsche concebe um caráter insidioso e cristão em Kant²⁵³. Segundo o ponto de vista nietzschiano, longe de uma moral que nasce a reboque dos postulados da razão, como fizera Kant, uma virtude qualquer *deve* ser uma invenção respaldada pela mais “pessoal defesa e necessidade”, fora desse motivo - em qualquer outro sentido -, torna-se um perigo toda e qualquer máxima moral e regra pré-estabelecida de conduta;

uma virtude que provém apenas de um sentimento de reverência perante a noção de virtude, como pretendia Kant, é nociva. A ‘virtude’, ‘o dever’, ‘o bem em si’, o ‘bem como o caráter de impessoalidade e da validade universal’ – quimeras em que se exprime a decadência, a debilitação final da vida, a chinesice de Königsberg.²⁵⁴

Dessa forma, o lado cristão de Kant seria cunhado justamente pelo aspecto da sua moralidade se alicerçar sobre os postulados da razão (liberdade, existência de Deus e imortalidade da alma), desligando-se das inclinações empíricas. Para Nietzsche, com ressonâncias na moralidade kantiana, o cristianismo é a doutrina religiosa responsável por instaurar causas e efeitos, um comércio de seres, uma ciência natural, uma psicologia e, por fim, uma teologia – todas criações imaginárias. Isto é, tanto o cristianismo quanto a moral kantiana se aproximariam através de um mundo de ficções que falseia, desvaloriza e nega a realidade.

Adentrando um pouco mais nas considerações de Nietzsche acerca da religião cristã, o filósofo compreende que toda e qualquer religião é uma forma de agradecimento, em última instância, um agradecimento a si mesmo pelo fato da crença em Deus estar amparada nos mais íntimos e estimados valores morais. Ao contrário do que faz a religião cristã, Nietzsche considera que um Deus para se agradecer é aquele que pode ser útil e prejudicar, pode “ser amigo e inimigo – é admirado tanto no bem quanto no mal”. O aspecto problemático do cristianismo seria, dentre outros aspectos não menos complicados (culpa, ressentimento, negação da realidade etc), a “castração antinatural de um Deus”, ou seja, conceber Deus exclusivamente pelo viés do bem, o que O excluiria da esfera completa da existência. Diante disso, argumenta:

²⁵³ NIETZSCHE. *Crepúsculos dos Ídolos*, Razão na Filosofia, §6.

²⁵⁴ NIETZSCHE. *O Anticristo*, §11.

Tanto se precisa do Deus mau como do bom: não é justamente à tolerância, à filantropia que se deve a própria existência...Que haveria num Deus que não conhecesse nem a cólera, nem a vingança, nem a inveja, nem o desdém, nem a astúcia, nem a violência, que ignorasse porventura os cativantes *ardeurs* da vitória e da destruição? Semelhante Deus não se compreenderia: então, para que o ter?”²⁵⁵

O cristianismo, portanto, realçaria os instintos dos servos e oprimidos, e exercitaria a partir deles uma espécie de exame da consciência para manter invariável a emoção e a obstinação da salvação pela graça de Deus. Então, é de modo análogo ao cristianismo que Kant, segundo Nietzsche, construiu uma doutrina moral, pois, “ em sua moral, falsifica sua íntima inclinação psicológica.”²⁵⁶ Para o filósofo, esta falsificação psicológica de Kant pode ser encontrada, principalmente, quando ele estabelece a separação entre conhecimento e fé racional, separação que serviria como ponto de apoio para outras distinções, tornando assim a moral separada das inclinações empíricas e restaurando, graças a ela, um mundo supra-sensível – o mundo equivalente ao do Deus cristão. Daí, nas palavras nietzschianas, o sistema kantiano caracterizar-se como “uma filosofia das portas dos fundos”²⁵⁷: por elas entrariam a moral e a metafísica, que a *Crítica da Razão Pura* tinha expulsado do domínio do conhecimento. Contra esse sistema kantiano, pesaria então o fato de procurar legitimar a crença em Deus, na imortalidade da alma, na liberdade, permitindo que por trás da metafísica ainda se escondesse a teologia. Portanto, ao analisar as inclinações que levaram Kant à elaboração da sua doutrina moral, Nietzsche encontra os mesmos “bons” argumentos que o fizeram tecer considerações acerca do cristianismo: “o instinto que se engana em tudo e por tudo, a contranatureza como instinto (...) – Isto é Kant!”²⁵⁸

Vale salientar que Nietzsche não se convence também da ideia de autonomia justificada pela moral kantiana, nem aceita o rigorismo e formalismo encontrados nela. De fato, se a autonomia para Kant está intimamente relacionada ao motivo do homem poder obedecer irrestritamente a lei racional, o agir por dever desvencilha-se de qualquer apelo sensível. Em decorrência disso, a autonomia que se justifica pelo dever é talvez, para Nietzsche, o maior disparate da crítica kantiana. Daí afirmar: “ (Kant)

²⁵⁵ NIETZSCHE. *O Anticristo*, §16.

²⁵⁶ NIETZSCHE. *Fragmentos Póstumos*, XI, 35(31).

²⁵⁷ NIETZSCHE. *Crepúsculo dos Ídolos*, §16.

²⁵⁸ NIETZSCHE. *O Anticristo*, § 11.

ensina expressamente que temos de ser insensíveis ao sofrimento alheio para que nosso bem-fazer tenha valor moral.”²⁵⁹

Ora, analisando sempre com cuidado a leitura de Kant feita por Nietzsche, às vezes, parece que o filósofo entra em equívocos interpretativos, talvez na intenção de ressaltar o que é singular em seu pensamento. Assim parece acontecer na passagem ora citada de *Aurora*, pois, ao contrário do que Nietzsche afirma, entendemos que para Kant não está em questão ser insensível ao sofrimento dos outros – inclusive ele reconhece a importância dos imperativos hipotéticos nas ações entre os homens –, mas sim, apontar que a verdadeira moral é aquela em que a vontade é guiada exclusivamente pela razão, por isso a moralidade acontece como um imperativo categórico; a vontade se vê obrigada a agir por dever, justamente na medida em que a partir dessa ação o caráter de humanidade (racionalidade) é ressaltado.

Não se trata, portanto, de o ser humano tornar-se insensível para se capacitar a agir moralmente – e sim de eleger como único motivo de uma ação a obediência incondicional à lei racional: “Age apenas segundo uma máxima tal que possa ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal.”²⁶⁰ É apenas a partir desta lei racional que podemos compreender o rigorismo da doutrina kantiana: ela não procura oferecer nem conselhos de prudência nem regras de destreza, mas quer isolar a moralidade em sua essência racional. Ou seja, o rigor de Kant é um rigorismo da racionalidade; as ações por dever são da ordem de um horizonte (*Urbild*) a se alcançar pelo “treino” da vontade, no âmbito das intenções, tornando-se impossível afirmar categoricamente que uma ação foi executada plenamente por dever. No entanto, essa impossibilidade em nada deve alterar a exigência moral de qualquer ser racional.

Embora haja essa espécie de equívoco interpretativo, Nietzsche, agora com plena razão, assevera que a referência ao dever da filosofia prática kantiana recaiu num apelo ao transcendente, pois,

se se chega a supor que a norma moral, como pensava Kant, nunca foi perfeitamente realizada e permanece suspensa sobre a realidade, como uma espécie de além, sem nunca nela cair, então, a moral implicaria um juízo sobre a totalidade em si, que permitiria colocar a questão: de onde ela se arroga o direito para tanto? Como a parte vem a erigir-se aqui enquanto juiz do todo?²⁶¹

²⁵⁹ NIETZSCHE. *Aurora*, §132.

²⁶⁰ KANT. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p.128.

²⁶¹ NIETZSCHE. *Fragmentos Póstumos*, XII, 7 (62).

Noutras palavras, bem percebe Nietzsche que o rigorismo do dever é uma espécie de absoluto que permanece inalterável acima de circunstâncias passageiras e interesses particulares por estar fundado num plano transcendente. Se o dever ordena universalmente ao homem como agir, é porque ele provém da razão, e, devido à sua proviniência universal, segundo Kant, imporia-se como a única possibilidade válida de moralidade.

No que diz respeito às considerações sobre o imperativo categórico, o enfrentamento dele por Nietzsche é dado, a partir de *Humano, demasiado Humano*, pela categoria de “animal de rebanho” ou “instinto de rebanho”, como contraponto ao “espírito livre”; enquanto este “odeia todos laços e regras, tudo o que é duradouro e definitivo”²⁶², aquele tem obediência incondicional à toda e qualquer autoridade. O imperativo categórico, de acordo com a visão nietzschiana, não seria nada mais nada menos do que uma tentativa costumeira e uniformizada de ‘arrebancar’ indivíduos para uma coletividade, tornando-os fracos por suas ações morais serem sempre fundadas na lei universal da razão;

A antiga moral, notadamente a de Kant, exige das ações individuais o que se espera de todos os homens: era uma coisa boa tanto quanto ingênua; como se cada um sempre soubesse qual o procedimento mais vantajoso para o conjunto da humanidade (...).²⁶³

Neste período da obra nietzschiana, diferente das formulações mais elaboradas sobre a moral contidas na *Genealogia*, é compreendido que a obediência aos costumes, quaisquer que sejam eles, constituiria a moralidade. Os indivíduos estariam habituados a certas maneiras de agir e pensar transmitidas no decorrer de gerações. Tornando-se tradicionais, certas regras de conduta acabariam consolidadas e deveriam ser respeitadas de forma absoluta. Já na fase final de sua obra, Nietzsche volta a atacar o imperativo categórico no que se refere ao seu caráter universal, só que agora acrescentando que as ações e valores são criados por perspectivas avaliadoras. Assim declara: “Não existem absolutamente ações morais, elas são inteiramente imaginárias. Isso significa não só que não são demonstráveis (o que, por exemplo, Kant admitia e o cristianismo também), mas não são nem mesmo possíveis.”²⁶⁴

²⁶² NIETZSCHE. *Humano, demasiado Humano*, §427.

²⁶³ *Ibidem*, §25.

²⁶⁴ NIETZSCHE. *Fragmentos Póstumos*, KSA 12, 185 NF 10 (57).

Ou seja, quando se trata de conduta humana, não tem sentido perguntar, como faz Kant, se uma ação é realizada por inclinação ou por dever, o que se cumpre questionar é o valor atribuído a determinada ação, relacionando-a com a avaliação que lhe deu origem. Supostamente, o formalismo kantiano por trazer em seu bojo valores que negariam a vida nas suas determinações empíricas é, quando submetido ao exame genealógico nietzschiano, julgado como nefasto à vida e insidioso; “Como não se sentiu que o imperativo categórico de Kant põe a vida em perigo?”²⁶⁵, surpreende-se Nietzsche.

Assim, na tentativa de responder pela situação de perigo que o imperativo categórico colocaria à vida, Nietzsche volta-se para a compreensão do “espírito alemão”; se o ponto de partida de Kant é tentar isolar a moral a partir da lei racional, o adotado por Nietzsche é remontar a “origem” dos preconceitos morais no ideário da cultura moderna. Ao se empenhar no exame da relação entre os modernos alemães e a moral, ele acaba por inserir o pensamento kantiano no contexto do que chama de “espírito alemão”. E assim perfaz o caminho da modernidade alemã- de trilhas iguais, mas em passos diferentes -, que vai desde Lutero a Kant.

Segundo Nietzsche é impossível passar ao largo da influência que a doutrina de Lutero teve na formação da mentalidade moderna alemã, pois, ela foi o elo que uniu o “espírito alemão” com seu mais elevado senso de responsabilidade à decadencial, em seu parecer, doutrina cristã. Em relação a tal elo, formula as seguintes questões: “Como podemos desconhecer que a ascensão do Cristianismo é um movimento decadencial? Que a Reforma alemã é uma recrudescência da barbárie cristã?”²⁶⁶

De acordo com essa interpretação, Lutero teria sido o responsável por vincular o sentimento de religiosidade à ideia de liberdade interior, insistindo na necessidade de o indivíduo desempenhar sua função no Estado; enquanto homem integrado a uma coletividade, ele deveria sujeitar-se à autoridade, independente de qualquer consideração jurídica. Assim, na perspectiva da ética protestante, toda autoridade emanaria de Deus, não por ser consagrada pela Igreja, como até então se acreditava, mas por ter sido instituída pelo ser supremo para a realização de seu plano de mundo. Nietzsche, então, compreende a reforma luterana como o movimento pelo qual o dogma católico sucumbe diante das exigências intelectuais e da incondicionalidade da consciência devota.

²⁶⁵ NIETZSCHE. *O Anticristo*, § 11.

²⁶⁶ NIETZSCHE. *Fragments Póstumos*, KSA 13, NF 15 (8).

Com o advento do protestantismo, de fato, a doutrina cristã na Alemanha passa ter uma dupla vertente: por um lado, a vertente católica propaga a verdade da fé com o desprezo da razão; por outro lado, a vertente protestante faz sua profissão de fé não só na retidão moral, como também na retidão intelectual. Não desatento a essa dupla vertente do cristianismo e, sobretudo, atento à história da Alemanha moderna, Nietzsche já identificaria na Reforma almejada por Lutero a prescrição de obedecer incondicionalmente, ou seja, tal “projeto” da Reforma seria uma das peças-chaves utilizadas por Kant na “montagem” da sua doutrina moral. É de toda maneira relevante sublinhar que, ao se referir ao protestantismo alemão, Nietzsche não critica daí somente o aspecto religioso, mas (sobretudo talvez) a filosofia que se originou desse solo doutrinário, com seu senso de dever e convicção na incondicionalidade das ações. A obediência incondicional, característica básica do “espírito alemão”, apresentaria assim o seu maior sinal de perigo: sujeição total, estrito cumprimento do dever e exacerbação da auto-exigência. Em relação ao impacto do protestantismo na filosofia de Nietzsche, Giacóia comenta que

em face da posição de Lutero e do movimento espiritual que emerge da Reforma, a filosofia de Nietzsche apresenta-se, ao mesmo tempo, como um aprofundamento e um antípoda. Com a mesma intransigência leal que a proibição intelectual exigia da devoção do Reformador em relação à paradoxia da fé, levando-a a uma franca e incondicional adesão à fé, as posições filosóficas de Nietzsche (...) exigem do filósofo a não menos paradoxal supressão da confiança em qualquer conteúdo da fé, tanto do ponto de vista de sua compreensibilidade teórica, quanto de sua exigibilidade e validade prática.²⁶⁷

E, na sequência deste trecho, conclui-se que Kant teria reeditado filosoficamente, portanto, “o gesto espiritual de Lutero”. Com isso, acreditamos que nos desdobramentos da crítica à filosofia de Kant, Nietzsche chega à condenação de um modo de pensar ressaltado pela cultura moderna alemã como um todo; uma forma de pensamento em que a moral se transforma na antípoda da natureza e da história. A moral alemã se contraporia à história por ignorar a arte do mando, da guerra, do conflito, elementos essenciais aos povos guerreiros; tal moralidade também viria de encontro à natureza por desprezar a luta, os instintos, as relações de forças presentes na natureza. Assim, no desprezo da natureza e da história, surge uma moral que se “fortifica” por fraqueza, por uma sujeição cega ao cumprimento do dever,

²⁶⁷ GIACÓIA, O. *Labirintos da Alma* – Nietzsche e a auto-supressão da moral. Campinas: Editora da Unicamp, 1997. p.117.

completamente amparada pela crença da melhoria da humanidade. E assim, em diversos momentos da sua produção filosófica, a crítica de Nietzsche à moral kantiana tem seu desfecho no cristianismo, tal como se evidencia em *Aurora*:

Em face da natureza e da história, em face da radical imoralidade da natureza e da história, Kant era, como todo bom alemão, desde a antiguidade, pessimista; acreditava na moral, não porque ela é demonstrada pela natureza e pela história, mas a despeito de que a natureza e a história constantemente a contradizem (...). Nada, com efeito, desde sempre, causou uma impressão mais profunda na alma alemã, nada a ‘tentou’ mais, do que este mais perigoso de todos os raciocínios, que para qualquer bom romano seria um pecado contra o espírito: *credo quia absurdum est*: com ele, pela primeira vez, a lógica alemã entra em cena na história do dogma cristão.²⁶⁸

De tudo o que expusemos de Nietzsche a favor e, principalmente, contra Kant, vemos que no contexto da filosofia nietzschiana designar Kant como “cristão insidioso” é, além de uma caracterização dada na lógica daquilo que é urgente ressaltar, uma denúncia de como o saber, os costumes de uma época, e disso não se exclui o cristianismo, contaminaram-se por uma moral doente, enfraquecida, mas, paradoxalmente, empenhada em salvaguardar um modo de existência purificada e “forte”, só possível graças à ficção da vida supra-sensível.

Colocar a *Bewusstsein* moderna sob suspeita, tem em Nietzsche a função de combater as principais crenças “ossificadas” em sua constituição. Tanto no caso de Descartes quanto de Kant, a filosofia nietzschiana não pretende a *transvaloração* propondo outras estimativas de verdade. Por exemplo, ao revelar a origem lógico-gramatical da substância-alma cartesiana, o que se destaca, longe de ser a formulação de outra verdade sobre o *cogito*, é uma tentativa de redefinição do núcleo moral desta filosofia que apóia seus mais caros princípios (substância, unicidade, certeza imediata etc.) na existência de um Deus veraz e bom. Em relação a Kant, no que se refere à *Bewusstsein*, Nietzsche nos mostra que a consciência do mundo, ao contrário de uma atividade orquestrada pela apercepção transcendental, dá-se, não em uma ordem espiritual e racional, mas em relações concretas, complexas e extremamente dinâmicas que compõem a vida. Desse modo, para dar vazão a essas relações concretas que compõem a vida e falar de outra ordem de consciência, Nietzsche recorre ao corpo como um recurso crítico que o acompanharia na abordagem da consciência moderna.

²⁶⁸ NIETZSCHE. *Aurora*, “Prefácio”, § 3.

CAPÍTULO 3 A consciência moderna como desprezadora do corpo

Aos desprezadores do corpo quero dizer minha palavra. Eles não devem mudar o método e ensinar-me, mas, apenas dizer adeus ao seu próprio corpo – e assim tornarem-se taciturnos.
(NIETZSCHE. *Assim falou Zarathustra*. Os desprezadores do Corpo)

Certamente que Nietzsche não seria um pensador ímpar se tivesse como propósito “usar” sua noção de corpo (*Leib*) apenas para entrar em litígio com aspectos decadentes que julgava inerentes à filosofia moderna; ele luta, não obstante, por uma nova forma de re-dizer uma prática filosófica que não se encerraria nas formas espirituais do “eu” – como consciência abstrata e estável –, mas se expandiria em uma atividade *corporalizada*. Pelo menos, é o que parece demonstrar este importante comentário de Nietzsche a respeito do corpo:

Em toda a evolução do espírito, não se trata, talvez, de outra coisa a não ser do corpo: é a história se tornando sensível a que um corpo superior esteja sendo formado. O orgânico passa a níveis superiores. Nossa avidez de conhecimento da natureza é um meio através do qual o corpo quer se aperfeiçoar. Ou melhor: centenas de milhares de experiências são feitas para modificar a alimentação, o modo de morar e de viver do corpo: nele, a consciência e as apreciações de valores, todos os tipos de prazer e desprazer são indícios dessas modificações e dessas experiências. No final das contas, não se trata de forma alguma do homem: ele deve ser superado.²⁶⁹

Tomando este fragmento como início da nossa investigação sobre o sentido do corpo em Nietzsche, percebemos que a sua inovação não é considerar como ponto de partida a unidade da consciência como provinda de uma atividade racional e subjetiva – como fora tratada pelo orgulho do homem Iluminista –, porém, o corpo. A inserção do corpo em sua filosofia aparece assim atrelada a uma atividade de superação: superar o homem moderno no que se refere à consciência e às apreciações de valores. No entanto, para se entender esse ponto de partida dado no corpo (*Ausgangspunkt vom Leibe und der Physiologie*)²⁷⁰, faz-se necessário, antes, um esclarecimento prévio do que efetivamente significa a atividade fisiológica adotada em seu pensamento; ou seja,

²⁶⁹ NIETZSCHE. *Fragmentos Póstumos*, KSA 10 NF 24 (16).

²⁷⁰ NIETZSCHE. *Fragmentos Póstumos*, KSA 11, 638 NF 40 (21).

antes de tudo é preciso investigar o que se apreende das teorias sobre o funcionamento orgânico e por que Nietzsche acredita ser indispensável levar tal perspectiva corpórea para sua experiência filosófica.

O termo “fisiologia” aparece nos textos nietzschianos sempre para se referir ao corpo e suas *composições*. Por isso, o corpo ou a unidade orgânica não é um termo com um sentido unívoco; dependendo de como os impulsos²⁷¹ (*Triebe*) se compõem em um organismo, indica-se o estado de saúde ou de decadência (doença) corporal – condição identificável tanto nas relações culturais e sociais como em qualquer pensamento, política, arte, moral, religião ou filosofia.

Se entendermos que a partir da inserção do corpo em sua filosofia, Nietzsche ganhou a chave-mestra para desarticulação de todos os fundamentos modernos que sustentavam a primazia da consciência como fator determinante para o aprimoramento da humanidade e apreensão da verdade, então o corpo não pode ser reduzido a conceito, princípio de orientação da vida, elemento físico, suporte material da realidade e, muito menos, a um agrupamento de órgãos. Ao largo disso, o corpo passa a ser um grande recurso interpretativo para destacar “o inconsciente travestimento de necessidades fisiológicas sob os mantos do objetivo, do ideal, do puramente espiritual”²⁷². Ou seja, Nietzsche a partir do corpo parece querer formular a seguinte questão: sob os ideais modernos não haveria uma espécie de “mal-entendido sobre o corpo”? Com este questionamento, o filósofo consegue colocar sob suspeita a ideia de consciência formulada pela filosofia moderna ao ousar um olhar sob a sua formação; assim, a certeza, a responsabilidade, o acesso à verdade da consciência, seriam, segundo a desconfiança de Nietzsche, apenas ficções formuladas para forjar um poder reflexivo de controlar as ações humanas, ações que, na verdade, independem da atividade consciente, tais como: “pensar, querer, sentir, recordar”, pois, “poderíamos

²⁷¹ A tradução do termo *Trieb* por ‘impulso’ em vez de ‘instinto’ nas obras de Nietzsche é assim justificada por Paulo César de Sousa: “Este é um vocábulo bastante corrente na língua alemã. Pode ser traduzido como ‘impulso, ímpeto, inclinação, propensão, propulsão, pressão, movimento, vontade e (em botânica) broto ou rebento’. Entre os sentidos que ele pode apresentar estão: impelir, mover, empurrar, enxotar, conduzir, estimular, animar, ocupar-se de ou, dedicar-se a algo, fazer, ‘transar’, brotar, germinar (...) ‘Por ‘instinto’, apesar de ser um termo polissêmico, ‘se entende um comportamento inato, fixado hereditariamente.’ No entanto, Paulo César argumenta que algumas vezes *Instinkt* pode conter o sentido de *Trieb* na obra nietzschiana e isto acontece, segundo o tradutor, “quando predomina o sentido etimológico da palavra (‘instigação, estímulo, impulso’), que condiz com o aspecto ativo e dinâmico de *Trieb*” In: NIETZSCHE. *Além do Bem e do Mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p.216-220.

²⁷² NIETZSCHE. *A Gaia Ciência*. “Prefácio à segunda edição”, §2.

igualmente *agir* em todo sentido da palavra: e, não obstante, nada disso precisaria ‘entrar na consciência’ (como se diz figuramente)”.²⁷³

Sendo assim, levando em consideração o lugar de destaque que tem o corpo no último período da filosofia de Nietzsche, ele deve ser recolocado antes como uma questão que provoca a consciência moderna a respostas desconcertantes para a sua época; nessa provocação, somente no rastro dessas respostas, Nietzsche parece ganhar uma consistência filosófica para sustentar a interpretação de que o pensamento moderno desenvolveria-se sob um mal-entendido em relação ao corpo: o mal-entendido de que o corpo seria um entrave na conquista da “verdade”. Porém, a verdade em questão não seria mais facilmente adquirida pelo fato da filosofia desprezar o corpo. Ao contrário, se é que alguma espécie de verdade foi alcançada por algum filósofo, temos então a hierarquia de seus impulsos, com “seus prós e contras”, como a grande responsável pela aquisição do verdadeiro.

O corpo apresenta-se assim como um tipo de razão às avessas por garantir na hierarquia de impulsos a configuração de uma “verdade” que antes se creditava ser da alçada da consciência supostamente impessoal e reflexiva do filósofo moderno. Nietzsche desabafa: “neste filósofo nada existe de impessoal, e particularmente a sua moral dá um decidido e decisivo testemunho de *quem ele é* – isto é, da hierarquia em que se dispõem os impulsos mais íntimos de sua natureza.”²⁷⁴

Com a intenção de esclarecer a verdade como um resultado da atuação de impulsos ou como uma resposta às determinações do corpo compreendido como luta de forças, temos uma nota escrita entre os anos de 1886 e 1887 em que diz ser “nossas necessidades que interpretam o mundo: nossos impulsos e seus prós e contras. Cada impulso é uma espécie de despotismo, cada um tem sua perspectiva, que ele desejaria impor como norma a todos demais impulsos”²⁷⁵. Desse modo, muitas outras notas são escritas com este mesmo propósito, por isso queremos entender a noção de corpo como um importante recurso da filosofia de Nietzsche – que por enquanto apenas apostamos ser bem sucedido, embora não sem problemas – para dissolver por completo o nódulo metafísico dado na imbricação entre sujeito e razão que sustentou a *verdade* da consciência na tradição filosófica moderna (seja ao modo de Descartes seja ao modo de Kant), como se discorreu no capítulo anterior.

²⁷³ NIETZSCHE. *A Gaia Ciência*, §354.

²⁷⁴ NIETZSCHE. *Além de Bem e Mal*, §6.

²⁷⁵ NIETZSCHE. *Fragmentos Póstumos*, KSA 12, NF 7(60).

Devido à complexidade da noção de corpo – por tal termo não poder ser reduzido nem a um conceito, nem a um princípio norteador da realidade –, por essa noção se configurar em uma proposta filosófica de muitos vieses e reveses, aqui nos concentraremos em discorrer de que maneira Nietzsche entenderia que o corpo viria primeiro na determinação da consciência e, num segundo plano, investigar quais os principais estímulos que lhe proporcionaram *in-corporar* a atividade fisiológica como uma alternativa à primazia da consciência reflexiva dada na modernidade filosófica.

Ora, quando o próprio filósofo afirma que “são nossas necessidades *que interpretam o mundo*: nossos impulsos e seus prós e contras”, ele de certa forma nos autoriza a analisar algumas de suas inclinações. Nossa investigação assume, portanto, a ideia de que ninguém se inclina para um contexto interpretativo sem se sentir de algum modo por isso constituído e afetado. Sem desconhecermos que infinitos impulsos e de diversas ordens (afetivos, orgânicos, culturais, teóricos, intelectuais, factuais etc) tenham sido determinantes no posicionamento filosófico de Nietzsche, reteremos para estudo alguns impulsos – já que reter todos seria uma tarefa impossível – que justifiquem minimamente a utilização do corpo em seu último período.

No prefácio de *A Gaia Ciência*, Nietzsche afirma que, reconhecendo os filósofos que fizeram de seu trabalho uma forma de justificar a distinção entre corpo e alma, ele, diversamente, aposta na criação de uma filosofia que não seja de “rãs pensantes”, nem “aparelhos de objetivação e máquinas registradoras com vísceras congeladas”²⁷⁶. Sendo assim, pretendemos mostrar neste percurso argumentativo a visceralidade de todo um pensamento que afirma ser o filosofar a manifestação genuína do corpo²⁷⁷. E, mesmo diante dos problemas de uma espécie de reducionismo ao corporal ou de uma fisiologia de cunho limitado que parece prevalecer no Nietzsche dos últimos anos de produção²⁷⁸, colocaremos em evidência a relação entre corpo e pensamento que, a nosso ver, foi responsável por uma atividade filosófica que prescindiu das mais prezadas categorias

²⁷⁶ NIETZSCHE. *A Gaia Ciência*, “Prefácio”, 3.

²⁷⁷ Blondel, em *Nietzsche, le corps et la culture*, entende que “*escrever, falar, para Nietzsche, não devem ser distinguidos das atividades fisiológicas*”, salienta ainda que nos textos nietzschianos sempre quem diz é o corpo. BLONDEL, É. *Nietzsche, le corps et la culture: la philosophie comme généalogie philologique*. Philosophie d’aujourd’hui, Presses Universitaires de France, 1986. p.51.

²⁷⁸ O reducionismo corporal presente no último período da produção filosófica de Nietzsche é ressaltado por Müller-Lauter em seu artigo “*Décadence artística enquanto decadence fisiológica*”, e assim justifica sua opinião: “Como exemplo de que Nietzsche defende um tal reducionismo em sua filosofia tardia, estaria uma anotação da primavera de 1888 (14/[155]). Lá ele recomenda “o tratamento do remorso pela cura Mitchell” (Cf. A propósito GM| GM I §6). (...) Fica patente assim o procedimento estreito e dogmático, de que Nietzsche por fim se tornou obstinado” In: MARTON, Scarlett (org). *Nietzsche na Alemanha*. São Paulo: Discurso Editorial, 2005.

da racionalidade que até então tinham um amplo lugar na filosofia moderna como determinantes prioritários da consciência.

Ao passar também pelo propósito de investigar o caráter corpóreo das interpretações nietzschianas, Wolfgang Müller-Lauter no artigo intitulado *Décadence Artística enquanto decadence fisiológica*, especificamente na parte VII deste estudo, faz um exame cuidadoso da adoção de argumentos de cunho fisiológico pela filosofia nietzschiana. O autor oferece então a possibilidade de três determinações que favoreceram o uso do corpo como fio condutor das elaborações de Nietzsche, são elas:

1. O fato de Nietzsche estar bastante familiarizado com a literatura sobre fisiologia; mesmo faltando ao filósofo conhecimentos mais especializados acerca da ciência da natureza (*Naturwissenschaft*), isso não o impediu que respondesse sob um ponto de vista fisiológico questões básicas de um contexto teórico-científico.
2. A compreensão de que o funcionamento do corpo (funções orgânicas ou o afetivo do imediato corpóreo) determina os homens de modo somático.
3. Em posse de uma interpretação fisiológica que “descreve a complexidade de toda a simplicidade, apenas aparente, dos dados últimos” , Nietzsche procurou escapar tanto dos esquemas mecanicistas da ciência de sua época quanto dos teleológicos.

Segundo Müller-Lauter, a última determinação descrita, em particular, é o que inocentaria Nietzsche (principalmente dos últimos anos de escrita) de um reducionismo fisiológico tal qual aparece, por exemplo, em alguns fragmentos realizados na primavera de 1888 e, como também verificamos, em alguns trechos de seu texto autobiográfico *Ecce Homo*. Neles é afirmado, a título de ilustração, que “toda prática do restabelecimento psíquico deve ser recolocada sobre uma base fisiológica”, “o arrependimento, a redenção, a oração” “tudo neurastênico”, ou ainda, que “todos os preconceitos provêm dos intestinos”²⁷⁹.

Sem desconsiderar que por vezes Nietzsche exagera na tinta para grifar a prioridade de sua perspectiva fisiológica, temos a necessidade de aqui acrescentarmos mais uma determinação às que já foram apresentadas por Müller-Lauter; acréscimo feito

²⁷⁹ NIETZSCHE. *Fragmentos Póstumos*, 1888 (14[155]) ; (14[13]); *Ecce Homo*, “Por que sou tão sagaz”, §1.

na intenção de indicar um motivo a mais que favoreça aos leitores de Nietzsche o afastamento de uma compreensão estreita acerca dos propósitos do filósofo na utilização da noção de corpo. Desse modo, a quarta determinação surge da suspeita de que a prioridade do corpo nos escritos nietzschianos também foi impulsionada pela intensidade das polêmicas travadas por ele contra as concepções idealistas do pensamento alemão.

O idealismo “atacado” tem um sentido lasso e plural na obra nietzschiana, sobretudo, no que diz respeito ao ideário da segunda metade do século XIX, podendo ser identificado em diversos aspectos de manifestação da consciência moderna alemã, tais como: no acentuado nacionalismo, na grande influência da doutrina cristã nos costumes, no romantismo da arte alemã, no orgulho racial e, sobretudo, na filosofia alemã que se desenvolvia com a criação de sistemas intencionados em restaurar uma metafísica que se assentasse sob o primado da razão. Como representantes dessa filosofia tínhamos nomes como Fichte, Schelling e Hegel – apenas para citar os membros mais ilustres deste *programa* filosófico reconhecido como “idealismo alemão” –, que encaminharam suas respectivas teorias nos aspectos problemáticos suscitados no horizonte da filosofia transcendental kantiana, almejando sempre uma compreensão racional da realidade.²⁸⁰

Todavia, se quisermos aprofundar a questão do idealismo nos sistemas filosóficos alemães, tal “ideal” também não pode ser reduzido a um sentido unívoco, já que este se configura como um termo muito genérico, abrangendo “argumentos” bem diversos na história moderna da filosofia alemã. Por exemplo, Wolf concluía ser um idealista todo aquele que afirmasse a existência ideal da alma e negasse a existência do

²⁸⁰ A consideração de que a filosofia de Kant foi o traço comum que perpassou todo o programa idealista alemão é também ressaltado por Hartmann: “O que reúne pensadores do idealismo alemão num grupo homogêneo, a despeito das oposições e pontos de discussão conscientes, é, em primeiro lugar, a posição do problema comum. O ponto de partida para todos eles é a filosofia kantiana (...)”. In: HARTMANN, N. 1983. *A filosofia do idealismo alemão*, segunda ed. Trad. José Gonçalves Beto. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. 1983. p. 9. Sendo assim, não se levando em conta todas as variantes e ambiguidades do “idealismo alemão”, podemos sumariamente dizer que foi um movimento filosófico que despontou com a proposta de correção da filosofia kantiana para restaurar uma metafísica que se assentasse sob o primado da razão nas determinações do mundo. Entendemos que na esteira da filosofia pós-kantiana tal *programa* filosófico se empenhou em resolver os impasses de um modo de pensar dualista a partir da criação de sistemas filosóficos especulativos que dessem conta da realidade como um todo. O atributo “alemão” dessa proposta idealista não significa dizer apenas que os seus representantes eram todos alemães ou que trabalhavam nas universidades alemãs, mas sim que estavam inseridos na atmosfera cultural da Alemanha, comungando desde os mais profundos anseios de liberdade humana até as mais refinadas discussões estéticas.

mundo e dos corpos.²⁸¹ Kant, por sua vez, utiliza a designação ‘idealismo’ em contraposição tanto ao materialismo quanto ao realismo dogmático. Marx e Engels, num sentido bem diferente, empregavam a expressão idealismo como sinônimo de ideologia.²⁸² Schopenhauer, como um idealista atípico, elabora uma “metafísica da Vontade”, em que o metafísico se desloca do supra-sensível para a experiência interior que cada homem tem das ações de seu próprio corpo.

Em suma, entre os pensadores alemães não havia um acordo quanto ao uso da palavra ‘idealismo’, sendo que todos eles disputavam entre si acerca da construção de um sistema que pudesse melhor dizer sobre a realidade e a constituição humana. Considerando estas nuances do idealismo, uma definição consensual de idealismo alemão²⁸³ como *programa filosófico* nunca existiu e por isso as designações sobre tal espécie de filosofia ainda hoje permanecem alvo de controvérsia.

Mas, apesar desses múltiplos sentidos referentes ao idealismo praticado na Alemanha, podemos identificar que, no aspecto geral, ele se formou na recusa da separação entre ser-pensar, sujeito-objeto, teoria-mundo que até então marcara a filosofia moderna desde a teoria de Kant; se com Kant a teoria do ser se transforma em teoria do conhecimento com a missão de investigar criticamente os limites da razão no campo teórico, obviamente essa delimitação provocou uma insuperável contradição entre ser e pensar, como também entre razão teórica e razão prática.²⁸⁴ Ora, com essas contradições a filosofia de Kant se revelou como uma fundamentada concepção dualista do real que se manifestou de várias maneiras, a saber: na diferença entre intuição e

²⁸¹Cf. GAMM, Gerhard. *Der Deutsche Idealismus*. Eine Einführung in die Philosophie von Fichte, Hegel und Schelling. Stuttgart: Reclam, 1997.

²⁸² O termo composto Idealismo Alemão foi empregado por Marx e Engels, em 1845, na obra *Die Heilige Familie oder Kritik der Kritischen Kritik*, para atacar a filosofia hegeliana. Os mesmos autores empregaram a expressão idealismo como sinônimo de ideologia no manuscrito intitulado *Die deutsche Ideologie*.

²⁸³ A expressão ‘Idealismo Alemão’ foi empregada pela primeira vez em 1866, para se referir ao contexto filosófico, pelo neokantiano F.A. Lange em sua obra *Geschichte des Materialismus* (História do Materialismo).

²⁸⁴ Para Kant há certas idéias que a razão nos impele, que não estão circunscritas no campo fenomênico, e, no entanto, são imprescindíveis ao contexto de nossas ações, mesmo que sejam inatingíveis no plano do entendimento da razão pura; é nesse campo que surgirá toda a problematização dos princípios morais em Kant. Seguindo o raciocínio do autor, pode-se constatar que a razão especulativa vai se expandindo em direção à esfera prática, e isso deflagra a denúncia tácita de que o interesse supremo da razão é prático (mas não o único). Desse modo, a pesquisa kantiana da razão concentrou seu interesse em três pontos: 1) o que posso saber? - o interesse é, aqui, meramente especulativo, e, nesse campo a razão se propõe tanto conhecer os objetos como também chegar até aos princípios apriorísticos mais elevados; 2) o que devo fazer? - nessa indagação, a razão volta seu interesse em determinar a vontade para um fim último e completo - abranger a esfera prática; 3) o que é permitido esperar? - com esse interesse, que é ao mesmo tempo prático e especulativo, acaba por culminar na religião, no sentido de que o bem-agir findará por elucidar a razão plena da vida - a razão completará seu interesse no desdobramento da vida regrada por suas leis.

pensamento, entre razão teórica e razão prática, entre sujeito e objeto e, sobretudo, entre fenômeno e coisa-em-si.

Diante disso, o esforço dos filósofos considerados idealistas se estabelece na tentativa de ultrapassar o dualismo inerente à filosofia do sujeito transcendental, pois, se se permanecesse nela abdicando desse dualismo, poderiam incorrer naturalmente em uma contraposição inevitável: eliminar o sujeito como fonte do conhecimento corresponderia à destruição da possibilidade do objeto se revelar, uma vez que a objetividade do objeto é impensável sem o sujeito. Por outro lado, destruir o objeto corresponderia à eliminação da base de existência do sujeito, pois ambos seriam co-determinados. Ou seja, diante deste impasse a solução geral encontrada pela maioria dos filósofos idealistas foi se esquivar das categorias dualistas da filosofia transcendental, articulando a filosofia como metafísica, ou seja, “saber que supera toda forma de dualismo e tematiza a unidade última do real”.²⁸⁵

Diante do que foi exposto, mesmo considerando o amplo sentido que comporta o idealismo, não podemos nos furtar de ressaltá-lo e agregá-lo às determinações já elencadas por Müller-Lauter no que se refere ao corpo. Acreditamos que apenas assim teremos chances de nos aproximar das intenções de Nietzsche quando, a exemplo de seus aforismos que se direcionam ao idealismo (na arte, na cultura, na política, na filosofia e na religião), utiliza de argumentos senão diretamente fisiológicos ou que pelo menos façam alguma menção a aspectos corpóreos. Para já termos uma ideia da animosidade nietzschiana em relação ao idealismo da cultura alemã e a utilização de seu recurso argumentativo, vale a pena destacarmos um significativo fragmento que compõe *Ecce Homo*:

Uma inatividade intestinal, por mais pequena que seja, e transformada em mau hábito chega perfeitamente para fazer de um gênio algo de medíocre, algo de “alemão”; o clima alemão basta por si mesmo para enfraquecer as vísceras fortes e até predispostas ao heroísmo (...) Mas a incerteza in physiologicis – o maldito ‘idealismo’ – eis a autêntica fatalidade na minha vida, o que nela há de supérfluo e estúpido, algo de que nada de bom procede, para o qual não há nenhuma compensação, nenhum suprimento. A partir das consequências deste “idealismo”, explico todos os erros, todos os grandes desvios do instinto e “discreções (...).²⁸⁶

²⁸⁵ OLIVEIRA, Manfredo A. *A retomada da metafísica no idealismo alemão*. In: AMORA, Kleber (Org.). *A dialética do eu e não-eu em Fichte e Schelling*. Série Traduções Filosóficas. Fortaleza: Edições UFC, 2007.

²⁸⁶ NIETZSCHE. *Ecce Homo*, “Por que sou tão sagaz”, §2.

Ora, se o idealismo é visto mais objetivamente como uma “incerteza na fisiologia” (*Unwissenheit in physiologicis*) é porque nele Nietzsche diagnosticou uma incapacidade de compreensão do corpo. Pensando agora ao revés, o que então seria a “boa” capacidade de compreender o corpo para Nietzsche? De que forma consciência e corpo estariam relacionados na obra do criador de Zaratustra? Ele estava mesmo bem habilitado nos seus conhecimentos fisiológicos para se auto-intitular como um médico – o filósofo como médico da cultura (*Der Philosoph als Arzt der Kultur*)²⁸⁷ – da cultura infectada pela atmosfera idealista?

Para tratar destas questões se seguirá uma investigação pormenorizada das determinações até aqui apenas expostas para, por fim, ganharmos subsídios argumentativos na justificativa de uma crítica da consciência estabelecida sob o primado do corpo.

3.1 Leituras Fisiológicas

Nietzsche, ao apresentar “Humano, demasiado Humano – com dois apêndices”, diz o seguinte em *Ecce Homo*: “Apossou-se de mim uma sede verdadeiramente embrasadora: a partir de então, voltei-me à fisiologia, à medicina e às ciências naturais”²⁸⁸. Acreditamos que o interesse do filósofo pelas ciências naturais (*Naturwissenschaften*) indica principalmente que ele encontrava nesses estudos uma concreta “arma” de ataque à primazia do mundo supra-sensível construído pelos metafísicos. Nesse sentido, Andler comenta que a aproximação nietzschiana da literatura científica que abordava questões referentes à fisiologia e biologia vem indicar sobremaneira o esforço do filósofo em dissipar os argumentos de uma consciência una e espiritual que predominava nas análises filosóficas de sua época²⁸⁹.

Em coerência com o comentário de Andler, Barbara Stiegler, no consistente estudo *Nietzsche et la Biologie*, afirma que refutar a pretensão biologizante de Nietzsche, entender que a fisiologia do qual ele se ocupou foi uma simples metáfora, supõe ignorar o intenso esforço de leitura que o filósofo se abasteceu, por anos seguidos, para conhecer nos detalhes as teorias biológicas de sua época. A autora assevera: “a posição de evidência na elaboração dos maiores conceitos nietzschianos

²⁸⁷ NIETZSCHE. *Fragments Postumos*, KSA 7, NF 23(15).

²⁸⁸ NIETZSCHE. *Ecce Homo*, “Humano, demasiado Humano – com dois apêndices”, § 3

²⁸⁹ ANDLER, C. *Nietzsche. Sa vie et sa pensée*. Paris, Gallimard, 1954. Tomo II, p. 525-528.

(corpo vivente, vontade de poder como vida, assimilação, seleção, saúde e doença), confirmam que ele se concentrou na biologia, não hesitou em usar uma teoria biológica contra uma outra para criticar certos conceitos operatórios, daí propor uma síntese coerente com suas próprias concepções de vida e do vivente”²⁹⁰.

Para investigarmos o engendramento das motivações filosóficas responsáveis por Nietzsche ter consagrado tanto tempo aos trabalhos biológicos, seguiremos as dicas de J. Salaquarda²⁹¹ no texto *Nietzsche und Lange*. Neste artigo, Friedrich Albert Lange aparece como o professor de filosofia que teria despertado em Nietzsche a sensibilidade das ciências em geral e, sobretudo, das ciências diretamente relacionadas à vida, oferecendo ao filósofo uma perspectiva de compreensão da realidade que não fosse o idealismo dominante de sua época. Apesar do ponto central da tese de Lange, contido na *Geschichte des Materialismus* (1866), estar fincado na substituição do sujeito do conhecimento da *Crítica da Razão Pura* pelo organismo que estudam os fisiólogos, há nele ainda um endossamento da crítica kantiana: para o autor é fundamental reconhecer o sujeito como condição de possibilidade do mundo e não o mundo que se impõe do exterior ao sujeito. No entanto, em outro contexto interpretativo, a retomada das descobertas da fisiologia nascente conduz Lange a se opor radicalmente a Kant, pois ele pretende retirar do conhecimento toda pretensão transcendental; o criticismo é reafirmado no sentido de que o sujeito humano não pode conhecer nada do outro que não esteja em seu próprio mundo, porém, o sujeito não é mais transcendental: o mundo no qual o sujeito está contido é construído livremente segundo organizações arbitrárias de sua formação psicofísica.²⁹²

No caso de Lange, a intrusão da fisiologia no domínio da filosofia não se limita à afirmação (numa certa medida já kantiana) de uma espontaneidade do *Eu penso*; essa intrusão aparece com a eliminação das categorias *apriori* dadas na dedução transcendental, apresentando assim um segundo registro de consciência em posição de co-funcionalidade com o *Eu penso*: o *Eu sinto*. O *Eu sinto* seria possível graças à espontaneidade irrestrita dada na organização psicofísica do sujeito. Se, por um lado, Lange substitui o sujeito kantiano da apercepção pela organização psicofísica, por outro lado, afirma que a teoria da evolução de Darwin deve se aplicar ao organismo humano

²⁹⁰ STIEGLER, Barbara. *Nietzsche et la Biologie*. Paris, Presses Universitaires de France, 2001, p.7.

²⁹¹ SALAQUARDA, J. *Nietzsche und Lange*. Nietzsche Studien 7. Berlin: W. De Gruyter, 1978.

²⁹² LANGE, F. A. *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Suhrkamp. Vol. 2, 1 Parte, cap.1.

como a todos os outros organismos.²⁹³ Daí o autor chegar numa conclusão embaraçosa: o sujeito pensante e sensível é um livre produtor do mundo e, ao mesmo tempo, um produto passivo e efêmero das circunstâncias. Esta foi a contradição que fascinou Nietzsche, motivando-o a trabalhar neste tema, e que desencorajou Lange, fazendo-o renunciar de ir até o fim com o seu empreendimento teórico.

Desse modo, a biologização do sujeito kantiano iniciada por Lange vai ter sua continuação na filosofia nietzschiana, pois, dois anos após o filósofo ter “encontrado” Lange, escreve uma carta a Deussen²⁹⁴ em que comenta sobre as intenções de confrontar Kant com as descobertas mais recentes da biologia, ocupando-se assim com uma nova compreensão da filosofia. Nessa carta, já no ano de 1868, Nietzsche se refere a um possível texto de doutorado abordando tal assunto, como esclarece no seguinte trecho: “Quando a propósito você receber minha dissertação de doutorado, então lhe darei mais um empurrão para esclarecer este ponto de fronteira de conhecimentos. Meu tema é ‘O conceito de orgânico desde Kant’; metade filosofia, metade ciências naturais”.

A partir desse interesse inicial pelas ciências naturais, vale destacar que em 1877 a partir das leituras da *Revue philosophique de la France e de l'étranger*²⁹⁵, Nietzsche toma familiaridade com alguns argumentos de cientistas dedicados às questões fisiológicas, tais como: Th. Ribot, Virchow e W. Roux. Portanto, em acordo com estes cientistas, o filósofo assimilaria a ideia geral de que os organismos são compostos de uma sociedade de seres vivos ínfimos e relacionados entre si.²⁹⁶ Por sua vez, Haaz, no artigo *Nietzsche, Ribot et les conditions biologiques de l'esprit*, destaca a influência do pensamento do biólogo Ribot na filosofia de Nietzsche. Para este comentador, o biólogo propicia ao filósofo adotar o argumento de organização e desagregação dos impulsos como causa da saúde ou da doença: ou seja, a doença se apresentaria na anarquia contínua dos impulsos e na ausência de um comando, enquanto a saúde seria resultado dos impulsos que seguem uma direção de modo coordenado e estável.²⁹⁷

²⁹³ LANGE, F. A. *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Vol. 2, 3 Parte, cap.1.

²⁹⁴ Carta enviada em Maio de 1868 a Deussen. In: NIETZSCHE. *Sämtliche Briefe*. KSB 2, p.269.

²⁹⁵ Revista fundada por Ribot a qual Nietzsche faz referência em uma correspondência de 1877, endereçada a Paul Rée. “O Sr. Sabe que nós na Alemanha nada de bom temos parecido com os franceses na primorosa revista filosófica de Th. Ribot” in: NIETZSCHE. *Sämtliche Briefe*. KSB 5, p. 266

²⁹⁶ HAAZ, I. Nietzsche, Ribot et les conditions biologiques de l'esprit. *Collection Epistémologie et Philosophie des Sciences*, l'Harmattan, 2002 & ANDLER, C. 1958.

²⁹⁷ Na teoria de Ribot as funções psíquicas podem seguir em dois eixos: o eixo da evolução e o eixo da dissolução. A desorganização das funções psico-fisiológicas, a “instabilidade”, é a causa da doença e, ao

Mas não só Ribot influenciou Nietzsche de modo marcante na área biológica, pois vale ressaltar a igual atenção que o filósofo concedeu à teoria celular formulada por Rudolph Virchow. A maior obra de Virchow, *A Patologia celular* (1858), era na época conhecida por todos que se interessavam por tal temática. A leitura atenta de Virchow revela a Nietzsche que as considerações sobre biologia da célula poderiam lhe ser úteis no ataque à noção de consciência construída no decorrer da filosofia moderna. Como a teoria virchowiana conduzia a total descentralização do organismo vivo, por conseguinte, todas as figuras tradicionais da centralização de um organismo ou de um sujeito foram desqualificadas; para o anatomista, as duas principais figuras de centralização fisiológicas consideradas responsáveis pelo comando orgânico, o cérebro – centro do sistema nervoso – e o coração – centro da circulação do sangue –, não passariam de uma ilusão de centralização dada pela própria consciência humana.

Com esta pesquisa, Virchow foi capaz de fortalecer Nietzsche em sua crítica da consciência moderna, pois lhe concedeu recursos concretos para compreender que toda centralização fisiológica se revela um artifício que dissimula a multiplicidade que nós somos, e no qual a consciência é a grande responsável por escamotear o caráter múltiplo que nos compõe. Portanto, é a filosofia nietzschiana a primeira a tirar grandes lições do ensinamento de Virchow, como comenta Stiegler: “Todos os textos em que se esforça (Nietzsche) em substituir o corpo vivente ao ego cartesiano e ao *eu penso* kantiano demonstram a marca evidente de sua influência (Virchow)”²⁹⁸.

Ao tomar literalmente Virchow, Nietzsche entraria na “fase da modéstia da consciência” (*Phase der Bescheidenheit des Bewußtseins*)²⁹⁹, afirmando categoricamente que a consciência racional seria incapaz de promover a centralização perfeita do sujeito por ser impotente diante dos múltiplos *motivos* que nos formam. Em acordo com esta ideia, a consciência aparece nos textos nietzschianos apenas como um fenômeno terminal, uma consequência tardia da irreduzível pluralidade do corpo. Entendemos que essa pluralidade corporal propicia à filosofia de Nietzsche adquirir um novo ponto de partida para a consideração do homem, pois, os indícios virchowianos na obra de Nietzsche nos apontam que, em posse desta perspectiva de pensar a formação do organismo, o filósofo apreendeu que do mesmo modo que a célula é composta de um

contrário, a organização, a “estabilidade” do aparelho psicofísico são as condições fundamentais da saúde. In: HAAZ, I. Nietzsche, Ribot et les conditions biologiques de l’esprit.

²⁹⁸ STIEGLER, Barbara. *Nietzsche et la Biologie*. Paris, Presses Universitaires de France, 2001, p.23.

²⁹⁹ NIETZSCHE. *Fragmentos Póstumos*, KSA 10, NF 24 (16).

enorme agrupamento, algo equivalente à sociedade ou à república de células, o homem livre também seria formado por uma sociedade de indivíduos.³⁰⁰

Apesar da notória influência de Virchow na filosofia nietzschiana para a compreensão do caráter múltiplo do *eu*, Andler ressalta a predileção do filósofo pelo pensamento do fisiólogo e anatomista alemão Wilhelm Roux, aluno de Virchow e autor da *Der Kampf der Theile im Organismus* (“A Luta das partes no organismo”, 1881)³⁰¹. Neste livro, o cientista explica a formação dos organismos através da *luta* de suas mais ínfimas partes; no combate interno entre as partes do organismo (células, tecidos, órgãos) se daria uma configuração dinâmica que propiciaria tanto a proliferação orgânica quanto a vantagem das partes mais fortes em relação às demais. De acordo com esta perspectiva de formação dos organismos, a pesquisa de Roux partiu da concepção de luta já apresentada em Darwin e, com outro viés interpretativo, procurou fornecer um complemento à consagrada teoria evolucionista. A complementação proposta consistiu em considerar a influência das mais ínfimas partículas na origem dos organismos: nos organismos em crescimento, essas ínfimas partículas combateriam por espaço e, caso faltasse alimento, lutariam também pelos meios de subsistência. As partículas que saíssem “vitoriosas” desse combate apresentariam vantagens na existência, pois, seriam fortes e, por conseguinte, proliferariam com mais agilidade e rapidez. Em posse desse complemento teórico à teoria evolucionista, Roux acreditava que o combate interno entre as partes de um organismo traria mais contribuições à condição evolutiva das espécies do que a concorrência pela vida entre os indivíduos – como acreditava Darwin.

Vale salientar que o darwinismo de alguma forma sempre esteve presente nas formulações de Nietzsche, seja para a ele estar filiado - no período inicial de sua filosofia, seja para contrapô-lo e ultrapassá-lo, principalmente depois da realização de estudos fisiológicos. Nos primeiros escritos, como pode ser visto nas *Considerações extemporâneas*, especificamente em *David Strauss, o devoto e o escritor*, Nietzsche acreditava que a lei da seleção natural poderia ser aplicada às ciências do espírito, ou seja, o filósofo encontrava nessa teoria uma possibilidade interpretativa para justificar a primazia dos espíritos mais fortes em detrimento dos filisteus³⁰².

³⁰⁰ Podemos encontrar essa argumentação em muitas passagens de Nietzsche, citamos algumas delas: *Fragmentos Póstumos* 11 (130), 1881; 7 (92), 7 (94), 1883; *Genealogia da Moral*, II, §1.

³⁰¹ ANDLER, C. *Nietzsche: sa vie et sa pensée*. Tomo II, p. 525-8.

³⁰² “Uma moral darwinista autêntica e seguida com seriedade levantaria contra si os filisteus”. In: NIETZSCHE. *Considerações Extemporâneas* I, § 7.

É curioso notar que em *Humano, demasiado humano* (1878), o primeiro livro escrito após os primeiros contatos com os textos fisiológicos, Nietzsche se afasta do argumento darwinista e passa a explicar o progresso espiritual de uma cultura a partir de naturezas degeneradas. No aforismo intitulado “Enobrecimento por degeneração”, afirma que “As naturezas mais fortes *mantêm firme* o tipo, as mais fracas ajudam a *aperfeiçoá-lo*. (...) a célebre luta pela existência não é o único ponto de vista a partir do qual pode ser explicado o progresso ou fortalecimento de um homem, de uma raça”³⁰³. Entretanto, a partir de 1881 uma mudança radical no rumo das interpretações nietzschianas começa a ocorrer depois do aprofundamento na leitura de Roux; neste período há um completo abandono tanto da ideia de que a seleção natural poderia ser aplicada às ciências do espírito quanto da formulação de que as naturezas degeneradas levariam ao progresso espiritual de qualquer cultura. Precisamente em 1886, temos no aforismo 262 de *Além de Bem e Mal* um interessante exemplo de como Nietzsche incorpora as considerações de Roux e passa a ter um outro registro de crítica. Assim diz:

Uma espécie nasce, um tipo se torna firme e forte na luta prolongada com condições desfavoráveis essencialmente iguais. Das experiências de criadores se sabe que, inversamente, as espécies favorecidas com alimentação abundante, e sobretudo com proteção e cuidado extra, logo propendem fortemente à variação do tipo e são ricas em prodígios e monstruosidades (também em vícios monstruosos).

E na sequência deste aforismo, explicita melhor como um homem forte pode se degenerar e tornar-se medíocre:

A luta permanente com condições desfavoráveis e sempre iguais é, como disse, a causa para que um tipo se torne duro e firme. Mas enfim sobrevém uma situação feliz, diminui a enorme tensão; talvez já não existam inimigos entre os vizinhos, e os meios para viver, e até mesmo gozar a vida são encontrados em abundância (...). A variação, seja como desvio (rumo ao mais sutil, mais raro e elevado), seja como degeneração e monstruosidade, aparece no palco de maneira súbita e magnífica, o indivíduo se atreve a ser *indivíduo* e se coloca em evidência.

Ou seja, em acordo com Roux, Nietzsche entende a luta como um caráter preponderante dos homens fortes e que o abrandamento dessa relação conflitiva, bem como o afastamento de uma parte (indivíduo) do organismo ou da sociedade sob

³⁰³ NIETZSCHE. *Humano, demasiado Humano*, § 224.

pretexto de segurança e proteção, acarretaria a falência ou fraqueza de todo funcionamento orgânico. Na esteira do pensamento de Roux e ao contrário do darwinismo, que enfatiza a influência das condições externas sobre a formação de organismos mais adaptados, o filósofo entende que a constituição do corpo – que serve de analogia para a interpretação das culturas – é resultado de um conflito interior das ínfimas partes orgânicas.

Com o desenvolvimento dessas formulações, observamos que a origem da interpretação nietzschiana do caráter múltiplo dos impulsos que ordena um pensamento está intimamente relacionado à incorporação das teorias fisiológicas que consideram o organismo composto por relações conflitivas. Sendo assim, é recorrente tal ideia nos seus escritos do último período, tal como encontramos em um fragmento escrito por volta de 1884-85, onde há a consideração de que o corpo se formaria em uma espécie de *associação pavorosa (ungeheure Vereinigung)*:

não cansamos de maravilhar-nos com a idéia de como o corpo humano se tornou possível, como essa associação pavorosa de seres vivos, todos dependentes e subordinados, mas num outro sentido dominantes e dotados de atividade voluntária, pode viver e crescer enquanto um todo e subsistir algum tempo.³⁰⁴

Entendemos que neste trecho, a unidade do corpo, ou melhor, a multiplicidade que se encontra sob uma configuração orgânica, aparece em meio a uma luta incessante das suas partes constituintes; ou seja, o corpo é animado por um combate permanente de impulsos. Diante dessa interpretação do orgânico, a todo instante qualquer impulso pode vir a predominar ou a perecer e, por isso, o sentido da sentença nietzschiana de que “a vida vive sempre às expensas de outra vida”³⁰⁵, justamente por ser a luta o seu traço fundamental. Sob este ponto de vista, a luta garante a permanência da mudança, o combate propicia que se estabeleçam oscilantes ordenações hierárquicas; organizam-se provisoriamente os diversos impulsos de forma que alguns desses se submetam a outros e, graças a essa organização, os múltiplos impulsos e de diferentes intensidades tomam-se coesos e formam um todo numa espécie de “aristocracia do corpo”. Assim ilustra Nietzsche o funcionamento da coesão orgânica: “A aristocracia no corpo, a multiplicidade dos elementos dominantes (combate dos tecidos?). A servidão e a

³⁰⁴ NIETZSCHE. *Fragmentos Póstumos*, KSA 11, NF 37 (4).

³⁰⁵ NIETZSCHE. *Fragmentos Póstumos*, KSA 12, NF 2 (205).

divisão do trabalho: o tipo superior, unicamente possível graças à *redução constrangedora* de um tipo inferior a uma só função”³⁰⁶.

Ora, a momentânea coesão dos impulsos não significa que a paz seja instaurada. As hierarquias não são estáveis e definitivas, pois, a relação de mando e obediência pertence à dinâmica de qualquer luta e leva em conta diferentes intensidades de forças. De acordo com essa ideia, é asseverado: “Dominar é suportar o contrapeso da força mais fraca, é portanto uma espécie de *continuação* da luta. *Obedecer* é também uma *luta*: desde que reste força capaz de resistir”³⁰⁷.

Para avançarmos no desenvolvimento das considerações de cunho fisiológico do autor de Zarathustra, vale considerar que tal perspectiva de interpretação psicofisiológica não sofre interferências apenas das teorias de Virchow, Ribot e Roux³⁰⁸, sendo relevante também mencionar a incursão do filósofo na teoria sobre o funcionamento orgânico de Rolph em 1884. No caso de Rolph, sua proposta consistiu em explicar o motivo que leva os organismos a sofrerem variações quanto à força. Segundo sua interpretação, todo ser vivo é marcado pela insaciabilidade e, em decorrência desse apetite inesgotável, acaba absorvendo mais alimentos do que realmente necessita. Devido a esse fato, os órgãos mais fortificados entram em combate com os demais até por fim exercerem comando e incorporá-los. Talvez a assimilação dessa idéia seja a responsável direta pela seguinte afirmação de Nietzsche num fragmento de 1886: “o indivíduo é luta entre partes (por alimento, espaço etc): seu desenvolvimento está ligado a um *vencer*, a um *predomínio*, de certas partes e ao *definhar*, ‘tornar-se órgão’ de outras.”³⁰⁹ Tal consideração nos faz entender que Nietzsche aproveita a teoria da abundância de Rolph não só para complementar sua visão fisiológica do indivíduo como também para novamente lançar suas críticas ao darwinismo e expor sua opinião sobre a célebre “luta pela vida”:

³⁰⁶ NIETZSCHE. *Fragmentos Póstumos*, KSA 12, NF 2 (76).

³⁰⁷ NIETZSCHE. *Fragmentos Póstumos*, KSA 11, NF 26 (276).

³⁰⁸ Wolfgang Müller-Lauter, no artigo “Der Organismus als innerer Kampf - Der Einfluss von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche”, afirma que o filósofo releu o trabalho de Roux sobre a luta seletiva das partes do organismo em duas ocasiões – nos anos de 1881 e 1883. A partir da segunda leitura, Nietzsche fez observações críticas às determinações fundamentais de Roux; enquanto este entendia os seres vivos como “máquinas de autoconservação, autocrescimento e auto-regulação”, ele concebeu o organismo como uma pluralidade de vontades de potência em luta umas contra as outras. “A crítica”, afirma Müller-Lauter, “nasce de sua redução de todos os processos orgânicos à vontade de potência.” In: Müller-Lauter, Wolfgang. *Nietzsche-Interpretationen. Über Werden und Wille zur Macht*. Berlin; New York: de Gruyter, 1999.

³⁰⁹ NIETZSCHE. *Fragmentos Póstumos*, KSA 12, NF 7 (25).

Ela acontece, mas como exceção; o aspecto geral da vida não é a necessidade, a fome, mas antes a riqueza, a exuberância, até mesmo o absurdo esbanjamento – quando se luta, luta-se pelo poder.(...)Mas, supondo que haja essa luta – e, de fato, ela ocorre - , infelizmente ela resulta no contrário do que deseja a escola de Darwin, do que talvez se poderia desejar juntamente com ela: ou seja, em detrimento dos mais fortes, dos privilegiados, das felizes exceções. As espécies não crescem na perfeição: os fracos sempre tornam a dominar os fortes.³¹⁰

Esta passagem é um exemplo que consideramos incontestável na compreensão nietzschiana de que a luta pela vida não se justifica pela necessidade de autoconservação, mas provém da superabundância da vida. Se Darwin sustentava que os meios de subsistência aumentavam em proporção menor que os animais nascidos, levando-os ao combate devido à necessidade de autoconservação, no aforismo intitulado Anti-Darwin, Nietzsche arremata seu parecer de modo contrário: “o aspecto global da vida *não* é a situação de indigência, a situação de fome, mas antes a riqueza, a exuberância, e até mesmo o absurdo esbanjamento - onde se combate, combate-se por *potência*”³¹¹. Portanto, no diagnóstico do filósofo o grande equívoco de Darwin foi entender que a luta decorre da necessidade de autoconservação, foi tomar por causa o que apenas seria uma consequência.

A partir desse breve panorama traçado a partir das leituras de Nietzsche, compreendemos que a incursão em estudos de cunho fisiológico, o interesse por questões da ciência da natureza no percurso intelectual de Nietzsche, foi o que em parte serviu de base, a partir do último período da sua obra, para sustentar o primado do corpo na determinação da consciência, bem como para a possibilidade de transvaloração ou subversão dos valores além-mundo e por isso decadentes da cultura moderna.

3.2 O corpo como escape de esquemas mecanicistas e teleológicos

É depois da incursão de Nietzsche na literatura fisiologia e biológica que observamos com maior nitidez a utilização desses novos conhecimentos para uma explicação da vida que rechaçava tanto o mecanicismo quanto concepções teleológicas. Mas, antes de discorrermos sobre tal rechaçamento, faz-se importante apontar para a relação entre ciência e filosofia na época do filósofo de Zaratustra. Nessa época, no

³¹⁰ NIETZSCHE. *Crepúsculo dos Ídolos*, “Incurções de um Extemporâneo”, § 14

³¹¹ Idem.

auge do século XIX, talvez o maior elo de ligação entre ciência e filosofia se desse no constante debate sobre o caráter da vida, várias perspectivas do saber (filosofia, biologia, física, química, fisiologia etc) debruçavam-se sobre a origem do fenômeno vital e muitas dessas tinham em comum o fato de criticarem a explicação mecanicista dos processos vitais. Mesmo que as interpretações mecanicistas contivessem pontos de discussão extremamente complexos, a crítica de Nietzsche a essa abordagem aparece em um sentido preciso, isto é, para o filósofo, o mecanicismo é entendido como uma estreita explicação da realidade que se justifica pela relação causa-efeito. Diante desta compreensão do mecanicismo, sob o ponto de vista da crítica nietzschiana, há três vertentes de ataque: o atomismo metafísico, a verdade científica, e, ainda, a “psicologia grosseira” que tomava por explicação aquilo que seria apenas uma descrição. Desse modo, todos estes argumentos contra o mecanicismo tinham como base o entendimento do indivíduo constituído por uma multiplicidade de forças ou de impulsos em constante luta entre si.

Em relação ao atomismo, por acreditar ser tal perspectiva apenas uma interpretação do mundo dentre outras, Nietzsche afirma que o teor de verdade que essa teoria acreditava possuir não passava de uma interpretação ingênua da realidade:

Que a única interpretação justificável do mundo seja aquela em que vocês são justificados, na qual se pode pesquisar e continuar trabalhando cientificamente no seu sentido (- querem dizer, realmente de modo mecanicista?), uma tal que admite contar, calcular, pesar, ver, pegar e não mais que isso, é uma crueza e uma ingenuidade, dado que não seja doença mental, idiotismo.³¹²

Na interpretação científica do mundo que explica a realidade pelo movimento de átomos e moléculas, Nietzsche identifica a mais pobre de todas as interpretações imagináveis, e justifica seu parecer pelo fato desses cientistas considerarem a “mecânica a doutrina das leis primeiras e últimas, sobre as quais toda a existência deve ser construída, como sobre um andar térreo”. E assim manifesta seu espanto: “Mas um mundo essencialmente mecânico seria um mundo essencialmente desprovido de sentido!”. Com isso, segundo o filósofo, o absurdo do modo atomista de conceber a realidade seria análogo aos que consideram que o valor de uma música está no que “dela se pudesse contar, calcular, pôr em fórmulas.” Por entender assim, Nietzsche

³¹² NIETZSCHE. *A Gaia Ciência*, § 373.

conclui: Todas as leis mecânicas são *oriundas de nós*, e não das coisas! É *conforme* a elas que construímos as “coisas”³¹³.

Se considerarmos que todas as leis mecânicas provêm de nós mesmos, então a ciência passa a ser concebida apenas como uma das várias interpretações possíveis da vida e a verdade dele decorrente como o resultado das forças que dão sentido a um processo de interpretação. Diante disso, tudo que ocorre, toda “verdade” aponta apenas para uma fixação de relações de forças, enquanto luta³¹⁴. No combate de uma força contra outra ou na luta ente pontos de vista interpretativos, uma força (interpretação) se impõe sobre as outras e, ao prevalecer sobre as demais, estabelece uma verdade.

Quanto à “psicologia grosseira” dos mecanicistas, em *Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche denuncia uma suposta falsa causalidade cometida por tais cientistas:

Acreditávamos ser nós mesmos causais no ato da vontade; aí pensávamos, ao menos, *flagrar no ato* a causalidade. Tampouco se duvidava que todos os *antecedentia* de uma ação, suas causas, deviam ser buscados na consciência e nela se achariam novamente, ao serem buscados – como “motivos.”³¹⁵

Ou seja, o mundo causal para Nietzsche parte da ficção de que tudo o que ocorre deve estar associado ao sujeito como autor dos atos: “a vontade como causa; a concepção de uma consciência (espírito) como causa e, mais tarde, a do *eu* (“sujeito”) como causa nasceram posteriormente, depois que a causalidade da vontade se firmou como dado, como algo *empírico...*”. Para o filósofo de Zarathustra a crença na causalidade, depois que a vontade passou a ser analisada como um dado empírico pelos cientistas, nos tornou incapazes de interpretar um fenômeno a não ser como provindo de uma causa intencional do sujeito. Não é por acaso que num fragmento póstumo de 1888³¹⁶, é estabelecida a relação entre o sujeito e o modo de pensar da teoria mecânica, isto é, “a mecânica como doutrina do movimento já é uma tradução para a linguagem de sentido dos homens”. É a partir da idéia da unidade do *eu* que no homem surgiu a necessidade de contar com outras unidades para conseguir calcular e estabelecer relações causais. No caso do mecanicismo, essa unidade é o átomo: a unidade do átomo - derivada da unidade do sujeito - é a responsável pela “causa” de outros átomos se

³¹³ NIETZSCHE. *Fragmentos Póstumos*, KSA 11, NF 25 (427).

³¹⁴ NIETZSCHE. *Fragmentos Póstumos*, KSA 12, NF 9 (91).

³¹⁵ NIETZSCHE. *Crepúsculo dos Ídolos*, “Os quatro grandes erros”, § 3.

³¹⁶ NIETZSCHE. *Fragmentos póstumos*, KSA 13, NF 14 (79).

movimentarem, por isso, de acordo com o raciocínio de Nietzsche, “nós temos o conceito de unidade emprestado de nosso conceito ‘eu’”, o que significa dizer que em qualquer unidade prevalece apenas um preconceito psicológico, “o nosso velho artigo de fé” (*unserem ältesten Glaubensartikel*).³¹⁷

Destarte, a interpretação nietzschiana difere das outras por se reconhecer como uma interpretação transitória dada nas relações constantes de luta, porém, não deixa de ser curioso notar que a noção de luta construída para atacar as teorias mecanicistas esteja, em parte, filiada à teoria biomecânica do fisiólogo alemão Roux. Apesar dessa evidente filiação, Müller-Lauter comenta que a noção de luta orgânica utilizada por Nietzsche pode ser considerada original no sentido de não passar pelas vias tradicionais do mecanicismo³¹⁸. Nesse sentido, o fato de Nietzsche ligar o desenvolvimento do organismo à dominação provoca a anulação do aspecto de nutrição e da ênfase mecanicista da teoria de Roux – é isso que deixa claro o seguinte fragmento póstumo: “o desenvolvimento orgânico *não está* ligado diretamente à nutrição, mas ao poder de comandar e controlar: a nutrição é *somente* um resultado.”³¹⁹

Roux, como já apresentamos, apesar de ter sido determinante na concepção orgânica de Nietzsche, conservou sempre em seus estudos uma abordagem mecânica do desenvolvimento dos organismos. Como justifica Cassirer, o projeto de Roux, para que fosse adequado às ambições científicas da modernidade, deveria mostrar a analogia entre física e biologia, isto é, deveria mostrar o organismo como um sistema de forças mecânicas para extrair daí as leis gerais que governariam todo e qualquer organismo.³²⁰ Porém, quando Roux percebeu que seria impossível extrair leis gerais porque as partes do organismos continham pontos de massa diferenciados, houve um afastamento do terreno estritamente mecanicista, optando assim por uma interpretação da vida como um vir-a-ser, definida de modo funcional. É, portanto, a este encaminhamento da fisiologia rouxiana que a filosofia de Nietzsche apresentou sua adesão.

O que Nietzsche veio então a questionar em Roux foi a posição central concedida à nutrição e à conservação como determinantes do conflito das partes orgânicas. O apontamento das relações de domínio é, ao invés de relações de conservação e nutrição como motor das lutas orgânicas, o que vai propiciar ao filósofo

³¹⁷ NIETZSCHE. *Fragmentos póstumos*, KSA 13, NF 14 (79).

³¹⁸ MÜLLER-LAUTER, W. *Nietzsche: physiologie de la volonté de puissance*. Paris, Allia, 1998, p. 136-42

³¹⁹ NIETZSCHE. *Fragmentos póstumos*, KSA 11, 221 NF 26(272) .

³²⁰ CASSIRER, E. *El problema del conocimiento*. Vol. IV, 1993, p. 230-2

se afastar de qualquer teleologia. Em suma, a transposição nietzschiana da autonomia relativa das partes proposta por Roux para as hierarquias de impulsos ou forças rechaça um objetivo teleológico de que as partes lutam para que todo o organismo seja conservado. Nessa perspectiva, cada impulso está comprometido com sua própria intensificação e não com a do conjunto, não havendo nada na vida com um fim determinado, nenhuma teleologia.

3.3 Funcionamento do corpo como determinante da consciência

Em *Para Além de Bem e Mal*, Nietzsche comenta: “‘estar consciente’ não se opõe de algum modo decisivo ao que é instintivo - em sua maior parte, o pensamento consciente de um filósofo é secretamente guiado e colocado em certas trilhas pelos seus instintos (*Instinkte*)”³²¹. Entendemos que para dar vazão à consciência pelas trilhas dos instintos que a filosofia nietzschiana procurou minar o dualismo metafísico da separação corpo e alma. Sendo assim, o filósofo une corpo e alma no mesmo registro, na unidade cambiante e múltipla do *eu*. Na direção desse eixo interpretativo, formulamos a hipótese de que o aparecimento do argumento do eu múltiplo na filosofia nietzschiana foi o principal responsável por esfacelar o tradicional entendimento da consciência como unidade substancial e estática do eu, esfacelamento dado na lógica da proposição de que “*não há o um, há apenas multiplicidades se reunindo, se separando*”. Ou seja, a unidade do *eu* e sua ordenação consciente em Nietzsche somente podem ser pensadas no sentido de um combate de múltiplos impulsos do qual decorrem variadas formações de domínio.

De modo esquemático podemos dizer que o *eu* se iguala ao funcionamento corporal nas considerações de Nietzsche e, na seqüência de suas formulações, parece haver um esforço dele para que a consciência seja desincumbida da atividade de controle e domínio dos impulsos constituintes de qualquer formação egóica. A grande inovação da filosofia nietzschiana talvez esteja neste ponto preciso: O *eu* é pensado apenas em relação à pluralidade que o constitui, às constelações e às hierarquias entre forças.

Não é à toa que quando Nietzsche se refere ao *eu* surge logo a metáfora da formação de uma sociedade; uma sociedade engendrada por pactos, associações e

³²¹ NIETZSCHE. *Para além de Bem e Mal*, §3.

resistência de cada uma de suas partes constitutivas. De acordo com esse ponto de vista, o efeito da configuração dos impulsos é o *eu*, em que “nosso corpo é apenas uma estrutura social de muitas almas – à sua sensação de prazer como aquele que ordena. “*L’effet c’est moi*’ (o efeito sou eu)³²². Se analisarmos com cuidado, vemos que é a partir dessa nova forma de conceber o *eu* que se dá uma profunda inversão do eixo interpretativo da unidade da consciência; a unidade da consciência não é apenas dada na atividade abstrativa, mas é também composta por um ordenamento biofísico das mais simples células. Ora, se o *eu* como unidade não passa de um prazer de se saber ordenar (prazer circunstanciado pela ilusão da linguagem), é porque o corpo - como estrutura social de muitas almas – está na dianteira em ordenar uma perspectiva de realidade, em que cada célula do corpo humano é também alma e por isso participa como querendo da ordenação consciente.

A partir desse processo descrito de íntima imbricação corpo e alma, as interações ocorrem de modo combativo e sem termo, numa luta ininterrupta por domínio: impulsos dominam e outros são dominados, alguns resistem e, noutras vezes, deixam-se subjugar numa rede hierárquica de interações cambiantes. De fato, se Nietzsche relaciona essa “estrutura social” com a ordenação de impulsos é para também estabelecer o entendimento de uma consciência dada por uma hierarquia de mando e obediência que, a cada momento, pode se desestruturar e se reorganizar numa nova ordenação. Daí o sentido do filósofo afirmar em *Ecce Homo*: “Paga-se caro por ser imortal: morre-se várias vezes em vida”³²³; ou seja, é possível morrer várias vezes porque a vida se dá na multiplicidade constante de impulsos em combate, numa luta em que se morre para poder nascer de outra forma, sob o comando de outros impulsos.

Para denunciar a compreensão imprópria do *eu* como unidade estável por parte da tradição filosófica, Nietzsche ofereceu, como já vimos no célebre aforismo 354 de *A Gaia Ciência*, outra gênese para a consciência (*Bewusstsein*); a consciência teria se desenvolvido sob a pressão da necessidade de comunicação com fins de auxílio e de proteção. Portanto, segundo Nietzsche, o desenvolvimento da consciência só ocorreu por uma questão contingencial, em resposta a uma situação de extremo risco.

Nas entrelinhas dessas interpretações, Nietzsche faz justamente o oposto do que fizeram os filósofos modernos com a consciência, isto é, em vez de colocá-la em posição de destaque, ele a subjuga como atividade supérflua. Se não fosse a necessidade

³²² NIETZSCHE. *Para além de Bem e Mal*, §19.

³²³ NIETZSCHE. *Ecce Homo*, “Assim falou Zaratustra”, §5.

de comunicação qualquer um poderia desprezá-la, daí dizer numa passagem do “gênio da espécie” que um ermitão e um animal de rapina prescindiriam dela sem nenhum problema. De acordo com essa reconstituição da origem da consciência empreendida por Nietzsche, esta não somente não pode mais reivindicar para si o estatuto privilegiado de uma faculdade responsável pelo refinamento e emancipação do espírito como também não pode mais ser simplesmente identificada com a essência pensante do “eu”. A consciência se apresenta, conclusivamente, apenas como um processo formativo conduzido sob a imposição de uma necessidade – a necessidade de comunicação (*Mitteilungs-Bedürftigkeit*).

Noutras palavras, para que o homem possa se comunicar é *necessário*, antes de tudo, que ele possa compartilhar com outros homens alguns signos de linguagem para ser compreendido, por isso a consciência está associada aos aspectos superficiais de onde os estados interiores se refletem; a consciência é, na compreensão nietzschiana, apenas um espelho que reflete conteúdos objetivados de estados intimamente vividos. Portanto, o eu da consciência desponta em Nietzsche como uma ficção, um efeito ilusório da linguagem; o *eu*, segundo o filósofo, funciona apenas como um termo de síntese, um elemento necessário às relações sintáticas da linguagem e que por isso, por termos o comum da linguagem como critério de realidade, nos iludimos de que o eu é uno e permanente, lá onde na verdade nenhuma unidade e permanência existe - a unidade do eu seria apenas um efeito de consciência, portanto, de linguagem, dessa síntese simplificadora necessária a toda comunicação.

Por entender que a consciência surgiu das relações gregárias, o filósofo propõe “um pouco de sossego de *tabula rasa* da consciência, para que novamente haja lugar para o novo, sobretudo para as funções e os funcionários mais nobres, para o reger, prever, predeterminar (pois nosso organismo é disposto hierarquicamente)”³²⁴. Os “nobres” funcionários a que Nietzsche se refere são os que por serem mais fortes saem vitoriosos dessas múltiplas relações de mando e obediência de um conjunto de impulsos, são aqueles que conseguem se desvencilhar de uma moral rígida, pois, são fortes o bastante para “entender” que não há um “eu” como instância superior a qual se deva obedecer.

O sossego à consciência é proposto porque Nietzsche entende que esta seria apenas a parte mais superficial dos estados anímicos, apenas um instrumento de

³²⁴ NIETZSCHE. *Genealogia da Moral*, II, §1.

comunicação para que os homens possam se entender em relação a questões práticas. Por isso mesmo, segundo Nietzsche, qualquer forma consciência é a parte mais simples do pensamento e, num sentido radical, um sinal de fraqueza humana: - pois somente um pensamento já conciliado e simplificado ocorre em palavras, isto é, em signos comuns de comunicação. Daí o motivo dele afirmar categoricamente: “a atividade de nosso espírito ocorre, em sua maior parte, de maneira inconsciente e não sentida por nós”³²⁵.

Ora, se estar consciente de algo significa reduzir os impulsos aos signos comuns com os quais os homens possam se identificar e se sentirem agregados, por conseguinte, quando a consciência filosófica produz conceitos nada mais faz do que suprimir as questões singulares e concretas da vida por formulações genéricas e abstratas. Em coerência com esse diagnóstico, Nietzsche avalia ainda que a univocidade do conceito, própria à metafísica, seria um sintoma de decadência, do comum e do gregário, em que a consciência, como atividade responsável pelas formulações filosóficas, por mais que quisesse se tornar digna de importância, nunca escaparia de um patamar prosaico de leitura da realidade. A ideia de que seria possível à consciência tornar-se inteiramente transparente para si mesma, segundo Nietzsche, não passa de uma ilusão do iluminismo filosófico; ilusão alimentada pela persistência dos filósofos modernos em trabalharem para a consciência se estabelecer como segura sustentação reflexiva do eu e lugar da verdade.

O entendimento da consciência como atividade enfraquecedora dos instintos humanos que justifica o retorno de Nietzsche a “todas coisas mais próximas”, também justifica colocar a consciência sobre os trilhos dos instintos, pois, em última instância, é o corpo todo que pensa, desde as mais simples células até os órgãos mais elaborados. Assim, em *O Andarilho e sua sombra*, o filósofo assevera que “há um simulado desprezo por todas as coisas que as pessoas consideram realmente mais importantes, por ‘todas as coisas mais próximas’³²⁶, ou seja, ele parece compreender que há um *simulado* desprezo (*erheuchelte Mißachtung*) porque considera que todos sabemos minimamente o quão importante é o bom funcionamento de cada célula para que prossigamos com saúde. O problema para Nietzsche surge quando supomos que a consciência isolada, desprezando as motivações corporais, pode resolver os impasses e conflitos da vida humana.

³²⁵ NIETZSCHE. *A Gaia Ciência*, §333.

³²⁶ NIETZSCHE. *O Andarilho e sua sombra*, § 5.

O prefácio de *A Gaia Ciência* é interessante de se considerar por estar já aí a ideia de saúde como a recusa da divisão corpo e alma; o corpo que padece precisa de pensamentos sadios que o ajudem a convalescer (*genesen*), ou com suas próprias palavras: “o corpo doente, com a sua necessidade, inconscientemente empurra, impele, atrai o espírito – para sol, sossego, brandura, paciência, remédio, bálsamo em todo e qualquer sentido”³²⁷. Faz-se curioso notar que Nietzsche já sinaliza para algo que não é consciente no corpo doente (*unbewusst der kranke Leib*) e que tem a força para “empurrar” o espírito para a vida; as forças inconscientes de vida que agem nas células do estômago, por exemplo, não logrando êxito, se expandiriam até a consciência com o intuito de reabilitarem a saúde, desde que esta estivesse em sintonia com o corpo e, por isso, ampliada por uma *Grande Razão*. Com isso, a *Grande Razão* pressupõe outra concepção de consciência nos textos de Nietzsche e “boas pistas” dela são dadas pela voz de Zaratustra:

O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um único sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor. Instrumento do teu corpo é também a tua pequena razão, meu irmão, que tu denominas ‘espírito’: uma pequena ferramenta e um brinquedo da tua razão grande. ‘Eu’, dizes tu, e estas orgulhoso dessa palavra. Mas aquilo que é maior, em que não queres crer – teu corpo e a sua grande razão - não diz eu, porém faz eu.³²⁸

Neste fragmento, Nietzsche oferece outro tratamento à relação corpo/razão: a razão não estaria isolada em seu governo, pois os aspectos sensíveis e volitivos seriam imprescindíveis para o arranjo de uma determinada consciência; o corpo expressaria uma unidade *sui generis* em que o múltiplo das sensações seria o arranjo que comportaria a relação entre os diferentes componentes da vida - tanto da vida física, como da vida psíquica.

Em suma, o interpretar a partir do corpo na filosofia nietzschiana estaria na ordem de uma oposição à luz da *Aufklärung*, à transparência de uma dada consciência que se constrói na condição de clarificar a realidade pelo uso da razão. Assim, pelo fio condutor do corpo, Nietzsche nos oferece indícios de que considerar o corpo como Grande Razão (*grosse Vernunft*) é a antítese do que a tradição metafísica tinha como estrutura nuclear do eu: a razão como guia da consciência. O corpo como razão seria,

³²⁷ NIETZSCHE. *A Gaia Ciência*, “Prefácio”, §2.

³²⁸ NIETZSCHE. *Assim Falou Zaratustra*, “Dos desprezadores do corpo”.

portanto, a unidade produzida a partir de uma multiplicidade que, não se detém meramente em formas discursivas, mas indica, sobretudo, uma constante construção do corpo; o “eu” do corpo é aquele em que o contorno é delineado como unidade complexa, unidade de organização. A razão é assim reduzida a ser apenas um apêndice do corpo e a consciência, sem maior importância, passa a representar um ordenamento momentâneo do anárquico dos afetos.

Mesmo que as colocações ora postas se traduzam em um “vexame para os filósofos de antontem” - para toda a tradição metafísica ocidental que desde Sócrates exaltou as ideias, o espírito, a razão em prejuízo do corpo -, pode-se inferir que o alcance ético que essa dimensão corpórea trouxe corresponde ao fato de que a consciência, dada sua condição de ficção, pode agora alargar suas fronteiras, permitir outros sentidos de realidade e colocar em questão as concepções pautadas em valores e verdades extra-mundanas

Sendo assim, para o filósofo toda e qualquer pretensão epistemológica de consciência (*Bewusstsein*), como signo de aquisição da verdade do conhecimento, será àquela sempre remetida ao *socius* e, por isso, refém do gregário, do identitário, dos valores comuns que ligam os homens, noutras palavras, da consciência moral (*Gewissen*). Dessa forma, a crítica da consciência se desenvolve no âmbito de uma recusa radical dos valores modernos, da negação de que a emancipação do espírito coincidiria com o encontro da verdade, por isso colocar em questão todas as concepções modernas que se apoiavam na primazia da reflexão, dos grandes ideais, das estruturas formais do pensar em detrimento de uma filosofia voltada para o concreto da vida, para as relações imanentes do viver.

3.4 Polêmica contra o Idealismo

Alguns dos últimos aforismos de *A Gaia Ciência* e as primeiras passagens de *Ecce Homo* são interessantes aqui destacar por tratarem de maneira concentrada das percepções nietzschianas acerca do contexto da cultura alemã que julgava constituir o idealismo em sua plurissignificância. Por isso examinaremos amiúde, por diferentes ângulos de análise, o parecer de Nietzsche que atrela o idealismo nascido na Alemanha com o desprezo do corpo. Tomemos de início o seguinte comentário:

Eles, por outro lado, achavam que os sentidos os atraíram para fora de seu mundo, do frio reino das ‘idéias’(...) as idéias são sedutoras piores que os sentidos, com toda a sua anêmica e fria aparência – elas sempre viveram do ‘sangue’ do filósofo, consumiram os seus sentidos e até, se nos for dado crédito, o seu ‘coração’.³²⁹

Nietzsche julgava que a frieza do clima alemão se estendia desde as mais baixas temperaturas meteorológicas até às mais elaboradas formas de pensar, por isso, em acordo com a citação acima destacada, ele afirma em *Ecce Homo* que “um erro em relação ao lugar e ao clima pode não só alienar alguém de sua tarefa, mas até em geral recusar-lhe”³³⁰. Para ele, a influência “climática” sobre o metabolismo – “o espírito é apenas uma espécie de metabolismo” – vai muito longe. Ou seja, o “ir tão longe” (*geht so weit*) significa que o filósofo já identificava no metabolismo e na origem das ideias alemãs sinais de uma atividade fria e lenta originada por um grande desvio do instinto.

O diagnóstico de que na cultura idealista alemã, e nos países sob a sua influência, valorizava-se o espírito à custa de se desprezar o corpo, fez Nietzsche encontrar em sua terra natal o pior clima e lugar para desenvolver um trabalho filosófico. Nesse contexto, vale seu desabafo autobiográfico: “penso com terror no fato terrível de que a minha vida, até os últimos dez anos, anos perigosos, decorreu sempre apenas em locais errados e que me deveriam ser justamente *vedados*. Naumburg, Schulpforta, Thüringen, Leipzig, Basel – outros tantos lugares calamitosos para a minha fisiologia”³³¹.

A formação idealista do jovem Nietzsche nas universidades alemãs, “a vilania completa de nossa formação alemã – o seu idealismo”, certamente lhe marcou de modo negativo, como se por meio dela tivesse recebido uma alimentação indigesta ao ponto de arruinar seu estômago. Em acordo com tal situação, faz uso da seguinte metáfora: “o espírito alemão é uma indigestão”. Por conseguinte, a cozinha alemã³³² considerada em seus textos seria uma extensão do que os idealistas alemães têm na consciência; isto é, segundo ele, tanto a cozinha quanto a consciência alemãs se ocupariam de elaborar alimentos – idéias – indigestas. Assim comenta:

³²⁹ NIETZSCHE. *A Gaia Ciência*, § 372.

³³⁰ NIETZSCHE. *Ecce Homo*, “Por que sou tão sagaz”, § 2.

³³¹ Idem.

³³² A péssima qualidade da cozinha alemã a que Nietzsche se refere diz respeito à época em que estudava na Universidade de Leipzig. Assim indica o seguinte comentário: “Neguei muito a sério, por exemplo, graças à cozinha de Leipzig, na mesma época em que inicei meu estudo de Schopenhauer (1865), a minha “vontade de viver” (*Ecce Homo*, “Por Por que sou tão sagaz”, § 1).

A sopa antes da refeição (ainda em livros venezianos de culinária do século XVI se lhe dá o nome de *alla tedesca*); a carne muito cozida, a hortaliça grossa e succulenta; a degenerescência dos farináceos em pisa-papéis! Se ainda se tiver em conta a necessidade que os velhos alemães, e não só os velhos têm de geléia animal, compreender-se-à também a origem do espírito alemão – que provém de entranhas revoltas...³³³

Percebe-se, a partir deste aforismo, como é uma estratégia recorrente da filosofia de Nietzsche contestar o idealismo com referências a atividades de ordem fisiológica, como por exemplo, a digestão dos alimentos. Assim, Nietzsche pode recorrer à fisiologia para falar do espírito e afirmar que “suas necessidades e faculdades, aqui, são as mesmas que os fisiólogos estabelecem para tudo que vive, cresce e se multiplica”³³⁴. Na *Genealogia da Moral* é apresentada tanto a semelhança do espírito com as atividades estomacais quanto a “força digestiva” presente no processo de assimilação das vivências, isto é, as assimilações vivenciais são elaboradas pelo filósofo no mesmo registro das assimilações digestivas:

Um homem forte e bem logrado digere suas vivências (feitos e malfeitos incluídos) como suas refeições, mesmo quando tem de engolir duros bocados. Se não “dá conta” de uma vivência, esta espécie de digestão é tão fisiológica quanto a outra - e muitas vezes, na verdade, apenas uma conseqüência da outra.³³⁵

Porém, se apenas se considerar as críticas do idealismo feitas sob alegações de uma atividade espiritual que sofre de má-digestão, sem considerar a profunda crítica de Nietzsche da cultura e do pensamento alemão, inevitavelmente isso pode levar qualquer um a julgar que os seus argumentos desembocam num simples reducionismo corpóreo – o que entendemos não ser sua proposta filosófica. Em suma, compreendemos que o uso de argumentos pautados no funcionamento do corpo se dá com o propósito de colocar sua filosofia na direção contrária aos encaminhamentos teóricos, políticos e culturais do idealismo propagado na Alemanha de sua época. Talvez por isso, na urgência de criar uma distância radical entre o seu pensamento e os ideais provindos da Alemanha, que Nietzsche se denomina como uma espécie de antítese do orgulho nacionalista, e assim justifica no aforismo 377 de *Gaia Ciência*, “Nós, os sem pátria” :

³³³ NIETZSCHE. *Ecce Homo*, “Por Por que sou tão sagaz”, § 1.

³³⁴ NIETZSCHE. *Para Além de Bem e Mal*, §230.

³³⁵ NIETZSCHE. *Genealogia da Moral*, III, §16.

Nós, os sem-pátria, por raça e ascendência somos demasiados múltiplos e misturados, enquanto ‘homens modernos’, e, portanto, muito pouco inclinados a partilhar essa mentirosa auto-admiração e indecência racial, que agora desfila na Alemanha como sinal de mentalidade alemã (...).

A partir deste trecho começa a se destacar na obra nietzschiana o ângulo político da querela com o idealismo. Ora, Nietzsche considera-se “sem-pátria” justamente por não comungar dos ideais políticos de uma sociedade que se esforça por direitos iguais, progresso e plena concórdia. Todos esses ideais, segundo sua vivissecção do espírito alemão, seriam dotados da mais profunda “mediocrização”, pois, por acreditar neles os homens idealistas se deixariam “acomodar, capturar, conciliar e castrar.” Não que Nietzsche seja um partidário de toda injustiça, miséria e discórdia sobre a terra, não se trata disso – assim compreendemos –, mas seus comentários contra o idealismo se ancoram no entendimento de que nesses grandes ideais haveria a expressão dissimulada de um profundo enfraquecimento humano diante das inseguranças da vida. Como o filósofo mesmo se questiona em outra passagem do aforismo acima destacado: “Que nos interessam as lantejoulas com que um doente esconde sua fraqueza?”

Algumas linhas adiante, ainda no aforismo 377 de *A Gaia Ciência*, Nietzsche diz, por um lado, não amar a humanidade e ironiza a franqueza com que mostra sua opinião: “deveria então ser ‘a verdade’: uma questão para filósofos”. Por outro lado, desmascara o amor humanitário dos idealistas e por isso afirma não ser ele próprio suficientemente “alemão” (*nicht ‘deutsch’ genug*) para amar a humanidade; segundo sua interpretação, a palavra ‘alemão’ estaria atrelada a uma “mentirosa auto-admiração e indecência racial”, algo da ordem de uma política pequena (*kleine Politik*).³³⁶

³³⁶ As considerações nietzschianas acerca da “pequena política” aparecem sempre como a antítese do que Nietzsche vem a entender por “grande política”. O filósofo entende que a *grande política* deve ser dotada de meios (legislação e educação) que torne possível a instauração de uma nova casta dominante, da aristocracia do espírito. Este *cesarismo espiritual* (*Fragmentos Póstumos*, 1881, 11 [294]), deveria ser facilitado pela ruína da mentalidade gregária que compõe as plataformas políticas da Modernidade. Portanto, a especificidade da grande política nietzschiana é sua vontade de agir em profundidade, de inverter todos os valores que determinaram o curso da cultura por milhares de anos; “a noção de política é então inteiramente absorvida numa luta de espíritos, todas as estruturas de poder da antiga sociedade irão ao ar – todas assentam na mentira: haverá guerras como ainda nunca houve na terra. Só a partir de mim existe no mundo a *grande política*” (*Ecce Homo*, Por que sou um destino, § 1). Apesar do caráter hiperbólico deste trecho, devemos compreendê-lo também sob um aspecto fisiológico; a sociedade vista como um organismo – um organismo que comporta intensas lutas - em que se credita aos grandes conflitos um poder forte o suficiente para elevar a humanidade como um todo contra tudo que há de

Como decorrência do exame minucioso das entranhas do espírito alemão feito na obra filosófica de Nietzsche, já é possível encontrar no aforismo 244 de *Além de Bem e Mal* uma descrição *ad oculos* (para a vista) do que é entendido por doença de caráter idealista do pensamento alemão. Nessa espécie de catalogamento sintomático, ele declara que

o alemão conhece os caminhos tortuosos para o caos. E como toda a coisa que ama seu símile, o alemão ama as nuvens e tudo que é coisa incerta, inacabada, evasiva, em crescimento, ele sente como ‘profundo’. O alemão mesmo não é, ele *se torna*, se ‘desenvolve’.
(...)

o alemão se arrasta com sua alma, e com tudo que vivencia. Ele digere mal seus acontecimentos, jamais ‘dá conta’ deles; a profundidade alemã é, com frequência, apenas uma ‘digestão’ pesada e arrastada. E como todos os doentes crônicos, todos os dispépticos, têm inclinações para o conforto, o alemão gosta de ‘franqueza’ e ‘correção’: é cômodo ser correto e franco.

Sem querer de antemão assumir esta descrição tipológica de Nietzsche como certa e inquestionável e nem aderir de modo irrefletido à convicção com que ele aponta seu parecer, propõe-se aqui um exame feito a contrapelo do curso seguido em suas interpretações do idealismo. Também não é intenção – e nem cabe à proposta da tese – fazer história da filosofia para remontar os pormenores das reflexões idealistas nascidas na Alemanha e depois confrontá-las com o parecer nietzschiano. Entretanto, consideramos pertinente que alguns grifos sejam feitos sob os aspectos mais marcantes dessa atmosfera do pensamento alemão que tanto afetou o criador de Zaratustra.

Sem intenção de forçar a conciliação de panoramas filosóficos que já surgem inconciliáveis e sem nunca esquecer que a programa do idealismo praticado pela filosofia alemã tem a maioria de suas propostas ainda filiadas à tradição filosófica racionalista, mesmo compreendendo e considerando os motivos anti-idealistas de Nietzsche, isso não nos impede de começar a questioná-lo em sua postura de se colocar em total incongruência com a filosofia realizada pelos seus conterrâneos. Pelo menos no que diz respeito às contestações do dualismo da filosofia kantiana, o filósofo dinamite certamente compartilha sua munição explosiva com os “inimigos” idealistas, pois em acordo com eles assim afirma: “Eliminemos a 'coisa em si' e, com ela, um dos

degenerado e parasita na vida, contra tudo que se perverte, se denigre, se enfraquece à custa do conforto dado nos grandes ideais.

mais obscuros conceitos: o de 'aparência'! Toda essa oposição, como aquela mais antiga entre 'matéria e espírito', está demonstrada como inútil".³³⁷

Mergulhando a fundo na suspeita de que Nietzsche não estaria de modo tão evidente na posição contrária aos filósofos modernos alemães considerados como “idealistas”, vale já lançar algumas indagações em relação à pauta que se discorre neste capítulo: o corpo. Inequivocamente, tais filósofos teriam desprezado o corpo de forma tão radical como aparece nos laudos de Nietzsche? E caso a resposta seja negativa, que elo é possível estabelecer entre as filosofias idealistas, em que a maioria de seus adeptos concebia a realidade como ato do pensamento subjetivo ou mental, e o uso da noção de corpo? Será que podemos afirmar a completa incongruência entre o pensamento de Nietzsche e a filosofia feita pelos modernos idealistas alemães?

Se por um lado, para respondermos plenamente estes questionamentos temos a necessidade de investigações mais refinadas dos “idealismos” praticados pelos filósofos alemães, por outro lado, estamos conscientes de que fazê-las até às últimas consequências implicaria um grande desvio dos propósitos da pesquisa neste momento: a pertinência ou não do diagnóstico nietzschiano de que o idealismo alemão desenvolveria-se sob o mais completo desprezo do corpo. Portanto, sem a intenção de arriscar a pesquisa em inconvenientes e exaustivos desvios, deteremo-nos apenas por poucas páginas em fazer um recorte cirúrgico em duas espécies distintas de idealismo, até certo ponto contrapostas, que na história da filosofia moderna alemã utilizaram-se do corpo (*Leib*) como elemento de composição de um sistema filosófico, a saber: o idealismo de Fichte e Schopenhauer.

3.4.1 Corpo e idealismo na filosofia alemã

Na relação filosofia e corpo traçada no contexto do pensamento alemão, Schöndorf comenta, no texto *O corpo no pensamento de Schopenhauer e Fichte*, ser Fichte o primeiro grande filósofo moderno a fazer um detalhado desenvolvimento da filosofia do corpo e, em algumas de suas obras, não é outra coisa senão o corpo que apareceria numa posição central³³⁸. A partir deste comentário, nosso esforço será de reconstituir o panorama de como este tema se apresentou na filosofia fichtiana, para

³³⁷ NIETZSCHE. *Fragmentos Póstumos*, KSA12; NF 6(23).

³³⁸ SCHÖNDORF, H. *Der Leib im Denken Schopenhauers und Fichtes*. München: Johannes Berchmans Verlag. p.12

depois, investigarmos como o corpo ganha destaque na filosofia de Schopenhauer, em um idealismo que não tem mais o sujeito e a razão como referência, configurando-se assim como um idealismo atípico.

Adiantamo-nos em afirmar que pelo fato da temática do corpo ser foco por alguns momentos do trabalho de Fichte, isso já se faz um notável dado que refuta Nietzsche na sua conclusão de que o idealismo desenvolvido na filosofia alemã, até então sob o primado da razão, assinalaria o completo desprezo do corpo. Ou seja, entendemos que a inclusão do corpo na pauta de discussões do idealismo de Fichte, ao contrário do desprezo, demarcaria o reconhecimento de que existe algo concreto, para além da atividade abstrativa do espírito, necessário de ser tratado filosoficamente.

A partir disso, buscaremos compreender com quais intenções as vertentes fichtiana e schopenhaueriana do idealismo fizeram uso da noção de corpo. Entretanto, nós não precisamos por isso acolher tudo que Fichte e Schopenhauer pronunciaram acerca do corpo, mas apenas nos deter no contexto criado por eles para sustentar argumentos corpóreos em plena atmosfera idealista.

Em relação a Fichte, quando o corpo é tratado no contexto de elucidações epistemológicas, como sucedeu em *A Doutrina da Ciência*³³⁹ (1794), ele apenas aparece como um elemento coadjuvante de um sistema que concebe toda a realidade assentada sob uma perspectiva idealista do eu. De outro modo, o sistema fichtiano compreende que a realidade, tanto no aspecto espiritual quanto no material, seria uma produção do *eu*: eu universal, absoluto, transcendental³⁴⁰, isto é, um *Eu puro* que se concretiza no tempo e no espaço em diversos "eus empíricos". Portanto, o filósofo idealista pensa o próprio *eu* como instância de garantia de sua identidade; o *eu* existe enquanto princípio único e absoluto³⁴¹.

³³⁹ A primeira e segunda parte da *Doutrina da Ciência* foram publicada originalmente em 1794 com o título: "Fundamentação de toda Doutrina da Ciência" (*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*), sendo acrescentada a terceira parte apenas no ano seguinte.

³⁴⁰ O eu transcendental deve ser entendido como uma estrutura universal, "independente das consciências individuais e tomada como pura atividade; encerra em si a estrutura de todo e qualquer conhecimento, ao mesmo tempo que é o fundamento de toda e qualquer ação prática do homem". Torres Filho, R. *Fichte: vida e obra*. Coleção os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1984. IX

³⁴¹ No artigo de Christian Iber, sobre a fundamentação do Eu absoluto na filosofia de Fichte, encontra-se um cuidadoso e paciente trabalho de investigação de como o Eu é concebido como o princípio supremo da consciência, e assim esclarece o raciocínio de Fichte em sua tarefa de encontrar o Eu na imediata unidade: "(...) a diferença entre as duas proposições 'A = A' e 'Eu = Eu' consiste no seguinte: que a primeira é incondicionalmente válida apenas segundo a sua forma e enquanto a última também segundo o seu conteúdo, pois, enquanto se pode abstrair da existência de A, não se pode abstrair da existência do Eu, sem pressupô-lo ao mesmo tempo. Em virtude da concordância de forma e conteúdo, a saber, da existência na proposição 'Eu = Eu', Fichte concebe esta proposição como o fato supremo da consciência". É, portanto, com o axioma lógico de identidade que Fichte encontra a unidade do Eu. No

No entanto, devemos tomar o cuidado de contextualizar que, após a concepção de sistema assente na “arquitetônica da razão” de Kant ser criticada como formal e dualista, como consequência, irrompeu no final do século XVIII a demanda filosófica de criar um novo sistema no qual prevalecesse uma leitura unificada da realidade. Fichte, por sua vez, tentou dar conta dessa demanda criando, além do conceito de *eu* em sentido uno, um sistema que legitimasse tal unidade da realidade. Sobre tal sistema filosófico, Fichte diz o seguinte na *Doutrina da Ciência e o Saber Absoluto*: “Agora – e isso ainda deve ser bem notado – o saber não repousa no *unificar*, nem no *dispersar*, mas repousa no fundir-se de ambos, e em sua identidade real. Pois não há unidade a não ser dos separados, e não há separados a não ser na unidade”³⁴².

A filosofia fichtiana então começa a trazer uma formulação sistemática totalmente inovadora para sua época, ou seja, o sistema criado por Fichte se distancia do formalismo e da aceitação de uma “pedra fundamental” na qual se apoiar e passa a se constituir de um formato orgânico. No sistema orgânico que Fichte propõe

o saber não pode partir da consciência de elementos que porventura compusessem para chegar à unidade – pois, em toda eternidade, teu saber nunca chega a elementos; nem pode partir da unidade, que porventura cindisses em partes arbitrárias, com a consciência que pode cindi-la ao infinito – , pois não tens nenhuma unidade por si, tens somente uma unidade de separados. Por isso ele oscila *entre ambos* e é anulado quando não oscila entre ambos. É, em si mesmo, *orgânico*.³⁴³

Dessa forma, a *Doutrina da Ciência*, obra capital de Fichte, se explica não como um sistema de conhecimentos, mas como “intuição una” (*Einige Anschauung*) que, longe de se apresentar como um elemento último, se dá como “uma unidade

axioma ora exposto, há também a demonstração que o pensamento do Eu inclui a ação de um pôr-de-si-mesmo, isto é, uma atividade auto-referente; o Eu constitui assim consequência imediata de seu pôr. Segundo ainda Christian Iber, o caráter do Eu de imediata unidade implica dois aspectos, a saber: “ 1. o pôr puro e simples não é um pôr para o qual exista anteriormente um algo que se põe e em função do qual ele resulte. O Eu é pôr. Antes de seu pôr, o Eu não tem nenhuma existência. Daí a falta de sentido da pergunta: ‘o que Eu era porventura, antes de Eu alcançar a autoconsciência’. Na atividade do Eu, é exatamente o mesmo ‘algo de ativo’ e ‘algo de passivo’. 2. o status da auto-relação no conceito de Eu que põe a si mesmo está marcado pela imediatidade e ausência de . O ‘Eu sou’ compreende, pois, uma consciência imediata de ‘Eu sou’”. IBER, Christian. *O conceito de Eu em Fichte segundo os §§1-3 do Fundamento de toda a Doutrina da Ciência, de 1794/95*. In: AMORA, Kleber (Org.). *A dialética do eu e não-eu em Fichte e Schelling*. Série Traduções Filosóficas. Fortaleza: Ed. UFC, 2007, p.25.

³⁴² FICHTE. *A Doutrina da Ciência e o Saber Absoluto*, § 10, p. 264.

³⁴³ Idem.

orgânica, uma fusão de multiplicidade na unidade e, ao mesmo tempo, uma dispersão da unidade na multiplicidade e precisamente numa unidade indivisa”.³⁴⁴

Por estes aspectos aqui salientados do sistema fichtiano, não é de todo absurdo especular que, caso essa idéia de unidade sistemática em moldes orgânicos não funcionasse como fundamento do Eu Absoluto, Nietzsche poderia sem nenhum prejuízo aliar-se à ela. Tal possibilidade se fundamenta, por exemplo, no que o criador de Zaratustra vem a expressar no seguinte fragmento:

A esfera de um sujeito permanentemente *crescendo ou diminuindo* – o ponto central do sistema permanentemente se *deslocando* -; no caso dele não poder organizar a massa assimilada, ele se divide em dois. Por outro lado, ele pode transformar um sujeito mais fraco em um funcionário, sem destruí-lo, e, até certo grau, formar com ele uma nova unidade.³⁴⁵

É certo que por Nietzsche já questionar a supervalorização do *eu* na filosofia moderna, afirmamos que também estaria numa posição totalmente contrária ao lugar de evidência dado ao “eu” no idealismo fichtiano. Apesar disso, há uma curiosa similaridade entre Fichte e Nietzsche que não nos passa despercebida: ambos adotam uma forma de pensar análoga ao funcionamento do organismo, ou seja, ambos pensam na mesma direção no que se refere à filosofia que rechaça o dualismo – no modo de pensar “orgânico” o corpo não se separaria do espírito, mas funcionariam juntos, complementarmente. Entretanto, acreditamos que como cada pensador em questão destaca o corpo, é a demarcação mais evidente das posições irremediavelmente incompatíveis no que se refere à própria atividade filosófica: se Nietzsche faz uso de referências corpóreas é para alertar que o homem é antes de tudo um corpo concreto que afeta e é afetado, que sente e é sentido, e que desprezar tais “realidades” na formação do pensamento significaria uma espécie de doença, uma fragilidade orgânica. Fichte, por

³⁴⁴ FICHTE. *Doutrina da Ciência*. VII, 6. Vale salientar que Matthias Kossler, no artigo em que analisa o formato orgânico do sistema de Fichte, esclarece assim a funcionalidade da intuição na sistematicidade fichtiana: “o conceito de intuição é despreendido da percepção, que se refere ao particular no espaço e no tempo, enquanto a intuição como saber abrange em ‘um único olhar’ (*in Einem Blike*) todo o representar em vista de um objeto.” Kossler, Mathias. *A única intuição – o único pensamento: Sobre a questão do sistema em Fichte e em Schopenhauer*. In: Revista dois pontos. Vol 4, N.1, abril de 2007, p.160. Ora, a intuição em Fichte é aquilo que se mantém numa constante oscilação, pois só assim seria possível ao seu sistema manter juntos unidade e multiplicidade sem que nenhum lado fosse subsumido no outro. O saber em questão no sistema de Fichte não seria a mera intuição, mas a unificação de intuir e pensar, por conseguinte, todo saber que se esclarecesse por via da intuição intelectual não ocorreria apenas como uma mera explicação reflexiva sobre o mundo concreto, mas sim como uma imbricação do próprio *eu* no mundo através de sua atividade.

³⁴⁵ NIETZSCHE. *Fragmentos Póstumos*, KSA 12, 391 NF 9(98).

sua vez, acolhe o corpo em sua filosofia na medida em que este é visto como a efetivação do Eu puro, espiritual e Absoluto.³⁴⁶

Com o acréscimo da relação eu-corpo mediada pela ideia de organismo, Fichte nunca admitiria – como Nietzsche –, com riscos evidentes de colocar abaixo seu sistema, um guia corporal a comandar o pensamento. O corpo na teoria fichtiana é pensado como um conceito, um conceito puro *a priori* em que seria vedada sua apreensão pela intuição. A impossibilidade da intuição do corpo se justifica pelo fato de não haver para ele uma sensibilidade total interna; ou seja, com esta impossibilidade intuitiva diante do corpo, só conseguimos apreendê-lo se pudermos relacioná-lo apenas a uma de suas partes – a parte salientada pela dor, por exemplo –, mas nunca à sua totalidade, pois não haveria nada, nem mesmo uma disposição de ânimo, que pudesse propiciar a intuição do corpo como um todo.

³⁴⁶ Fichte acredita que é na consciência imediata da corporeidade que se apresenta a unidade do sensível e do intelectual na ação do espírito humano. Tal unidade do *eu* é ilustrada pelo filósofo no célebre exemplo de que só podemos mover a mão ou pé pressupondo uma vontade pura de agir assim e um corpo organicamente articulado. FICHTE, *Privatschreiben*, SW, p.389. Apud: Schöndorf. *Der Leib im Denken Schopenhauers und Fichte*, p.94. Mesmo que Fichte pense o corpo organicamente articulado com o espírito, percebemos também que quando o corpo aparece em sua teoria é apenas para justificar o fato de que toda ação corporal pressupõe sempre uma vontade pura que a motive, o que, noutras palavras, significa defender um ponto de vista teleológico em que pensamento e ação são fundidos nas determinações do Eu puro e absoluto. Vale adiantar que os mais importantes comentários sobre o corpo, Fichte os faz num contexto prático, como pode ser observado nas preleções de 1810-11 dedicadas a “Os fatos da Consciência” (*Die Tatsachen des Bewusstseyns*). Nestas preleções, Fichte faz suas exposições focadas naquilo que ele entende por consciência, para daí fortalecer seus argumentos já postos na *Doutrina da Ciência*, a saber: a) toda consciência implica uma consciência imediata de si mesmo, isto é, identidade imediata de sujeito e objeto; b) toda consciência de algo é condicionada pela consciência imediata de nós mesmos. Consciência é essencialmente autoconsciência.

Dado isso, é precisamente na segunda parte destas preleções que Fichte inclui uma dedução do corpo nas mesmas linhas gerais dos que já expusera na *Doutrina da Ciência*: o *eu* tem um saber sempre imediato de seu próprio corpo; logo, o corpo deve ser dado de imediato. Então, para Fichte, o saber imediato do próprio corpo é o que capacitaria o eu “de no tempo ir em busca das condições de suas metas” (*in der Zeit durch Bedingungen hindurch zum Ziele zu gehen*). FICHTE. SW II. Apud: Schöndorf. *Der Leib im Denken Schopenhauers und Fichte*, p.94.

Para a justificativa de um eu intimamente relacionado ao corpo e capaz de atingir as metas empíricas, o filósofo idealista começa a dispor de um elemento novo no desenvolvimento de seus argumentos: a relação entre corpo e organismo. O motivo do acréscimo da relação corpo-organismo parece então se assentar no mesmo motivo que diferencia a *Doutrina da Ciência* de *Os fatos da Consciência*, ou seja, nestes últimos a ênfase esplanatória recai sobre a identidade absoluta entre ser e vida; se tudo brota da vida – e isso certamente se apresenta na análise da capacidade prática do *eu* –, então o corpo não pode apenas ser considerado como um mero instrumento prático separado da intencionalidade do *eu*, mas sim ele tem um duplo aspecto: o corpo é o próprio eu materializado, e, da mesma forma, derivado de uma vida movida pela matéria. O *eu* relacionado com a matéria não está mais meramente fundado nas formas intuitivas apresentadas na *Doutrina*, mas, juntamente com a análise do corpo, aparece organicamente entrelaçado com as relações materiais do mundo. Flagra-se no caminho do pensamento fichtiano uma curiosa mudança: O *eu* se transforma na imagem de matéria, por conseguinte, num organizado corpo. Ao seguirmos Fichte em seu desvio, há a ideia de que a validade do mundo é acompanhada de sentidos externos, em que o sentido deve estar intimamente unificado com o organismo e atingir o *um*. A partir da ideia de organismo lançada na teoria fichtiana, o corpo, além do seu aspecto material, pode ser entendido como um elemento constitutivo do *eu*.

Se o corpo em Fichte é por vezes considerado como uma totalidade, faz-se importante observar nesta asserção um recurso teórico para garantir a unidade do seu sistema apoiado no Eu absoluto. Por essa observação, podemos já identificar um paradoxo que envolve as considerações do corpo como totalidade; ou seja, o corpo em Fichte aparece como uma totalidade que no entanto só é permitido examiná-la em suas partes, nunca totalmente. Isto é, a partir desse paradoxo é esquivada a totalidade do corpo de qualquer intuição, sendo possível tratá-la apenas como conceito. Portanto, parece que aqui chegamos ao ponto máximo do que Fichte consegue desenvolver a respeito noção de corpo em *A doutrina da ciência* e nas suas preleções de 1810-11 intituladas *Os fatos da Consciência*.³⁴⁷

Porém, vale ainda aqui destacar uma particularidade semântica de Fichte para se referir ao corpo. Na língua alemã há dois vocábulos que são empregados para designar o corpo: *Leib* e *Körper*. Fichte faz a opção por *Leib* (como também Schopenhauer e Nietzsche), pois este termo remete à unificação de espírito e corpo, "*Seele in Körper*", fenômeno ou corpo relacionado com vida e energia. Já o termo 'Körper', derivado do latim *corpus*, aparece numa perspectiva mais material, independente do corpo estar vivo ou não. Portanto, se é certo que Fichte identifica no corpo (*Leib*) a localização de forças físicas que provocam alterações no mundo visível, é também correto afirmar que ele utiliza a noção de corpo para jogá-la em defesa do conjunto do seu sistema, onde predomina a primazia espiritual do homem que pelo pensamento busca como fim último ser livre, busca por uma sociedade em que se consolide a justiça. Ou seja, o idealismo fichtiano tem por objetivo usar o corpo como ponte para a mais perfeita realização do próprio espírito, isto é, a sua liberdade e a consciência da sua natureza absoluta e divina.

Imbuído desses ideais, Fichte vê a Alemanha como o Estado ideal capaz de guiar seu povo com liberdade e autonomia. Certamente que Fichte se deixa levar por

³⁴⁷ Dois anos após estas preleções, em 1812, Fichte desloca suas análises do corpo de uma perspectiva prático-epistemológica para um ângulo ético-jurídico. Na *Doutrina do Direito*, o filósofo idealista ressalta o corpo em seu aspecto prático, só que dessa vez ele parte da justificativa ética de que os homens devem se tornar sagrados e invioláveis. A partir disso, o homem passa a representar um corporal universo de sentido, a saber: o corpo como uma livre essência que se determina no respeito ao corpo do outro, noutras palavras, a determinação de essência livre se dá pela identificação simbólica da inviolabilidade do próprio corpo no corpo do outro. A partir dessa relação simbólica entre corpos invioláveis, Fichte tem como inicial conclusão que o direito deve se basear na reciprocidade entre pessoas, ou seja, que os homens se respeitem reciprocamente no que tange a não violação do corpo do outro. Por exemplo, quando acontece uma agressão entre corpos, esse ato de agressividade significa uma profunda violação do direito universal de todos os cidadãos: o direito da inviolabilidade.

um mito romântico do povo alemão: povo puro e originário. Dentro dessa atmosfera, se pode compreender a ação política exercida por Fichte na Universidade de Berlin com os *Discursos à Nação Alemã*. Nestes discursos Fichte se esforça para despertar no povo alemão, despedaçado e dominado³⁴⁸, uma consciência de unidade e autonomia nacionais. A propósito dessas declarações de amor à nação alemã na Universidade de Berlin, Nietzsche faz um curto comentário no aforismo 144 da oitava parte de *Além de Bem e Mal*, aonde encontramos um apoio e, ao mesmo tempo, um endossamento das críticas de Jean Paul a Fichte: “Jean Paul sabia o que fazia” – nos *Anuários de Heidelberg* de 1810 – sobre “os exageros e adulações de Fichte, mendazes porém patrióticos”.³⁴⁹ Nesse sentido, as raras considerações do filósofo de Zaratustra para com Fichte recaem sempre sobre o tom espalha-brasas de suas declarações políticas, como se pode observar neste curto aforismo de *Aurora*, intitulado *Liberdade de expressão*:

‘A verdade tem que ser dita, mesmo que o mundo vá pelos ares!’ – assim grita, com uma grande voz, o grande Fichte!- Sim, sim! Mas seria preciso também tê-la! – Ele acha, no entanto, que cada um deveria expressar a sua opinião, mesmo que tudo fique de pernas para o ar. Acerca disso poderíamos discutir com ele.³⁵⁰

Nietzsche parece até concordar com Fichte na ideia de que cada um possa expressar sua opinião. Porém essa concordância é apenas pontual, pois é evidente o esforço dele para se estabelecer no decorrer de toda sua obra como um antípoda de qualquer ambição (epistemológica, política, cultural) de cunho idealista.

Compreendemos que a teoria fichtiana se relaciona com questões corpóreas na medida em que precisa legitimar uma consciência total do *eu*, consciência do *Eu puro* que se concretiza no tempo e no espaço em diversos "eus empíricos" e por isso tem a incumbência de determinar os movimentos do homem no mundo em busca de sua liberdade e autonomia. E se antes especulávamos se haveria algo em comum em Nietzsche e Fichte que os levasse em direção à consideração do corpo, agora podemos entender que pelo menos dois aspectos relevantes intercessionam as propostas

³⁴⁸ Esses discursos foram proferidos durante a ocupação da Prússia por Napoleão, causa de humilhação para o povo germânico.

³⁴⁹ O teor da crítica de Jean-Paul (escritor alemão autor de “A Pré-escola da Estética” (*Vorschule der Ästhetik*) e *Clavis Fichtiana seu Leibgeberiana*) a Fichte, além das contestações pontuais no Anuário de Heidelberg, fundamenta-se sobretudo no fato da filosofia fichtiana ter caído num desinibido e auto-destrutivo solipsismo. In: *Jean-Paul Werke*. N. Miller und G. Lohmann (org.). München. Band 3, p.766-767.

³⁵⁰ NIETZSCHE. *Aurora*, § 353.

filosóficas que parecem à primeira vista absolutamente discordantes, são eles: o primeiro aspecto e o mais evidente; a maneira de ambos filósofos tratarem o homem de modo unificado e ultrapassem as dicotomias criadas nas argumentações filosóficas modernas; o segundo aspecto e o mais sutil, refere-se à adoção de uma forma orgânica de conceber a realidade, ou seja, tanto em Fichte como em Nietzsche a realidade é vista como um organismo articulado por elementos múltiplos que compõem uma unidade de relações cambiantes e complementares.

Mas, apesar desses dois aspectos relativamente congruentes, não é possível ignorar o fato de que Nietzsche, ao contrário de Fichte, compreende que na verdade são os aspectos de ordem corpórea os que primeiro se apresentam - e por isso são os mais influentes - na tomada de consciência. É verdade que pouca interlocução se estabeleceu entre Nietzsche e o idealismo fichtiano, vale destacar ser Fichte o idealista mais próximo de Schopenhauer³⁵¹, este último sim, confesso e evidente interlocutor determinante no trabalho de Nietzsche para a compreensão do corpo como primado da consciência.

Referindo-se a Schopenhauer, Nietzsche declara no prólogo da *Genealogia da Moral* a necessidade de se defrontar com aquele que seria o seu “grande mestre”³⁵². Ao contrário de Fichte, Schopenhauer transborda de comentários na filosofia de Nietzsche; sejam algumas vezes elogiosos – principalmente no *Nascimento da Tragédia* –, sejam outras vezes hostis. Michel Haar³⁵³ resume a posição dupla – porém, não ambígua - de Nietzsche em relação a Schopenhauer a partir de duas sentenças: - em 1874 (*Schopenhauer como Educador*): “Minha confiança nele foi imediata, e ela se mantém ainda a mesma há 9 anos”; - em 1878 (*Fragmento Póstumo*): “Minha desconfiança contra o seu sistema estava lá desde o começo”.

Para Haar, Nietzsche explica no último fragmento que há respeito e admiração tanto pela personagem quanto pelo “tipo do filósofo”, mas que ele (Schopenhauer) teria sido enganado e paralisado “pela superstição do gênio”, pela necessidade de negação da Vontade. Já na primeira sentença é mostrado igualmente que a confiança de Nietzsche se destinaria ao homem exemplar pelo “heroísmo da veracidade”. Assim, nas avaliações aparentemente contraditórias ora apresentadas, Schopenhauer aparece como aquele que

³⁵¹ Deve-se a Fichte o fato dele ter sido o primeiro filósofo moderno a ter indicado um detalhado desenvolvimento da filosofia do corpo e o colocado, em algumas de suas obras, numa posição totalmente central. Ainda aí Schopenhauer ouvia os seminários de Fichte em Berlin e pôde, com algum encanto, concordar em algumas de suas opiniões.

³⁵² NIETZSCHE. *Genealogia da Moral*, “Prefácio”, 5.

³⁵³ HAAR, Michel. *Nietzsche et la Métaphysique*, p.66

teria educado a si mesmo contra sua época, solitário, sem a menor concessão nem à filosofia reinante nem aos poderes estabelecidos, sobretudo, nas universidades. Portanto, não nos interessa fazer aqui um inventário dos motivos que levaram o filósofo de Zaratustra a oscilar de opinião em relação à filosofia schopenhaueriana, o que na finalização deste capítulo será fundamental é a compreensão da utilidade das munições teóricas que Nietzsche emprestou de Schopenhauer para atacar a noção de consciência moderna. Dessa forma, como o próprio Nietzsche se dispôs, Schopenhauer será o último alemão a ser levado em consideração.³⁵⁴

Se as declarações de Nietzsche sobre o corpo encontraram na literatura filosófica um seguro eco, acreditamos que isso em grande parte se deve à influência Schopenhauer no emprego do corpo contra o primado espiritual da filosofia moderna.³⁵⁵ Walter Schultz no livro “Filosofia no mundo alterado” (*Philosophie in der veränderten Welt*) afirma ser Schopenhauer o primeiro na sucessão temporal - Schultz elenca mais quatro filósofos: Feuerbach, Schelling tardio, Kierkegaard e Nietzsche - a ordenar o corpo antes do intelecto. Este autor denomina Schopenhauer como o oposto cartesiano (*der umgekehrte Cartesianer*) por ter trabalhado para dissolver a certeza da consciência através de argumentos de ordem corpórea. Também Arnold Gehlen contou para os resultados de Schopenhauer o fato dele aferir ao corpo uma posição central, abrindo assim “uma nova época na filosofia” que se alastra de Nietzsche até o presente.³⁵⁶

No estudo de Schöndorf em relação ao corpo em Schopenhauer é demonstrado que podemos encontrar considerações sobre o corpo já na fase inicial da filosofia schopenhauriana³⁵⁷, no entanto, é apenas após o primeiro Livro de *O Mundo como Vontade e Representação* que o filósofo intensificaria seus esforços para privilegiar aspectos corporais e fundar um sistema embasado nos seus conhecimentos das ciências naturais (*naturwissenschaftliche*) e da psicologia.

³⁵⁴ NIETZSCHE. *Crepúsculo dos Ídolos*, IX, §21.

³⁵⁵ SCHULTZ, W. *Philosophie in der veränderten Welt*. Pfullingen, 1972, pp. 369-418

³⁵⁶ GEHLEN, A. *Die Resultate Schopenhauers*. In: ENGE, C. (Hrsg.). *Theorie der Willensfreiheit und frühe philosophie Schriften*. Berlin, pp. 312-338.

³⁵⁷ Schöndorf comenta que a abordagem da noção de corpo em Schopenhauer já se encontraria em sua *Dissertação* (no início do texto) e, depois, veio a ter um maior desenvolvimento em sua obra principal *O Mundo como Vontade e Representação*. O fato é que, o que o filósofo pensava sobre o corpo, já se delineava desde cedo, com alguma constância, em seu pensamento. Uma poesia schopenhaueriana datada por volta de 1800 é a prova de que nesta época os impulsos corporais já o mobilizavam para a escrita: “O desejo, o inferno/Sentido, Amor/ não satisfaz/ e não vence/ do alto do céu/ você me mostrou e de lá me lançou/ no pó desta terra.” Cf. SCHÖNDORF. *Der Leib im Denken Schopenhauers und Fichtes*, p.108

E assim já no prefácio de *O Mundo como Vontade e Representação*, Schopenhauer vem apresentar o sistema que permite que o corpo venha à tona em sua filosofia:

Um sistema de pensamentos tem de ter invariavelmente uma correlação arquitetônica, i.e., uma correlação tal que uma parte sempre sustenta a outra, não sendo esta, porém, sustentada por aquela, por fim, a pedra fundamental sustenta todas as partes sem por elas ser sustentada, a cúpula é sustentada sem sustentar. Em contraposição, um único pensamento, por mais abrangente que seja, tem de guardar a mais perfeita unidade. Todavia, caso se possa decompô-lo em partes, com o objetivo de compartilhá-lo, a concatenação dessas partes tem de ser, mais uma vez uma correlação *orgânica*, i. e. uma correlação tal em que cada parte mantém o todo quanto é sustida pelo todo, em que nenhuma parte é a primeira e nenhuma é a última (...)

A partir desta pretensão sistemática, resta uma pergunta: o que significa no específico da filosofia schopenhaueriana adotar um sistema que funcionasse como unidade orgânica – já que Fichte também fizera o mesmo? Qual ou quais as consequências de assumir a forma sistemática orgânica numa filosofia que pretende se distanciar de qualquer primado racionalista?

De modo muito semelhante a Fichte³⁵⁸, o sistema filosófico schopenhaueriano começa com a exposição do mundo como representação; Schopenhauer mostra que o conhecimento se divide em sujeito e objeto e está sob o aspecto do *Principium Individuationis*³⁵⁹, juntamente com as formas de espaço e tempo. Já no início de suas considerações sobre o mundo como representação, Schopenhauer argumenta que este lado do mundo não passaria de uma abstração arbitrária apenas com o objetivo dos homens poderem compartilhar pensamento. Entretanto, essa rede de relações que compõe o mundo sob o princípio da razão apresenta fissuras por onde desponta aquilo que não pode ser representado, forças dadas e impressões, ou seja, a Vontade. Dessa

³⁵⁸ Sobre esta similaridade, Kossler diz o seguinte: “Parece uma réplica a Fichte que o sistema de Schopenhauer comece com a exposição do mundo como representação, na qual se mostra, antes de tudo, que o conhecimento se decompõe em sujeito e objeto e está sob o princípio da razão”. KOSSLER, Matthias. *A única intuição – o único pensamento: Sobre a questão do sistema em Fichte e em Schopenhauer*, p.162.

³⁵⁹ Ao utilizar *Principium Individuationis*, Schopenhauer demonstra claramente sua influência da tradição escolástica. Esse conceito significa, para essa tradição, a possibilidade de cada um se fazer indivíduo no mundo da representação, isto é, em um mundo demarcado pelo espaço e pelo tempo. Portanto, a partir deste princípio é instaurada a diferença entre o eu e o outro. Contudo, para Schopenhauer, esta diferença só é possível apenas para o fenômeno e nunca para a coisa-em-si. Cf. SCHOPENHAUER. *O Mundo como Vontade e Representação*. LII, §23.

forma, o sistema orgânico da filosofia schopenhaueriana não traz como primeira evidência a representação, a evidência do ‘eu-penso’, mas a evidência da Vontade, de uma espécie de querer que se objetiva no corpo.

Mesmo que os apontamentos sobre o sistema orgânico que comporta a noção de corpo sejam escassos na obra de Schopenhauer³⁶⁰, essa escassez não se faz um obstáculo para abordar a questão, pois acreditamos ser possível investigá-la pela compreensão do conceito-chave de Vontade; ora, é o próprio Schopenhauer quem nos indica que sua filosofia pode ser resumida como expressão da Vontade.³⁶¹ Por isso apostamos que o conceito de Vontade será de extrema importância para compreendermos a noção de corpo que se desenvolve a partir de um sistema articulado organicamente. Ora, se Schopenhauer prioriza a Vontade é para mostrar que esta é a essência do Mundo e que pode ser reconhecida por meio das ações do corpo. Disso concluímos que a Vontade não se refere a um ato intelectual reflexivo, mas a uma atividade relativa à experiência interna corporal. Portanto, no campo aberto pelo conceito de Vontade, impõe-se a perspectiva de uma ordem fisiobiológica determinada pelo querer-viver que se coloca na dianteira da razão no que se refere a definir a conduta humana.

Em coerência com as determinações impulsivas da Vontade, a consciência na filosofia de Schopenhauer torna-se então produto de confluência da representação com esse impulso cego, como assinala Cacciola em seu texto “Schopenhauer e a questão do dogmatismo”:

A consciência perde seu poder unificador (...), tornando-se um produto de dois fatores de origens distintas: o conhecimento, fonte de representações, e o querer, impulso cego. É na convergência deles que se constitui a consciência, por isso mesmo incapaz de impor racionalidade ao mundo e às ações humanas.³⁶²

Devido a isso, ressaltar a ideia de unidade orgânica nos textos schopenhauerianos é, antes de tudo, demonstrar que o pensamento único que sua obra se incumbem não pode ser traduzido como expressão única da Vontade, pois sua filosofia

³⁶⁰ Esta escassez de comentários sobre a unidade orgânica do pensamento na obra de Schopenhauer é também apontada por Matthias Kossler no mesmo artigo ora mencionado. KOSSLER, Matthias. *A única intuição – o único pensamento: Sobre a questão do sistema em Fichte e em Schopenhauer*, p.161.

³⁶¹“Meine ganze philosophie lässt sich zusammenfassen in einem Ausdruck: Die Welt ist selbsterkenntnis des Willes“. SCHOPENHAUER. Manuskripte 1887, Nr. 662.

³⁶² CACCIOLA, M. L. M. *Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1994, p. 22.

não é um sistema apoiado numa pedra fundamental, e sim um jogo de perspectivas que ora aparece sob a perspectiva da Vontade, ora sob o ponto de vista da representação. Mesmo que a Vontade seja a tônica de seu pensamento, ela inscreve-se na manifestação dual da consciência³⁶³ em conhecer e querer. Na verdade, Schopenhauer ao apresentar esta dualidade da consciência impede, na contramão de toda tradição filosófica moderna, que o “ser” seja subsumido no “conhecer”, pois

a vontade, como coisa em si, está como dissemos, fora do domínio do princípio da razão, sob todas as suas formas: ela é, por conseqüência, sem fundamento (*Grundlos*), ainda que cada um dos seus fenômenos esteja completamente submetido ao princípio da razão; ela é completamente independente da pluralidade, ainda que suas manifestações no tempo e no espaço sejam infinitas (...). Mas ela é uma como qualquer coisa que está fora do espaço e do tempo, fora do princípio de individuação.³⁶⁴

Em suma, argumentar a “unidade orgânica” na filosofia de Schopenhauer é então poder ver o mundo sob a óptica de duas verdades unificadas: o mundo como Representação e o mundo como Vontade. A admissão desse aspecto dual unificado revela porém algo de inusitado: esses dois lados do mundo – que por um lado é cognoscível e por outro lado completamente sem fundamento (*Grundlos*) – são apresentados em *O Mundo como Vontade e Representação* como verdades inteiramente independentes e válidas nos dois aspectos e que exigem uma espécie de complementaridade – como na expressão de um organismo em que as partes que o compõem têm uma co-funcionalidade.

Trazer um aspecto inteiramente novo (Vontade) para o mundo que era visto até então sob a ordem da representação significa deslocar a representação como o primeiro fato da consciência – passo inédito na história da filosofia. Assim, o mundo como representação é dotado de um caráter relativo, por isso Schopenhauer se vê na

³⁶³ As anotações feitas entre os anos de 1808-1810 nos revelam que já neste tempo Schopenhauer opõe uma visão de mundo cheia de sofrimento e outra visão aberta por uma “melhor consciência” e direcionada para sentidos morais e ideais. Esta melhor consciência já muito cedo é assim nomeada e se repete na formulação da *Dissertação*; a melhor consciência seria um tipo de consciência moral, um saber de uma elevada esfera que só é possível pelo “conhecimento” do corpo. Desse modo, a doutrina da “melhor consciência” demonstra que Schopenhauer visava já desde o começo de sua pensamento o desenvolvimento de uma duplicidade de nossa consciência, que esta teria um imediato dualismo em dois modos de conhecimento: o conhecimento da representação e o conhecimento dado pelo corpo. A tese da melhor consciência não se apresenta apenas como um nível que antecede a tardia negação da vontade e do corpo, mas ela é relativa à imediata experiência da Vontade. Cf. Schöndorf. *Der Leib im Denken Schopenhauers und Fichtes*, p.108

³⁶⁴ SCHOPENHAUER, Artur. *O Mundo como Vontade e Representação*. Trad. Marcio Sá Correia. Livro II, §23, p.122.

necessidade de buscar a essência íntima do mundo no seu lado oposto, naquilo que é imediatamente dado a todo o ser vivo.

Entretanto, sem desconhecer o perigo da Vontade ser entendida como um dado ontológico de um Absoluto, parece que Schopenhauer resolve correr esse risco e se refugiar no lado do mundo oposto à representação a ver sua teoria fundada apenas numa interpretação fenomênica da realidade. Se a Vontade é considerada como um fato dado imediatamente a todo ser vivo e, portanto, dotada de um caráter de atividade na medida em que se liga à própria vida, então tal perspectiva teórica funciona ao mesmo tempo como uma espécie de refutação do materialismo e do idealismo.³⁶⁵

Não obstante a tarefa de se livrar de uma vez por todas tanto do idealismo racional quanto do materialismo, Schopenhauer ainda guarda a pretensão de salvar a metafísica e com isso o teor moral do mundo – daí também podemos ver em Schopenhauer um certo caráter idealista. É precisamente neste aspecto da teoria schopenhaueriana que se pode perceber um intenso diálogo com Kant. Se para Kant, na sua *Crítica da Razão Pura*, a coisa-em-si é inacessível ao conhecimento humano - por se encontrar além dos limites da estrutura do próprio ato cognitivo - Schopenhauer a resgata e aborda a Vontade como sua expressão, como a raiz metafísica de toda a realidade.

Com esta proposta, o ponto de partida do pensamento de Schopenhauer será encontrado na filosofia kantiana. Sem entrarmos nos detalhes da querela entre Schopenhauer e Kant – pois este não é o foco principal desta investigação, mas sim apenas um atalho para entender a primazia do corpo na filosofia schopenhauriana - ,

³⁶⁵ O materialismo é contestado porque, para Schopenhauer, a existência objetiva de que ele parte já estaria condicionada como objeto pelo sujeito. O “mal-entendido” dos materialistas seria a crença de que a matéria teria independência em relação ao sujeito, pois estes consideram que a matéria sempre parte de um estado mais primitivo e, por uma ascensão que obedece à lei da causalidade, chega ao conhecimento. Esta compreensão materialista do mundo representa na análise de Schopenhauer uma petição de princípio, pois nessa ascensão o materialismo chegaria a algo pressuposto desde o início. Nas próprias palavras de Schopenhauer, “ ... e, na verdade, nós pressupomos pensar com ele a matéria, com efeito nada mais teríamos pensado do que o sujeito que representa a matéria, o olho que a vê, a mão que a sente, o entendimento que a conhece. Assim, revela-se de modo inesperado a enorme *petitio principii*” SCHOPENHAUER, *O Mundo como Vontade e Representação*, I, § 7, p. 35. (p. 67. versão alemã). Quanto ao idealismo, Schopenhauer tem como alvo principal o idealismo subjetivo de Fichte, considerando-o apenas uma Filosofia aparente (*Schein-Philosophie*), cujo grande equívoco ao tomar como ponto de partida o sujeito, teria sido a leitura equivocada da *Crítica da Razão Pura*, ou seja, Fichte teria filosofado apenas nas sombras de uma recusa à coisa-em-si de Kant ao colocar o eu Absoluto como substitutivo dela, pois” tendo admitido uma relação de princípio e conseqüência entre sujeito e objeto, teria conferido uma validade incondicional ao princípio da razão e transposto para o sujeito do conhecimento da coisa-em-si de Kant. SCHOPENHAUER, *O Mundo como Vontade e Representação*, I, § 7, p. 40-41 (73-74. versão alemã).

podemos dizer que a questão da experiência é o ponto principal das divergências dos dois filósofos. Com isso, a partir dessa divergência pretendemos traçar uma breve genealogia para o aparecimento da noção de corpo em Schopenhauer.

Em Kant, o entendimento, que é compreendido como uma faculdade de julgar que determina seus objetos por meio de categorias, domina a experiência e o mundo objetivo. O que causa incômodos a Schopenhauer se resume então no fato de Kant dar soberania a uma faculdade do pensar, ineficaz em conferir realidade às intuições. Isto é, Kant se aproxima do mundo através de um conhecimento mediado pelo entendimento e Schopenhauer aposta num conhecimento intuitivo dado no imediato da experiência. Diante disso, o filósofo se compara com Kant da seguinte maneira: “Kant pode ser comparado com quem mede a altura de uma torre por sua sombra, e eu, com quem usa diretamente o metro”,³⁶⁶

Segundo Schopenhauer, Kant abandona a experiência a partir do momento em que passa a priorizar os conceitos provindos da razão. É, portanto, com a ênfase centrada na experiência, que o filósofo encontra estímulo para trabalhar na reconstrução da metafísica. Ao abandonar a experiência como fonte da metafísica, na análise de Schopenhauer, Kant teria partido dos mesmos equívocos dos filósofos dogmáticos, a saber:

1. a metafísica é a ciência do que fica fora da experiência;
2. tal ciência jamais pode ser encontrada segundo princípios fundamentais, que são eles próprios hauridos da experiência;
3. Na nossa razão são efetivamente encontráveis alguns princípios fundamentais desse tipo, concebidos sob o nome de conhecimentos por razão pura.³⁶⁷

Sem entrarmos no mérito da reconstrução da metafísica feita por Schopenhauer, cabe aqui apenas ressaltar que, ao contrário de Kant, a experiência tem um caráter imediato em sua filosofia. Mas, esta visão de mundo com sua fonte na experiência não nos deixa por isso numa posição confortável, pois são inevitáveis algumas indagações, tais como coloca Cacciola em seu texto “Schopenhauer e a questão do dogmatismo”: “Mas como ir dos dados imediatos até a compreensão do mundo, se este, como

³⁶⁶ SCHOPENHAUER. *Kritik der kantischen Philosophie*. In: Die Welt als Wille und Vorstellung. Band I, Reclam, p.627-628.

³⁶⁷ Ibidem, p. 592.

representação, é mera fantasmagoria do sujeito do conhecimento? E o próprio objeto, mera representação e nada além dela?”³⁶⁸

A autora explica que para responder tais questões Schopenhauer propõe uma espécie de entrelaçamento adequado feito no ponto certo (*rechten Punkt*) das experiências externas e internas. O ponto certo seria a experiência de cada um com o seu próprio corpo, ou seja, nesse ponto não se evidenciaria simplesmente as experiências externas, mas sim como estas afetariam o corpo, pois “são as afecções deste corpo que permitem a intuição do mundo pelo entendimento e portanto o conhecer”³⁶⁹. Diante disso, o corpo se coloca no mundo como representação em duas condições; por um lado, como objeto imediato e , por outro lado, como objeto mediato na condição de pertencer ao mundo e nele se conhecer.

Compreendemos que o Eu só é possível na teoria schopenhauriana se pensado como identidade entre sujeito do conhecer e o corpo. O corpo como imediatamente conhecido é, além da possibilidade de conhecer, o meio de acesso ao significado do mundo. Portanto, quando o corpo é dado como imediatamente conhecido, ele passa a se identificar com a Vontade; isto é, em cada movimento corporal corresponde igualmente à manifestação da Vontade. Dessa forma, o “eu” perde seu caráter imaginário³⁷⁰ dado pela filosofia kantiana e passa agora a estar intimamente relacionado com as afecções corporais.

Mais uma vez recorrendo ao texto de Schöndorf, *Der Leib im Denken Schopenhauers und Fichtes*, nele é mostrado com minúcia a mudança que a conceitualização de corpo teve na obra de Schopenhauer. Se na *Dissertação sobre a Quádrupla Raiz do princípio de Razão Suficiente*³⁷¹ o corpo é visto de dois modos diferentes - como objeto mediato, na condição de mediador para adquirir outros conhecimentos, e como objeto imediato, na medida em que está numa relação causal

³⁶⁸ CACCIOLA, M. L. M. *Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo*, p. 39.

³⁶⁹ Idem.

³⁷⁰ Schopenhauer considera a unidade sintética da apercepção formulada por Kant como uma “coisa bem estranha” e por isso rechaça veementemente o fato de que o “eu penso” deva acompanhar todas as representações, funcionando assim como unidade sintética. Ora, segundo Schopenhauer, o “eu” como “centro inexistente da esfera de todas as representações que convergem para ele”, não passaria de um ponto imaginário na teoria kantiana, sendo incapaz de imprimir “uma marca de caráter, uma disposição e um interesse ao unir representações. SCHOPENHAUER. *Kritik der kantischen Philosophie*, p.626.

³⁷¹ Em sua dissertação “Sobre a raiz quádrupla do princípio de razão suficiente” (*Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Gründen* - 1813), Schopenhauer rascunha o fundamento de seu pensamento: o ponto inicial é que para a consciência, sujeito e objeto se relacionam de modo simultaneamente correlato, entre sujeito e objeto não há relação causal; o que o objeto designa não é nada mais do que representações que compõem juntamente com o sujeito o total da experiência. Com essa nova forma de conceber a relação sujeito-objeto, Schopenhauer pretende destituir tanto o realismo quanto o idealismo.

com os outros objetos do mundo - , já na sua obra principal, a partir do segundo Livro de *O Mundo como Vontade e Representação*, o corpo aparece totalmente alheio às formas de representação, portanto, tratado apenas como objeto imediato. A Vontade aparece então como um ato corporal, em que

todo o ato verdadeiro, genuíno e imediato é, desde logo e imediatamente também um ato corporal que aparece (*erscheint*); e, de acordo com isso toda ação sobre o corpo é também, desde logo e imediatamente, uma ação sobre a vontade: chama-se dor, quando contraria a vontade; bem-estar e prazer, quando concorda com ela.³⁷²

Vemos com mais nitidez a partir daí a guinada da filosofia de Schopenhauer em relação à toda tradição filosófica ao colocar as abstrações racionais em segundo plano e eleger o corpo como âncora de seu conceito principal, a saber, da Vontade. Assim, o entendimento da Vontade como essência de todos os fenômenos é estabelecida por um procedimento analógico com o corpo. O corpo humano é uma representação que se diferencia das demais apenas em vista da relação de conhecimento, revelando com isso um duplo aspecto: pode-se conhecê-lo imediatamente como Vontade e mediadamente como Representação.

Ora, da mesma forma que se pode conhecer o corpo de duas maneiras, por analogia, podemos admitir que os demais fenômenos do mundo sejam, por um lado, representações, e por outro lado, Vontade. Com isso, Schopenhauer lega à época de Nietzsche a possibilidade filosófica de ter o corpo como chave interpretativa do mundo.

Vale salientar ainda na análise do legado do corpo, a necessidade de Schopenhauer não apenas de banir a teologia da filosofia, mas também de se afastar de seus contemporâneos³⁷³, pois ainda neles a vontade aparece acompanhada de motivos intelectuais. Com esta incumbência, o filósofo espicaça a idéia de uma inteligência transcendente que pudesse produzir o mundo ou ordená-lo de fora dele, e para isso se serve da distinção fundamental entre a Vontade, como coisa-em-si, e a vontade humana, regida pela representação.

³⁷² SCHOPENHAUER. *O Mundo como Vontade e Representação*. §18, L II, p. 110 (versão alemã, p. 166)

³⁷³ Vale destacar que dos contemporâneos de Schopenhauer dos quais a Vontade aparece desacompanhada de representações intelectuais encontra-se apenas Schelling.. Walter Schulz afirma, no texto intitulado *Freiheit und Geschichte in Schellings Philosophie*, que no Schelling tardio se poderia indentificar a noção de ímpeto (*Drang*) com a noção de vontade e que, portanto, tal identificação teria influenciado tanto Schopenhauer como até mesmo o próprio Nietzsche. In: F. W. J. Schelling. *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Frankfurt, Suhrkamp, 1975, p.19-20.

De que forma então é possível na filosofia schopenhaueriana abordar a Vontade compreendida como coisa-em-si? Segundo Schopenhauer, é predominantemente a partir do corpo que temos acesso a uma realidade mais íntima; isto é, através do corpo o homem tem a consciência interna de que ele é também Vontade e possui um em-si. No entanto, a compreensão do corpo deve advir de outro modo que não seja por meio do espaço e do tempo, ou seja, deve advir do que imediatamente desponta da vida afetiva. Por isso se justifica que quando alguém sofre ou sente prazer, seja na ordem das tristezas ou das alegrias, a Vontade se mostra em sua essência como querer cego e sem razão. A Vontade pode assim ser entendida como aquilo que age sem nenhuma espécie de conhecimento. É uma atividade cega.

Diante destas premissas metafísicas, a vida humana é dominada pelo egoísmo; a satisfação de um indivíduo necessariamente acarreta o sofrimento de outro. A Vontade só considera a si mesma, os outros corpos são vistos como meros fenômenos que nunca conseguem satisfazê-la, entretanto, essa mesma Vontade não consegue deixar de vislumbrar nos outros corpos sua possibilidade de satisfação. Por este ângulo de análise, somos escravos da Vontade, dado o seu caráter insaciável. Porém, em razão dessa insaciabilidade, esta sempre quer e não há nenhum objeto da experiência que possa satisfazê-la. Ela está irremediavelmente separada de seus fenômenos, fora do tempo, indestrutível. A partir das injunções do autor, constata-se que a Vontade fica a espreitar o aparecimento das circunstâncias graças às quais possa se manifestar.

Ora, se antes a Vontade desenvolvia seus esforços nas trevas, como uma certeza infalível, quando chegou ao grau de acompanhar-se pelo conhecimento, viu que suas escolhas não lhe traziam uma constante satisfação, daí ter o acréscimo de um guia para lhe afastar das desvantagens resultantes de sua superabundância e de sua variedade (Vontade indiscriminada) fomentada pela aparência e ilusão do mundo da representação. Com isso, Schopenhauer conclui:

O homem, essa criatura complicada, de aspecto múltiplo, plástico, eminentemente cheia de necessidades e exposta a inúmeras lesões, devia, para poder resistir ser iluminado por um duplo conhecimento: à intuição simples devia vir acrescentar-lhe, por assim dizer, um poder mais elevado do conhecimento intuitivo, um reflexo deste, numa palavra, a razão, a faculdade de criar conceitos. Com ela apresenta-se a reflexão, que abarca a visão do futuro e do passado, e, em seguida, a meditação, a precaução, a faculdade de prever, de se produzir

independentemente do presente, enfim, a plena e completa consciência das decisões da vontade humana enquanto tal.³⁷⁴

Diante dessas evidências, a engrenagem da decisão humana é a seguinte: ao se tomar uma decisão está em jogo dois querereres: um, provindo da reflexão racional e, o outro, da Vontade. Do ponto de vista do autor, os dois querereres parecem igualmente possíveis, e isto caracteriza a ilusão da liberdade empírica. A decisão, então, revela-se sob o domínio do intelecto somente na ilusão da experiência; isto é, em razão de uma determinada situação concreta que os indivíduos acreditam decidir racionalmente, quando na verdade é a Vontade que impulsiona qualquer decisão. Mas, segundo Schopenhauer, devemos estar atentos a este tipo de confusão na hora de decidir, pois a escolha é sempre o resultado da Vontade, constituição íntima do ser, que entra em conflito com as circunstâncias empíricas e sempre sai vencedora. Em consonância com as ideias ora dispostas, é apresentada a seguinte tese:

A Vontade é a realidade primeira, o solo primitivo; o conhecimento vem simplesmente sobrepor-se aí, para o ajudar a manifestar-se. Assim, todo o homem deve à sua vontade ser o que é; o seu caráter existe nele primitivamente, visto que o querer é o próprio princípio do seu ser. Depois, chega o conhecimento, ele aprende, no curso de sua experiência, o que é: ele aprende a conhecer o seu caráter.³⁷⁵

Com esta sentença schopenhaueriana fica ressaltado o homem como sua própria obra de Vontade, anterior a qualquer conhecimento. A concepção do autor é dotada de certa fatalidade: o homem é o que é, irremediavelmente. Antes de tudo o homem é Vontade, só depois que irá conhecer o que efetivamente é da ordem de seu íntimo querer. Diante deste princípio, a Vontade é caracterizada como imutável, mas a conduta humana é passível de mudança. O conhecimento tem assim o papel limitado de mostrar à Vontade que ela usa mal seus próprios meios, e, desse modo, fornece-lhe novas possibilidades de conduta. Portanto, uma espécie de “salvação” humana adviria do intelecto, podendo este oferecer escolhas mais sensatas em uma determinada situação adversa. Esta seria, de modo geral, a parte mais otimista da teoria de Schopenhauer.

Já com um teor bem mais pessimista, Schopenhauer formula a ideia de que o sofrimento seria uma marca indelével da constituição humana. A causa da dor estaria

³⁷⁴ SCHOPENHAUER. *O Mundo como Vontade e Representação*, L II, §27, p. 160.

³⁷⁵ *Ibidem*, L IV, §55.

intimamente relacionada com o ato do pensamento, com a esfera do intelecto. E isso constitui o motivo da supremacia da dor moral frente às demais dores. Daí, seu exemplo: “Eis por que, nas horas de aflição arrancamos os cabelos, batemos no peito, dilaceramos o rosto, rolamos no chão: tantos artifícios violentos para aliviar o nosso espírito dum pensamento que nos esmague”.³⁷⁶

Esta passagem de *O Mundo como Vontade e Representação* demonstra o quanto a dor moral afeta os homens. Sua essência está vinculada a uma decisão irrefletida, denuncia a pequenez humana por não saber utilizar o conhecimento diante da Vontade. Para Schopenhauer, o remorso (*Reue*) surge na atitude de refletir sobre o passado, a importância dada a ele advém de uma significação *a posteriori*; vê-se nele, dependendo da situação, a imagem do nosso caráter, o espelho de nossa vontade e a mácula vergonhosa de nossa alma e, sobretudo, a culpa de que nada fizemos contra um querer vergonhoso. Mesmo diante do remorso, a experiência ensina o quanto o caráter é pouco flexível à mudança. Por conseguinte, quando não se tem força suficiente para se guiar pelo conhecimento, a mágoa surge como uma consequência inevitável; isto é, o que causa dor não é nem tanto a infelicidade resultante de uma má ação, mas a ideia de que tais e tais circunstâncias de ação, se pudessem ser modificadas pelo conhecimento, nos poupariam das dores de um agir equivocado e sem reflexão.

Ante essas considerações, a felicidade é apenas concebida sob um aspecto efêmero; ou seja, é vista como um momentâneo alívio para uma dor que é ineliminável e constituinte da essência humana. A razão disto é simples: a vida é somente a manifestação da Vontade, reduzindo-se a um esforço sem alvo, sem fim. Esta situação do homem perdido de desejo em desejo manifesta a incapacidade que tem para lançar longe de si a vontade, já que esta constitui sua realização objetiva. Para Schopenhauer, o cerne da Vontade é então uma repetição *ad infinitum* incapaz de produzir algo novo. Ela é, por assim dizer, o que condena o homem a recomeçar eternamente e sem um objetivo real as mesmas atividades, ou seja, é a própria imagem de um querer que não cessa de retornar, que permanece sedento para todo o sempre.

Para assim interromper o círculo vicioso de dor e prazer e escapar da temporalidade repetidora que se volta sobre si mesma, a filosofia schopenhaueriana aponta dois caminhos, a saber: o estético, este mais temporário, e o ético, mais duradouro. O primeiro caminho é o da contemplação estética, o segundo caminho

³⁷⁶ SCHOPENHAUER. *O Mundo como Vontade e Representação*, L IV, §55.

demarca a radical negação da Vontade. Neste segundo caminho nos deteremos, pois, nele Nietzsche concentra a maior parte de suas críticas a Schopenhauer, distanciando-se definitivamente do “seu mestre”.

É, portanto, no livro IV da obra *O mundo como Vontade e Representação* que se evidenciará como a consciência intelectual pode se subtrair do domínio da Vontade e reagir contra o seu jogo impiedoso, inclusive acarretando a sua desapareição em uma espécie de atitude de resignação. Na concepção de Schopenhauer, esta resignação é a meta final para se desvencilhar da determinação da Vontade na vida, por isso já adiantar no livro II sua pretensão de negar a Vontade: “a essência íntima de toda a virtude e de toda a santidade, é a libertação do mundo”.³⁷⁷

Portanto, o homem negador da Vontade é aquele em que o conhecimento domina o impulso cego da Vontade e o *principius individuationis*³⁷⁸ não se impõe com tanta força; o homem passa então a ser sensível ao sofrimento do outro, como se fosse sua própria dor.

Daí em diante, nenhum sofrimento lhe é estranho e todas as dores dos outros, esses sofrimentos que ele vê e que raramente pode aligeirar, aqueles que têm conhecimento indiretamente, e, enfim, mesmo aqueles que ele sabe possíveis, pesem em seu coração, como se fossem seus.³⁷⁹

O raciocínio schopenhaueriano se desenrola da seguinte forma: como não é possível mudar o mundo para que os desejos humanos sejam plenamente realizáveis, logo, a solução da vida de desejos insatisfeitos é a negação do que impulsiona o desejo, a Vontade. Entretanto, a negação da Vontade se daria de modo voluntário; um “conhecimento” conseguido à custa de sofrimentos sucessivos e a partir dele o entendimento de que a miséria do mundo se aloja na Vontade – por isso negá-la. Contudo, deve-se compreender esse conhecimento que nega a Vontade é intuitivo e dado na própria conduta humana. Ou seja, para se compreender um conhecimento que

³⁷⁷ SCHOPENHAUER. *O Mundo como Vontade e Representação*. L II, §27, p.161.

³⁷⁸ Ao utilizar Principius Individuationis, Schopenhauer demonstra claramente sua influência da tradição escolástica. Pois esse conceito significa, para esta tradição, a possibilidade de cada um se fazer indivíduo no mundo da representação, isto é, em um mundo demarcado pelo espaço e pelo tempo pois estes têm como particularidade individuar, ou seja, por estes princípios que se tem a noção de que os fenômenos são múltiplos e se sucedem. A partir deste princípio que é instaurada a diferença entre o eu e o outro. Contudo, para Schopenhauer, esta diferença só é possível apenas para o fenômeno e nunca para a coisa-em-si. Ibidem. SCHOPENHAUER. *O Mundo como Vontade e Representação*. LII, §23.

³⁷⁹ Ibidem. L IV, §68.

se traduz pela negação da Vontade, faz-se necessário vinculá-lo intimamente às mais dolorosas experiências de sofrimento.

Desta concepção de sofrimento como uma forma de aprendizado, advém a vertente cristã da filosofia schopenhaueriana, em que a negação da Vontade já poderia ser encontrada naquilo em que os evangelhos apregoam, como: “renunciar a si mesmo” ou “carregar a própria cruz”. Ou seja, há de se passar por grandes sofrimentos, carregar grandes cruces, para que haja resignação e redenção ou, nas palavras de Schopenhauer, a negação da Vontade. Há, portanto, uma espécie de santificação provinda da negação e sofrimento do corpo; “a negação do querer-viver que não é outra coisa senão a resignação ou santidade absoluta”³⁸⁰. Para Schopenhauer, Jesus Cristo seria o símbolo maior da negação da Vontade.

Faz-se importante mencionar que não somente a uma “sabedoria” cristã estaria relacionada à ética schopenhaueriana, mas também à cultura védica da Índia, onde se encontra a mais cerrada luta contra o próprio corpo, manifestação da Vontade. Quando o ascetismo assume a forma de castidade, pela recusa da sexualidade, Schopenhauer identifica neste ato o primeiro passo para que a Vontade comece a se suprimir de si mesma enquanto querer ilimitado. Não obstante esta forma de supressão da Vontade, Schopenhauer não compactua com a ideia de que tal forma de vida pudesse se fazer como um princípio universal seguido por todos, pois isto traria o risco da humanidade desaparecer; desaparecimento não somente do homem enquanto espécie, como também, sobretudo, o desaparecimento do mundo – o mundo que é sobremaneira Vontade.

Por outro lado, excetuando-se o caráter escatológico da sabedoria védica, esta poderia muito bem justificar a negação da Vontade. É possível constatar essa possibilidade na seguinte observação de Schopenhauer: “Do mesmo modo que neste mundo a criança com fome anseia pela mãe, também todos os seres aguardam o holocausto sagrado (...). O holocausto aqui significa a resignação em geral; a restante natureza deve esperar a libertação do homem”³⁸¹. Com esses argumentos, Schopenhauer justifica a possibilidade de se instaurar uma ética pela abolição da Vontade, restando ao homem um “mundo tão real com todos os seus sóis e suas vias lácteas, que é o nada”.³⁸² Nas últimas palavras de *O Mundo como Vontade e Representação* há um estímulo para a humanidade se encaminhar para esse nada (negação da Vontade) ou para “afundarmos

³⁸⁰ SCHOPENHAUER. *O Mundo como Vontade e Representação*, L IV, § 68.

³⁸¹ Idem.

³⁸² Ibidem. §71.

no nada”. Quando Schopenhauer faz menção à negação da Vontade, por conseguinte há também a intenção de suprimir o Mundo – espelho da Vontade. Só no Nada que o homem, por fim, encontraria sua paz interior e o êxtase da existência.

Portanto, a ascese descrita por Schopenhauer exclui toda e qualquer doutrina que se pautasse numa tábua de prescrições e por isso afirma: “ainda menos deve ser oferecido um princípio moral universal, a maneira de uma receita universal para a produção de todas as virtudes”³⁸³. Na exposição desta atitude ética, percebemos que Schopenhauer tem apenas a intenção de fazer uma exposição racional dela, um modo didático de apresentá-la, contudo não se chega a ela por meio de um conhecimento abstrato, mas sim por um conhecimento de outra ordem, vivido singularmente na concretude do corpo. Existe aí o entendimento de que nada adiantaria elaborar uma moral prescritiva se se parte do pressuposto de que a Vontade é essencialmente livre, e toda lei que tivesse a intenção de coibi-la ou cerceá-la seria em vão.

Quanto a possibilidade de atitudes morais, Schopenhauer as fundamenta pelo sentimento da compaixão. Na compaixão, mesmo que Schopenhauer considere que no homem prevaleça o princípio de individuação, princípio responsável pela diferenciação e contraposição entre os homens, é possível que a partir das situações de sofrimento o algoz possa se identificar com a vítima. Ter compaixão (*Mit-leid*)³⁸⁴ significa compadecer, ou seja, ter padecimento em cumplicidade. Isto é, na compaixão se estabelece o reencontro de alguém compadecido com a unidade de uma essência oculta que une um homem ao outro nas situações extremas de dor.

Entretanto, se Nietzsche até então parece um aliado às considerações schopenhauerianas que envolvem o primado do corpo sobre as representações intelectuais, pois ainda na segunda parte de suas *Considerações Extemporâneas*, no texto “Schopenhauer como Educador”, o filósofo é visto em seu aspecto positivo, em sua luta contra uma filosofia que se prevalece de verdades obtidas por cadeias dedutivas e que esquecem sua origem intuitiva, agora, nos prolongamentos éticos dessas considerações, Schopenhauer coloca-se como um implacável adversário. O alvo em Schopenhauer que Nietzsche prefere atacar se refere às suas considerações morais.

³⁸³ SCHOPENHAUER. *O Mundo como Vontade e Representação*, §55.

³⁸⁴ Na tradução de Rubem Rodrigues Torres Filho há uma importante nota explicativa em que faz referência ao termo alemão *Mitleid*, nela menciona o fato do verbo *leiden* ser comumente traduzido como sofrer, embora reconheça que etimologicamente seja mais equivalente ao latim *patere* e ao francês *pâtir* e por isso justifica: “Daí, nesse contexto, a preferência por padecer, destacando-se a passividade e o parentesco com “compaixão” (*Mitleiden*) e “paixão” (*Leidenschaft*). In. Nietzsche. Coleção Os Pensadores, p. 127.

Em *Anticristo*, Nietzsche mostra sua agudeza crítica ao se utilizar do expediente de uma fina ironia em conceder um importante crédito ao filósofo de *O Mundo como Vontade e Representação*: “Schopenhauer estava certo: com a compaixão a vida é negada, tornada mais digna de negação”³⁸⁵. Assim como fizera com Kant³⁸⁶, Nietzsche identifica também neste texto o parentesco entre a teoria ética de Schopenhauer e a moral cristã, denunciando o aspecto decadente que perpassa nas duas vertentes morais. Desse modo, no que se refere à moral cristã da compaixão, como o próprio Nietzsche faz questão de salientar, não vai poupar esforços em “procurar por um meio de lhe aplicar uma alfinetada: para que ela estoure...”

De fato, parece que para Nietzsche nada mais “doente” do que a moral cristã, sendo o solo propício para se propagar a compaixão; a compaixão é o instrumento ideal do padre, do asceta, para manter firmes na vida “os deserdados e condenados”, em que “esse instinto depressivo e contagioso cruza aqueles instintos que visam a conservação e elevação de valor da vida”³⁸⁷. Ou seja, na análise nietzschiana a compaixão é um tipo de sentimento que persuade ao Nada, ao ideal ascético, ao “além”, a “Deus” ou mesmo à “verdadeira vida”. O ideal ascético que domina a vida decadente é, contudo, nada mais do que um modo de conferir um sentido supra-sensível a tudo o que existe; humildade, castidade, pobreza, são ideais cristãos que funcionam como um paralisante da vida em todas suas potências e movimentos, isto é, melhor para o cristão acreditar na vida eterna ao lado de Deus e por isso seguir em obediência a se aventurar alhures nos riscos de viver sem um sentido moral e prescritivo, mesmo que restritivo. E, por fim, ele desabafa neste item de *Anticristo*: “o puro espírito é pura mentira.”

Esse desabafo nietzschiano somente é compreensível se se entender primeiro que o filósofo surge no contexto de alguém que luta para endossar um corpo potente que o permite filosofar e o coloca em acordo com a vida efetiva e em desacordo com a vida imaginária regida pela moral ou religião. Senão vejamos como ele começa esta questão no aforismo anterior: “A vida mesma vale para mim como instinto de crescimento, duração, acumulação de forças, de *potência*: onde falta a vontade de potência há declínio. Minha afirmação é que a todos os valores mais altos da humanidade *falta* essa vontade.”

³⁸⁵ NIETZSCHE. *Anticristo*, § 7.

³⁸⁶ Os comentários referentes à relação da moral cristã e a filosofia moral de Kant podem ser encontrados no item desta tese intitulado “Kant como pastor da *Gewissen*: o cristão insidioso”.

³⁸⁷ NIETZSCHE. *O Anticristo*, § 7.

Em suma, na lógica de quem quer enfatizar uma vontade potente que não seja a vontade de nada proposta pela teoria schopenhaueriana, para quem quer afirmar um pensamento além do bem e do mal diante dos valores decadentes de sua cultura, que Nietzsche faz a consciência submergir das profundezas abstratas do pensamento e a nivela com as afecções corporais que surgem na ordem das circunstâncias ocasionais do viver, no afloramento dos afetos que não se pressentem. Com efeito, ele afirma longamente em sua obra, de fio a pavio, que o homem é muito mais complexo do que supõem as convenções e as regras religiosas que tentam o domínio de sua consciência.

Tamanha a urgência nietzschiana de contestar e destruir a sombra de uma vontade determinada pelos ideais ascéticos que encobria a cultura que lhe era contemporânea – afinal o autor precisava a todo custo criar uma atmosfera que permitisse argumentar sua Vontade de Poder -, que faz o filósofo dedicar a terceira e última dissertação da sua *Genealogia da Moral* para o cumprimento dessa tarefa. Dada a importância dessa missão, aqui se ressaltará o último parágrafo do referido texto pelo fato de sintetizar seu diagnóstico de tais ideais e, ao mesmo tempo, sublinhar sua tarefa filosófica nas entrelinhas dessa constatação:

Simplemente não é possível esconder o que propriamente exprime esse querer inteiro, que recebeu do ideal ascético sua orientação: esse ódio contra o humano, mais ainda contra o animal, mais ainda contra o *natural*(*), essa repulsa aos sentidos, à razão mesma, o medo da felicidade e da beleza, esse anseio por afastar-se de toda a aparência, vir-a-ser, morte, desejo, anseio mesmo – tudo isso significa, usemos compreendê-lo, uma vontade de nada, uma má vontade contra a vida, uma rebelião contra os mais fundamentais pressupostos da vida, mas é e permanece uma vontade! E, para ainda, em conclusão, dizer aquilo que dizia no início: *O homem prefere ainda querer o nada a não querer...*(**)³⁸⁸

³⁸⁸ (*) Rubens Rodrigues Torres Filho traduz o adjetivo substantivado *Das Stoffliche* como significado de *natural* (em alemão *naturrein* ou *natürlich*) em vez de traduzi-lo pelo uso corrente da língua alemã em que tal palavra aparece com significado de *material*. Temos a hipótese de que Rubens Torres tenha assim feito a tradução para sublinhar em Nietzsche o caráter fisiológico que se tornava preponderante em suas considerações.

(**) Interessante destacar que a última frase da *Genealogia da Moral* “*lieber will noch der Mensch das Nichts wollen, als nicht wollen...*” é traduzida por Rubens Torres com um tempo verbal diferente do que traz a tradução de Paulo César de Souza: “o homem *preferirá* ainda querer o nada a nada querer”. A opção da primeira tradução em utilizar o verbo ‘preferir’ no presente do indicativo (o homem *prefere*) parece, no nosso entender, que melhor enfatiza a constatação nietzschiana da *horror vacui* (horror ao vácuo) humana diante da dor e do tédio encontrada no ideal ascético; o homem carente de objetivo passa a querer o nada (além, Deus, vida verdadeira), a não querer - esse sentido já é expresso por Nietzsche no primeiro aforismo da *Genealogia*. Já na segunda tradução, como o verbo *preferir* aparece no futuro do presente, isso pode abrir a possibilidade de que os leitores mais desatentos compreendam que Nietzsche, no aforismo 28 da Terceira Dissertação, anseia que o homem ainda, um dia quiçá, há de querer o Nada a nada querer - o que seria um absurdo na coerência de sua tarefa filosófica contra os ideais ascéticos.

Tanto a compaixão como a negação da vontade são os alvos prioritários da crítica de Nietzsche a Schopenhauer. O Schopenhauer criticado é aquele que vai ao encontro da moral e da metafísica que Nietzsche tanto trabalha para, se não destruir, ao menos neutralizar seus efeitos. Do mesmo modo que a moral kantiana do dever é identificada com a má consciência, também o é a moral da compaixão de Schopenhauer; as duas têm a marca do ressentimento e por isso da *décadence*. Não é por acaso que Nietzsche tome como alvo outro filósofo moderno identificado com a moral decadente, a saber: Rousseau, filósofo alcunhado de “tarântula moral” por ter transmitido a Kant e Schopenhauer uma espécie de fanatismo moral.³⁸⁹

Vê-se dessa forma que Nietzsche se coloca num extremado desacordo com qualquer moral que venha se nutrir dos ideais por ele vistos como decadentes. Seus comentários, que muitas vezes beiram a grosseria, não somente com Schopenhauer, mas com qualquer outro filósofo ou pensador que se filie à cultura que o enoja, encobrem algumas vezes os ganhos teóricos que porventura algum deles tenha lhe concedido. Por exemplo, Nietzsche não leva em consideração – por talvez lhe custar muito caro conceder créditos – as possibilidades filosóficas trazidas pela filosofia schopenhauriana na determinação de outra forma de consciência, tais como: definir a vontade como um impulso (*Trieb*) não dirigido pela consciência; admitir como parte integrante da consciência algo que é sem consciência (*bewusstlos*); deslocar o eixo da filosofia do “espiritual” ou “intelectual” para o concreto a partir da ênfase no corpo; ou até mesmo a consideração ética que se exime de recomendar ou aconselhar, dado o seu caráter não prescritivo.

As poucas e inexpressivas palavras nietzschianas oferecidas aos aspectos da teoria de Schopenhauer que mereceriam um “bom tratamento” e, por outro lado, seus comentários ácidos, virulentos, maliciosos no que dela ele definitivamente rechaça, só tem significado quando repostos no conjunto de sua obra, quando analisados sob o ângulo de uma atitude de transvaloração, de uma crítica radical da consciência sob o contexto da filosofia idealista alemã.

³⁸⁹ NIETZSCHE. *Aurora*. “Prólogo”, 3.

3. 5 Contra a consciência do corpo surgida no pensamento moderno

Dotado de uma proposta crítica em relação à consciência, e, ao mesmo tempo, avesso aos desdobramentos que a abordagem da consciência teve depois de Schopenhauer, Nietzsche passa a recusar a repercussão da filosofia schopenhaueriana no contexto geral do pensamento alemão. Por exemplo, Nietzsche apresenta objeções ao surgimento de uma filosofia do inconsciente, como a que foi elaborada pelo “amalgamista”³⁹⁰ Eduard von Hartmann; tal pensador foi responsável por unir em uma única substância os aspectos irrepresentáveis da Vontade, em seu impulso cego, à condução do idealismo. E não apenas no plano teórico, Nietzsche também questiona o caráter sublime da música de Wagner, que também teve sua arte inspirada na Vontade schopenhaueriana.

Nietzsche, inicialmente seduzido pela filosofia da Vontade de Schopenhauer, pelos aspectos dionísíacos da música de Wagner e por *A filosofia do inconsciente*³⁹¹ de Hartmann – livro escrito em 1869 – , depois de um período de encantamento com a temática³⁹², começa a nutrir extrema antipatia pelo sistema filosófico, pela arte ou pelo pensamento, em que o corpo ou o inconsciente passam a ter contornos idealistas. Por exemplo, para Hartmann, o inconsciente, princípio ilógico, seria uma substância metafísica única conduzida por um princípio lógico, a ideia. Na filosofia hartmanniana, o inconsciente teria um lado lógico e outro ilógico. A função da ideia seria, portanto, a correção da vontade ilógica, surgindo daí o entendimento da impossibilidade do homem alcançar a felicidade na simples execução de uma vontade de vida. Depois de Hartmann dedicar a parte “A” de seu livro – em coerência com as ideias de Schopenhauer – a discorrer sobre a manifestação do inconsciente no corpo e nas forças da natureza e ainda falar sobre o instinto que age sem propósitos lógicos como uma ação cega, na parte “B”,

³⁹⁰ NIETZSCHE. *Além de Bem e Mal*, § 204. Hartmann é visto como “amalgamista” por trazer em sua filosofia uma síntese do espírito absoluto de Hegel, da Vontade de Schopenhauer e do inconsciente em Schelling – inconsciente visto como identidade absoluta entre natureza e espírito.

³⁹¹ HARTMANN, Eduard von. *Philosophie des Unbewussten*. Hildesheim, Zürich und New York: Georg Olms Verlag, 1989.

³⁹² No texto *A ilusão além do homem*, embora F. Getarrana não estabeleça a influência direta de Hartmann sobre Nietzsche, - “realmente uma original e argumentada crítica da filosofia da consciência transformou Nietzsche na década de 80, no entanto, que a leitura da FI afetou a própria filosofia do inconsciente de Nietzsche, não se tem garantias(...)” - , ela diz que “o desiludido menosprezo da consciência que Nietzsche encontrou em Schopenhauer e Wagner, a doutrina hartmanniana do inconsciente explícita no enfraquecimento da pessimista compreensão de mundo de Schopenhauer”. Getarrana, portanto, acredita na atratividade das reflexões estéticas de Hartmann no jovem Nietzsche, a partir do tratamento de um ilimitado e produtivo inconsciente e sua base empirista, mais do que se encontrava em Schopenhauer, por exemplo, no tratamento da ética e da estética. Apud: Schlimgen, Erwin. *Nietzsches Theorie des Bewusstseins*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1999. p.186.

ele advém com a ideia de que o inconsciente seria a chave para desvendar a essência consciente da vida anímica, como um princípio lógico, por isso justificar a presença de atitudes inconscientes nos sentimentos, no caráter e nos costumes; como a exemplo do caprichoso apetite de um doente ou de uma mulher grávida, fazendo-os escolher alimentos mais apropriados, também nos instintos que guiam um sonâmbulo ou no amor de uma mãe investido no filho.³⁹³

Hartmann então acaba por reconhecer que a função da ideia é corrigir a desenfreada e ilógica vontade presente no espírito humano. Apenas com o desenvolvimento da consciência, os humanos ganham o entendimento de que alcançar a felicidade pela vontade de vida está na ordem de um querer irrealizável. Para o “amalgamista”, a história do mundo passaria por grandes ilusões, até o homem reconhecer que a felicidade é uma quimera e, por fim, passar a desejar o repouso, a ausência de dor como um sinal de felicidade.

Pelo constante teor idealista – prevalência da metafísica e de princípios ordenadores do sentido da vida – do pensamento alemão de seu tempo, pelo predominante destaque de filósofos *décadents*, como Schopenhauer, ou filósofos-da-mistureba (*Mischmach-Philosophen*), como, por exemplo, Hartmann, ou da neurose da música de Wagner, o corpo utilizado por Nietzsche pretende se distanciar de qualquer ideal. Todavia, contrário ao corpo surgido em um contexto idealista, metafísico e romântico, Nietzsche também percebeu o quão nefasto era o uso de argumentos de ordem corpórea por pensadores positivistas ou materialistas e, por isso, querer retirá-lo de uma interpretação reducionista que o compreende apenas como suporte material da realidade.

Dessa forma, a noção de corpo, como foi se constituindo na filosofia nietzschiana, compõe-se como uma luta que se dirige de modo prioritário contra duas frentes opostas: de um lado, contra o idealismo cultivado principalmente no pensamento alemão moderno, nas convenções morais e religiosas de priorização da vida supra-sensível; de outro lado, o corpo também se dirige contra as crenças do materialismo e do positivismo do final do século XIX, provenientes dos feitos da ciência no “sentimento” de aquisição da verdade.

Quanto a este aspecto materialista da consciência observado nos cientistas de sua época, no aforismo 373 do livro V de *A Gaia Ciência*, ele diz o seguinte:

³⁹³ HARTMANN, Eduard von. *Philosophie des Unbewussten*, p.157.

a crença que satisfaz tantos cientistas naturais materialistas, a crença num mundo que deve ter equivalência e medida no pensamento humano, em humanos conceitos de valor, um “mundo da verdade”, a que pudéssemos aceder com a ajuda da nossa pequena e quadrada razão.

Isto é, Nietzsche percebe que a maioria das atividades científicas da modernidade se convertia numa crença materialista, em que boa parte dos cientistas modernos chegava a admitir a íntima dependência causal entre a atividade espiritual humana e a matéria. Em decorrência de tal crença, surgiu, por exemplo, a concepção de “homem máquina”³⁹⁴: homem em que o corpo seria compreendido como um conjunto de engrenagens, e a alma como um substrato material que, localizada no cérebro, teria o poder de movimentar o organismo e habilitá-lo a pensar.

Segundo Nietzsche, em coerência com este teor materialista do pensamento científico, da redução do pensamento a relações mecanicistas, o positivismo seria mais uma crença moderna a alimentar esta interpretação científica, uma das *mais estúpidas* interpretações que existiam em sua época³⁹⁵, responsável pelo homem da ciência se considerar de uma “linhagem melhor”. Sendo assim, como “filósofo da realidade” ou “positivista”, o homem voltado à ciência julgaria que seu conhecimento seria melhor por ter: “segurança nas medidas de valor, o manejo consciente de uma unidade de método, a coragem alerta, o estar só e responder por si”³⁹⁶.

Contra a consciência dos idealistas e dos materialistas, concluímos que o corpo na filosofia de Nietzsche teve a grande função de retirar da atividade consciente sua importância ideal e material; a consciência nem se deteria exclusivamente nas formas reflexivas do espírito nem dependeria das relações causais da matéria. Suplantando estas formas tradicionais de “verdade”, a filosofia nietzschiana se inclina a pensar a consciência como “algo simples”³⁹⁷, restituindo a partir dessa nova compreensão o “direito e privilégio à existência”³⁹⁸.

Neste ponto preciso de nossas conclusões sobre o sentido do corpo na filosofia de Nietzsche, julgamos encontrar um forte elo que nos permite relacionar a proposta de “tranvaloração de todos os valores” à crítica da consciência moderna; observamos que a crítica que Nietzsche formula sobre a consciência a partir da temática do corpo, não

³⁹⁴ A concepção de “homem-máquina” foi promovida pelo médico e filósofo Julien Offray La Mettrie, em seu ensaio *O Homem máquina*, escrito em 1748.

³⁹⁵ NIETZSCHE. *A Gaia Ciência*, §373.

³⁹⁶ NIETZSCHE. *Além de Bem e Mal*, §210.

³⁹⁷ *Ibidem*, §291.

³⁹⁸ NIETZSCHE. *Ecce Homo*, “Aurora”, §1.

se contenta em apenas saber quais valores vigeriam na modernidade, o interesse maior deste filósofo se explicita de uma vez por todas, quando ele afirma: “Conheço a minha sina. Um dia, meu nome será ligado a algo tremendo – de uma crise que jamais houve sobre a terra, da mais profunda colisão de consciências (*Gewissens-Collision*)”³⁹⁹. Ao colocar as consciências em rota de colisão, ao fazer a crítica da consciência moderna partir da destruição das profundas crenças idealistas e materialistas, ao adotar o corpo como sua grande razão, Nietzsche parece adquirir instrumentos para empreender o projeto de uma filosofia transvalorativa.

³⁹⁹ NIETZSCHE. *Ecce Homo*, “Por que sou um destino”, §1.

CAPÍTULO 4 A Consciência e o projeto da *Transvaloração de todos os valores*

Novos olhos para o mais distante. Uma nova consciência para as verdades que até agora permaneceram mudas.
(*O Anticristo*, Prólogo)

Quanto mais a filosofia de Nietzsche se aproxima da concepção de um projeto sobre a *Transvaloração de todos os valores*, mais se evidencia uma forma de pensar que não quer ter medida comum com os principais valores nutridos pela consciência moderna, tais como: sujeito, certeza, emancipação, progresso, autoconhecimento, autodomínio, compaixão, igualdade e muitos outros que prevaleciam como referência das ações humanas. Cabe-nos agora investigar o que antes tínhamos como suspeita: se é que existe realmente uma relação de continuidade entre a crítica da consciência moderna e a elaboração da *Transvaloração*, quais os aspectos comuns que atravessam um e outro plano e que permitem cogitar tal possibilidade? A partir desta resposta, acreditamos ganhar mais segurança no passo seguinte e responder pelo teor da *nova* ou *segunda* consciência que aparece nas linhas gerais da filosofia transvalorativa nietzschiana.

Em princípio, faz-se oportuno trazer à tona o contexto embrionário de um plano nietzschiano de escrever uma obra intitulada *Umwertung aller Werthe*. Antes da efetivação desse texto, com a intenção prioritária de atingir os meios para a superação da cultura moderna, percebemos que Nietzsche vai ordenando os temas trabalhados em seu último período para a realização de uma grande obra filosófica. Assim, após ter escrito *Crepúsculo dos Ídolos*, “sem perder um só dia”, ele se deteve à tarefa da transvaloração. Todavia, não deixa de ser um fato significativo que após o filósofo ter anunciado neste livro “ser em si mesmo o eterno prazer do vir-a-ser” e que nesse prazer também haveria uma dose de destruição, surja-lhe a urgência de dar cabo à obra que seria o ponto final de sua vida filosófica – *A Transvaloração de todos os valores* –, destinada a pronunciar, de uma vez por todas, o surgimento de novos valores para a cultura.

Dessa forma consideramos que a escrita de *Crepúsculo dos Ídolos*, com as densas críticas aos ídolos (moral, cultura, religião, arte e política) de seu tempo, deu a Nietzsche uma maturidade para enfrentar as principais questões que envolviam o seu projeto filosófico. Em uma correspondência endereçada ao seu editor Naumann, na

ocasião do envio do manuscrito de *Crepúsculo dos Ídolos*, na época intitulado ainda de *Ociosidade de um psicólogo*⁴⁰⁰ (*Müßiggang eines Psychologen*), Nietzsche ressalta que o seu presente texto era “de natureza bastante rigorosa e séria”.⁴⁰¹ Cinco dias após enviar esta carta, ele escreve para seu amigo Peter Gast (H. Köselitz), informando-o que o manuscrito que remetera pouco antes a Naumann, em uma síntese ousada de suas heterodoxias filosóficas essenciais, teria o propósito de “iniciar o leitor e abrir-lhe o apetite” para *A Transvaloração de todos os valores*.⁴⁰²

Sendo assim, compreendemos que a formulação da *Transvaloração de todos os valores* parece ter se desenvolvido às sombras de seus textos de 1888, pois, em outra carta ao historiador Georg Brandes, ressalta que o conteúdo escrito nos últimos tempos, referindo-se especificamente a *O Caso Wagner* e *Crepúsculo dos Ídolos*, tinha sido “apenas descansos do principal”. No que se refere ao principal, a proposta de um livro sobre o caráter transvalorativo de sua filosofia, pilheria: “A Europa terá necessidade de inventar outra Sibéria, a fim de para lá enviar o autor dessa tentativa de valor”.⁴⁰³

Neste clima de empenho em realizar um projeto como uma tentativa de valor contra a cultura moderna, surge um roteiro de quatro livros. Seriam eles: 1. *O Anticristo*. Tentativa de uma crítica do cristianismo, 2. *O Imoralista*. Crítica de um funesto modo de desconhecimento, a moral, 3. *Nós que dizemos sim*. Crítica da filosofia como um movimento niilista e 4. *Dionisos*. Filosofia do eterno retorno.⁴⁰⁴ Destes quatro livros, sabemos apenas que o primeiro, *O Anticristo*, foi concluído. Criou-se então naquela época a expectativa de que Nietzsche se dedicasse aos outros livros que formariam seu novo projeto filosófico, porém, isso nunca aconteceu. Surpreendentemente, na carta de 20 de novembro de 1888 enviada a Georg Brandes⁴⁰⁵, ele anuncia a escrita de sua autobiografia *Ecce Homo* e avisa que estava com a *Transvaloração* pronta diante dele, referindo-se assim à conclusão do primeiro livro, *O Anticristo*, como sendo a obra já completa.

Mesmo que Nietzsche não tenha escrito os livros inicialmente planejados sobre a *Transvaloração*, entendemos ser possível apreender a atmosfera de uma “filosofia transvalorativa” a partir da crítica da consciência moderna e responder pela segunda

⁴⁰⁰ NIETZSCHE. KSB 8, pp.411-413.

⁴⁰¹ Idem.

⁴⁰² NIETZSCHE. KSB 8, pp. 416-418.

⁴⁰³ NIETZSCHE. KSB 8, p. 419

⁴⁰⁴ NIETZSCHE. *Fragmentos Póstumos*, KSA 13, 589 NF 22(14)

⁴⁰⁵ NIETZSCHE. KSB 8, p.482 .

consciência surgida no *Crepúsculo dos Ídolos* e pela nova consciência anunciada no prólogo de *O Anticristo*.

O escrito *Crepúsculo dos Ídolos*, considerado em *Ecce Homo* como o “mais malvado” dos livros, um “demônio que ri”, nasce com a missão de promover a ruína dos valores de verdade atrelados à consciência moderna. Nietzsche diz: “*Crepúsculo dos Ídolos* – leia-se: adeus à velha verdade”⁴⁰⁶. Portanto, o trajeto filosófico nietzschiano neste texto se resume assim em traçar “esperanças, tarefas, caminhos para a cultura”⁴⁰⁷. Vejamos, então, como o livro que antecede o anúncio da *Transvaloração*, toca centralmente na questão de ter brotado uma segunda consciência sem medida comum com as verdades da consciência moderna:

Não existe realidade, “idealidade”, que não seja tocada nesse escrito (- tocada: que cauteloso eufemismo!...). Não só os ídolos eternos, também os mais jovens, portanto mais senis. As “ideias modernas”, por exemplo. Um forte vento sopra entre as árvores, e em toda a parte caem frutos – verdades. Há o desperdício de um outono demasiado rico: tropeça-se em verdades, esmaga-se algumas com o pé – são tantas... Mas o que se recebe nas mãos nada mais tem de questionável, são decisões. Eu sou o primeiro a ter em mãos o metro para “verdade”, o primeiro a poder decidir. Como se em mim houvesse brotado uma *segunda consciência*, como se em mim “a vontade” houvesse acendido uma luz sobre o declive pelo que até então seguia... O declive – chamavam-no o “caminho à verdade”... Acabou-se todo “impulso obscuro”, o homem bom era o que *menos consciência* tinha do caminho reto. E, em toda seriedade, ninguém antes de mim conhecia o caminho reto, o caminho *para cima*: apenas a partir de mim a novamente esperanças, tarefas, caminhos a traçar para a cultura – eu sou seu alegre mensageiro... Exatamente por isso sou um destino. –⁴⁰⁸

A partir deste destino traçado à luz do projeto sobre a transvaloração, é interessante notar que Nietzsche se posiciona diante da filosofia moderna como se (*als ob*) a partir dela tivesse-lhe surgido uma *segunda consciência* (*ein zweites Bewusstsein*). Ora, esta segunda consciência, do modo em que é formulada, longe de significar outra estrutura de reflexão ou um conteúdo de verdade, quer apenas dizer que o novo

⁴⁰⁶ NIETZSCHE. *Ecce Homo*, “Crepúsculo dos Ídolos”, §1

⁴⁰⁷ Idem.

⁴⁰⁸ Ibidem, §2.

conhecimento adquirido se detém apenas em expressar o resultado de um longo trabalho de enfrentamento da consciência moderna: assim, o percurso filosófico de Nietzsche proporcionou que ele tropeçasse em demasiadas “verdades”, esmagasse algumas, pois, para o seu próprio espanto eram *tantas...*, que não teria sentido apenas refutá-las. A conclusão, depois de passar por tantas verdades, aparece de modo sintético na quarta tese referente à “Razão na Filosofia”, exposta no livro “demoníaco”: “dividir o mundo em um ‘verdadeiro’ e um ‘aparente’, seja à maneira do cristianismo, seja à maneira de Kant (um cristão insidioso, afinal de contas), é apenas uma sugestão da *décadence* – um sintoma da vida que declina”⁴⁰⁹.

Inclinamo-nos, portanto, a pensar que este sintoma da vida que declina é, seguindo a análise nietzschiana, gerado pela própria consciência moderna. Ao dar ouvidos às verdades que permaneceram mudas, o maior “ganho” de Nietzsche talvez seja a aquisição do conhecimento de que a trajetória moderna declina no sentido de um aprofundamento da consciência, ou seja, o problema não se concentra prioritariamente nas verdades modernas, mas na consciência que as sustenta; assim, a *Bewusstsein*, genuinamente um efeito de superfície, é aprofundada pelos vícios morais da *Gewissen* moderna e, por isso, “desenvolve-se” apenas no sentido de nutrir com verdades supostamente seguras os correspondentes valores da cultura moderna. Por este novo conhecimento, sem precedentes na história da filosofia, a *zweite Bewusstsein* que brota a partir do *Crepúsculo* pode ser análoga ao novo ar que Nietzsche ganha ao submergir de um grande mergulho na consciência moderna, mas a metáfora nietzschiana parece ser mais eficiente em retratar este sentido; é como se nele “houvesse acendido uma luz sobre o declive pelo que até então seguia... O declive – chamavam-no o “caminho à verdade”.

Já no prólogo de *O Anticristo*, livro que expressa a *Transvaloração*, Nietzsche diz que

é preciso haver se tornado indiferente, é preciso jamais perguntar se a verdade é útil, se ela vem a ser uma fatalidade para alguém...Uma predileção, própria da força, por perguntas para as quais ninguém hoje tem a coragem; a coragem para o proibido; a predestinação ao labirinto. Uma experiência de sete solidões. Novos ouvidos para nova música. Novos olhos para o mais distante. Uma *nova consciência* para verdades que até agora permaneceram mudas.⁴¹⁰(Grifo nosso)

⁴⁰⁹ NIETZSCHE. “*Crepúsculo dos Ídolos*”, III, §6.

⁴¹⁰ NIETZSCHE. *O Anticristo*, “Prólogo”.

Desse modo, a nova *consciência* para as verdades que até agora permaneceram mudas, resultado de perguntas que ninguém teve coragem de fazer e da predestinação do filósofo a um trabalho de altura, remete-nos a um circuito, ousado e labiríntico, da própria constituição da consciência moderna. Todavia, compreender o homem moderno em sua condição *décadent* rendeu a Nietzsche (ele mesmo um *décadent*, um moderno) a inteligibilidade da consciência moderna e da lógica de seus movimentos: a intenção de Nietzsche, em seu percurso crítico pela consciência moderna, não pode ser compreendida como uma “correção” do *declive* moderno a partir de outra verdade ou como a aquisição de provas ou de indícios que alegariam a falsidade das ‘verdades’ modernas. Ao tomarmos as indicações referentes ao *Crepúsculo dos Ídolos* e ao prólogo de *O Anticristo*, a *segunda* ou *nova* consciência, longe de ser a restauração de uma melhor consciência, é o atestado de um caminho seguido e uma força de expressão, afinal ele se diz “um alegre mensageiro”, que se sente impulsionado a tomar decisões, “o primeiro a poder decidir”, a novamente ter “esperanças, tarefas, caminhos a traçar para a cultura” ou, simplesmente, ser o primeiro homem a se tornar um destino.

Portanto, este é o ponto máximo que aqui podemos chegar. O destino que Nietzsche parece querer traçar para a cultura de sua época a partir da *Transvaloração*, não podemos alcançar simplesmente retrazendo o caminho nietzschiano pela consciência moderna; uma coisa não pode ser reduzida à outra. Complexos elementos seriam necessários para entrarmos na seara da filosofia transvalorativa e na compreensão do destino nietzschiano, tais como: a concepção de vontade de poder, eterno retorno, niilismo e a criação de uma *grande política*. Embora reconheçamos que haja um direcionamento da crítica da consciência à formulação do projeto sobre a transvaloração de todos os valores, pelas linhas gerais da concepção deste projeto, compreendemos que Nietzsche, ao fazer a crítica da consciência moderna, não quis simplesmente trocar estimativas de valor, de fazer com que algo visto como um bem se tornasse um mal ou vice-versa. O próprio sentido da transvaloração (*Umwerthung*) não pode ser resumido numa simplicidade causal; eliminar um antigo valor para colocar um valor oposto em seu lugar. Se prestarmos atenção no termo utilizado por Nietzsche para se referir à transvaloração - “*Um-werthung*” - , o prefixo *um* é uma composição verbal

da língua alemã que dá a ideia de movimento, além de sinalizar retorno, mudança.⁴¹¹ Ou seja, transvalorar não significa simplesmente trocar ou inverter valores, mas sim mudança, movimento e retorno. Assim, percebemos que a condição “transvalorativa” da filosofia nietzschiana se relaciona à crítica da consciência a partir de três aspectos principais:

1. de um retorno às condições de formação da consciência, das possibilidades do engendramento tanto da *Bewusstsein* quanto da *Gewissen* moderna. Não é por acaso que metáforas de profundidade – “acender uma luz sobre o declive”, “adentrar as cavernas”, “descer até o caos incandescente” etc – são utilizadas por Nietzsche para se referir ao trajeto dele no rumo dos subterrâneos da consciência e das formulações culturais responsáveis pela degeneração do homem de seu tempo. Neste circuito pela consciência moderna, Nietzsche procura reconstruir a gênese das referências morais que conduzem a consciência em declive, ao mesmo tempo em que se dedica a questionar o valor desses valores. Passo fundamental, a nosso ver, nos contornos iniciais da *Transvaloração*.
2. da consciência superficial e gregária e do fio condutor do corpo. Quando Nietzsche se diz um *décadent* e, ao mesmo tempo, um sadio nos fundamentos, entrevemos nesta afirmação a possibilidade do filósofo escapar de uma incoerência de propósitos: apesar da crítica da consciência se realizar pelos desdobramentos da sua própria consciência, ele é “sadio nos fundamentos”, ou seja, ele reconhece que a consciência é um sinal de debilidade e enfraquecimento, diz respeito ao nível mais superficial e prosaico de nossa relação com o mundo e, por isso, não quer fazer dela um novo sistema de pensamento. Assim, o projeto da *Transvaloração* parece ser pensado sob o reconhecimento desses limites da consciência e da adesão a um feixe de impulsos e de lutas que residem no “submundo de cada alma”. Portanto, tomar o corpo, em suas oscilações impulsivas, como fio condutor de uma proposta crítica significou escapar das oposições valorativas do idealismo e do materialismo, do otimismo e do pessimismo, do bem e do mal, da saúde e da doença ou de qualquer oposição binária que foi fixada e reproduzida até a exaustão pela consciência moderna.

⁴¹¹ PFEIFER, W. *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1995, p.1483.

3. da compreensão de um destino. O destino de Nietzsche aludido em *Ecce Homo*, quando apresenta a *Transvaloração de todos os valores* como uma “autognose da humanidade”⁴¹², está na procura nietzschiana por um caminho singular. O destino de Nietzsche, embora não tenhamos condições de acompanhá-lo em todas as suas dimensões em virtude da delimitação desta tese, pode, então, ser comparado ao do artista trágico, que diz sim a qualquer aparência, por mais terrível que seja, pois, no final das contas, brota-lhe a consciência de que aparência e verdade se igualam, por isso, seu desprezo lançado ao mundo verdadeiro. O destino anunciado pode ser compreendido, por sua vez, em uma dupla face: por um lado, como negação de um caminho melhor, apaziguado, liso, como alternativa à *décadence* moderna e, por outro lado, como necessidade de um novo contexto de valores para uma filosofia afirmativa em que se prospecta um sentimento trágico da existência.

Sendo assim, pelo caminho que cumprimos pela crítica nietzschiana da consciência moderna, pelos aspectos acima referenciados, mesmo sem nos debruçarmos na constituição e construção da *Transvaloração de todos os valores*, podemos dizer que há um sentimento trágico que liga a crítica da consciência ao projeto de uma filosofia transvalorativa. Não é sem incômodo que no capítulo “Por que sou um destino”, de *Ecce Homo*, Nietzsche fale de sua missão na filosofia:

Quem, antes de mim, adentrou as cavernas de onde sobe o venenoso bafo desta espécie de ideal – a difamação do mundo? Quem ousou sequer pressentir que são cavernas? Quem, entre os filósofos, foi antes de mim psicólogo, e não o seu oposto, ‘superior embusteiro’, idealista? Antes de mim não havia absolutamente psicologia. – Ser nisto o Primeiro pode ser uma maldição, é em todo o caso um destino: por ser também o primeiro a desprezar... O nojo do homem é o meu perigo...⁴¹³

Ao que tudo indica, a resistência à “maldição” de ser o primeiro psicólogo a ter adentrado na caverna da consciência moderna surge a Nietzsche como a aquisição de um sentimento trágico. Esta auto-percepção da tragicidade fica mais evidente conforme Nietzsche passa a ter um prazer em destruir e se vincular ao projeto transvalorativo, daí dizer-se como “o último discípulo do filósofo Dioniso”⁴¹⁴. Nas linhas gerais da

⁴¹² NIETZSCHE. *Ecce Homo*, “Por que sou um destino”, §1.

⁴¹³ *Ibidem*, §6.

⁴¹⁴ NIETZSCHE. *Crepúsculo dos Ídolos*, X, §5.

Transvaloração expostas a partir do *Crepúsculo*, Nietzsche propõe um retorno à consciência artística da Grécia antiga, à dimensão dionisíaca tão presente na cultura helênica. Desse modo, perguntamos: o que vem a ser esta busca nietzschiana pela dimensão dionisíaca?

No capítulo X, ainda em seu livro mais malvado, com o objetivo de esclarecer o que deve aos antigos, Nietzsche assevera que o rico e transbordante *instinto* helênico seria explicável pelo “excesso de força”⁴¹⁵ e que, por conseguinte, o “maravilhoso fenômeno” decorrente dessas forças excessivas seria caracterizado como dionisíaco. Assim é descrita a cultura helênica alinhada a uma visão trágica da existência:

A enorme tensão no interior descarregava-se em terrível e implacável inimizade com o exterior: as cidades dilaceradas umas às outras, para que os cidadãos de cada uma encontrassem paz diante de si mesmos. Era necessário ser forte: o perigo estava próximo – espreitava em toda parte. A magnífica destreza dos corpos, o audacioso realismo e imoralismo peculiar aos helenos, foi uma *necessidade*, não uma natureza. E com festas e artes eles não queiram outra coisa senão sentir-se lá em cima, mostrar-se lá em cima: são meios de glorificar a si mesmo, às vezes de inspirar temor a si mesmo.⁴¹⁶

A partir desta descrição do contexto trágico da Grécia antiga, Nietzsche aproveita o ensejo para acusar Goethe⁴¹⁷ de não ter compreendido os gregos, pois, segundo ele, faltava a este escritor representativo do pensamento moderno o elemento imprescindível para a realização da arte dionisíaca, a saber: o orgiástico. Na tentativa de esclarecer uma espécie de psicologia do orgiástico, o filósofo destaca que no mundo

⁴¹⁵ NIETZSCHE. *Crepúsculo dos Ídolos*, X, §4.

⁴¹⁶ Ibidem, §3.

⁴¹⁷ Em relação a Goethe, não existe em Nietzsche uma crítica homogênea. Primeiro, podemos encontrar a consideração de que a escrita de Goethe teria conservado um “grande estilo” que se perdera na modernidade. “Goethe concebeu um home forte, altamente cultivado, hábil em toda a atividade física, que tem as rédeas de si mesmo, que pode ousar se permitir todo o âmbito e a riqueza do que é natural, que é forte o suficiente para tal liberdade; o homem da tolerância, não por fraqueza, mas por natureza (...)”. (NIETZSCHE. *Crepúsculo dos Ídolos*, IX, 49). No entanto, poucos parágrafos depois, ele diz que Goethe, por seus princípios, não teria compreendido os gregos e era um antidionisíaco por excelência. (NIETZSCHE. *Crepúsculo dos Ídolos*, X, 4). Nesta contradição de afirmações, a qual delas devemos dar crédito? Lebrun entende que foi a releitura de Goethe que permitiu a Nietzsche “tomar conhecimento mais amplo de Dioniso”, como o filósofo expressa no fragmento póstumo de 1878, nº 27(49): “Eu começava a diferenciar de modo claro a antiguidade e a inteligência goethiana da grande arte; e, somente assim, pude chegar a ter uma visão simples da vida humana real.” Apesar desse reconhecimento, “o que Nietzsche aprende com Goethe é, sobretudo, que é fútil maldizer a razão e desafiar as regras e que de nada serve irritar-se seriamente, quando se trata de vaticinar em nome daquilo que a razão já localizou como delírio. O irracionalismo, em nome de seus próprio exageros, não faz senão ter a função do insensato...” Cf. LEBRUN. *Quem era Dioniso?*, p.377. Sendo assim, acreditamos que devemos reconhecer as duas afirmações nas perspectivas em que são lançadas: de fato, Goethe trouxe na sua escrita o grande estilo e elementos da dimensão dionisíaca (desmesura, sonhos, fortaleza etc), mas isso não implicou que o texto goethiano fosse engendrado a partir do abandono ao desmedido dionisíaco.

helênico o elemento orgiástico se expressaria na “vontade de vida”, ou, noutras palavras, em “dizer Sim à vida, mesmo em seus problemas mais duros e estranhos; a vontade de vida, alegrando-se da própria inesgotabilidade no sacrifício de seus mais elevados tipos”⁴¹⁸. Foi, portanto, em decorrência de sua compreensão da “vontade de vida” como “sentimento transbordante de vida e força” presente na Grécia antiga, em que “a dor age como estimulante”, que Nietzsche julga ter conseguido, diante do fardo da sua crítica da consciência, a chave do sentimento trágico.⁴¹⁹

A sabedoria trágica dos gregos encontrada por Nietzsche indica se transformar em um poder de decisão de uma consciência que profere um sim à vida, afirmando-a em todos os aspectos. Entretanto, tal afirmação também implica, na filosofia nietzschiana do último período, “o aniquilamento implacável de tudo o que é degenerado e parasitário”⁴²⁰, de modo que nessa segunda consciência ficassem de fora apenas os preceitos negadores da vida. Diante disso, a consciência que diz ‘sim’ não o diz por pessimismo e desânimo, o *sim* em questão apresenta-se como “uma força antagonista a dizer a tudo ‘não’, um remédio contra o cansaço”.⁴²¹

Assim sendo, o caráter dionisíaco tão presente nos termos gerais do projeto sobre a transvaloração de todos os valores, ponte para a compreensão do sentimento trágico nietzschiano, não significa “uma concessão ao irracionalismo vulgar”⁴²², um mergulho na loucura ou um abandono às forças telúricas, pois, tal caráter se configura ainda como uma consciência, como uma simplificação e ordenamento de múltiplos conteúdos. Em *Além de Bem e Mal*, no aforismo 295, não é à toa que é descrita uma maior aprendizagem com o *ambíguo* Dioniso, pois este deus, agora para Nietzsche, não representaria exclusivamente a desmesura presente na Grécia antiga, mas ele sintetizaria a aceção de um deus criador que é também um demolidor cuidadoso e sistemático da consciência estritamente reflexiva e racional. Assim se justifica um Dioniso que “à mão rude e arrebatada ensina a hesitar e a prender com maior graça”, “a tudo estridente e autocomplacente faz calar e ensina a ouvir”, tornando-se o deus mais “valente, agradável, inventivo, que não tem igual sobre a terra”⁴²³. Dioniso, como acentua Lebrun, no último período da filosofia nietzschiana,

⁴¹⁸ NIETZSCHE. *Ecce Homo*, “O Nascimento da Tragédia”, §3.

⁴¹⁹ NIETZSCHE. *Crepúsculo dos Ídolos*, §5.

⁴²⁰ NIETZSCHE. *Ecce Homo*, “O Nascimento da Tragédia”, §4.

⁴²¹ NIETZSCHE. *Fragmentos Póstumos*, KSA 13, 225 NF 14(15)

⁴²² LEBRUN. *Quem era Dioniso?*, p.366.

⁴²³ NIETZSCHE. *Além de Bem e Mal*, §295.

convence-nos de que a nossa condição é a mentira, (...) o mentir não é mais ação de Apolo, não mais consiste em nos ‘divertir’ da realidade dionisíaca. É, agora, o próprio Dioniso quem nos leva a mentir, quer dizer, a não poder viver senão forjando a ilusão, inventando perspectivas.⁴²⁴

Esta apreensão de Dioniso é, portanto, eficiente em desfazer a tendência de que a transvaloração dos valores seja entendida como uma ação destinada a desmascarar qualquer ilusão, uma censura de tudo que é glorificado, valorizado. Dioniso, desse modo compreendido, transforma-se em uma alegoria de vida que serve a Nietzsche como enfrentamento de um movimento de retorno a muitos fardos ressentidos, *refluxos*, que ele pretende destruir; ressentido pelas exigências racionais e lógicas da filosofia moderna, pelo pessimismo, pelo otimismo, pela dor correspondente ao aprofundamento da consciência, pela atmosfera cristã que pairava sobre a sua época, propiciando a proliferação de espíritos de gravidade, e, num sentido mais particular e não menos discreto, ressentido por não ser compreendido e não ter leitores, pelo que julga ser o parentesco com a *canaille* de sua mãe e irmã⁴²⁵, pela amizade com Wagner, por ser alemão etc.

Devido a uma espécie de “conhecimento” conquistado a duras penas pelo caminho crítico diante da consciência moderna, pelo retorno aos seus próprios fardos ressentidos, Nietzsche passa a lidar com outras pretensões de consciência: ela passa a ser vista como constitutiva da própria ilusão humana, como uma face sujeita a trocar constantemente de máscara por ser ela mesma uma aparência. A consciência do último período de Nietzsche surge assim como uma consciência sem um *em si*, a transvaloração só se torna possível porque a consciência perde não apenas seu *em si*, mas seus guias – Deus e a razão – e passa a se relacionar com o corpo, visto como a elaboração orgânica, e não apenas espiritual, das forças que compõem a efetividade do

⁴²⁴ LEBRUN. *Quem era Dioniso?*, p.374.

⁴²⁵ Quanto à animosidade com sua irmã e mãe, podemos encontrar no parágrafo 3 do primeiro livro de *Ecce Homo*, o seguinte comentário: „ Quando busco a mais profunda antítese de mim mesmo, a mais incauculável vulgaridade dos instintos, encontro sempre minha mãe e minha irmã – crer-me aparentado de tal *canaille* seria uma blasfêmia à minha divindade. O tratamento que até agora me dispensaram minha mãe e irmã inspira-me um horror indizível: aí trabalha uma máquina perfeitamente infernal, que conhece com infalível segurança o instante em que posso ser mais cruelmente ferido – em meus instantes supremos...pois então falta qualquer força para defender-me contra vermes venenosos...A proximidade fisiológica torna possível uma tal *disharmonia praestabilita*...Confesso que a mais profunda objeção ao ‘eterno retorno’, que é meu pensamento abismal, são sempre minha mãe e minha irmã.“ Faz-se interessante destacar que este terceiro parágrafo encontrado na parte “Por que sou tão sábio”, localiza-se apenas nas notas finais referentes a *Ecce Homo* da edição crítica Colli e Montinari. Paulo César de Souza explica que esta parte do texto foi omitida por Peter Gast, por considerá-la “excessivamente exaltada” e desrespeitosa com amigos e parentes. Esta passagem foi posteriormente também destruída pela irmã de Nietzsche. Cf. SOUZA, Paulo C. Nota 8 da Tradução de *Ecce Homo*, pp.120-121.

mundo. O caminho sem volta a um *em si* é narrado no itinerário nietzschiano da seguinte forma:

1. Meu esforço contra a *décadence* e a progressiva fraqueza de personalidade. Eu buscava um novo centro.
 2. Reconheci a impossibilidade desse esforço!
 3. Continuei, então, a seguir o caminho da dissolução. Nele, encontrei novas fontes de forças para os indivíduos isolados. Precisamos ser destruidores!...
- Reconheci que o estado de dissolução, no qual seres isolados podem se realizar como nunca o fizeram antes é, ao mesmo tempo, imagem e caso singular, a alma da existência em geral.(...)
Reconheci a força ativa, criadora, no âmago do fortuito!
- o caso fortuito é apenas o choque mútuo dos impulsos criadores.⁴²⁶

De acordo com as etapas descritas, vemos que o caminho de Nietzsche em relação ao enfrentamento da decadência moderna é marcado por uma dissolução, e não por uma simples destruição antecipada e incautelosa. A partir deste roteiro, a “nova” ou “segunda” consciência só pode ser compreendida a partir de um não-lugar, sem o apoio de nenhuma moral, resultado de um percurso de dissolução dos valores mais “naturalizados”. Com isso, resta à consciência descentrada dos seres isolados, como Nietzsche se reconhece no último período de sua filosofia (- Eu buscava um novo centro. Reconheci a impossibilidade desse esforço!) se realizar apenas em “imagem e caso singular”. Não podemos perder de vista que a realização da filosofia de Nietzsche como “imagem e caso singular” não se deu tranquilamente, ao contrário, foi necessário que ele tivesse a dureza de empreender um novo conhecimento como alternativa à consciência abstrata e reflexiva do espírito moderno, sem que com isso seu filosofar fosse desacreditado. A consciência nietzschiana foi, portanto, o pleno exercício filosófico da constante destruição e reconstrução não apenas de aspectos teóricos sobre a compreensão do mundo, como das mais singulares experiências. Sob este ponto de vista, o martelo destrutivo é o mesmo usado por Nietzsche para esculpir a própria existência e sua intenção filosófica de um homem constantemente se recriando. Assim afirma a função de seu martelo: “em direção ao homem leva-me sempre de novo minha fervorosa vontade de criar; desse modo é levado o martelo à pedra.”⁴²⁷ Se uma das precondições para a tarefa dionisíaca é a dureza do martelo⁴²⁸, é porque ele entende que

⁴²⁶ Particularmente este fragmento teve como referência a Edição Schlechta, vol. III, p. 911. Apud: KLOSSOWSKI. *O círculo vicioso*, p.216.

⁴²⁷ NIETZSCHE. *Ecce Homo*, “Assim falou Zaratustra”, §8.

⁴²⁸ Idem.

todos os criadores são duros, são duros não porque racionais, lógicos e meticolosos, mas, duros para existirem mesmo sob escombros, duros para uma existência sob máscaras, sem caírem no abismo do completo vazio, duros, sobretudo, para criarem sempre novas ilusões, ou seja, novas compreensões, novas perspectivas.

Nos últimos três aforismos de sua autobiografia e de sua vida, especificamente na parte que Nietzsche se justifica como um destino, a questão é recorrente: “– Fui compreendido?”. A insistência nesta pergunta pode ser interpretada basicamente de três formas: 1) que a necessidade de compreensão de Nietzsche estava intimamente em consonância com a necessidade de reconhecimento de sua coerência filosófica e da pertinência de seu pensamento; 2) que a pergunta pela inteligibilidade de sua filosofia, sabendo ele de antemão que não seria compreendido pelos seus contemporâneos, destacá-lo-ia como um caso singular na história de filosofia, fazendo desse questionamento uma provocação em relação à consciência moderna; 3) talvez, cada um dos aspectos anteriores tenha, em parte, sua verdade: que ele perguntava pela sua compreensão, porque era um moderno, tinha novas pretensões de conhecimento e, ao mesmo tempo, um anti-moderno, crítico voraz da consciência espiritual e reflexiva de seu tempo. Portanto, no final de *Ecce Homo*, assumindo a rubrica de Dioniso, como imagem e caso singular, Nietzsche estende sua intenção transvalorativa, suas últimas linhas, em um eco provocativo diante de toda consciência moderna: “– Fui compreendido?”

C

onsiderações Finais

Escrever sob outro modo de consciência sempre rendeu a Nietzsche acusações diversas que contestaram sua prática filosófica. Visto, por alguns, como um imoralista inconsequente, por outros, como irracionalista, e, para os seus mais severos críticos, simplesmente como um louco, o fato é que estas imagens foram se refratando a partir de uma única sombra: a suposta falta ou obscuridade da consciência nietzschiana. Quando Nietzsche reclama ter poucos leitores, isso parece indicar a incapacidade de compreensão dos seus contemporâneos diante de um pensamento que se afirma prescindindo da pressuposição moderna da consciência como suporte da reflexão e da apreensão segura e clara da realidade.

Porém, consideramos que esta incompreensão que cercava Nietzsche produziu um importante efeito filosófico: ela serviu de bússola para direcioná-lo no rumo contrário dos aspectos mais reivindicados pelo idealismo moderno no que diz respeito às conquistas da consciência, tais como: emancipação do sujeito, certeza, livre-arbítrio, controle total dos instintos e progresso do gênero humano. Entretanto, por si mesmo, a época de Nietzsche surgiu como uma sombra diante das Luzes do século anterior, sintomas *décadents* denunciavam os tormentos das consciências no século XIX perante seus mais caros ideais malogrados e, mesmo assim, para o lamento nietzschiano, isso foi insuficiente para provocar uma grande transvaloração em seu tempo.

Como vimos no decorrer da pesquisa, um passo marcante de Nietzsche dado na direção de uma proposta transvalorativa foi a restituição ao corpo de sua plena razão. O corpo, como a “grande razão”, passa assim a ter o “direito” de todo ele pensar e não apenas sua propriedade mais particular: a consciência. A humilhação do cogito cartesiano e o ataque sem tréguas à filosofia do sujeito kantiana, por exemplo, objetivaram destacar os preconceitos morais envolvidos no argumento moderno da existência de um *eu* ou *sujeito* consciente capaz de nos guiar seguramente. De acordo com a crítica nietzschiana da consciência, o problema em relação a esta atividade surgida de uma mera necessidade de comunicação e proteção começa a se dar porque acreditamos naturalmente que existe uma substância ou faculdade “interior” a comandar o sentimento, o querer e o pensamento. Ora, Nietzsche observa que, para além da consciência, toda modificação do corpo, dos impulsos que compõem uma realidade, se traduz também na mudança do querer, sentir e pensar – afinal, o corpo é um edifício com muitas almas⁴²⁹ – e, sendo assim, cabe à consciência apenas ser a

⁴²⁹ NIETZSCHE. *Além de Bem e Mal*, §19.

síndica, apaziguar uma confusão “interior” entre o pensar, o sentir e o querer. Talvez o grande mérito da filosofia nietzschiana esteja assim em grifar na história da filosofia que o pensamento não é gerado pela consciência e a razão trabalha, na verdade, a serviço dos nossos instintos orgânicos e não pela laboriosidade de uma atividade espiritual.

Dessa forma, em desacordo com as concepções de consciência elaboradas pela filosofia moderna, a constituição da *Bewusstsein* passa a ser vista por Nietzsche sob o ponto de vista da sua superficialidade e a observação interior dela nunca o convenceu como substância que traria a base segura do saber ou como unidade sintética das representações; para ele, a consciência é um efeito e não a causa do pensamento, vindo a se apresentar apenas como o último elo de uma corrente conclusiva:

Tudo o que ganha a consciência é o último elo da corrente: uma conclusão. O fato de um pensamento ser a causa de um outro pensamento é apenas aparente. O acontecimento propriamente articulado transcorre por debaixo de nossa consciência: as sequências e as sucessões emergentes de sentimentos, pensamentos etc. São sintomas do próprio acontecimento!⁴³⁰

Se o pensamento articulado transcorre por debaixo da consciência (*Bewusstsein*), então, ele repercute fundamentalmente a experiência primária de uma luta de forças que compõe o viver: o que percebemos e representamos passa a ser o último elo de uma corrente que tende para um processo de unificação e simplificação da multiplicidade de elementos que constitui o mundo, e que, tal unificação, dependendo das exigências morais de uma cultura, pode se solidificar, engessar e patologizar (a má-consciência) sob o manto da *Gewissen*.

Portanto, a interpretação do caráter superficial e tardio da *Bewusstsein* juntamente ao trabalho genealógico referente à constituição da *Gewissen* moderna, provocaram, pelas mãos nietzschianas, um curto circuito no núcleo da atividade consciente que nutriu todo o sistema de pensamento e de valores da modernidade, daí a autoapresentação de Nietzsche como um filósofo dinamite.⁴³¹

Se antes indagávamos acerca do teor da consciência surgida no último período da filosofia nietzschiana e se aí não estaria a incoerência de destruir a consciência e logo após restaurá-la, chegamos à conclusão, depois de todo o nosso percurso pela crítica da

⁴³⁰ NIETZSCHE. *Fragmentos Póstumos*, KSA 12, 26 NF 1(61).

⁴³¹ Ver a carta enviada para Malwida von Meydenburg em 24 de setembro de 1886. NIETZSCHE. KSB 7, 256.

consciência moderna, que não devemos levá-la a sério nos termos da constituição de outra consciência como alternativa à consciência antes enfrentada. Não levá-la a sério não significa desconsiderá-la, mas estendê-la a partir de um não-lugar e em um plano superficial, diferente do teor grave e aprofundado da consciência moderna. Com essa *nova* ou *segunda* consciência, o filósofo quer expressar apenas que foi capaz de ouvir as verdades que se tornaram mudas pelo artifício da *Bewusstsein* e da *Gewissen* moderna, sendo provocado em um poder de decisão (“*Ich kann erst entscheiden*”) ⁴³²: decisão que o vincularia irremediavelmente a uma tarefa transvalorativa.

Em quase todos os textos em que Nietzsche toca no assunto da *Transvaloração*, a atitude de “transvalorar” é apresentada como uma tarefa afirmativa. A afirmação nietzschiana contida no último período, muito além do que dizer um simples *sim*, apresenta um caráter de resistência dado em uma compreensão trágica da existência humana. Nietzsche assim elabora a relação entre afirmação, transvaloração e a compreensão trágica da vida:

O dizer Sim à vida, mesmo em seus problemas mais duros e estranhos; a vontade de vida, alegrando-se da própria inescotabilidade no *sacrifício* de seus mais elevados tipos – a isso chamei dionísíaco, nisso vislumbrei a ponte para o poeta *trágico*. Não para livrar-se do pavor e da compaixão, não para purificar-se de um perigoso afeto mediante sua veemente descarga (...), mas para, além do pavor e da compaixão, ser em si mesmo o eterno prazer do vir-a-ser – esse prazer que traz em si mesmo também o *prazer em destruir*.⁴³³

Com efeito, a “verdadeira” afirmação não é louvor, ela é antes de tudo prova de resistência, do enfrentamento de uma condição ou situação *décadent*, como Nietzsche priorizou destacar no seu último período filosófico. Em consonância com esta resistência, a transvaloração dos valores nietzschiana se esboça na possibilidade de abalar a crença moderna de que o sujeito consciente, pelo controle de sua vontade, teria a conquista da verdade e a construção de um mundo melhor, sem que o resultado dessa “descrença” viesse a se apresentar como o sintoma mais drástico da má-consciência, a saber: o nada querer. Sendo assim, a posição trágica alçada por Nietzsche é dada no “sim” proferido aos problemas mais duros, sob a condição de um querer restabelecido, sem nenhum amparo metafísico, em um eterno prazer do vir-a-ser, portanto, sem nenhuma medida comum com a pretensão ideológica de um reformador social.

⁴³² NIETZSCHE. *Ecce Homo*. “Crepúsculo dos Ídolos”, §2.

⁴³³ NIETZSCHE. *Crepúsculo dos Ídolos*. “O que devo aos antigos”, §5.

Longe de uma dimensão emancipatória, o plano que intersecciona a crítica da consciência moderna e a concepção de um projeto sobre *A Transvaloração de todos os valores* parece então anunciar o surgimento de uma consciência artística em Nietzsche, ao modo de uma composição de imagens, de papéis, sempre reatualizados. Andler afirma que a consciência artística expressa por Nietzsche, sob o fio condutor da *grande razão* do corpo, se dá na mesma ordem de um artista em que “sob a tensão *interior*, guarda uma grande quantidade de sensações, em que nenhuma delas transpõe o limiar da consciência vulgar, obrigando-as a se livrar dele por cem meios de expressão.”⁴³⁴

Com a mesma ideia da existência de uma consciência artística no Nietzsche do último período, Günter Abel contrapõe a “grande estética” nietzschiana dada a partir do corpo (*Leib als der ‘grossen Ästhetik’*)⁴³⁵ à obra de arte moderna compreendida como “pequena estética”; “pequena” pois ainda relacionada à arte como produto de um sujeito dotado de plena consciência. Já a grande estética se daria como resultado de um sujeito descentrado, em contato com os impulsos inconscientes, onde o artista seria o próprio corpo, suas necessidades orgânicas, o conjunto dos afetos que não se pressentem. Como Nietzsche afirma textualmente: “Que se lembre disso: também o organismo procede como um artista.”⁴³⁶

Consideramos assim que a *Transvaloração de todos os valores* foi concebida sob um desdobramento “natural” da crítica da consciência feita no decorrer de uma obra filosófica, e, porque não dizer, na transmutação do pensamento de Nietzsche feito ao longo de uma vida. Não se faz um mero acaso que, por exemplo, possamos encontrar nos últimos escritos nietzschianos a recorrência intensa ao mundo dionisíaco, como se evocando Dioniso, talvez, o filósofo começasse a efetivar um processo radical de transmutação de sua própria consciência. Como transfiguração artística, preferimos ver a saída de cena de Nietzsche como uma troca de máscara, para que, na ausência dele, fosse a máscara de Dioniso a melhor imagem para expressar um filosofia-vida transvalorativa que chegava ao fim, um fim que paradoxalmente teve o poder de incitar o começo de novas consciências, de conceder voz a outras “verdades”. Tal como observa Vernant acerca do significado da máscara de Dioniso nas *Bacantes* de Eurípedes:

⁴³⁴ ANDLER, C. *Nietzsche sa vie et sa pensée*. Vol III, p.406.

⁴³⁵ ABEL, Günter. *Logik und Ästhetik*, p.137. In: ABEL, G. *Sprache, Zeichen, Interpretation*. Frankfurt: Surhkamp Verlag, 1999.

⁴³⁶ NIETZSCHE. *Fragmentos Póstumos*, KSA 11, 97 NF 25(333).

Máscara cujo olhar estranho fascina, mas máscara oca, vazia, que marca a ausência, o além de um deus que arranca as pessoas de si mesmas, desterra-as de sua vida cotidiana, toma posse delas, como se, em sua vacuidade se aplicasse à própria face delas, para, por sua vez, recobri-la e transformá-la.⁴³⁷

⁴³⁷ VERNANT, P. e Pierre Vidal –Naquet. *Mito e tragédia na Grécia antiga*. Vol II, p. 262.

Bibliografia Fundamental

NIETZSCHE

NIETZSCHE, Friedrich. *Kritische Studienausgabe* (KSA). Herausgegeben von G. Colli/M. Montinari. Berlin, New York, München: De Gruyter. 1980. 15 Bänden.

_____. *Sämtliche Briefe* (KSB). Herausgegeben von G. Colli/M. Montinari, Berlin, New York, München: De Gruyter. 1986. 8 Bänden.

Traduções Portuguesas e Brasileiras:

NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. Trad: Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Além do Bem e do Mal*. Trad: Paulo César Souza. 2 ed, São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *Aurora*. Trad: Paulo César Souza. 2 ed, São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Crepúsculo dos Ídolos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1985.

_____. *Ecce Homo*. Trad: Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. *Genealogia da Moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *Humano, demasiado Humano-Um livro para espíritos livres*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia da Letras, 2000.

_____. *O Anticristo*. Trad: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1997.

_____. *O Livro do Filósofo*. Trad. Rubens E. F. F. São Paulo: Editora Moraes, 1987.

_____. *O Nascimento da Tragédia ou helenismo e pessimismo*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *Obras incompletas*. Vol.I e II. Trad: Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

_____. *A grande política – Fragmentos*. Trad: Oswaldo Giacóia. Campinas: IFCH-Unicamp, setembro de 2002.

• Bibliografia Secundária

ABEL, Günter. *Bewusstsein – Sprache – Natur. Nietzsches Philosophie des Geistes*. In: Nietzsche Studien; nº 30, 2001. pp. 1-43.

_____. *Nietzsche*. Berlin – New York: Walter Gruyter, 1998.

_____. *Sprache, Zeichen, Interpretation*. Frankfurt: Surhkamp Verlag, 1999.

ANDLER, Charles. *Nietzsche, sa vie et sa pensée*. Paris: Éditions Gallimard, 1958, 3vs.

- ANZ, Thomas. „‘Gesund’ und ‘Krank’, Kriterien der Kritik im Kampf gegen die literarische Moderne um 1900”. In: BARNER, Wilfried (Hrsg). *Ethische contra ästhetische Legitimation von Literatur. Traditionalismus und Modernismus: Kontroversen um den Avantgardismus*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1986.
- BAUMGARTNER, Jorg. “Kant e Nietzsche über das Erkenntnissubjekt – Zwei Übereinstimmungen und ein Gegensatz.” In: Himmelmann, Beatrix (org.). *Kant und Nietzsche im Widerstreit*. Berlin: Walter de Gruyter, 2005.
- BIRMAN, Joel. *Freud e a filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor.
- BLONDEL, É. *Nietzsche, le corps et la culture: la philosophie comme généalogie philologique. Philosophie d’aujourd’hui*, Presses Universitaires de France, 1986.
- BUEB, Bernhard. *Nietzsches Kritik der praktischen Vernunft*. Stuttgart: Ernst Klett Verlag. 1970
- CACCIOLA, M. L. M. *Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1994
- CANCIK, Hubert. *Nietzsche Antike. Vorlesung*. Stuttgart – Weimar, 1995.
- CARPEAUX, O. M. *História da literatura ocidental*. Vol. 4. Rio de Janeiro, Ed. O cruzeiro.
- CASSIRER, E. *El problema del conocimiento*. Vol. IV, 1993.
- COLLI, G. *O nascimento da Filosofia*. Campinas: Ed. Unicamp, 1992.
- DESCARTES. René. *Discours de la Méthode*. Bibliotheque de la Pléiade. Paris.
- _____. *Méditations*. Bibliotheque de la Pléiade. Paris.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche*. Trad. Alberto Campos. Lisboa: Edições 70, s.d.
- _____. *A Filosofia Crítica de Kant*. Lisboa: Edições 70, s.d.
- _____. *Nietzsche e a Filosofia*. Trad. Edmundo Dias e Ruth Dias. Rio de Janeiro; Editora Rio, s.d
- D’IORIO, P. *Cosmologia e filosofia do eterno retorno*, pp.193-263. In: MARTON, S. (Org). *Nietzsche pensador mediterrâneo – a recepção italiana*. São Paulo: discurso editorial, RS: editora Unijuí, 2007.
- DOSTOIÉVSKI, F. *Os demônios*. Trad:Paulo Bezerra. São Paulo: Ed. 34.
- _____. *Memórias do subsolo*. Trad: Boris Schnaiderman. São Paulo: Ed. 34
- FICHTE. *A Doutrina da Ciência e o Saber Absoluto*. Trad: Rubens Rodrigues Torres Filho. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1982.
- _____. *Doutrina da Ciência*. Trad: Rubens Rodrigues Torres Filho. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1982.
- FORNARI, Maria Cristina. *Die Spur in Nietzsches “Moralischem Bergwerke”*. In: Nietzsche Studien; n° 34, 2005. pp. 310-328.
- FOUCAULT, Michel. *Freud, Nietzsche, Marx*. São Paulo: Princípio Editora, 1997.
- _____. "Nietzsche, a genealogia e a história", in: *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro, Graal, 1979.
- _____. *A psicologia de 1850 a 1950*, Introdução. In: MOTTA, M.(org.) Foucault - Problematização do sujeito: Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- FREZZATTI, Wilson. *A Fisiologia de Nietzsche – a superação da dualidade cultura-biologia*. Ijuí: Editora Unijuí, 2006.
- GAMM, Gerhard. *Der Deutsche Idealismus*. Eine Einführung in die Philosophie von Fichte, Hegel und Schelling. Stuttgart: Reclam, 1997.
- GEHARDT, Volker. *Friedrich Nietzsche*. München, 1995.

_____. "A vontade de Poder para a gênese e interpretação do poder em Nietzsche", p.14. In: MARQUES, A.(Org.) *Cem anos após o projecto "vontade de Poder-Transmutação de todos os valores"*. Lisboa: Vega, 1989.

_____. *Vom Willen zur Macht. Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsches*. Berlin – New York, 1996.

GEHLEN, A. *Die Resultate Schopenhauers*. In: ENGE, C. (Hrsg.). *Theorie der Willensfreiheit und frühe philosophie Schriften*. Berlin.

GIACÓIA, Oswaldo. *Labirintos da Alma – Nietzsche e a auto-supressão da moral*. Campinas: Editora da Unicamp, 1997.

_____. *Nietzsche*. São Paulo: Publifolha, 2000.

_____. *Nietzsche como Psicólogo*. Coleção Focus. RS: Unisinos, 2002.

GÖDDE, Günter. *Nietzsches Perspektivierung des Unbewussten*. In: Nietzsche Studien; n° 31, 2002.

GRANIER, Jean. *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*. Paris, Seuil, 1966.

GAUTIER, T. *Baudelaire*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2001.

HAAR, Michel. *Nietzsche et la Métaphysique*. Paris: tel Gallimard, 1993.

HARTMANN, Anna. *Introdução: Arte como movimento e renovação da cultura*. In: NIETZSCHE. *Wagner em Bayreuth*. Trad. Anna Hartmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

HARTMANN, Eduard von. *Philosophie des Unbewussten*. Hildeshein, Zürich und New York: Georg Olms Verlag, 1989.

HARTMANN, N. *A filosofia do idealismo alemão*, segunda ed. Trad. José Gonçalves Beto. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.

HAAZ, I. *Nietzsche, Ribot et les conditions biologiques de l'esprit*. Collection Epistémologie et Philosophie des Sciences, l'Harmattan, 2002.

HEIDEGGER, Martin. *Que e isto - a filosofia?*. Sao Paulo: Duas Cidades, 1978

_____. *Que é metafísica?* São Paulo: Abril Cultural. Col. Os pensadores, 1979.

_____. *Nietzsche*. Vol. I e II. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007

HIMMEIMAN, Beatrix (org.). *Kant und Nietzsche im Widerstreit*. Berlin: Walter de Gruyter, 2005.

HOLLINRAKE, R. *Nietzsche, Wagner e a filosofia do Pessimismo*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1994

HORN, Anette. *Nietzsches Begriff der Décadence – Kritik und Analyse der Moderne*. Band 5. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2000.

JASPERS, K. Nietzsche. *Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1974

KANT. *Anthropologie*. Org: Wolfgang Becker. Stuttgart: Reclam. 1983

_____. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

_____. *Prolegômenos*. São Paulo: Abril Cultural, 1982.

_____. *A Paz Perpétua e outros opúsculos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: edições 70, 1995.

- KLOSSOWSKI, Pierre. *Nietzsche e o Círculo Vicioso*. Trad. Hortencia S. Lencastre. Rio de Janeiro. Ed. Pazulin, 2000.
- KOPPEN, Erwin. *Dekadenter Wagnerismus. Studien zur europäischen Literatur des Fin de siècle*. Berlin: Walter de Gruyter, 1973.
- KOSSLER, Matthias. “A única intuição – o único pensamento: Sobre a questão do sistema em Fichte e em Schopenhauer”. In: *Idealismo Alemão*. Revista dois pontos. Vol. 4, N°1, abril de 2007.
- LANGE, F. A. *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Suhrkamp.
- LEBRUN, Gerard. *Kant e o fim da metafísica*. São Paulo: Martins Fontes, 1993
- _____. *Sobre Kant*. São Paulo: Iluminuras, 1993
- _____. *O avesso da dialética: Hegel a luz de Nietzsche*. São Paulo: Companhia das Letras. s.d
- _____. *Por que ler Nietzsche hoje?*. Passeios ao léu. São Paulo, Brasiliense, 1983.
- LESSA, Thelma. *Nietzsche e a auto-superação da Crítica*. São Paulo: Humanitas Editorial, 2007.
- LÖWITH, K. *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*. Hamburg: Felix Meiner, 1978.
- LIEBSCHER, Martin. *Wiener Kreise: Freud, Nietzsche und Schopenhauer*. In: Nietzsche Studien; n° 31, 2002. pp. 423-432.
- LOUKIDELIS, Nikolaos. *Quellen von Nietzsches Verständnis und Kritik des Cartesischen Cogito, Ergo Sum*. In: Nietzsche Studien; n° 34, 2005. pp. 300-328.
- MACHADO, Roberto. *Zaratustra – Tragédia Nietzschiana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.
- MARQUES, António. *Nietzsche: cem anos após o projecto “vontade de poder” – Transmutação de Todos os Valores*. Lisboa: Vega Universidade, 1989.
- MARTINS, A (org.). *O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche*. São Paulo: Martins fontes, 2009.
- MARTON, Scarlett (org.). *Cadernos Nietzsche*. São Paulo: USP/FFLCH.
- _____. *Nietzsche na Alemanha*. São Paulo: Discurso Editorial, 2005.
- _____. *Nietzsche – das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: editora brasiliense, 1990.
- MONTINARI, Mazzino. *Friedrich Nietzsche. Eine Einführung*. Berlin – New York. 1991.
- _____. “Ler Nietzsche”. In: CHAVES, Ernani. *No limiar do Moderno: estudos sobre Friedrich Nietzsche e Walter Benjamin*. Belém: ed. Paka -Tatu. 2003, p.p -241-249.
- MOURA, C. A. R. *Nietzsche: Civilização e Cultura*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- MOURA, C.A; CACCIOLA, M. L; KAWANO, M. (Org). *A Filosofia e a sua História – Gérard Lebrun*. São Paulo: Cosac Naify, 2006.
- MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Trad. Oswaldo Giacóia. São Paulo: Anablume, 1997.
- _____. “*Décadence* artística enquanto *décadence* fisiológica”. In: Marton, Scarlett (org). *Nietzsche na Alemanha*. São Paulo: Discurso Editorial, 2005.
- _____. *Nietzsche, Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*. Berlin/Nova York, Walter de Gruyter, 1971.

_____. *Nietzsche-Interpretationen. Über Werden und Wille zur Macht*. Berlin; New York: de Gruyter, 1999.

_____. *Nietzsche: physiologie de la volonté de puissance*. Paris, Allia, 1998.

NABAIS, Nuno. *A metafísica do trágico*. “Gramáticas do Niilismo”. Lisboa: Relógio d’água, 1997.

OLIVEIRA, Manfredo A. “A retomada da metafísica no idealismo alemão”. In: AMORA, Kleber (Org.). *A dialética do eu e não-eu em Fichte e Schelling*. Série Traduções Filosóficas. Fortaleza: Edições UFC, 2007.

PFEIFER, Wolfgang (org). *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 8.ed, 2005.

PRADO JR., B. “Entre o alvo e o objeto de desejo: Marcuse crítico de Freud”, p.61. In: FULGÊNCIO, L. e Richard Simanken (Org.). *Freud na Filosofia Brasileira*. São Paulo: Escuta, 2005.

PFOTENHAUER. *Die Kunst als Physiologie: Nietzsches ästhetische Theorie und literarische*. Produktion. Stuttgart: Metzler, 1985.

REUTER, Sören. *Reiz - Bild – Unbewusste Anschauung. Nietzsches Auseinandersetzung mit Hermann Helmholtz Theorie der Unbewussten schlüsse in “Über Wahrheit und Lüge im Aussermoralischen Sinne”*. In: Nietzsche Studien; nº 33, 2004. pp. 351-372.

RICOEUR, Paul. *O Si-mesmo como um outro*. Campinas, SP: Papirus, 1991.

SALAQUARDA, Jörg (org.). *Nietzsche*. Darmstadt, Wiss. Buchges, 1996.

_____. *Nietzsche und Lange*. Nietzsche Studien 7. Berlin: W. De Gruyter, 1978.

SCHLIMGEN, Erwin. *Nietzsches Theorie des Bewusstseins*. Berlin: Walter de Gruyter, 1999.

SCHÖNDORF, H. *Der Leib im Denken Schopenhauers und Fichtes*. München: Johannes Berchmans Verlag.

SCHOPENHAUER. *Kritik der kantischen Philosophie*. In: *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Band I, Reclam.

_____. *Sobre o Fundamento da Moral*. Trad. Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *O Mundo como Vontade e Representação*. Trad. M. Sá Correia. Lisboa: Ed. Rés, s.d.

SCHULTZ, W. *Philosophie in der veränderten Welt*. Pfullingen, 1972.

SORGNER, Stefan Lorenz e Robert Ranisch. *Wagner und Nietzsche: Kultur – Werk – Wirkung*. Hamburg: Rowohlt Verlag GmbH, 2008.

SOULADIÉ, Y. *Antichristianisme et hérésie*, p. 100. In: SOULADIÉ, Y (éd.). *Nietzsche – L’inversion des valeurs*. Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms Verlag, 2007.

SOUZA, Paulo César. *Freud, Nietzsche e outros alemães*. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

SCHLIMGEN, Erwin. *Nietzsches Theorie des Bewusstseins*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1999.

SPINOZA, B. *Ética*. Trad: Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2008.

STEINER, Rudolf. *Friedrich Nietzsche ein Kämpfer gegen Zeit*. Dornach, 1983.

STIEGLER, Barbara. *Nietzsche et la Biologie*. Paris, Presses Universitaires de France, 2001.

STINGELIN, Martin. *Nietzsche und die Biologie – Neue Quellenkritische Studien*. In: Nietzsche Studien; nº 32, 2003. pp. 503-513.

TORRES, Rubens R. F. *Ensaio da Filosofia Ilustrada*. São Paulo: editora brasiliense, 1987

_____. *Fichte: vida e obra*. Coleção os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

TÜRCKE, C. *O louco: Nietzsche e a mania da razão*. Petrópolis: Vozes, 1993.

VERNANT, J.P. *Mito e pensamento entre os gregos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

_____. & Pierre Vidal-Naquet. *Mito e tragédia na Grécia Antiga II*. Trad. Bertha Halpem Gurovitz. São Paulo: Editora brasiliense, 1991.