

BRUNO MARTINS MACHADO

**A Psicologia Profunda e a Crítica da Moral
em *Para Além de Bem e Mal***

**Dissertação de Mestrado apresentada ao
Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia
e Ciências Humanas da Universidade Estadual de
Campinas sob a orientação do Prof. Dr. Oswaldo
Giacóia Júnior.**

Este exemplar corresponde à redação
final da Dissertação apresentada à
Comissão Julgadora em
28/08/ 2006.

BANCA

Prof. Dr. Oswaldo Giacóia Júnior

Prof. Dr. Eduardo Brandão

Prof. Dr. Kleverton Bacelar Santana

Suplentes:

Prof. Dr. Enéias Júnior Forlin

Prof. Dr. Carlos Alberto Ribeiro de Moura

AGOSTO/2006

UNIDADE 8C
 Nº CHAMADA UNICAMP
M18p
 V _____ EX _____
 TOMBO BCI 70335
 PROC. 10.123.06
 C D
 PREÇO 511
 DATA 10/10/06

Bib ID 388711

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
 BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

M18p Machado, Bruno Martins
 A psicologia profunda e a crítica da moral em Para Além de Bem e Mal / Bruno Martins Machado. - - Campinas, SP : [s. n.], 2006.

Orientador: Oswaldo Giacóia Júnior.
 Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900. 2. Psicologia.
 3. Filosofia alemã. 4. Vontade. 5. Instinto. 6. Bem e mal.
 I. Giacóia Júnior, Oswaldo, 1954-. I. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

(cc/ifch)

Título em inglês: The profoundly psychology and the critics of morals on Beyond Good and Evil.

Palavras – chave em inglês (Keywords): Psychology.
 Philosophy, German.
 Will.
 Instinct.
 Good and evil.

Área de concentração : Filosofia Contemporânea.

Titulação : Mestre em Filosofia

Banca examinadora : Oswaldo Giacóia Júnior, Eduardo Brandão, Kleverton Bacelar Santana.

Data da defesa : 28/08/2006

Programa de Pós-Graduação :- Filosofia.

Agradeço

Ao meu orientador Prof. Oswaldo Giacóia Júnior pelas importantes sugestões, receptividade e, sobretudo, paciência em todos os momentos.

Ao Kleverton pela preocupação mesmo à distância.

Ao Igor, Fred e Sid que acreditaram desde o início.

À Deborah, André e Fábio importantes não só pela leitura atenta, mas principalmente pelo apoio sempre.

A todos amigos que direta ou indiretamente contribuíram para a realização deste trabalho: Arthur, Clauber, Diana, Cris, Enéias, Ester, Gláucia, Luís Antônio, Marita, Mônica, Piccina, Tati, Tharso, Rebeca, S. Ricardo, Vinícios, Vi e amigos do *Studia*.

Aos meus pais por tudo...

Resumo

Esta dissertação trata da constituição da noção de Psicologia em *Para Além de Bem e Mal*. O conceito de psicologia constitui um elemento chave para compreendermos os escritos de maturidade de Nietzsche porque está diretamente associado à hipótese da vontade de poder. Defendemos que a psicologia nietzscheana se apresenta como uma crítica à concepção moderna de sujeito. No lugar da noção moderna de subjetividade o filósofo destaca a relevância das instâncias infraconscientes na determinação da dinâmica e estruturação dos corpos. Ao enfatizar esse "mundo interior" Nietzsche nos conduz a uma nova interpretação acerca da moral.

Palavras-Chave: Psicologia, sujeito, infraconsciente, vontade de poder, moral.

Abstract

This is a dissertation on the constitution of the notion of Psychology in *Beyond Good and Evil*. The concept of psychology is a key element to the understanding of Nietzsche's mature writings for it is directly associated to the hypothesis of will to power. We reclaim that the nietzschean psychology presents itself as a critique to the modern conception of subject. Instead of the modern notion of subjectivity Nietzsche highlights the importance of infra-conscious instances in the determination of the dynamics and structures of bodies. On emphasizing this "inner world" Nietzsche drives us to a new interpretation concerning morals.

Key-words: Psychology, subject, infra-conscious, will to power, morals.

Abreviaturas das edições de Nietzsche:

KSA – Friedrich Nietzsche, Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, hg. G Colli und M. Montinari. Munchen: 1980.

Abreviaturas de textos e obras citados de Nietzsche:

HH – *Humano Demasiado Humano*

A – *Aurora*

GC – *Gaia Ciência*

ZA – *Assim Falou Zaratustra*

BM – *Para Além de Bem e Mal*

GM – *Para a Genealogia da Moral*

EH – *Ecce Homo*

CI – *Crepúsculo dos Ídolos*

FP – *Fragmentos Póstumos*

Abreviaturas de outras obras:

MVR – *O Mundo como Vontade e Representação*

ÍNDICE

Introdução.....	07
Capítulo 1 - Verdade e Conhecimento	17
1.1 - A vontade de verdade	18
1.2 - O maior dos preconceitos	24
1.3 – Substanciação da alma	27
1.4 - Implicações do <i>cogito</i>	35
1.5 - Crítica à função lógico-gramatical da linguagem	46
1.6 - Consciência de si e comunicação	49
Capítulo 2 - Psicologia e Vontade de Poder	58
2.1 - O que é o corpo?	59
2.2 - A legitimação do corpo via vontade	69
2.3 - Físio-psicologia da vontade	72
2.4 - A vontade de poder	85
2.5 – “O caminho que conduz aos problemas fundamentais”.....	100
Capítulo 3 - Por que uma Crítica à Moral?	104
3.1- Físio-psicologia e moral	105
3.2- Moral e natureza	111
3.3- A moral como problema.....	114
3.4- Genealogia e valores morais.....	119
3.5- Ideais de Nobreza.....	127
Considerações Finais.....	133
BIBLIOGRAFIA	135

Introdução

A relevância da psicologia na obra de Nietzsche é inegável. Mais do que isso, ela constitui um dos fundamentos para a compreensão de seu pensamento. Em *Humano Demasiado Humano*, o filósofo a define como “a ciência que indaga a origem e a história dos chamados sentimentos morais” (HH, §37); em *Para Além de Bem e Mal* Nietzsche a toma como “o caminho que conduz aos problemas fundamentais” (BM, §23); em *Ecce Homo*, ele se auto-intitula psicólogo: “Que em meus escritos fala um psicólogo sem igual é talvez a primeira constatação a que chega um bom leitor” (EH, Por que escrevo livros tão bons, §05). Portanto, mesmo sofrendo algumas variações ao longo das obras, nos escritos nietzscheanos o conceito de psicologia sempre esteve atrelado às investigações morais, o que nos leva a concluir que a psicologia ocupa um dos pontos centrais da sua reflexão filosófica.

Entretanto, mesmo com tamanha importância, durante algum tempo a questão da psicologia foi pouco abordada pelos comentadores de Nietzsche. Tal lacuna se deve principalmente à proposta interpretativa traçada por Martin Heidegger, que lia nos textos de Nietzsche uma equivalência entre psicologia e metafísica. Segundo Heidegger, “o conceito nietzscheano de psicologia poderia ser entendido melhor no sentido de uma ‘antropologia’, desde que se entendesse ‘antropologia’ como: o perguntar **filosófico** pela essência do homem a partir da perspectiva de seus referenciais essenciais ao ente em sua totalidade. ‘Antropologia’ seria então a ‘metafísica’ do homem.”¹ Nesse sentido, “a ‘psicologia’ de Nietzsche é equivalente à metafísica enquanto tal.”² Assim, a pergunta pelo estatuto psicológico do homem se confundia com a pergunta pela essência do ente em sua totalidade.

¹ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. vol. II. Trad. Juan Luis Vermal. Barcelona: Ediciones Destino. 2000. p.56.

² Idem.

Seguindo essa perspectiva, na qual psicologia é um termo que designa o estudo metafísico do homem, outros comentadores passaram pela questão dando seqüência à interpretação heideggeriana. Dentre eles podemos destacar Eugen Fink, que atesta: “*Nietzsche beneficia do discutível mérito de ser o criador de um gênero especial desta psicologia refinada que explica **ab inferiori**. De todos os lados a enaltecem como grande conquista. A nós parece ser pura e simplesmente o aspecto sofisticado de sua obra, aquilo que no fundo nada tem a ver com sua obra.*”³

A psicologia só foi finalmente conduzida ao corpo principal dos estudos sobre Nietzsche quando Walter Kaufmann apresentou uma série de limitações geradas pela leitura heideggeriana. Dentre alguns textos dedicados ao tema, No seu artigo “*Nietzsche como Primeiro Grande Psicólogo*”, Kaufmann chamou a atenção do leitor para o fato de que é necessário, antes de tudo, procurar entender o que Nietzsche queria expressar quando se intitulava primeiro grande psicólogo da Europa. O comentador atesta: “*Naturalmente, eu não afirmo que não se pode encontrar em Nietzsche algum tipo de metafísica. Entretanto, apresentá-lo como último grande metafísico do ocidente é absurdo e perverso. O que teria dito o próprio Nietzsche sobre isso? Certamente as concepções de vontade de poder e eterno retorno possuem também um componente metafísico, porém Nietzsche via a si próprio como um psicólogo e anti-metafísico. Apresentá-lo como metafísico e ignorar sua psicologia é uma forma de criar impedimentos contra a psicologia de Nietzsche e uma deturpação.*”⁴

Após esse resgate, a proposta nietzscheana de psicologia foi elevada a um patamar de importância tão alto que alguns comentadores atestaram sua influência para além do pensamento de Nietzsche, como Louis Corman defende: “*as duas grandes revoluções que acompanhamos na psicologia neste século: a revolução freudiana e a revolução*

³ FINK, EUGEN. *Nietzsche*. Trad. Joaquim L. Duarte Peixoto. 2 ed. Lisboa: Editorial Presença. 1988. p. 49. Cf. p. 135.

⁴ Cf. KAUFMANN, Walter. Nietzsche als der erste Grosse Psychologe. In. *Nietzsche Studien* 7. Berlin; New York: Walter de Gruyter. 1978. p. 269.

*nietzscheana, a primeira foi posta a partir da obra de um médico sobre o debate orgânico, a segunda na obra de um filólogo, e que nem um nem outro foram preparados por seus estudos anteriores a se tornarem psicólogos.”*⁵ As aproximações entre Nietzsche e Freud e o papel revolucionário que ambos exercem na história do pensamento ocidental é freqüentemente levantado pelos estudiosos. Para Jean Granier, os dois operaram uma transformação radical na história da filosofia, pois eles abriram espaço “*à filosofia de reconquistar sua verdade como discurso do mundo.*”⁶

Com toda essa influência na história do pensamento ocidental, a questão maior é: sem aprofundarmos a importância da psicologia na obra de Nietzsche, grande parte da riqueza dos seus escritos se esvai. Sob tal conotação, Patrick Wotling pontua: “*A apreciação do papel atribuído à psicologia no pensamento nietzscheano nos parece constituir em qualquer aspecto uma revelação: a recusa da psicologia conduz sob um efeito inverso e contra tudo, faz de Nietzsche um metafísico sem levar em consideração ele mesmo.*”⁷

Nesse contexto, o presente trabalho busca discutir alguns caminhos que despontam a partir da investigação do estatuto e do alcance da psicologia no pensamento de maturidade de Nietzsche. Mais especificamente nos dedicamos ao livro *Para Além de Bem e Mal* por entendermos que nessa obra o encontro entre as fórmulas que consagram a hipótese da vontade de poder e as considerações psicológicas nos fornecem uma indicação consistente acerca do papel central da psicologia para Nietzsche. Usamos também textos de períodos próximos à publicação de BM – alguns fragmentos póstumos, o quinto livro da *Gaia Ciência*, *Genealogia da Moral, Assim Falou Zaratustra* –, o propósito de lançarmos mão de tais escritos foi esclarecer algumas posições trazidas por BM. Evidentemente que com o mesmo propósito (de reforçar posições em BM), quando necessário obras de outros períodos foram

⁵ CORMAN, Louis. *Nietzsche Psychologue des Profondeurs*. Paris: PUF. 1982. p.10.

⁶ GRANIER, Jean. Le statut de la philosophie selon Nietzsche et Freud. In. *Nietzsche Studien* 8. Berlin; New York: Walter de Gruyter. 1979. p. 224.

somadas às nossas análises. Contudo enfatizamos o período que vai de 1884 até meandros de 1887. Achamos conveniente trabalhar nesse intervalo porque ele traz elementos de um tempo pouco anterior e pouco posterior à impressão de BM, que aconteceu em 1886.

Mas por que manter BM como norte se em outras obras também encontramos formulações tão conclusivas acerca da psicologia?⁸

Antes de responder diretamente a questão, observemos alguns aspectos acerca da natureza e estrutura de BM. Giorgio Colli nos apresenta a atmosfera que paira sobre a concepção de BM: *“Um filósofo, que sente não se ter ainda realizado plenamente como tal, que falou dos Gregos, que se expressou como psicólogo, moralista, historiador, que finalmente alcançou a efusão lírica em Assim Falou Zaratustra, mas quer afirmar-se também no terreno teórico, tem em vista, talvez até com uma intenção sistemática, legislar sobre os princípios da existência: é este o Nietzsche do último período, que começa a manifestar-se em Para Além de Bem e Mal.”*⁹

Já na publicação da quarta parte de ZA Nietzsche estava preocupado com a edição desse texto porque acreditava que uma obra terminada seria mais acessível ao público. Mas sem financiamento, o filósofo só teve fundos para arcar com as despesas de quarenta exemplares. Mesmo com todo esforço, a recepção dos quarenta exemplares foi um completo fracasso de vendas.

Nietzsche continuou sua tarefa, queria ter sua filosofia reconhecida. Para tanto, ele buscou uma editora que lhe proporcionasse o amparo material necessário à elaboração de um novo título, que funcionaria como porta de acesso a toda sua produção intelectual. Em sucessivas reuniões com diversos editores, Nietzsche afirmou que estava pronto para uma

⁷ WOTLING, Patrick. “Der Weg zu den Grundproblemen”. In. *Nietzsche Studien* 26. Berlin; New York: Walter de Gruyter. 1997. p.02.

⁸ Só para citar alguns livros, em GM Nietzsche expõe a “psicologia do ressentimento”; em CI por diversas vezes ele se intitula como psicólogo e faz menções à psicologia; em EH ele afirma ser “um psicólogo sem igual”; o próprio subtítulo de CW é: *“Atas de um psicólogo”*.

⁹ COLLI, Giorgio. *Escritos Sobre Nietzsche*. Trad. Maria Filomena Molder. Lisboa: Relógio D’Água. 2000. p.101.

nova prensagem de seu livro HH. Ele acreditava que com alguns ajustes essa poderia ser sua obra chave, a que serviria como instrumento para compreensão dos seus outros escritos. Como indicam Giorgio Colli e Mazzino Montinari¹⁰, datam deste período, o verão de 1885, um número significativo de aforismos elaborados com tal propósito.

Mesmo tão obstinado na remontagem dos textos, Nietzsche não obteve sucesso junto às editoras, pois mais uma vez não havia conveniência mercadológica para custear sua produção. Aliado a esse problema, seu antigo editor, Ernst Schemnitzner, reivindicava uma considerável quantia para destruir os antigos exemplares remanescentes da última tiragem de HH. Naquele momento, quaisquer planos que passassem pela reprodução do livro trariam bastantes dificuldades.

Depois de algum tempo, esbarrando nos recorrentes entraves que permeavam a possível reedição, Nietzsche vê suas anotações crescerem e tomarem corpo de modo a alcançarem volume suficientemente grande para satisfazer as exigências de uma nova obra. Então,

"a partir do material que ele havia deixado escrito no verão de 1885 para uma nova edição de Humano Demasiado Humano, Nietzsche preparou um manuscrito para impressão: 'eu estou em processo de copiar, eu avanço muito, muito lentamente.' (carta à sua mãe, 23 de fevereiro, 1886). A cópia transformou-se em uma nova obra: 'Eu tinha utilizado este inverno para escrever uma coisa plena de dificuldades, se bem que minha coragem para publicar, por alguns instantes, hesita e treme. Este [livro] se chamará Para Além de Bem e Mal - Prelúdio a uma filosofia do futuro'. (carta a Gast, 27 de março 1886)"¹¹.

Mesmo analisando o espólio e as cartas deixadas por Nietzsche, é praticamente impossível estabelecer com exatidão um período ao qual possa ser creditada a concepção

¹⁰ Cf. Colli, G; Montinari, M. Les Manuscrits. In: NIETZSCHE, Friedrich. *Oeuvres Philosophiques Complètes*. vol VII. Galimard: Paris. 1992. p. 355.

¹¹ Colli, G; Montinari, M. In: NIETZSCHE, Friedrich. *Oeuvres Philosophiques Complètes*. vol VII. Galimard: Paris. 1992. p334. Cf. KSA XV, p.156. Utilizamos como base para as traduções a versão francesa das *Obras Completas de Nietzsche* (versão publicada pela Gallimard da consagrada edição crítica organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari) sempre cotejando com os textos em alemão da KSA (Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, hg. G. Colli und M. Montinari, München 1980). Ao utilizarmos

efetiva dos aforismos que deram origem a BM. Existem extratos, que entraram na composição do livro, cujos originais datam do verão de 1881, outros do inverno de 1882-1883.¹² Entretanto, mesmo possuindo textos que concebidos em um período mais antigo, é possível entender a que veio o novo livro, pois seu núcleo argumentativo fora concebido de acordo com dois parâmetros: (i) como vimos acima, a proposta de reedição de HH¹³; (ii) o conjunto de algumas anotações realizadas no período de elaboração de ZA, como atesta o próprio Nietzsche ao escrever uma primeira versão do prólogo na primavera de 1886:

"Este livro é composto por textos escritos ao mesmo tempo que Assim Falou Zaratustra, mais exatamente, durante os intervalos desta produção: seja como recreação, seja como auto-interrogatório ou auto-justificação, no melhor de um empreendimento extremamente ousado e cheio de riscos." (W I 8, 238, primavera de 1886)¹⁴

Portanto, BM parte das teses exploradas em HH remodelado-as de acordo com os conceitos lançados por Zaratustra, a tal ponto de ser entendido por alguns comentadores como uma espécie de "glossário" deste último¹⁵.

Após fracassadas tentativas frente às editoras, BM só fora finalmente publicado em agosto de 1886, quando mais uma vez por conta própria Nietzsche arcou com os gastos da tiragem dos trezentos exemplares.

Tomando seu conteúdo, *"este livro (1886) é, em todo essencial, uma crítica da modernidade"* (EH, BM §02), o que frente à ZA significa um reajuste de perspectiva¹⁶: "o

outras fontes, especificaremos em nota o autor da tradução, a obra em que se encontra a mesma consta na Bibliografia.

¹² Cf. PASCUAL, Andrés Sanches. Introducción. In: NIETZSCHE, Friedrich. *Más Allá del Bien y del Mal*.

Trad. Introd e Notas Andrés Sanches Pascual. Madrid: Alianza Editorial. 1997. p. 07.

¹³ "Publicado em 1886, *Para Além de Bem e Mal* é a primeira obra que sucede a Zaratustra. Em certa medida, Nietzsche retoma nela os temas de *Humano Demasiado Humano*. (...) O que é essencial é que Nietzsche retoma a um nível superior os temas fundamentais de *Humano Demasiado Humano*: desenvolve uma crítica da filosofia, da religião e da moral." [FINK, E. *Op. Cit.* p.134.] A aproximação entre BM e HH é inegável

¹⁴ Apud: NIETZSCHE, Friedrich. *Oeuvres Philosophiques Complètes*. vol VII. Galimard: Paris. 1992. p355.

¹⁵ Cf. Andrés Sanches Pascual na sua introdução à tradução espanhola de *Para Além de Bem e Mal*. Colli também afirma essa perspectiva de leitura, segundo ele: "Que *Para Além de Bem e Mal* tenha os mesmos conteúdos de *Assim Falou Zaratustra* é o próprio Nietzsche que o diz, e que uma temática igual esteja já prefigurada na época de *Gaia Ciência* é fácil de demonstrar através de uma análise desta obra e dos correspondentes fragmentos póstumos." [COLLI, G. *Op. Cit.* p. 87, 88.]

olho, por necessidade tremenda mal-acostumado a ver **longe** – Zaratustra enxerga mais longe que o tzar –, é obrigado a focar com agudeza o imediato, a época, o **em torno**.” (EH, BM §02) As críticas se estendem “as ciências modernas, as artes modernas, mesmo à política moderna, juntamente com indicações para um tipo antitético que é o menos moderno possível, um tipo nobre que diz Sim.” (EH, BM §02). Assim, podemos atestar que Nietzsche pretendia continuar a “legislar sobre os princípios da existência”¹⁷, mas atuando em um outro plano: “particularmente no campo da teoria do conhecimento.”¹⁸ Esse é o motivo pelo qual o filósofo dedica os dois primeiros capítulos do livro (“*Dos preconceitos dos filósofos*” e “*O espírito livre*”) aos temas epistemologia e teoria do conhecimento. Sobretudo, Nietzsche pretende levar para o campo científico sua hipótese da vontade de poder.

A necessidade de expandir a perspectiva da vontade de poder emerge porque ela é, para Nietzsche, único dado de realidade acerca da existência do mundo. O mundo é vontade de poder e nada mais¹⁹. Nesse sentido, o filósofo necessitava de um aparato científico que desse conta de estudar a vontade de poder em suas modalizações e transfigurações. Sua reivindicação para “que a psicologia seja novamente reconhecida como rainha das ciências, para cujo serviço e preparação existem as demais ciências” (BM, §23) opera segundo tal perspectiva, pois ela deve ser compreendida como “*morfologia e teoria da evolução da vontade de poder*” (BM, §23).

¹⁶ “Assim Falou Zaratustra impõe-se como um modelo inaudito de uma vida ascendente em que a alegria, mesmo passando pelas angústias e pelos pesadelos horrendos da existência, prevalece sobre a dor, e a leveza sobre o peso, em que os sofrimentos, a mesquinhez sórdida, as influências são resgatados por uma esperança mais alta, que nasce de revelação de que aquela alegria, aquela dança, são uma realidade, uma vez vivida por um homem.” [Idem, p.97.]

¹⁷ Idem, p. 101.

¹⁸ Idem.

¹⁹ “O mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme o seu ‘caráter inteligível’ – seria justamente ‘vontade de poder’, e nada mais. –” (BM, §36)

Agora podemos, retomar a pergunta apresentada em parágrafos anteriores: Mas por que manter BM como norte se em outras obras também encontramos formulações tão conclusivas acerca da psicologia?²⁰

Principalmente, porque BM consiste na primeira obra que inicia o plano nietzscheano de *transvaloração de todos os valores* e, principalmente, porque é neste texto que Nietzsche liga explicitamente a psicologia à sua hipótese da vontade de poder.

Destarte, este trabalho se propõe a discutir o alcance e o estatuto da psicologia enquanto “*morfologia e teoria da evolução da vontade de poder*”. Ressaltando o que faz dessa ciência “*o caminho que conduz aos problemas fundamentais*” (BM, §23).

No primeiro capítulo, evidenciamos como Nietzsche, partindo da “vontade de verdade”, interpretou o movimento da filosofia e das ciências como resultado de preconceitos (identidade, unidade e simplicidade) oriundos da perspectiva metafísica que nos acompanha desde a Antiguidade. Ponto essencial para perpetuar essa influência da metafísica nas construções científico-filosóficas foi o movimento de substancialização do sujeito. A noção de subjetividade, marcada pelo movimento de tomar-consciência-de-si, impõe exigências às possibilidades de conhecimento, pois somente é verdadeiro aquilo que se apresenta de modo claro e distinto à consciência (Eu).

Para Nietzsche, é um equívoco eleger a consciência de si como parâmetro e limitar o conhecimento aos conteúdos que lá se apresentam. Isso denota uma perspectiva estritamente reducionista em que as possibilidades interpretativas estão subordinadas à metafísica. Mas como sair dessa perspectiva? Como pensar fora do âmbito metafísico?

Para iniciar a resposta a tais questões retornemos ao aforismo 12 de BM, no final desse texto, após refutar o "atomismo da alma" Nietzsche afirma:

²⁰ Em GM Nietzsche expõe a “psicologia do ressentimento”; em CI por diversas vezes ele se intitula como psicólogo e faz menções à psicologia; em EH ele afirma ser “um psicólogo sem igual”; o próprio subtítulo de

*"Seja dito entre nós que não é necessário, absolutamente, livrar-se com isso da 'alma' mesma, renunciando a uma das mais antigas e veneráveis hipóteses: como só acontecia à inabilidade dos naturalistas, que mal tocam na 'alma' e a perdem. Está aberto o caminho para novas versões e refinamentos da hipótese da alma: e conceitos como 'alma mortal', 'alma como pluralidade do sujeito' e 'alma como estrutura social dos impulsos e afetos' querem ter, de agora em diante, direitos de cidadania na ciência. Ao pôr um fim à superstição que até agora vicejou, com luxúria quase tropical, em torno à representação da alma, é como se o **novo** psicólogo se lançasse em um novo e uma nova desconfiança – para os velhos psicólogos, as coisas talvez fossem mais cômodas e alegres; mas afinal ele vê que precisamente por isso está condenado também à inventar [erfinden] – e, quem sabe?, à encontrar [finden]."* (BM, §12)

Nietzsche propôs uma completa inversão de perspectivas, a efetivação da transvaloração dos valores [*Umwertung der Werte*], ou seja, devemos nos voltar para o velho conceito de alma e produzir um novo sentido, um sentido mais amplo, que possibilite a multiplicidade de interpretações. O "Eu" entendido e efetivado como unidade substancial da alma se mostra como uma hipótese que não acompanha a fluidez e casualidade do mundo.

Por outro lado, negar completamente a realidade da alma tal como fizeram os "naturalistas" consiste em uma precipitação. Trocar a alma por partículas elementares de matéria consiste na manutenção de um reducionismo atomista, pois não passa da crença na existência de uma substância originária causa de todas as outras. Para Nietzsche, esse "atomismo materialista" consiste em um retrocesso porque estaríamos jogando fora toda a riqueza de possibilidades trazida pela reestruturação do conceito de psicologia.

No segundo capítulo, tratamos do papel do corpo na teoria nietzscheana, para demonstrar como o filósofo construiu sua psicologia sobre fundamentos fisio-psicológicos. Para inserir a alma nesse contexto, primeiro é essencial percebê-la como: (i) mortal; (ii) marco da pluralidade do sujeito; (iii) estrutura social dos impulsos e dos afetos.²¹ Só assim, o filósofo consegue resgatar a psicologia como ciência fundamental. Mas para conseguir proceder tal inversão a alma não pode ser pensada como elemento distinto do corpo.

O corpo emerge como novo parâmetro, ele abre espaço para novas hipóteses acerca do mundo sem deixar de lado toda a carga de possibilidades e indefinições que a vida nos

CW é: "Atas de um psicólogo".

apresenta. A instância corpórea impõe novas exigências: um novo dinamismo sobre o qual Nietzsche estruturou sua psicologia.

Tomando o corpo como medida, o mundo se configura para nós como um conjunto de interpretações processadas de acordo com nossas condições fisio-psicológicas. Julgando, interpretando e valorando, estamos a partir de nossos estados fisio-psicológicos entramos no terreno próprio à moral. Como afirma o próprio Nietzsche: "*Não existem fenômenos morais, apenas uma interpretação moral dos fenômenos...*" (BM, §108)

Nesse sentido, qualquer evento, a partir do momento em que entramos contato com ele, já se torna um fato moral. Assim, grande parte do empreendimento filosófico de Nietzsche consiste em aguçar nossos sentidos para que entendamos o mundo como um imenso conjunto de valores e que, frente a esta gigantesca construção, possamos nos perguntar pelo valor dos valores. É a hora de aprender a colocar questões.

Como o mundo é interpretação, então, não há uma verdade em si, apenas ilusões erguidas sobre valores. Então, se por um lado, nossas exigências fisiológicas configuram interpretações das quais extraímos uma noção de mundo. Por outro, ao entrarmos no mundo estamos nos relacionando com múltiplas interpretações. Nietzsche não diferencia o mundo e suas interpretações, para o filósofo, só há interpretações.

No terceiro capítulo, veremos que a moral como um produto de exigências fisio-psicológicas se tem como fundamento o dinamismo da vontade de poder. Nos escritos nietzscheanos a moral indica o olhar para si, pois não se apresenta como um produto do mundo exterior. A moral é um produto de exigências infraconscientes que são "exteriorizadas". Como tais instâncias são as que escrevem as primeiras linhas de qualquer texto, então a moral também consiste em um objeto que pode ser investigado pela psicologia. Nesse capítulo mostraremos o porquê de Nietzsche vincular moral e psicologia.

²¹ Cf. BM §19.

Capítulo I - Verdade e Conhecimento

1.1 - A vontade de verdade

Logo nas linhas iniciais do primeiro aforismo de BM, vemos Nietzsche falar sobre a **“vontade de verdade”** [*Wille zur Wahrheit*]. Esse impulso presente nos expoentes de qualquer corrente filosófica, e aqui o próprio Nietzsche inclui sua forma de pensar, estimula os pensadores a perguntarem pela verdade. Eles são jogados, assim, rumo à busca pelo conhecimento. Como lemos:

"A vontade de verdade, que ainda nos fará correr não poucos riscos, a célebre veracidade que até agora todos os filósofos têm falado com veneração: que questões essa vontade de verdade já não nos colocou!" (BM, §01)

Seduzidos pela tentação de encontrar a verdade, os filósofos lhe atribuíram a função de musa – para ela, os pensadores compuseram suas questões e elaboraram seus conceitos. O mais impressionante é que tais questões, levantadas desde a Antiguidade grega, arrastam-se até nossos dias. São problemas que ainda estruturam o cerne das lucubrações filosóficas, exigindo respostas acerca de: essência/aparência, sujeito/objeto, causa/efeito, unidade, identidade etc. Para Nietzsche, esses problemas não passam de *"estranhas, graves e discutíveis questões!"* (BM, §01). Mas por que não conseguimos nos desvencilhar de tais indagações que ainda servem de norte às investigações filosófico-científicas? Tal incessante busca por uma resposta parte, segundo Nietzsche, de uma "vontade", isto é, de um impulso que poderia apontar para diversos caminhos, mas no caso da filosofia tende especificamente à verdade. E por que a verdade?

É esse espírito de dúvida e suspeita que Nietzsche pretende imprimir no seu leitor logo no início de seu livro. Ele quer que olhemos para a história da filosofia e da ciência e nos perguntemos: Por que ainda continuamos questionando a essência das coisas? Por que somente essa busca pela essência pode servir de parâmetro para encontrarmos a verdade? De onde vem esse interesse desesperado pela verdade? O que significa querer a verdade?

Tais dúvidas inauguram um novo momento na história do pensamento ocidental. A filosofia agora não mais pergunta pelo "em si" da verdade, mas por um impulso, uma paixão: a "vontade de verdade". A investigação filosófica conflui para um novo rumo, atuando em um campo cujo objetivo é investigar as "vontades". Ora, ao perguntarmos sobre impulsos estamos transitando em um solo psicológico. Em outras palavras, a psicologia pode ser considerada como o fio condutor para pensarmos as questões do conhecimento porque não estamos mais interessados em alcançar a verdade. Queremos saber acerca das condições daquele que coloca a pergunta pela verdade. Perguntamos, portanto, sobre a **vontade** de verdade. Nietzsche sabe que, mesmo operando tal mudança de registro, não pode desconsiderar seus precedentes, pois a história da filosofia se traduz como a história da cultura ocidental – *"trata-se de uma longa história"* (BM, § 01). Entretanto, ao entrar em um campo psicológico e questionar o impulso à verdade, Nietzsche nos apresenta uma nova óptica sobre a qual nenhum problema havia sido posto. Nesse novo domínio, como não há perguntas, ainda não existem respostas. Seria como se o problema do conhecimento estivesse nascendo. Assim sugere o próprio Nietzsche ao perguntar: *"mas não é como se apenas começasse?"* (BM, §01)

O problema da vontade de verdade consiste em um questionamento recente. Entretanto, a busca incessante pela verdade é um procedimento antigo e do modo como vem sendo abordado pela tradição filosófica desemboca em duas saídas possíveis:

"Que surpresa, se por fim nos tornamos desconfiados, perdemos a paciência, e impacientes nos afastamos? Se, com essa esfinge, também nós aprendemos a questionar? Quem, realmente, nos coloca questões? O que, em nós, aspira realmente 'à verdade'?" (BM, §01)

Observemos que, no extrato acima, o filólogo Nietzsche resgata na tragédia de Sófocles a imagem de Édipo frente à Esfinge. É a Esfinge quem formula perguntas, ela detém não só o poder de executar a questão, mas também conhece de antemão a resposta. Isso significa que a Esfinge detém a verdade acerca do que se quer saber. Édipo, por outro lado, é aquele que usa da racionalidade para chegar à verdade. A verdade para ele não está posta, ele deve usar seu intelecto para descobrir algo sobre ela.

Dessa representação metafórica extraímos o reflexo da relação homem-verdade. O homem ocupa o papel daquele que busca incansavelmente desvendar os problemas que o mundo lhe impõe. Tal aceção do problema, entretanto, mantém a relação de distância entre aquele que quer conhecer e a verdade, sujeito do conhecimento e o mundo como seu objeto. Apóia-se, portanto, na cisão mundo aparente e mundo verdadeiro. Segundo Nietzsche, o grande empecilho para continuarmos tratando a questão sob esse ponto de vista é que, partindo de tal separação (aparência-essência), a "verdade" nunca foi alcançada. *"Acerca do que é a 'veracidade' ninguém parece ter sido veraz o bastante."* (BM, §177) Sem a "verdade", a relação Édipo-Esfinge se mostra infrutífera, o que nos sugere que ela deve ser reinterpretada.

Nietzsche nos apresentou duas propostas para solucionarmos o impasse, uma apoiada em um certo ceticismo pessimista e outra construída sobre uma perspectiva experimental: (i) ou paramos de perguntar, pois cansamos da tarefa improdutiva de alcançar a verdade do mundo; (ii) ou repensamos nossa relação com a verdade e assumimos também a posição da Esfinge, isto é, tomamos para nós a condição de questionar não só o mundo, mas também, a nós mesmos.

Se seguirmos a segunda possibilidade, que é a proposta defendida por Nietzsche, questionamos o papel da vontade de verdade. Assim, perguntando pela vontade, nós diluímos a

cisão Édipo-Esfinge (homem e verdade). Há aqui uma completa neutralização de perspectivas: a distância existente entre Édipo – aquele que se coloca frente às questões para tentar descobrir a verdade – e a Esfinge – aquela que tem a guarda da verdade – extingue-se²². Sendo a verdade um juízo, a própria Esfinge passa a ser parte de uma construção do homem, ou seja, foi o próprio Édipo quem inventou e toma para si a tarefa de produzir e desvendar a verdade. Logo, a pergunta pela vontade de verdade se mostra como uma questão contra a própria Esfinge (a pergunta é pela vontade, pelo impulso a perguntar) quando olhamos para nós mesmos e indagamos **a que serve e o que significa** a vontade insaciável de alcançar a verdade.

Desse movimento, a partir do qual vontade de verdade lança seu olhar sobre ela mesma, Nietzsche traça um novo campo de perguntas e respostas. O importante de estar na encruzilhada é que podemos saltar para uma posição crítica mais profunda, pois *"por longo tempo nos detivemos ante a questão da origem dessa vontade – até afinal parar completamente ante uma questão ainda mais fundamental. Nós questionamos o valor dessa vontade."* (BM, §01) O campo aberto, ou seja, a investigação psicológica não mais pretende remeter às causas da vontade de verdade. A pergunta **que e quem** nos leva a perscrutar o **valor**

²² Caso partíssemos unicamente de uma leitura metafórica da história de Édipo, estaríamos nos esquecendo da formação filológica de Nietzsche. O filósofo certamente conduziu sua interpretação da tragédia através de outra chave, uma leitura que contemplava a riqueza do escrito. Isso porque a relação Édipo-Esfinge pode se revelar mais profunda caso atentemos para a polissemia do nome de Édipo, no grego *Oidipous*. *Oidipous*, em um primeiro momento, significa "pés inchados" pois o termo deriva de *oideo* (inchar) e de *pous* (pés), contudo a polissemia do nome *Oidipous* nos abre a perspectiva para as mais diversas interpretações [Sobre as possibilidades polissêmicas do nome *Oidipous*, ver capítulo 01 da obra *Oedipous at Thebes* de Bernard Knox. London; New Have: Yale Universit Press. 1998. p. 03-52.]. Na passagem em que Édipo decifra o enigma da Esfinge há uma outra possibilidade de leitura: *"Ironia e ambigüidade estão também presentes na decifração do enigma da Esfinge. A 'cadela cantora' pergunta qual ser possui dois, três e quatro pés – dípous, trípous, tetrápous. Oidipous responde acertadamente 'homem', isto é, oi-dípous ('o de dois pés)."* [TRAJANO, V. Entre a Razão e o Daimon. In. *Édipo Rei de Sófocles*. São Paulo: Perspectiva; FAPESP. 2001.p. 26.] Ao tomar o homem como resposta à pergunta da esfinge, observamos que *"esta resposta só é um saber na aparência; ela mascara o verdadeiro problema: o que é então o homem? O que é Édipo? A pseudo-resposta de Édipo abre-lhe todas as grandes portas de Tebas. Mas, instalando-o na chefia do Estado, ela realiza, dissimulando-a, sua verdadeira identidade de parricida e incestuoso."* [VERNANT, J. P. VIDAL-NAQUET, P. *Mito e Tragédia na Grécia Antiga*. Trad. Anna L. A. de A. Prado; Filomena Y. H. Garcia; Maria da C. M. Cavalcante. São Paulo: Duas Cidades. 1977. p. 91.] Nietzsche, ao remontar a cena entre Édipo e a Esfinge e associá-la à forma trágica como nos relacionamos com a verdade, indica que por maior que seja o uso que fazemos da racionalidade, nosso conhecimento do mundo consiste em formulações acerca de aparências. Não podemos alcançar a verdade acerca do mundo quando esse é, unicamente, a interpretação que fazemos dele. Assim, tentar chegar a uma essência pura da realidade é um equívoco. A questão fundamental "O que é Édipo?" independe de nossa intelecção do

dessa vontade. Assim, Nietzsche nos coloca na posição de legisladores, pois perguntar pelo valor significa assumir a perspectiva de que vivemos incessantemente emitindo juízos, isto é, assumimos uma postura específica frente a cada evento.

A pergunta sobre o próprio impulso desmedido para alcançar o verdadeiro se torna o ponto central do primeiro aforismo. Ela desvela a grande perspectiva teórica apresentada por Nietzsche em BM, qual seja, a psicologia. Extraímos, então, do questionamento da vontade de verdade o plano fundamental do livro: (i) fugir dos antigos preconceitos dos filósofos; (ii) descobrir em nós aquilo que impulsiona à verdade, isto é, perguntar o que seria uma vontade; (iii) pensar as conseqüências dessa nova perspectiva. Três idéias que só surgem porque *"Nietzsche prefere insistir na relação que se mantém com a verdade mais que na verdade ela mesma por considerar que esta relação é que é reveladora, pois mostraria que há alguma coisa suspeita no projeto filosófico – a relação dos filósofos com a verdade não passa de uma relação de 'veneração', de respeito quase religioso. É de suma importância notarmos que essa noção de veneração escapa a qualquer determinação teórica objetiva que os filósofos alcem."*²³

Entretanto, mesmo atribuindo à psicologia a possibilidade de perguntar acerca das vontades, Nietzsche se detém sobre a vontade de verdade, ou seja, em um primeiro momento, ele não consegue sair do seu âmbito. Poderíamos nos perguntar: Então como escapar ao problema da verdade se a pergunta pelo valor da vontade de verdade é, em última instância, uma "verdade" sobre tal vontade?

O caminho indicado pelo filósofo para solucionarmos essa questão aponta para um novo percurso: devemos reinterpretar a noção de verdade de um modo tal que *"a falsidade de um juízo não chega a constituir, para nós, uma objeção contra ele; é talvez nesse ponto que*

mundu. Ela só tem solução, como defende Vernant, enquanto pseudo-resposta. Portanto, ela só pode ser concebida como um experimento, como uma interpretação, um valor.

²³ WOTLING, Patric. As Paixões Repensadas. Trad. Ivo da Silva Júnior. In: *Cadernos Nietzsche*. V. 15. São Paulo: GEN. 2003. p. 10.

nossa nova linguagem soa mais estranha.” (BM, §04). Caso observemos com atenção o alcance da posição proposta por Nietzsche, realmente nos colocamos em uma situação desconfortável pois se não é possível valorar um juízo segundo os padrões de verdade e falsidade, então sob quais parâmetros Nietzsche baliza sua interpretação do mundo? Como seria possível prosseguir com investigações filosófico-científicas sem a noção de verdade como medida? Segundo o filósofo, mais do que tentar qualificar uma asserção como verdadeira ou falsa, *“a questão é em que medida ele [um juízo] promove ou conserva a vida, conserva ou até mesmo cultiva a espécie”* (BM, §04).

Portanto, a tarefa de um filósofo-psicólogo não mais se identifica à pesquisa da verdade, mas à interpretação dos diferentes modos de produzir valores, nesse caso, verdades. *“Nietzsche sumariamente observou que tais concepções inventadas, e portanto errôneas, são inconscientemente empregadas pelos homens para oferecer vantagens para a vida e para a ciência.”*²⁴.

Nesses termos, a exploração da valoração como produto incondicional da vontade de verdade é elevada a uma radicalidade tamanha que Nietzsche se permite questionar: *“Certo, queremos a verdade: mas por que não, de preferência, a inverdade? Ou a incerteza? Ou mesmo a insciência?”* (BM, §01) Enquanto juízo, a noção de verdade deve se distanciar daqueles parâmetros indicados pela tradição. Não há uma causa que condicione o verdadeiro, a verdade é o que é tal como se apresenta, ou seja, ela consiste em um aspecto valorativo. Sendo um valor, ela não deve ser mais tomada como um fundamento intocável sempre igual a si mesmo. Por outro lado, ela pode assumir outros sentidos, a saber, o falso, o incerto.

²⁴ VAIHINGER, H. *The Philosophy of "as if"*. Trad.: C. K. Ogden. London: Routledge. 2002. p.341. Nesse livro, Hans Vaihinger apontou a influência kantiana na obra de Nietzsche através das leituras que esse fez das obras de F. A. Lange. A presença das proposições de Lange são imprescindíveis para que o experimentalismo e o perspectivismo possa se desenvolver nos escritos nietzscheanos. *“Nietzsche, tal como Lange, enfatiza a grande significação de 'aparências' em todos os muitos campos da ciência e da vida e, com ele, indica a função fundamental e de longo alcance da 'invenção' e 'falsificação' assim como a influência falsificante e a criação poética e, com isso, o valor e a justificação do 'mito' – não apenas na religião.”* [Idem, p. 341-342.]

A partir desse entendimento, surgem novas perguntas que apontam para novas hipóteses. Se, como vimos, já não há mais uma distância entre homem e verdade podemos perguntar: *"O problema do valor da verdade apresentou-se à nossa frente – ou fomos nós a nos apresentar diante dele? Quem é Édipo? Quem é a Esfinge?"* (BM, §01) Nietzsche é enfático ao determinar a emergência de um novo campo investigativo:

*"Este é, ao que parece, um lugar onde perguntas e signos de interrogação se encontram. É seria de acreditar que, como afinal nos quer parecer, o problema não tenha sido jamais colocado – que tenha sido por nós pela primeira vez vislumbrado, percebido, **arriscado**? Pois nisso há um risco, como talvez não exista maior."* (BM, §01)

O risco emerge do vazio existente entre a vontade de verdade e valor da verdade. Não há uma ligação necessária entre tais pontos, o espaço entre um e outro não pode ser preenchido a não ser por uma suposição, um experimento, **uma hipótese**. Temos que assumir, portanto, a arriscada tarefa de *"reconhecer a inverdade como condição de vida"* (BM, §04). E, nesse domínio, para adquirir rigor e profundidade, *"a vontade de verdade a qualquer custo é compelida a reconhecer que 'a verdade' sobre sua origem tem que projetá-la para além dela mesma: a exigência 'incondicional' de verdade está irremissivelmente comprometida com condições (elas mesmas 'não verdadeiras'), ou com perspectivas de valor."*²⁵

"Isso significa, sem dúvida, enfrentar de maneira perigosa os habituais sentimentos de valor; e uma filosofia que se atreve a fazê-lo se coloca, apenas por isso, para além de bem e mal." (BM, §04) Ao explorar a valoração como produto incondicional da vontade de verdade, Nietzsche nos apresentou, a partir de sua perspectiva psicológica, uma proposta na qual ocorreu uma inegável aproximação entre pensamento e valor. A pergunta pelos valores tem como objetivo perscrutar o alcance e a profundidade da influência dos impulsos do filósofo

²⁵ GIACOIA JR., O. A vontade de verdade como experimento. In: *Labirintos da Alma*. Editora da UNICAMP: Campinas. 1997.p. 135.

nos seus posicionamentos teóricos, morais ou religiosos. *"Nietzsche mostra, assim, como uma determinação psicológica específica – uma paixão – antecede a atividade filosófica."*²⁶

1.2 – O maior dos preconceitos

Como o destino da pergunta filosófica aponta para um impulso, uma “vontade”, então a distância entre pensar e valorar não se sustenta. A verdade emerge como uma hipótese, um pressuposto, uma ficção regulativa. Essa concepção vai contra a proposta da tradição pois acerca dos filósofos,

"todos eles agem como se tivessem descoberto ou alcançado suas opiniões próprias pelo desenvolvimento autônomo de uma dialética fria, pura, divinamente imperturbável (à diferença dos místicos de toda espécie, que são mais honestos e toscos – falam de 'inspiração'): quando no fundo é uma tese adotada de antemão, uma idéia inesperada, uma 'intuição', em geral um desejo íntimo tornado abstrato e submetido a um crivo, que eles defendem com razões que buscam posteriormente – eles são todos advogados que não querem ser chamados assim, e na maioria defensores manhosos de seus preconceitos, que batizam de 'verdades'" (BM, §05).

Presos a seus preconceitos, os filósofos compuseram os mais diversos enunciados acreditando que descobriram certezas naturais ao homem. Contudo, no fundo, eles apenas estavam dando uma nova roupagem e defendendo antigas posições morais. Nietzsche chama a tentativa de mascarar tais procedimentos de *"truques sutis dos moralistas e pregadores da moral"* (BM, §05). Sob o ímpeto da vontade de verdade, eles criaram conceitos e articularam procedimentos lógicos, de tal modo que ao tratar de verdade, eles permaneceram presos à tentação de solucionar a antiga questão do *"problema 'do mundo real e do mundo aparente'"* (BM, §10). Portanto, a busca desenfreada pelo verdadeiro mantém ainda um dos preconceitos mais antigos e nefastos, a saber, a crença nos opostos²⁷.

²⁶ WOTLING, Patric. As Paixões Repensadas. *Op. cit.* p. 10.

²⁷ O combate a uma concepção dicotômica de mundo consiste em uma marca inconfundível dos escritos nietzscheanos. Segundo Müller-Lauter, é por conceber a metafísica fundamentalmente como uma teorização sobre a existência de um mundo das aparências e de um mundo das essências que Nietzsche pode *"se voltar explicitamente contra a metafísica, mas podemos rapidamente nos convencer de que ele dela fala apenas no sentido de uma teoria dos dois mundos (Zweiweltentheorie). Se desconsiderarmos esse estreitamento, não pode*

Assim sendo, lemos nos escritos dos filósofos que em oposição a esse mundo no qual vivemos, existe um outro onde não há obscuridades, incertezas, tampouco maldade. Com isso eles se prendem à rede da metafísica platônica. Acerca da forma dicotômica de ler a realidade através da cisão mundo verdadeiro / mundo aparente, Nietzsche escreve:

"Esse modo de julgar constitui o típico preconceito pelo qual se reconhecem os metafísicos de todos os tempos; esse modo de estimativas de valor está por trás de todas as suas proceduras lógicas; a partir dessa sua 'crença', eles se atarefam em torno de seu 'saber', em torno de algo que, no final, é solenemente batizado como 'a verdade'. A crença fundamental dos metafísicos é a crença na oposição dos valores." (BM, §02)

O erro fundamental que figura como a fé nos opostos, sob o qual Nietzsche inscreve todos os filósofos, consiste em crer que para qualquer elemento do mundo existe uma essência específica que lhe corresponde.²⁸ Em uma linguagem kantiana, acreditar na "coisa em si". Ao acreditar uma essência a um objeto, estamos supondo que há algo a mais do que o modo como o percebemos no mundo; algo de igual, um substrato que permanece apesar da forma como os objetos se mostram. Segundo Nietzsche, "a crença na oposição de valores" guia o impulso do filósofo, que para sustentar essa crença em dois mundos, tenta encontrar o fundamento último de todas as coisas e, ao mesmo tempo, o melhor método para dar inteligibilidade à essência das coisas.

Partindo da idéia de que há uma essência para todo elemento sensível, podemos distinguir três noções sem as quais seria impossível determinar "aquilo que faz com que uma coisa seja o que é"²⁹, ou seja, a própria essência das coisas. Tais noções são as idéias de: (i)

ser mantida a pretensão de Nietzsche de que sua filosofia não seja metafísica. (...) Mais essencial parece-me, porém, que, por detrás das fachadas, sempre de novo erguidas por ele, a metafísica desmorona, em conseqüência de seu incessante perguntar." [MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A Doutrina da Vontade de Poder em Nietzsche*. Trad. Oswaldo Giacóia Júnior. São Paulo: Annablume. 1997. p. 52, 53.]

²⁸ "Nietzsche conclui com isso que o trabalho dos filósofos quase sempre se caracterizou pela confusão entre essência e valor. Tais filósofos quiseram pensar a verdade como essência; viram, no entanto, a partir duma perspectiva histórica, que a verdade não pode ser determinada como estável, nem mesmo como objetiva." WOTLING, Patric. *As Paixões Repensadas*. *Op. cit.* p. 11-12.

²⁹ CHORÃO, João Bigotte (org). *Logos - Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*. Editorial Verbo: Lisboa São Paulo. vol.:02. p. 256.

simplicidade, (ii) **unidade** e (iii) **identidade**; as três presentes junto a maior parte das fundamentações filosóficas acerca da natureza física e desenvolvidas desde a Antigüidade.³⁰ É possível fazermos tal consideração porque a essência de todo objeto tem necessariamente como característica básica ser: (i) simples, ela é a última parte que apresenta suas características; (ii) una, ela não está combinada com outra idéia, é uma idéia pura; (iii) idêntica, ela não muda pois não sofre o peso das variáveis espaço-tempo.

Quando o homem tomou essas três características e passou a olhar para si mesmo através delas, as suas questões acerca da essência das coisas se voltaram contra suas próprias ações: Qual a essência do pensar, do agir, do sentir e do querer? Em última instância: Qual a essência deste ser? Como resposta, o homem inventou para si a alma³¹, uma espécie de núcleo lógico-ontológico consistente, causa de qualquer uma de suas manifestações e apresentações no mundo. Em poucas palavras, a idéia de alma consiste na subordinação do pensar, querer e sentir aos preconceitos de simplicidade, unidade e identidade.

Assim, era fundamental para a filosofia insistir na busca pela essência, continuar acreditando em um substrato lógico-ontológico para o pensamento e, portanto, manter os preconceitos de simplicidade, unidade e identidade. Sob tais parâmetros, *"na filosofia, a alma adquire duas valências fundamentais – uma metafísica (a alma como forma do composto humano ou como espírito) e outra de caráter mais ético (a alma como 'senhora do corpo')"*.³² Por isso, a proposta de Nietzsche em BM é justamente derrubar qualquer preconceito que fundamente a noção de alma seja no plano metafísico, seja no ético. E, ao mesmo tempo,

³⁰ "A tentativa da Filosofia, desde os Gregos à escolástica, passando pelo racionalismo de Descartes a Wolff, até à fenomenologia husserliana, é considerar as essências como momento ideal e identificar com este momento o ser mesmo das coisas: as idéias platônicas, as essências possíveis do racionalismo e as essências eidéticas de Husserl movem-se na mesma linha da idealidade abstrata. A essência seria, nesse caso, extrínseca às coisas, pura norma e sentido exteriores, quando muito incluiria uma referência à existência. concebida como eidos platônico ou husserliano ou como estrutura inteligível que designa a interna possibilidade dos entes, a essência seria o verdadeiro ser, o realmente real, o ontos on." [Idem. p. 257.]

³¹ "Simplificando muito, podemos reduzir a dois sentidos globais de alma: 1) princípio da **vida**, do pensamento ou de ambos; 2) princípio de inspiração **moral**." [Idem. vol.:01. p.152.] É importante percebermos que em ambos os sentidos, a alma concentra em si a função de essência do homem.

³² Idem. vol.:01. p.152.

instaurar seu modelo de investigação, a saber, construir os fundamentos de uma nova psicologia.

1.3 – A substancialização da alma

Insatisfeito com a noção de alma, Nietzsche pretendia livrar a filosofia da idéia de que no homem existe um núcleo substancial responsável pelo seu querer e pelo pensar. *"Alma' finalmente como 'conceito de sujeito'."* (FP. KSA X 1[11], outono 1885-primavera 1886) – segundo o filósofo era esse um dos grandes traços do pensamento moderno e um dos principais alvos de sua crítica.

Podemos entender o interesse de Nietzsche pela questão do sujeito, sobretudo porque na Modernidade, por volta do século XVII, os escritos cartesianos introduzem na filosofia uma nova tendência: Descartes desloca o interesse do objeto para a representação que fazemos desse objeto. Como consequência, o mundo se tornou para nós antes de qualquer coisa a representação que fazemos dele. Portanto, o dado primeiro de realidade consiste no pensar. Essa guinada conceitual impõe uma exigência às investigações filosóficas: a partir de então, os pensadores passaram a se perguntar pelo sujeito da representação. Isso significa dizer que *"Descartes introduziu um novo solo para o debate filosófico, aquele do sujeito e suas representações, e com ele uma nova problemática, aquela da correspondência entre as nossas representações e a realidade exterior. Dessa forma, estabeleceu-se um novo paradigma para o debate filosófico, o qual perdurou por longo tempo."*³³

Nesse tópico, buscaremos apresentar, a partir da obra *Meditações Sobre Filosofia Primeira*, alguns pontos representativos do processo de substancialização da alma empreendido por Descartes. Para tanto, seguiremos o percurso delineado a partir da investigação sobre o *cogito* por acreditamos que *"a posição do cogito como não dependente*

³³ FORLIN, Enéias. *A Teoria Cartesiana da Verdade*. São Paulo: Humanitas; Ijuí: Editora Unijuí/ Fapesp. 2005. p. 13.

*do corpo, confirmada pela teoria da distinção real ente alma e corpo, faz do pensamento uma substância da mesma qualidade que a matéria e mais facilmente conhecida que esta*³⁴.

Na sinopse da primeira meditação Descartes afirma:

*“Expõem-se na Primeira Meditação as causas por que podemos duvidar de todas as coisas, principalmente das materiais, ao menos enquanto os fundamentos das ciências não forem diversos dos que temos até agora.”*³⁵

Lemos no extrato acima, o filósofo apresentar sua intenção de minar as bases da doutrina vigente por achar que ela não fornecia *“algo firme e permanente”*³⁶. Para Descartes, sem um solo seguro seria fácil incorrer em equívocos e tomar *“coisas falsas por verdadeiras”*³⁷. Esse foi, então, o primeiro passo das *Meditações*: demonstrar que os fundamentos da ciência daquela época não forneciam elementos seguros sob os quais se pudesse edificar uma cadeia de certezas.

Para não tomar *“coisas falsas por verdadeiras”* Descartes utilizou a dúvida como recurso metodológico. A dúvida tem sua utilidade

*“por deixar-nos livres de todos os preconceitos, por ampliar um caminho em que a mente facilmente se desprenda dos sentidos e por fazer, enfim, que já não possamos duvidar das coisas que, em seguida, se descubram verdadeiras.”*³⁸

Para chegar a um conhecimento verdadeiro, Descartes põe em cheque as opiniões falsas ou aquelas em que ele não confia. Seu empreendimento tem início não com o combate das teorias uma a uma (trabalho que segundo ele não teria fim), mas se voltando contra os preconceitos que fundamentam as ciências de sua época:

³⁴ BUZON, Frédéric. Descartes et le Matérialisme. In *Les Études Philosophiques*. Paris: PUF. 1987. v.01. p. 11.

³⁵ DESCARTES, R. *Meditações sobre Filosofia Primeira*. trad. Fausto Castilho. Editora Unicamp: Campinas. 2004. p. 16.

³⁶ *Idem*. p. 17.

³⁷ *Idem*. p.17.

"É, portanto, em boa hora que hoje, a mente desligada de todas as preocupações, no sossego seguro deste retiro solitário, dedicar-me-ei por fim a derrubar séria, livre e genericamente minhas antigas opiniões.

*Ora, para isso não será necessário mostrar que todas elas são falsas – o que talvez nunca pudesse conseguir –, mas, porque a razão já me persuade de que é preciso coibir o assentimento, de modo não menos cuidadoso, tanto às coisas que não são de todo certas e fora de dúvida quanto às que são manifestamente falsas, bastará que encontre, em cada uma, alguma razão de duvidar para que as rejeite todas."*³⁹

A dúvida não deve ser identificada à dúvida vulgar. A dúvida cartesiana é uma deliberação. É hiperbólica porque é sistemática e generalizada. Também considera falso tudo aquilo que já nos enganou ou apenas for duvidoso. Ela funciona como um instrumento para se chegar ao conhecimento verdadeiro; a dúvida por si só não institui o saber, ela só viabiliza o início das investigações. A partir do momento em que for encontrado um ponto seguro, sobre o qual seja possível edificar uma série de proposições indubitáveis, a dúvida será abandonada. Ela serve, portanto, a um empreendimento muito amplo, pois *"existe um projeto anterior ao exercício da dúvida, que é o projeto de reconstrução do saber; a dúvida está a serviço desse projeto, e seu sentido deriva da finalidade que ela deve cumprir."*⁴⁰

Então no intuito de atacar os fundamentos da ciência vigente primeiramente Descartes ataca os sentidos. As experiências sensíveis constituem o primeiro grau da dúvida porque elas deixam margem para que possamos formar experiências enganosas.

*"Com efeito, tudo o que admiti até agora como o que há de mais verdadeiro, eu recebi dos sentidos ou pelos sentidos. Ora, notei que os sentidos às vezes enganam e é prudente nunca confiar completamente nos que, seja uma vez, nos enganam."*⁴¹

Mas esse argumento do erro dos sentidos ainda não nos fornece suficiente respaldo para que possamos por em questão de forma sistemática todas as nossas percepções sensíveis, pois mesmo assim seria extravagante duvidar de percepções tão próximas, como a do próprio

³⁸ *Idem.*, p.17.

³⁹ *Idem.* p. 17, 18.

⁴⁰ LEOPOLDO E SILVA, F. *Descartes, a metafísica da modernidade*. São Paulo: Editora Moderna. 1994. p. 43.

⁴¹ DESCARTES, R. *Op. cit.* p. 18.

corpo ou semelhantes. Tendo em vista a insuficiência do argumento dos sentidos Descartes introduz o argumento do sonho.

"Em verdade, com que freqüência o sono noturno não me persuadiu dessas coisas usuais, isto é, que estava aqui, vestindo esta roupa, sentado junto ao fogo, quando estava, porém, nu, deitado entre as cobertas! Agora, no entanto, estou certamente de olhos despertos e vejo este papel, e esta cabeça que movimento não está dormindo, e é de propósito, ciente disso, que estendo e sinto esta mão, coisas que não ocorreriam de modo tão distinto a quem dormisse. Mas, pensando nisto cuidadosamente, como não recordar que fui iludido nos sonos por pensamentos semelhantes, em outras ocasiões! E, quando penso mais atentamente, vejo do modo mais manifesto que a vigília nunca pode ser distinguida do sono por indícios certos, fico estupefato e esse mesmo estupor quase me confirma na opinião de que estou dormindo."⁴²

Entretanto, mesmo sonhando, tenho clara as impressões de formas, de espaço, de extensão, de número e de tempo:

"Por igual razão, embora essas coisas gerais - olhos, cabeça, mãos e semelhantes – possam ser elas também imaginárias, é preciso confessar, todavia, que são pelo menos necessariamente verdadeiras e existentes algumas outras coisas, ainda mais simples e universais, a partir das quais são figuradas, como a partir de cores verdadeiras, todas as imagens de coisas que estão em nosso pensamento, quer verdadeiras, quer falsas. Desse gênero parecem ser a natureza corporal comum e sua extensão, bem como a figura das coisas extensas; a quantidade ou grandeza delas e seu número; o lugar onde existem e o tempo pelo qual duram e que mede sua duração, e coisas semelhantes."⁴³

Assim, somente se mostram como confiáveis os conhecimentos provenientes da aritmética e da geometria. As "naturezas simples", indecomponíveis (figura, quantidade, espaço, tempo) ditam o limite do argumento do sonho.

Descartes, então, adota a possibilidade de um Deus enganador para tornar a dúvida generalizada e universal, pois pode ser que eu tenha sido criado de modo a errar mesmo nas coisas que me pareçam as mais evidentes. A necessidade de se instalar a dúvida de forma radical é barrar qualquer influência que possa restar de conceitos advindos das construções

⁴² *Idem*, p. 19.

⁴³ *Idem*, p. 20.

filosóficas provenientes da escola e, também, para garantir que quando algum fundamento indubitável for alcançado, esse adquira uma consistência inquebrantável.

Dando seqüência à sua busca por um fundamento incontestável sobre o qual fosse possível edificar toda uma série de certezas, Descartes na Segunda Meditação defende que a primeira certeza alcançada deveria apenas ser suficiente para fundamentar uma cadeia de razões. Mas até chegar a tal ponto, corpo, figura, extensão, movimento, lugar ou qualquer sentido não passavam de quimeras. Assim, a dúvida chega a seu alcance máximo, de tal forma que a única certeza que Descartes pôde afirmar era que "nada é certo". Então, justamente neste ponto ocorre uma reviravolta:

"Mas, de onde sei que não há algo diverso de todas as coisas cujo senso acabo de fazer e a respeito de que não haveria a mais mínima ocasião de duvidar? Não há algum Deus, qualquer que seja o nome com que o chame, que tenha posto em mim esses mesmos pensamentos? Por que, na verdade, supô-lo, quando talvez eu mesmo possa ser o seu autor? Por que, na verdade, de sorte que, depois de ponderar e examinar cuidadosamente todas as coisas, é preciso estabelecer, finalmente, que este enunciado eu, eu sou, eu, eu existo é necessariamente verdadeiro, todas as vezes que é por mim proferido ou concebido na mente."⁴⁴

Portanto, há uma coisa certa e verdadeira: o Eu. Mas há também uma condição para garantir a verdade desse Eu, ele só é "*necessariamente verdadeiro*" enquanto for concebido na minha mente. Esta condição é determinante para estabelecermos a natureza deste Eu. Esse sujeito da dúvida que havia duvidado de **tudo**, agora que sabe que pelo menos ele existe, precisa saber qual a natureza de sua própria existência. Em poucas palavras, qual a sua substância.

O conteúdo desconhecido desta existência que foi afirmada deve ser encontrado para que se possa chegar a outras proposições indubitáveis. A dificuldade é que tal busca deve ser norteada unicamente pela análise da certeza dada, ou seja, a partir do próprio Eu enquanto pensamento. Esse limite ocorre porque para além do Eu pensante, nada pode ser tomado

como certo e verdadeiro. Assim, a busca pela natureza do pensamento será um aprofundamento no conteúdo da certeza do pensar.

Podemos atestar, então, que o Eu penso se mostra como o ponto firme sobre o qual Descartes pôde edificar sua ordem de certezas. Somente o Eu pensante permite ao homem superar a dúvida metódica e o argumento mais radical que é a possibilidade de existência de um Deus enganador. O Eu só atinge tal patamar porque é a única certeza concebida a partir de si mesma, ou seja, ele não necessita de nenhuma outra estrutura para afirmar sua existência. Tudo isto significa, portanto, que aquilo que existe de mais essencial ao sujeito é sua condição de ser um ser que pensa.

A pergunta *O que Eu sou?* leva Descartes à resposta acerca da natureza do Eu:

"Mas, que sou, então? Coisa pensante. Que é isto? A saber, coisa que duvida, que entende, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente."⁴⁵ Mais determinante ainda, "há o pensamento, e somente ele não pode ser separado de mim. (...) Sou, porém, uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente. Mas, qual coisa? Já disse: coisa pensante. (...) Não sou a compaginação destes membros, chamada de corpo humano; não sou também um ar sutil, infuso nestes membros; não sou um vento, nem um fogo, nem um vapor, nem um sopro, nem algo que eu possa formar em ficção, pois supus que tais coisas nada eram."⁴⁶

Assim Descartes atesta de modo concludente a natureza do Eu como substância pensante. Qualquer representação acerca do corpo, ela só é verdadeira enquanto representação, ou seja, sua existência está subordinada ao pensamento. A existência do corpo só foi garantida depois que o filósofo observou que seus membros, sua aparência e sua forma eram, antes de tudo, um pensamento que ele tinha de sua aparência. Sua constituição física só seria garantida como verdade porque ela também pode ser percebida pela mente. É somente a partir da inspeção da mente que Descartes pode definir o que é um corpo:

⁴⁴ *Idem.* p. 25.

⁴⁵ *Idem.* p. 28.

⁴⁶ *Idem.* p.27.

*"entendo por corpo tudo o que pode terminar por alguma figura, estar circunscrito em algum lugar e preencher um espaço do qual exclui todo outro corpo. É percebido pelo tato, pela vista, pelo ouvido, pelo gosto e pelo olfato e é, também, movido de muitos modos, não em verdade por si mesmo, mas por um outro, que o toca e do qual recebe a impressão. Pois, ter a força de mover-se a si mesmo, de sentir e de pensar, de modo algum julgava pertencer à natureza do corpo."*⁴⁷

Assim, Descartes determina a função privilegiada do pensamento, pois o conteúdo da representação pode variar, pode até ser equivocado, mas mesmo assim, enquanto percepção do "Eu" a representação não pode ser leviana ou falsa. Sonhando ou enganado por um Deus, o "eu pensante" pode afirmar sua capacidade de sentir, só não pode garantir o conteúdo deste sentir. Sob esta conotação o sentir pode encaixar-se na ordem do pensar. *"Parece-me todavia que vejo, ouço, aqueço-me e isto não pode ser falso. Isto é o que em mim se chama propriamente sentir, o que tomado assim, nada mais é do que pensar."*⁴⁸

Mas o que é importante observarmos é que a constatação acerca da existência do sujeito que duvida acontece ao mesmo tempo em que o sujeito se afirma enquanto coisa pensante. Portanto, a condição de existência é dada pelo pensar. Quanto mais radical se torna a dúvida mais evidente se torna a existência do sujeito que duvida. Quando o mundo material é posto em dúvida, pelo rigor metodológico, ele não pode fornecer nenhum fundamento para a afirmação da existência. Logo, a afirmação da existência depende unicamente do sujeito da dúvida que é aquele que pensa. É assim que os corpos não tem sua percepção condicionada aos atos de ver, de ouvir, de tocar, de cheirar ou de sentir – todo e qualquer corpo tem sua existência necessariamente condicionada à inspeção da mente, que por sua vez consiste no nível mais elementar de percepção verdadeira:

"(...) os próprios corpos são percebidos não propriamente pelos sentidos ou pela faculdade de imaginar, mas, pelo intelecto somente, e não são percebidos por serem tocados ou vistos, mas

⁴⁷ *Idem.* p.26.

⁴⁸ *Idem.* p.29.

*unicamente porque entendidos, conheço de modo manifesto que nada pode ser por mim percebido mais facilmente e mais evidentemente do que minha mente.*⁴⁹

Mesmo havendo a possibilidade de existência de um Deus enganador, esse não pode influenciar da decisão da minha existência pois ele não pode me negar a condição de que penso todas as vezes em que concebo algo em minha mente. A proposição “*eu, eu sou, eu existo*” é uma conclusão que advém após uma cadeia de reflexões que localizam a existência no âmbito do pensar. A alma, portanto, é unicamente a substância pensamento.

1.4 - Implicações do *cogito*

Após passarmos pela estruturação do *cogito* como “medida do efetivo”, avançaremos para a crítica nietzscheana à subjetividade. Sem explorarmos a crítica de Nietzsche à noção de sujeito apresentada por Descartes, o alcance e a profundidade da sua psicologia se mostram restritos, pois, como defende Wotling, “*a crítica da noção de sujeito é para Nietzsche o caso de uma confrontação com Descartes*”⁵⁰.

Lembremos que, antes de qualquer coisa, o propósito de Nietzsche ao proceder sua crítica é atacar as “idéias modernas”. São elas que, apoiadas em preconceitos tais como a noção de sujeito, fornecem material para as construções morais, culturais, filosóficas, científicas e religiosas. Nesse sentido, ao atacar a subjetividade, o alvo mirado por Nietzsche consiste em (i) combater preconceitos que sustentam a noção de homem enquanto senhor absoluto das suas ações, pensamentos e desejos; (ii) depor contra o primado da consciência.

Ao estabelecer que a consciência trazia consigo a capacidade de legitimar sua existência, Descartes promoveu um vínculo entre existência lógica e existência real através da figura do sujeito. Vimos no tópico anterior que creditar importância a um sujeito se configura como um dos aspectos mais marcantes na história da filosofia, pois, desse modo, o pensamento

⁴⁹ *Idem*, p.34.

se consolida como parâmetro da realidade. Uma marca que Nietzsche buscava continuamente criticar, como ele afirma no trecho em seguida⁵¹:

*"Que o pensar seja uma medida do efetivo (des Wirklichen), que aquilo que não pode ser pensado não é – isto é um grosseiro **non plus ultra** de uma bem aventurada confiança moral (em um princípio essencial de verdade como fundamento das coisas); em si mesmo é uma louca afirmação, que nossa experiência contradiz a todo instante. Nada pode ser pensado, justamente na mesma medida em que é."* (FP. KSA XII, 2 [93], outono 1885-outono 1886)⁵²

O pensamento como medida do efetivo remete a três aspectos básicos: (i) assegura a prevalência da dicotomia "mundo verdadeiro" e "mundo aparente"; (ii) credita maior importância ao primeiro em detrimento do segundo; (iii) condiciona nossa leitura do mundo à consciência. Segundo Nietzsche, essa estruturação do nosso conhecimento impregna não só a filosofia e a religião, mas também as ciências. Contudo, de acordo com o filósofo, já há nas ciências algumas mentes que conseguem olhar sobre os preconceitos metafísicos. Esse é o caso de Boscovich, um cientista croata que,

"nos ensinou a abjurar a crença na última parte da terra que permanecia fixa, a crença na 'substância' e na 'matéria', nesse resíduo e partícula da terra, o átomo: o maior triunfo sobre os sentidos que até então se obteve na terra." (BM, §12)

⁵⁰ WOTLING, Patric. "Der Weg zu den Grundproben". In: *Nietzsche-Studien*. Vol.26. Berlin. New York: Walter de Gruyter. 1998. p. 04, 05.

⁵¹ Entendemos que tal extrato indica com precisão o ponto nodal da crítica nietzscheana a Descartes, a saber, desconstruir o primado da consciência como medida do efetivo. Nietzsche era terminantemente contra o estabelecimento de "um princípio com o qual é possível o verdadeiro conhecimento da real realidade[real reality]." [TONGEREN, Paul van. *Reinterpreting Modern Culture*. Indiana: Purdue University Press. 2000. p. 137.] Sabemos que Nietzsche teve pouco contato direto com as obras de Descartes, ele "não teve um entendimento preciso de muitas das posições dos filósofos que ele criticou: alguns deles ele conheceu apenas por segunda-mão." [Idem..] Entretanto, é ponto comum entre comentaristas que tais equívocos não invalidam o cerne do seu empreendimento crítico, pois sua suspeita incide, sobretudo, no modo como alguns filósofos extraem seus conceitos a partir de hábitos ou preconceitos morais. Portanto, são noções que sob nenhuma hipótese podem ser tomadas como auto-suficientes. C.f. *Idem*. p. 137, 138.

⁵² NIETZSCHE, F. Fragmentos Póstumos. Trad. Oswaldo Giacóia Jr. In.: *Textos Didáticos*. nº. 22 . 2ªed.Campinas: IFCH/Unicamp. 2002. p. 14.

Boscovich⁵³ defendia que através da noção de campo de força, seria possível explicar a influência que os objetos exercem uns nos outros mesmo à distância, sem se valer da noção de átomo material como elemento físico para onde todos os efeitos apontam. Segundo Nietzsche, essa leitura colocou o "atomismo materialista" em uma posição delicada, de modo a ser considerado como uma das "*coisas mais bem refutadas que existem*" (BM, §12). Assim, o filósofo ataca, sobretudo, o modelo da ciência positiva de sua época. Ele desestrutura em nome do atomismo materialista todo modelo mecanicista que defendia a realidade como um todo composto a partir da diferente junção das menores partes de matéria.

Na esteira da ciência positivista do final do século XIX, que prosseguia através de explicações reducionistas restringindo o mundo a um grupo mínimo de fenômenos, o atomismo tomou fôlego e ampliou seu campo de atuação. Ele fora convocado para dentro da

⁵³ "Roger Joseph Boscovich (1711-1787). Cientista jesuíta que era um filósofo natural, matemático, físico, astrônomo, geodésico, engenheiro, e poeta. A obra-prima de Boscovich é *Philosophiae Naturalist Theoria Redacta ad Unicam Legem Virium in Natura Existentium* (Uma Teoria de Filosofia Natural Reduzida a uma Única Lei das Ações Existentes na Natureza.) Nesse trabalho, Boscovich apresentou uma teoria atóica que procurava incorporar e ir além do trabalho de Newton e Leibniz. Boscovich desenvolveu a idéia de que todos os fenômenos vêm dos padrões espaciais de partículas-ponto idênticas interagindo em pares de acordo com uma lei oscilatória que determina sua aceleração relativa. Ele mantinha a posição de uma permanência material sem a extensão espacial: centros-ponto de ação quasi-materiais são substituídos pelas unidades de matéria rígidas e finitas dos atomistas anteriores. Com isso, Boscovich ajudou na emancipação da física da assunção não-crítica do atomismo ingênuo que dizia que as unidades últimas de matéria eram pedaços pequenos, individuais e rígidos que tinham forma, tamanho, peso e outras propriedades. O atomismo de pontos alternativo assume que as unidades últimas são pontos quasi-materiais persistentes, todos idênticos, que formam padrões estáveis ou interação de modo a produzir mudanças de padrões e movimento relativo. A lei de Boscovich de mudança oscilatória de atração à repulsão o permitia afirmar pontos de equilíbrio estável em distâncias finitas e dessa forma possibilitando a extensão finita da matéria bruta. A complexidade do mundo, de acordo com Boscovich, vem de dois fatores: o arranjo variado de diferentes números de partículas, e os parâmetros que determinam a lei de oscilação." [CRAFORD, Cláudia. *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*. Berlin; New York: Walter de Gruyter. 1988. p. 298,299.] O primeiro contato de Nietzsche com aspectos teóricos da teoria de Boscovich aconteceu através da obra de Lange, por volta de 1872. Pouco tempo depois, consta nos arquivos da Universidade de Basileia que, em março de 1873 e em abril e novembro de 1874, Nietzsche tomou emprestado o livro do cientista. No aforismo 12 de BM, Nietzsche afirma que Boscovich era de origem polaca, contudo sabe-se que o cientista era croata. Essa não seria a principal distorção que se atribui à leitura de nietzscheana da obra de Boscovich, há comentadores que acusam Nietzsche de interpretar inapropriadamente algumas teses boscovichianas, principalmente ao que concerne no modo de pensar o conceito de "força". Entretanto, as questões lançadas por Nietzsche para rebater o atomismo materialista aliadas ao método científico empregado por Boscovich para conceber sua teoria, esses dois aspectos foram fundamentais e incontestáveis para Nietzsche construir uma crítica consistente e coerente ao atomismo materialista, que naquele período era uma das mais fortes influências que a ciência positivista exercia em qualquer campo do saber. O exemplo de Boscovich também figura, para Nietzsche, como marca da possibilidade de se interpretar a realidade com um rigor científico diferente daquele extraído da ciência positiva de sua época. Cf. ANDINA, Tiziana. *Alle origini dell'ontologia nietzscheana: sulle tracce di R. J. Boscovich*. IN : <<http://www.hypernietzsche.org/tandina-1-1>>. & WHITLOCK, G. Roger Boscovich, Benedict de Spinoza and Frederick Nietzsche, The Untold Story. In: *Nietzsche Studien* vol.25. Berlin. New York: Walter de Gruyter. 1996.

psicologia, que deveria responder pelo estudo da alma, a menor porção pensante do homem. “A psicologia do século XIX herdou da *Aufklärung* a preocupação de alinhar-se com as ciências da natureza e de encontrar no homem o prolongamento das leis que regem os fenômenos naturais. Determinação de 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 acreditaram descobrir na gênese e no desenvolvimento das ciências da natureza.”⁵⁴

A alma, campo cujo domínio pertencia à religião e à filosofia, emergiu como objeto da ciência que estuda os comportamentos do homem. Então, com um objeto específico, a psicologia racional pretendia também reduzir as ações do homem a leis que seriam encontradas ao se desvendar as questões trazidas pelo estudo da consciência⁵⁵. Para afastar a psicologia das influências do atomismo, Nietzsche tomou para si a tarefa de combater a instauração de tais preconceitos. Por isso, ele infringiu ataques à perspectiva atomista não só no que concerne às ciências da natureza, mas também às ciências do homem. Ele defende:

*"Mas é preciso ir ainda mais longe e declarar guerra, uma implacável guerra de baionetas, também à 'necessidade atomista', que, assim como a mais decantada 'necessidade metafísica' [metaphysische Bedürfnis], continua vivendo uma perigosa sobrevivência em regiões onde ninguém suspeita: é preciso inicialmente liquidar aquele outro e mais funesto atomismo, que o cristianismo ensinou melhor e por mais longo tempo, o **atomismo da alma**. Permita-se designar com esse termo a crença que vê a alma como algo indestrutível, eterno, indivisível, como uma mônada, um **atomon**: essa crença deve ser eliminada da ciência!"* (BM, §12)

Nietzsche, ao enfrentar o "atomismo da alma", sabia que seu primeiro empreendimento seria atacar a "necessidade atomista". Então, partiu para uma guerra direta com o propósito de anular completamente o campo de atuação dos conceitos da tradição. Tal destruição também

⁵⁴ FOUCAULT, Michel. A Psicologia de 1850 a 1950. In: *Ditos e Escritos*. Vol I. Trad: Vera Lucia Avellar Ribeiro. São Paulo: Forense Universitária. 1999. p. 122.

⁵⁵ Cf. POGGI, Stefano. I Confini della Coscienza. In: *Psicoanalisi e Storia delle Scienze*. Firenze: Leo S. Olschki Editore. 1983. Ao falar da psicologia racional no final do século XIX, Poggi assinala que a característica principal daqueles pensadores que abraçaram essa ciência era o estudo da consciência. Ao falar dos estudos de

deveria ser feita bem de perto, acompanhando cada passo do inimigo, tal como uma "guerra de baionetas". Assim seu leitor deveria proceder ante a "necessidade atomista", cuja natureza se assemelhava à "necessidade metafísica". Esse último termo foi o conceito pensado por alguns filósofos para justificar o uso de conceitos auto-suficientes. A "necessidade metafísica" seria o **impulso natural** que empurra o homem a conceber seu raciocínio metafisicamente.

A mesma justificativa dada pelos filósofos à entrada nos domínios da metafísica foi utilizada para estender a influência do pensamento atomista à filosofia e à ciência: inventaram uma "necessidade atomista". Os defensores do atomismo atestavam que o mundo deveria ser interpretado através da redução dos corpos ao menor grau de substancialidade que ainda mantivesse suas características essenciais. Isso porque a natureza de todas as coisas se ergueria sobre mínimas partículas indivisíveis e indestrutíveis. Então, a partir de postulados auto-suficientes, os cientistas defendiam que a leitura do mundo sob a qual deveríamos proceder seria aquela atomisticamente elaborada, afinal o mundo exigiria isso. Em ambos os casos, seja a "necessidade atomista", seja a "necessidade metafísica", configurou-se um círculo vicioso, pois a teoria explica sua funcionalidade, aplicação e existência a partir da invenção de um princípio ou faculdade que ela própria forjou como existente e necessária.

O aforismo 11 de BM também aponta o modo como em alguns casos os filósofos criam conceitos cujas justificativas se fundamentam em construções auto-suficientes. Nesse texto, Nietzsche analisa o movimento kantiano de legitimação dos juízos sintéticos *a priori*.

"Ele [Kant] estava orgulhoso de haver descoberto no homem uma nova faculdade [Vermögen], a faculdade dos juízos sintéticos a priori. (...) Mas prestemos atenção; já está no tempo. Como os juízos sintéticos a priori são possíveis [möglich]?, perguntou-se Kant, – e o que respondeu ele propriamente? Em virtude de uma faculdade [Vermöge eines Vermögens] (...) Mas então – isso é uma resposta? Uma explicação? Ou não é, em vez disso, apenas uma repetição da pergunta? Como faz dormir o ópio? 'Em virtude de uma faculdade', isto é, da virtus dormitiva – responde aquele médico em Molière" (BM, §11)⁵⁶.

Wundt, o precursor da psicologia como ciência, Poggi afirma: "A tarefa da psicologia – afirmava Wundt – é aquela de proceder com as descrições exatas das manifestações da consciência.." [Idem. p. 124.]

⁵⁶ Tradução Rubens Rodrigues Torres Filho. Cf.: TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. *A virtus dormitiva de Kant*. In: *Ensaio de Filosofia Ilustrada*. São Paulo: Editora Brasiliense. 1987. p. 45.

Nietzsche evidencia como os metafísicos se apoiavam em explicações erguidas sobre elementos presentes na sua própria teoria. Suas explicações não passavam de invenções de necessidades criadas a partir de si mesmas: “Como faz dormir o ópio? ‘Em virtude de uma virtude [*Vermög eines Vermögen*]” (BM, §11). Essa resposta, aparentemente simples denota o peso do sono dogmático, “*pois é nele, de certo modo, que vivemos desde Kant, é em seu solo paradoxal que empenhamos nossos conceitos e, com eles, plantamos nossas opções, é ele que abre, por assim dizer, o ambíguo espaço-de-jogo em que inscrevemos nossas distinções mais inocentes ou interessadas – por exemplo, entre a reflexão e a ciência, entre as significações e as coisas, entre a consciência e a história, entre a existência e a linguagem, entre o consciente e o inconsciente. Mas é ele também que permite, aqui mesmo, em todos esses pares de conceitos, distribuir muitas aspas e reconhecer, nesse seu ar de família, o velho par incestuoso: forma e conteúdo.*”⁵⁷ Na esteira do dogmatismo, sob o mesmo ponto de vista interpretativo, podemos perguntar: Por que o atomismo como um paradigma para a ciência, filosofia e religião?

⁵⁷ *Idem* p. 48. No ensaio “A virtus dormitiva de Kant”, Rubens Rodrigues Torres Filho defende que ao utilizar a palavra *Vermögen* (faculdade), Nietzsche apresenta como desdobramento do dogmatismo tanto a “tautologia analítica” quanto a “tautologia transcendental”. Segundo Torres Filho, isso é possível porque Nietzsche entende que em Kant a faculdade ou a virtualidade é transformada em virtus, ou seja, há uma substantivação da palavra *Vermögen*. Assim, para Kant, teríamos uma faculdade cuja realidade seria maior que a própria realidade. Tal conotação pode ser percebida porque “Nietzsche traduz *Vermögen* por *virtus*. Tradução que, talvez, poderia apontar em direção de uma possível compreensão da noção kantiana de ‘possibilidade’. Bastaria que tentássemos, seguindo essa indicação traduzir *Möglichkeit* por *virtualidade* (isto é, para usar os termos aristotélicos, por ‘potência’, em oposição a ‘ato’) e acompanhar os meandros abertos por essa permutação, ao nível das significações. As categorias, os conceitos puros do entendimento, são juízos sintéticos que operam como condições da *virtualidade* da experiência (não de sua *atualidade*): mas nada pode ser atual sem antes (isto é, *a priori*) ‘ter sido’ virtual. Assim (em resposta a interrogativa: ‘como?’), são virtuais os juízos sintéticos *a priori* aqui está, portanto, a tautologia: é virtual aquilo que virtualiza, possível por ser condição de possibilidade. E a dedução das categorias consiste em mostrar que, sem elas, é impossível a experiência. Ou: não há objeto da experiência antes da experiência, e é no mesmo ato que experiência e objeto se tornam possíveis. (...) o que há de *transcendental* nas categorias, o que está além da experiência, não é nada mais que essa *virtualidade* da experiência. Dizer, então, que o transcendental é o virtual, isto é, o atual em *potência*, é dizer, mas sem esquecer o sentido aristotélico do termo, que o possível é a potência do real, que nesse possível não há nenhuma (prévia) posse. E isso, por si só, já não justificaria dizer-se que o real, o empírico, é uma atualização, uma exteriorização de potência? (...) As categorias servem para ler os fenômenos como experiência: esse é seu uso. Mas, como potência de leitura, elas precedem seu texto; *remetem* à experiência: essa é sua *significação*.” [*Idem*, p. 40, 41]

“Porque o mundo é composto de átomos.” Essa seria a resposta daqueles pensadores presos à tradição. Ora, se como vimos anteriormente, Nietzsche apoiado em uma leitura da teoria de campos de força de Boscovich sublinha uma insuficiência da noção de átomo material como elemento imprescindível e fundamental ao funcionamento do mundo. Então, por que estruturar a filosofia ou a própria psicologia sobre uma noção que não se sustenta?

Ao se apropriar da teoria dos “átomos imateriais”, Nietzsche pôde, ao seu modo, demonstrar as limitações geradas por leituras que creditam uma substancialidade ao sujeito (à alma). Qualquer pretensão científico-filosófica que almejasse fundamentar o mundo a partir de reduções atomizadas cairia por terra. Para o filósofo, se o atomismo já mostrava suas limitações na física, então não se poderia errar novamente e tomá-lo como pressuposto para outras ciências. No caso da psicologia, ela não deveria fundamentar seus conceitos sobre um *“atomismo da alma”*. A idéia de um elemento simples, imutável e uno, tal como Descartes concebeu sua noção de sujeito, consistiria em mais um preconceito que fora conduzido dentro das balizas metafísicas, no caso, orientado pela idéia de alma cristã.⁵⁸

Todo esse movimento atomista, seja da alma, seja da matéria, evidencia as categorias de **unidade** e de **substância**. A partir dessas duas noções, extraímos uma das principais determinações contra a qual Nietzsche volta sua crítica à noção de sujeito. O filósofo pretende se afastar da concepção de subjetividade da tradição porque ela remete necessariamente à idéia de que as ações estão condicionadas a um núcleo substancial e uno. Presos à noção de sujeito, voltamos aos velhos preconceitos metafísicos de unidade, identidade e simplicidade.

Mesmo mergulhada em controvérsias conceituais como a questão do atomismo, a noção de sujeito se aprofundou durante a Modernidade, de tal modo que filósofos posteriores como Kant e Schopenhauer precederam do mesmo modo como fez Descartes ao conceber o conceito de sujeito. Para Nietzsche, todos os três filósofos interpretaram o núcleo da

⁵⁸ “Assim como ocorre aqui a transposição de nosso falso conceito de sujeito, como fixa **unidade**-eu, tanto sobre o ‘conceito de átomo’ como também sobre o ‘conceito de coisa’”. [MÜLER-LAUTER, W. *Op. Cit.* p.108.]

subjetividade como uma "certeza imediata", no entanto, cada um tratou a questão ao seu modo: Descartes com o *cogito*, através do "eu penso"; Kant⁵⁹ com a apercepção transcendental, a partir da concepção da "coisa em si"; Schopenhauer com a imediatez da vontade, lançando mão do "eu quero"⁶⁰. Todos se equivocaram. Segundo Nietzsche:

*"Ainda há ingênuos observadores de si mesmos que acreditam existir 'certezas imediatas'; por exemplo, 'eu penso', ou, como era superstição de Schopenhauer, 'eu quero': como se aqui o conhecimento apreendesse seu objeto puro e nu, como 'coisa em si', e nem de parte do sujeito e nem de parte do objeto ocorresse uma falsificação. 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!"* (BM, §16)

Assim, a primeira ingenuidade dos filósofos foi atribuir ao enunciado "eu penso", no caso de Descartes, ou "eu quero", no caso de Schopenhauer, o valor de uma estrutura natural. O "eu penso" não pode sob nenhuma circunstância ser definido como uma "certeza imediata" capaz de apreender o mundo de modo direto. Para Nietzsche, não há a possibilidade de uma relação neutra com o mundo porque o relacionamento do homem com os outros seres acontece através de valorações. Não só nós, mas também todo e qualquer ser busca impor seus valores, pois essa é uma dinâmica que faz parte de sua própria constituição.

Nas malhas do círculo vicioso configurado a partir do "atomismo da alma", o "eu penso" é transmutado em uma certeza imediata, ele é legitimado como próprio à "natureza

⁵⁹ Segundo Nietzsche, Kant ao criticar o cogito cartesiano também tropeçou na crença nas funções gramaticais. Nietzsche afirma: *"Tentou-se então, com tenacidade e astúcia dignas de admiração, enxergar uma saída nessa teia – se não seria verdadeiro talvez o contrário: 'penso', condição; 'eu', condicionado; 'eu' sendo uma síntese, feita pelo próprio pensar. Kant queria demonstrar, no fundo, que a partir do sujeito o sujeito não pode ser pensado – e tampouco o objeto: a possibilidade de uma **existência aparente** do sujeito, da 'alma', pode não lhe ter sido estranha, pensamento este que, como filosofia vedanta, já houve uma vez na terra, com imenso poder."* (BM, §54) Kant, mesmo levando o ceticismo ao extremo e promovendo uma espécie de "desubstancialização" do sujeito, não escapou à concepção de uma subjetividade fundada na categoria da unidade, ou seja, ao criticar o "eu penso" cartesiano, ele recaiu em um atomismo fundamental, oriundo da crença nas categorias gramaticais. Um atomismo aparente, sem uma substancialidade, mas que permanecia como uma redução a uma instância transcendental, operada como síntese das representações.

⁶⁰ *"Ao longo das mesmas linhas que critica o 'eu penso' de Descartes, Nietzsche critica o 'eu quero' de Schopenhauer, a forma do Bem de Platão, a crítica de Kant à razão pela razão ela mesma, a 'intuição intelectual' de Schelling, as idéias inatas de Locke, os locos com suas evidências, os materialistas que acreditavam poder identificar um elemento último da realidade, os fisiólogos que consideravam suas leis da*

humana". Devemos lembrar que em Descartes, o *ego* é a primeira certeza segura a que se chega, é a percepção verdadeira mais elementar que se poderia ter. Para Nietzsche, o processo empreendido por Descartes ao inspecionar o conhecimento através de um fundamento auto-suficiente (o *cogito*), parte de uma difícil ou até mesmo impossível fundamentação porque

*"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'." (FP. KSA XI; 40 [25], agosto/setembro 1885)*⁶¹

Então, afastando-se de uma concepção naturalizada do "eu penso" e empreendendo melhor o processo metodológico da dúvida, Nietzsche atesta que um filósofo deve proceder com mais cautela, tentando, sobretudo, não escorregar em algumas armadilhas da linguagem. Os filósofos devem perceber que:

*"(...) se decompouso o processo que está expresso na proposição 'eu penso', obtenho uma série de afirmações temerárias, cuja fundamentação é difícil, talvez impossível – por exemplo, que sou **eu** que pensa, que tem de haver necessariamente um algo que pensa, que pensar é atividade e efeito de um ser que é pensado como causa, que existe um 'Eu', e finalmente que já está estabelecido o que designar como pensar – que eu **sei** o que é pensar. Pois se eu já não tivesse me decidido comigo a respeito, por qual medida 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 nenhuma 'certeza' imediata." (BM, §16)*

Após, atestar que o primeiro erro de um filósofo seria acreditar em "certezas imediatas", Nietzsche defende que creditar o pensamento a um Eu pensante consiste no segundo equívoco. Para acreditar que algo pensa é necessário (i) que se tenha certeza da existência de uma substância simples para a qual seja possível atribuir a ação de pensar; (ii) que pensar seja uma ação, portanto, que exija um agente que lhe dê condição de existência;

natureza como sendo a realidade em si mesma." [TONGEREN, Paul van. Op. Cit.p.135] O fator que permeia todos esses empreendimentos é a crença de que a realidade é construída sobre um único princípio.

⁶¹ Trad: Oswaldo Giacoia Jr.

(iii) que esse agente seja o Eu; (iv) que de antemão se conheça o significado do termo "pensar". Aparentemente, os pontos indicados pela crítica nietzscheana ao "eu penso" podem soar como superficiais. Contudo, as questões que Nietzsche toca com essas quatro acepções do "eu penso" levam aos preconceitos que estruturam as bases da própria metafísica. Primeiro, a crença na existência de que algo pensa é crença de que todos os fenômenos do mundo podem ser reduzidos a sua menor delimitação, é a crença no **atomismo**, que como vimos já se mostra ultrapassado. Segundo, tomar o pensamento como uma ação implica a possibilidade de lhe analisar sob o parâmetro agente/ação, ou seja, enquadrar o pensar sob a óptica da **causa/efeito**⁶². Terceiro, remeter o pensar a um Eu, significa eleger o Eu como aspecto principal do nosso pensar. O problema consiste em tomar esse "Eu" como núcleo consciente de uma subjetividade. Sob tal ponto de vista, a consciência se torna fonte do pensamento, só há racionalidade quando se faz uso da **consciência**. Quarto, ao questionar sobre o significado do pensar, Nietzsche nos pergunta acerca do funcionamento da linguagem. A linguagem é uma convenção de signos que o homem utiliza com o propósito de tornar comum alguns estados internos: *"Palavras são sinais sonoros para conceitos; mas conceitos são sinais-imagens, mais ou menos determinados, para sensações recorrentes e associadas, para grupos de sensações."* (BM, § 268).⁶³ Ao fundo, o que está em jogo é a questão do porquê da **linguagem**.

Atomismo, relação causa/efeito, consciência e linguagem – são esses quatro pontos que a posição cartesiana traz consigo e que Nietzsche necessita derrubar para abrir caminho à sua psicologia. Pensando nessas quatro características, Nietzsche defende que Descartes antes de suspender o rigor da dúvida, deveria estendê-la e se perguntar:

⁶² "A crença na causalidade remete à crença de que eu sou aquele que age e à distinção da 'alma' e de sua **atividade**. É, portanto, uma superstição imemorial." (FP. KSA X, 1[38], outono 1885-primavera1886)

⁶³ Segundo Tongeren, Nietzsche entende que a linguagem não significa a expressão exata da realidade: *"Palavras são sons estabelecidos e padronizados que originalmente são traduções metafóricas de imagens que são, por sua vez, traduções metafóricas de impulsos nervosos. Elas certamente não podem ser chamadas imagens de 'realidade', tampouco, ninguém pode negar o que elas o são. Palavras dizem mais sobre o organismo que é afetado pela 'realidade' do que sobre essa realidade ela mesma. Essas palavras originárias através de uma posterior adaptação tornam-se conceitos, isto é, por tornar igual o que não é e por deixar de*

"De onde retiro o conceito de pensar? Por que acredito em causa e efeito? O que me dá o direito de falar de um Eu, e até mesmo de um Eu como causa, e por fim de um Eu como causa de pensamentos?" (BM, §16)

Aquilo que Nietzsche pretende nos esclarecer é que Descartes tropeçou em alguns preconceitos marcos da filosofia tradicional. Um dos mais influentes foi a noção de causalidade, Nietzsche defende que é inconcebível tomar como natural a existência de um agente que efetua uma ação (um Eu responsável pelo ato de pensar) sem pressupor os conceitos de em causa e efeito. A princípio, a idéia de um agente nos faz retornar à fórmula do atomismo, pois ela repousa no preconceito de que existe uma substância simples que representa a menor expressão de um indivíduo. Em outros termos, o dualismo agente/ação tem sua atuação condicionada à afirmação de um atomismo fundamental, isto é, à noção de sujeito⁶⁴. Se observarmos o próprio sentido dos termos sujeito-objeto, temos que objeto consiste naquela instância para a qual se dirige uma ação ou um efeito, por outro lado, sujeito é aquele que age ou imprime um efeito a um objeto. Para Nietzsche, esse procedimento reducionista opera um equívoco porque *"não existe um tal substrato; não existe 'ser' por trás do fazer, do atuar, do devir; 'o agente' é uma ficção acrescentada à ação – a ação é tudo."* (GM I, §13)

A tradição entende que uma ação tem um momento determinado para seu início, pois existe um agente que engendrou seu começo, *"pensar é uma atividade, para a qual um sujeito tem que ser pensado com causa"*. (BM, §45) Nesse sentido, acreditar em um sujeito significa acreditar que toda ação acontece porque existe uma causa, pois o sujeito é a causa das representações e do pensar. Se observarmos as construções filosófico-científicas, veremos que

lado o individual e o particular. Esses conceitos e abstrações tornam-se, então, os elementos com os quais os seres humanos começam a pensar sobre o real!" [TONGEREN, Paul van. *Op. Cit.* p. 138.]

⁶⁴ Mesmo sobre um terreno complicado, onde não há delimitações precisas, Grimm atesta que *"para Nietzsche, a distinção sujeito-objeto é consideravelmente maior que uma conveniência lógica: ela é a distinção fundamental que fazemos entre agente e ação, relação da qual são derivadas noções tais como causalidade,*

o duplo causa/efeito é utilizado em grande parte das doutrinas teóricas. Isso nos deixa diante de um grande problema, pois estender a fórmula da causalidade para pensar acerca de todas as coisas do mundo reduz a possibilidade de compreender o mundo como multiplicidade. Portanto, a causalidade diminui a diversificação da interpretação, visto que ao partir da causa/efeito, qualquer fenômeno pode ser reduzido a uma instância primeira que lhe condicionou.

1.5 – Crítica à função lógico-gramatical da linguagem

Mas se a causalidade nos traz limitações, então por que é tão difícil fugir às relações de causa/efeito dentro de uma teoria?

De acordo com Nietzsche, um dos fatores preponderantes na composição e divulgação desse preconceito é a linguagem. Ela fomenta uma série de erros metodológicos, que atrapalham as conclusões de pensadores não atentos. No caso de Descartes, indica o filósofo, o principal tropeço foi não ter questionado os elementos da linguagem: o "*ego cogito*" traz consigo preconceitos provenientes de hábitos gramaticais, sobretudo, a idéia de que existe um sujeito e um verbo. Como vimos, o primeiro prejuízo é acreditar que "algo pensa", que esse algo pensante possui uma identidade, isto é, que pode ser concebido como substância imutável. O segundo é acreditar que todo ato exige um agente, ou seja, que todo efeito pressupõe uma causa. Em um fragmento póstumo, um dos textos preparatórios a BM, Nietzsche escreve acerca do "isso pensa" e das questões da linguagem. O filósofo nos alerta sobre as peças que a gramática pode nos pregar:

"Sejamos mais precavidos que Descartes, que se manteve preso à armadilha das palavras. Cogito é decididamente apenas uma palavra: mas ela significa algo múltiplo: algo é múltiplo e nós grosseiramente o deixamos escapar, na boa fé de que seja uno. Naquele célebre cogito se encontram: 1) pensa-se, 2) e eu creio que sou eu quem aqui pensa, 3) mesmo se admitindo que

substancialidade, a unidade da consciência, e o princípio de razão suficiente, etc." [GRIMM, Ruediger Hermann. *Nietzsche's Theory of Knowledge*. Berlin; New York: Walter de Gruyter. 1977. p.81, 82.]

o segundo ponto permanecesse implicado, como artigo de fé, ainda assim o primeiro 'pensa-se' contém ainda uma crença: a saber, que 'pensar' seja uma atividade para a qual um sujeito, no mínimo um 'isso' tenha ser pensado - além disso o ergo sum nada significa! Mas isto é a fé na gramática, já são aqui instituídas 'coisas' e suas 'atividades' e nós nos afastamos da certeza imediata." (FP. KSA XI; 40[23]; agosto/setembro 1885)⁶⁵

Esse é o motivo pelo qual a segurança no *cogito* não pode ser entendida como uma evidência. Descartes, ao defender o *cogito*, deixou passar uma série de equívocos. A gramática nos faz crer na existência de uma estrutura real responsável pela ligação e regência das regras lógicas da mente. Foi a fé na gramática que induziu muitos pensadores ao erro e o *cogito* seria mais um exemplo do equívoco produzido a partir dessa crença. “*De fato, como aponta Nietzsche, o cogito efetivamente implica uma separação entre pensar e pensamento (ou aquele que pensa), essa separação se torna crucial para que Descartes prove indutivamente sua própria existência.*”⁶⁶ Segundo Nietzsche:

*"Quanto à superstição dos lógicos, nunca me cansarei de sublinhar um pequeno fato que estes supersticiosos não admitem de bom grado - a saber, que um pensamento vem quando 'ele' quer, e não quando 'eu' quero; de modo que é um **falseamento** da realidade efetiva dizer: o sujeito 'eu' é a condição do predicado 'penso'." (BM, §17)*

Os lógicos acreditam em um conjunto de proposições e operações formais que por si só se bastam, as proposições lógicas são enunciados de verdades *a priori*. Os enunciados da lógica não derivam da experiência, eles são determinações para a experiência. Entretanto, empiricamente, não temos como ligar o pensar a um sujeito a não ser pressupondo a existência de uma causalidade entre os eventos do mundo. Para Nietzsche, estabelecer uma causalidade como regra essencial e incondicional, quando o mundo é terminantemente caótico, consiste em um equívoco. Sobre a realidade, este fluxo incessante, os lógicos também tropeçam ao supor que podem estender as determinações de um evento para outro, de modo a conceber uma regularidade para eles. Na visão nietzscheana, não há casos idênticos, por isso cada processo

⁶⁵ Trad. Oswaldo Giacoia Jr.

de conhecimento é uma nova construção. Ao fundo, o que Nietzsche nos demonstra é que as proposições lógicas só se sustentam em um mundo no qual existe identidade e causalidade:

*A lógica está ligada a essa condição: **suponhamos que existam os casos idênticos**. Na realidade e com objetivo que se possa pensar e deduzir de modo lógico, é previamente **necessário** que se possa pensar **esta** condição como sendo plena. Isto significa que: a vontade de verdade lógica não pode não poder ser exercida desde que ela acompanhe esta **falsificação** fundamental de todo acontecimento. De onde resulta que aqui reina um instinto capaz controlar esses dois instintos: a falsificação para aplicar um ponto de vista – a lógica **não** procede da vontade de verdade. " (FP. KSA XI, 40[13], agosto-setembro 1885)*

Então, não por acaso Nietzsche nos apresenta o erro dos lógicos após o aforismo dedicado à inspeção do *cogito*. Tanto os lógicos quanto Descartes tropeçaram na mesma armadilha, a saber, a linguagem. “A linguagem tem um papel importante nessa determinação externa do pensamento. De fato, que um verbo pressuponha um sujeito e que, conseqüentemente, um efeito pressuponha uma causa, isso não é uma intuição imediata mas um ‘hábito gramatical’.”⁶⁷ Sobre a crença na existência necessária de um sujeito e um verbo, foram erguidos os dois conceitos sobre os quais, como acabamos de ver, os lógicos concebem sua interpretação do mundo. São eles: as noções de identidade e causalidade. Ambas derivam primeiramente, não de um sujeito metafísico, mas sim, da forma mais elementar da subjetividade, a saber, o **sujeito gramatical**:

“(…) Aqui se conclui segundo o hábito gramatical: ‘pensar é uma atividade, toda atividade requer um agente, logo –’. Mais ou menos segundo esse esquema o velho atomismo buscou, além da ‘força’ que atua, o pedacinho de matéria onde ela fica e a partir do qual atua, o átomo; cérebros mais rigorosos aprenderam finalmente a passar sem esse ‘resíduo de terra’, e talvez um dia nos habituemos, e os lógicos também, a passar sem o pequeno ‘isso’ (a que se reduziu, volatizando-se, o velho e respeitável Eu).” (BM, §17)

Até mesmo a noção de Deus se encaixa aos parâmetros reducionistas da causalidade, pois, sob um olhar mais profundo, Deus representa para Nietzsche a afirmação e concretude

⁶⁶ GRIMM, Ruediger Hermann. *Op. cit.* p. 88.

⁶⁷ TONGEREN, Paul van. *Op. Cit.* p. 136.

dos conceitos de simplicidade, unidade e identidade, sob a plenitude da noção de um ser atemporal que tudo pode, tudo conhece e tudo é. “*Deus não é outra coisa se não a hipóstase de diversos conceitos de causa, de sujeito, de ser substancializado, reunidos sob uma mesma palavra; ou sob seu foco imaginário.*”⁶⁸ Podemos dizer, então, que por si só a gramática corre em direção a uma “teologia natural”. Em suma, a fé na gramática nos induz a pensar que uma ação nasce necessariamente a partir de um agente. Pela crença na gramática como um elemento constituído a partir do real, o sujeito adquire uma existência em si, ele mesmo se basta como unidade imutável – a gramática serve para creditar a idéia de substancialidade à linguagem.

Devemos perceber um movimento duplo e simultâneo quando a metafísica reforça a lógica gramatical e, ao mesmo instante, a lógica gramatical reforça a metafísica. Há uma contínua reciprocidade, cujo propósito tende a manter uma dada ordem de funcionamento, falando em termos nietzscheanos: uma forma específica de vida.⁶⁹ Não podemos perder de vista que ao criticar a linguagem, o ponto crucial contra o qual Nietzsche se volta é derrubar a crença na essência lógica do eu. Somente através do exame mais atento dos preconceitos advindos das estruturas lógico-gramaticais, Nietzsche pôde afirmar que

"o curioso ar de família de todo filosofar indiano, grego e alemão tem uma explicação simples. Onde há parentesco lingüístico é inevitável que graças à comum filosofia da gramática - quero dizer, graças ao domínio e direção inconsciente das mesmas funções gramaticais -, tudo esteja predisposto para uma evolução e uma seqüência similares dos sistemas filosóficos: do mesmo modo que o caminho parece interdito a certas possibilidades outras de interpretação do mundo." (BM, §20)

Portanto, toda a tradição filosófica, por estar presa a preconceitos lingüísticos, desenvolveu uma concepção de mundo que pode ser amparada na estrutura lógico-gramatical. Cada conceito remete a um outro, o que acaba formando uma rede. Ao fundo desta rede,

⁶⁸ HAAR, M. *Nietzsche et métaphysique*. Éditions Gallimard: Paris. 1993. p. 118.

encontramos a linguagem e os valores metafísicos, ambos determinando nosso modo de viver e de pensar. Essa é uma das razões pela qual Nietzsche toma a linguagem como algo que gera limitações ao homem.

1.6 – Consciência de si e comunicação

Há ainda um outro aspecto pelo qual Nietzsche critica a linguagem. Para o filósofo, a linguagem é responsável por creditar uma certa funcionalidade à consciência. Isso significa que para comunicar algo, é necessário, primeiramente, formular conceitualmente a idéia da coisa a ser comunicada, uma função exclusiva da consciência. Destarte, um homem, com a intenção de fazer com que um outro compreenda um estado seu, simplifica um sentimento, um desejo ou uma percepção. O motivo para proceder de tal maneira: tornar comum suas necessidades.

A comunicação, concebida a partir desse emaranhado de informações, é fruto de um "instinto de rebanho". Ela surge como uma forma do homem responder a uma necessidade social, psíquica e fisiológica de constituir um termo médio capaz de expressar um significado semelhante para duas ou mais pessoas. Para comunicar surge a "necessidade" de gerar uma certa unicidade de sentido o que é feito através da identificação entre a coisa e o conceito a ser comunicado.

Assim, a partir da necessidade de reportar uma experiência a um outro ente, nós buscamos transmitir uma certa forma de perceber o mundo. A língua, em última instância, produz esta idéia fictícia de que existe uma certa ordem no mundo e, portanto, de que há em certo grau uma igualdade entre os entes. Ela perpetua a imagem de que para cada palavra existe um elemento verdadeiro a partir do qual formulamos um conceito que consiste na cópia intelectual do dado da realidade. Logo, uma das funções da linguagem é criar identidades entre

⁶⁹ *“Toda ontoteologia está secretamente e imperceptivelmente enraizada nas estruturas elementares da linguagem, aquelas as quais todo estudante e todo homem sensato deveriam obedecer.”* HAAR, M. *Op. cit.* p.

as mais diferentes experiências do homem através do uso das palavras e dos conceitos. “*Toda estrutura e ‘inteligibilidade’ que nós descobrimos no real são descobertas com a ajuda desta linguagem de palavras e conceitos, sendo assim, elas são criações do homem.*”⁷⁰

Para Nietzsche, a linguagem deve ser percebida como um instrumento para nos resguardarmos da caoticidade de nossos impulsos. Portanto, ela é um certo tipo de informação que “traduz” nossos impulsos, é uma forma de extravasamento de nossas experiências fisiológicas.

Da intenção de comunicar emerge a tentativa de expressar cada afeto, cada vontade, cada ação de forma “clara”. Como os atributos de clareza e distinção dependem do ser da coisa para a consciência, então, quando deseja se comunicar, o homem deve passar seus “estados internos” e “impressões sensoriais” ao crivo da consciência. No aforismo 354 do livro V de *A Gaia Ciência*, cujo título é *Do “gênio da espécie”*, Nietzsche aborda o tema do entrelaçamento da linguagem com a consciência. Ele inicia o texto:

“O problema do ter-consciência (ou mais precisamente: do tomar-consciência-de-si⁷¹) só se apresenta a nós quando começamos a conceber em que medida poderíamos passar sem ela: e é nesse começo do conceber que nos coloca a fisiologia e a zoologia (as quais, portanto, precisaram de dois séculos para alçar a premonição de Leibniz, que voava na sua dianteira). Poderíamos, com efeito, pensar, sentir, querer, recordar-nos, poderíamos igualmente ‘agir’ em todo sentido da palavra: e, a despeito disso, não seria preciso que tudo isso nos ‘entrasse na consciência’ (como se diz em imagem). A vida inteira seria possível sem que, por assim dizer, se visse no espelho: como, de fato, ainda agora, entre nós, a parte preponderante dessa vida se desenrola sem esse espelhamento – e aliás também nossa vida de pensamento, sentimento, vontade, por mais ofensivo que isso possa soar a um filósofo mais velho.” (GC, §354)

A questão que Nietzsche nos propõe é bem delimitada, a saber, “o problema do ter-consciência”. Mas por que a consciência seria um problema? O filósofo pretende responder a

117.

⁷⁰ TONGEREN, Paul van. *Op. Cit.* p. 138.

⁷¹ Em nota sobre tradução, Rubens Rodrigues Torres Filho afirma: “‘Ter-consciência’ traduz, aqui, *Bewusstsein*, que significa, bem literalmente: ‘estar-ciente’: a tradução habitual, por ‘consciência’ (que não tem inconveniente em outros textos filosóficos), além de dar margem a confusão com outro sentido, mais freqüentemente nos textos, da palavra **consciência**, (equivalente a *Gewissen*), poderia prejudicar o jogo etimológico, presente desde o início – ‘tomar-consciência-de-si’ é a tradução de *Sich-Bewusst-Werdden*.” Cf. NIETZSCHE, F. **Obras Incompletas**. 3 ed. Trad. e notas: Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural. 1983. p.216.

essa pergunta, entretanto, antes de prosseguir, ele especifica ainda mais seu tema e o restringe ao problema do "tomar-consciência-de-si". Podemos, então, reformular nossa questão do seguinte modo: O que o movimento de tornar-se-consciente-de-si revela de problemático?

Antes de responder diretamente à questão, o primeiro passo dado por Nietzsche no aforismo, é nos apresentar um contraponto: a fisiologia e a zoologia demonstraram que se pode viver sem **necessariamente** tornar-se-consciente-de-si. E aqui, não se considera apenas a vida vegetativa, as funções mais elaboradas como o pensamento, os desejos, as sensações e até mesmo a memória, tudo acontece sem a necessidade de tornar-se-consciente-de-si. Tal percepção parece uma conquista adquirida graças ao avanço das ciências do XIX, porém, dois séculos antes, Leibniz já antecipara tal proposição ao caracterizar a mônada a partir do *percepto* e do *apetitus*, englobando assim a vasta amplitude de percepções e impulsos presentes na vida.

Nietzsche pretende evidenciar que a vida do homem, com todos seus processos vegetativos e intelectivos, não exige essa espécie de "caixa preta" na qual são registrados uma variedade de estados fisiológicos, emocionais e sensoriais. A consciência-de-si, esse "*locus*" concebido por Descartes como parte do homem na qual a idéia toma forma e pode ser percebida, é uma invenção. Conceber a consciência como uma invenção e atestar que até mesmo as representações prescindem dela consiste em um golpe na noção de subjetividade. Significa por de ponta-cabeça as crenças de um "filósofo mais velho" para quem é impossível pensar as representações sem atribuí-las a um sujeito dado na unidade da consciência.⁷²

Se nos processos mais fundamentais a consciência não é necessária, pergunta-se: "**Para que em geral consciência, se no principal ela é *supérflua*?**" (GC, §354) Com essa pergunta, Nietzsche prepara o terreno para lançar sua hipótese acerca da consciência. Percebemos que a

⁷² "Portanto, toda linguagem e todo conhecimento são mentiras. Verdade é meramente a repetição de uma mentira que se tornou padronizada. Nós não podemos nunca conhecer a realidade tal como ela é. Sujeito e objeto estão eternamente separados. A única relação entre os dois é uma relação estética. O homem cria o mundo que ele reivindica aprender e conhecer." [TONGEREN, Paul van. *Op. Cit.* p. 139.]

interpretação do filósofo vem em forma de suposição, isso é algo comum quando se inquirir o valor dos valores. Lembremos que a preocupação de Nietzsche é com a análise dos valores que estão por trás da vontade de verdade. Ele não está tentando chegar à verdade, logo, ele nos oferece estritamente uma interpretação:

*"Ora, parece-me, se se quer dar ouvidos à minha resposta a essa pergunta e à sua suposição talvez extravagante, que o refinamento e força da consciência estão sempre em proporção com a **aptidão de comunicação** de um ser humano (ou animal), e a , por sua vez, em proporção com a **necessidade de comunicação**: isto entendido, não como se o próprio homem singular, que é precisamente mestre em comunicar e tornar inteligíveis suas necessidades, fosse também, ao mesmo tempo, aquele cujas necessidades mais encaminhassem aos outros. Mas bem me parece ser assim no que se refere a raças inteiras e gerações sucessivas: onde a necessidade, a indigência, coagiram longamente os homens a se comunicarem, a se entenderem mutuamente com rapidez e finura, acaba por haver um excedente dessa força e arte da comunicação, como que uma fortuna que pouco a pouco se acumulou e agora espera por um herdeiro que a gaste perdulariamente (– os assim chamados artistas são esses herdeiros, do mesmo modo que os oradores, pregadores, escritores: todos os homens que sempre vêm no final de uma longa série, sempre 'nascidos tarde', no melhor sentido da palavra, e, como foi dito, por essência **perdulários**)."* (BM, §354)

Destarte, Nietzsche nos apresenta uma equação: *"a força e o grau de refinamento da consciência se determinam em proporção com a força e o refinamento da faculdade de comunicação.(...) O que existe, portanto, é uma relação entre a força, o grau de desenvolvimento da consciência e a necessidade de comunicação."*⁷³ A medida que a "aptidão de comunicação" se intensifica, a consciência também necessita intensificar seu grau de refinamento. Nessa correspondência, o fator preponderante é a "necessidade de comunicação", quanto mais um animal necessita se comunicar mais alto é o grau de aprimoramento da sua consciência e da sua linguagem.

Então seria a necessidade de comunicar uma faculdade do homem que o impulsiona a querer dividir suas necessidades com os outros? Longe disso. Segundo o filósofo, a indigência obriga os homens a estabelecerem relações entre si, e, a partir daí, eles necessitam se comunicar. Eles necessitam da comunicação para se manterem vivos, para preservar a espécie:

⁷³ GIACOIA JR., Oswaldo. *Nietzsche como Psicólogo*. São Leopoldo: Editora Unisios. 2001. p.33.

“Quando é maior o perigo, maior é a necessidade de entrar em acordo, com rapidez e facilidade, quando ao que é necessário fazer; não entender-se mal em meio ao perigo, eis o que os homens não podem dispensar de modo algum no convívio.” (BM, §268)

Depois desse momento inicial⁷⁴, as gerações subseqüentes refinaram e intensificaram seu poder comunicativo. Houve um acúmulo de força e plenitude tanto da consciência quanto da capacidade de comunicar. Entretanto, o refinamento e a intensificação da capacidade comunicativa não significa um salto sobre o âmbito das necessidades básicas. De acordo com Nietzsche a maior parte dos homens se mantém presa a códigos construídos apenas para satisfazer necessidades elementares. Essa é uma característica do rebanho:

*“Em todas as almas, um mesmo número de vivências recorrentes obteve primado sobre aquelas de ocorrência rara: com base nelas as pessoas se entendem, cada vez mais rapidamente – a história da linguagem é a de um processo de abreviação – (...) Supondo, então, que desde sempre a necessidade aproximou apenas aqueles que podiam, com sinais semelhantes, indicar vivências semelhantes, necessidades semelhantes, daí resulta que em geral, entre todas as forças que até agora dispuseram do ser humano, a mais poderosa deve ter sido a fácil **comunicabilidade** da necessidade, que é, em última instância, o experimentar vivências apenas medianas e **vulgares**.” (BM, §268)*

Por outro lado, há aqueles que conseguiram aproveitar a potência comunicativa e a consciência para se distanciar do comum. Os artistas, os pregadores, os oradores são alguns exemplos de tipos que conseguiram realizar tal uso da linguagem, saltando sobre a gregriedade.

Uma vez apresentada sua hipótese, que o desenvolvimento da consciência tem uma relação direta com o desenvolvimento da capacidade de comunicação, Nietzsche salta para as implicações da sua interpretação:

⁷⁴ Essa é uma característica da genealogia, remeter o leitor a um traço pré-histórico: “É isto que eu chamaria de genealogia, isto é, uma forma de história que dê conta da constituição dos saberes, dos discursos, dos domínios de objeto, etc., sem ter que se referir a um sujeito, seja ele transcendente com relação ao campo de

*"Supondo que esta observação seja correta, posso apresentar a conjectura de que a **consciência desenvolveu-se apenas sob a pressão da necessidade de comunicação** – de que desde o início foi necessária e útil apenas entre uma pessoa e outra (entre a que comanda e a que obedece, em especial), e também se desenvolveu apenas em proporção ao grau dessa utilidade. Consciência é, na realidade, apenas uma rede de ligação entre as pessoas – apenas como tal ela teve que ser desenvolver: um ser solitário não necessita dela." (GC, §354)*

A consciência como resposta à necessidade de comunicação está atrelada a uma relação entre os homens. Fora desse âmbito ela não traria nenhuma contribuição ao surgimento da espécie. A perspectiva nos apresentada por Nietzsche é que a **consciência** emerge para dar condição de existência, em um momento primitivo, à **vida social** do homem. Ela já nasce como um recurso símbolo de dependência: *"um ser solitário e predatório não necessitaria dela"*. Sua funcionalidade era, como vimos, expressar as necessidades básicas de sobrevivência (perigos, medos, alimentação), nas palavras do próprio Nietzsche:

*"O fato de nossas ações, pensamentos, sentimentos, mesmo movimentos nos chegarem à consciência – ao menos parte deles –, é conseqüência de uma terrível obrigação que por longuíssimo tempo governou o ser humano: ele **precisava**, sendo o animal mais ameaçado, de ajuda, proteção, precisava de seus iguais, tinha de saber exprimir seu apuro e fazer compreensível – e para isso tudo ele necessitava antes de 'consciência', isto é, 'saber' o que lhe faltava, 'saber' como se sentia, 'saber' o que pensava." (GC, §354)*

Consciência e comunidade – esse par é para Nietzsche essencial e inseparável quando observamos a história do homem. Fora da determinação da espécie, do conjunto, da raça, a consciência não impõe limites ao homem. Caso tomemos separadamente um indivíduo da "espécie humana", suas ações, seu pensamento, sua memória nada disso seria afetado se ele prescindisse de sua consciência. A consciência, como vimos, é utilizada como o *locus* da linguagem, o que vem à consciência são aqueles conteúdos sobre os quais o homem precisa refletir e inteirar-se para traduzir em signos. Um processo em que uma boa parte dos fenômenos infraconscientes são simplificados, ou até mesmo eliminados da consciência, para facilitar os

*acontecimentos, seja perseguindo sua identidade vazia ao longo da história." [FOUCAULT, Michel. Verdade e Poder. In: **Microfísica do Poder**. Trad. Roberto Machado. 15 ed. Rio de Janeiro: Edições Graal. 2000. p. 07]*

termos de compreensão. O conteúdo traduzido em palavras consiste somente na parte mais superficial do organismo do homem.

*"Pois dizendo-o mais uma vez: o ser humano, como toda criatura viva, pensa continuamente, mas não o sabe; o pensar que se torna **consciente** é apenas a parte menor, a mais superficial, a pior, digamos: – pois apenas esse pensar consciente **ocorre em palavras, ou seja, em signos de comunicação**, com o que se revela a origem da própria consciência. Em suma, o desenvolvimento da linguagem e o desenvolvimento da consciência (**não da razão, mas apenas do tomar-consciência-de-si da razão**) andam lado a lado. Acrescente-se que não só a linguagem serve de ponte entre um ser humano e outro, mas também o olhar, o toque, o gesto; o tomar-consciência das impressões de nossos sentidos em nós, a capacidade de fixá-las e como que situá-las fora de nós, cresceu na medida em que aumentou a necessidade de transmiti-las a **outros** por meio de signos. O homem inventor de signos é, ao mesmo tempo, o homem cada vez mais consciente de si; apenas como animal social o homem aprendeu a tomar consciência de si – ele o faz ainda, ele o faz cada vez mais."* (GC, §354)

Então, por inventar esse *locus* no qual as emoções, as ansiedades, os medos, as expressões e as necessidades eram concretizadas em palavras, o homem acabou inventando um fora e um dentro. O mundo interno era aquele da sua consciência, nele preponderam as impressões ou sensações já transformadas em palavras, em outros termos, o que tradicionalmente se chama de idéia. O mundo externo, aquele que fornece material para a composição das idéias, inclui nosso próprio corpo na medida em que ele é um campo "fora" da consciência. O corpo, tal como qualquer elemento da natureza, apenas fornece sensações, ou seja, material para representações. Nessa diferenciação entre interno/externo, percebemos que, segundo Nietzsche, um dos grandes equívocos da tradição filosófica consiste em tomar por racional somente aquele produto sintetizado na consciência. O filósofo nos alerta para tal erro ao enfatizar que a linguagem está presa ao desenvolvimento "**não da razão, mas apenas do tomar-consciência-de-si da razão**". Portanto, a racionalidade não deve ser limitada aos atributos da consciência.

Após chegar a essa constatação, Nietzsche chega ao ponto alto do aforismo. O filósofo nos apresenta, então, o aspecto mais marcante de sua tese acerca da consciência e da linguagem:

*"Meu pensamento, como se vê, é que a consciência não faz parte realmente da existência individual do ser humano, mas antes daquilo que nele é natureza comunitária e gregária; que, em conseqüência, apenas em ligação com a utilidade comunitária e gregária ela se desenvolveu sutilmente, e que, portanto, cada um de nós, com toda a vontade que tenha de **entender** a si próprio da maneira mais individual possível, de 'conhecer a si mesmo', sempre traz à consciência justamente o que não possui de individual, o que nele é 'médio' – que nosso pensamento mesmo é continuamente **suplantado**, digamos, pelo caráter da consciência – pelo 'gênio da espécie' que nela domina – e traduzido de volta para a perspectiva gregária. Todas as nossas ações, no fundo, são pessoais de maneira incomparável, únicas, ilimitadamente individuais, não há dúvida; mas, tão logo as traduzimos para a consciência, **não parecem mais sê-lo...**" (GC, §354)*

Consciência e linguagem são as marcas do rebanho, do gregário, da comunidade, portanto, só o comum serve à consciência. Ela nos impõe limitações e a exigência *"que o mundo de que podemos nos tornar conscientes seja só um mundo generalizado, vulgarizado"* (GC, §354). Logo, *"a consciência crescente é um perigo; quem vive entre os mais conscientes europeus sabe que é uma doença."* (GC, §354) Sob essa terrível marca do "esclarecimento", Nietzsche conclui:

*"Não temos nenhum órgão para o **conhecer**, para a 'verdade': nós 'sabemos' (ou cremos, ou imaginamos) exatamente tanto quanto pode ser útil ao interesse da grege humana, da espécie: e mesmo o que aqui se chama 'utilidade' é, afinal, apenas uma crença, uma imaginação e, talvez, precisamente a fatídica estupidez da qual um dia pereceremos."* (GC, §354)

"Ao afirmar que a unidade da consciência (a 'alma', o intelecto, o 'espírito') não constitui o núcleo da subjetividade; que tomar consciência de si é perder-se a si mesmo, para si mesmo; que temos que postular uma racionalidade inconsciente (em sintonia com o corpo e os impulsos), Nietzsche pretende subverter toda uma ancestral tradição filosófica que vai de Sócrates ao idealismo alemão, passando pelos pensadores medievais, por Descartes, Leibniz e todos os pais fundadores da filosofia moderna. A consciência não pode mais ser pensada como atributo essencial da substância 'Eu', nem mesmo – uma vez destituída daquela dignidade ontológica que lhe atribuía a metafísica dogmática – como apercepção

*transcendental que, nos termos de Kant, deve ser necessariamente pensada como elemento formal, unidade sintética que acompanha indefectivamente todas as nossas representações.”*⁷⁵

Capítulo II – Psicologia e Vontade de Poder

⁷⁵ GIACOIA, Oswaldo. *Nietzsche como Psicólogo*. Op. cit. p. 42.

2.1 - O que é o corpo?

No capítulo anterior, vimos que para se afastar dos preconceitos metafísicos, Nietzsche atacou a tradição deslegitimando o primado da consciência de si como essência substancial do homem e, conseqüentemente, como núcleo do sujeito. Acreditar que a parte consciente é o centro da alma consiste em uma retomada do dogmatismo.

De acordo com Nietzsche, “*o espírito é mais superficial do que se acredita*”⁷⁶. Porém, na busca pela elevação espiritual, os metafísicos tentaram nos afastar do corpo, ou seja, daquilo que em nós pode se extinguir. Segundo termos nietzscheanos, eles tentaram nos empurrar para a morte ao defenderem que sem a influência imprópria do corpo o homem poderia atingir o **mundo perfeito**, um lugar onde todas as coisas se apresentariam tais como elas “realmente” são. Seria a relação direta do homem com a “verdade”. Ao fundo, toda a tradição filosófica não passa de uma proposta de condutas justificadas cujo objetivo obedece a uma orientação: afastar-nos do corpo.

Nesses termos, o conhecimento filosófico desenvolvido até agora se mostra como uma prescrição ética voltada à preparação do homem para o desapego do seu corpo, ou seja, para sua morte. Como ferramenta de análise e interpretação das condutas humanas, a filosofia se ajustaria ao papel de uma espécie de ciência do comportamento cujo propósito se traduz em demonstrar que a vida deve ser observada em função de uma possibilidade de transcendência. Seu preceito principal: somente agindo de acordo com os parâmetros de um outro mundo, um

⁷⁶ BLONDEL, Éric. *Nietzsche le Corps e la Culture*. Paris : PUF. 1986. p. 280.

além-mundo, conseguiríamos extrair da vida bons frutos. Essa revolta da tradição filosófica contra a vida consiste num ponto crucial indicado por Nietzsche:

*"Em todos os tempos, os homens mais sábios fizeram o mesmo julgamento da vida: **ela não vale nada**... Sempre, em toda parte, ouviu-se de sua boca o mesmo tom - um tom cheio de dúvida, de melancolia, de cansaço da vida, de resistência à vida. Até mesmo Sócrates falou, ao morrer: 'Viver - significa há muito estar doente: devo um galo a Asclépio, o salvador'. Mesmo Sócrates estava farto." (CI II, §1)*

Se a vida é um estar doente, então ela se mostra como uma constante luta de um enfermo que só alcança a cura caso se distancie daquilo que lhe causa mazelas, isto é, abandonando seu corpo em detrimento de um mundo ideal. Viver assume um caráter eminentemente depreciativo, o que nos convoca a uma renúncia de tudo aquilo que em nós está vivo. Como a alma é imortal, resta-nos virar as costas ao corpo, nossa única parte que perece. Seja na religião, na filosofia ou na ciência, para Nietzsche, o que vigora é uma forma de enfraquecer o corpo para auxiliar a chegada a um além. Com o objetivo de entorpecer o corpo, valores foram criados e a vida transformada na busca por tais narcóticos. Entorpecer significa domar, enfraquecer para disciplinar as potências corporais (pulsões, afetos, sentidos). Contra esse anulamento proposital das forças corpóreas Zaratustra nos alerta:

*"Sofrimento foi, e foi impotência - o que criou todos os ultramundos⁷⁷; e aquele curto delírio de felicidade, que somente o mais sofredor experimenta.
Cansaço, que de um salto quer chegar até o último, de um salto mortal; um pobre cansaço ignorante, que nem mesmo querer quer mais: foi ele que criou todos os deuses e ultramundos.
Acreditai-me, meus irmãos! O corpo que desesperava do corpo - foi ele que andou Tateando, com os dedos perturbados do espírito, as últimas paredes.
Acreditai-me, meus irmãos! O corpo que desesperava da terra - foi ele que ouviu falar-lhe o ventre do ser.
E, então, quis passar a cabeça através das últimas paredes, e não somente a cabeça, para o outro lado, para 'aquele mundo'.*

⁷⁷ Em nota sobre a tradução, Rubens Rodrigues Torres Filho elucida: "'Ultramundanos, ultramundos' - **Hinterwelter, Hinterwelten**: a preposição '**Hinter**' significa propriamente 'por trás', 'atrás'. Assim, o texto traduz ironicamente por 'ultramundanos' o termo de origem grega, 'metafísicos', guardando ainda a assonância com **Hinterwälder**, habitantes dos fundos da floresta virgem, selvagens alheios ao mundo; cf. também em francês, *arrière-monde*." [NIETZSCHE, F. "Dos ultramundanos". Assim Falou Zaratustra. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. **Obras Incompletas**. 3ed. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural. 1983. p. 231.]

Mas 'aquele mundo' acha-se bem oculto aos olhos dos homens, aquele inumano mundo desumanizado, que é um nada celestial; e o ventre do ser não fala de modo algum ao homem, a não ser em forma de homem." (ZA, Dos ultramundanos [Von den Hinterweltlern])⁷⁸

O corpo entorpecido, enfermo, conforta-se com a idéia de que a alma ainda está intacta. Desta maneira, somente por intermédio da alma o homem acredita poder chegar a um estado "melhor". *"O eu orgânico, nós podemos ignorar, desprezar, rejeitar em detrimento do eu conceitual; nós podemos abdicar de nossas verdadeiras forças, nossos 'instintos' para beneficiar a 'alma', o 'espírito', beneficiando o conceito. Em outros termos – através do interior de nós mesmos, na nossa própria carne – nós dividimos a nós mesmos entre eu parente e eu verdadeiro, restabelecendo em nosso próprio interior a distinção entre mundo verdadeiro e mundo aparente."*⁷⁹ A invenção do eu, do sujeito foi, portanto, o salto que a metafísica conseguiu efetuar para preservar a sua atuação, foi uma estratégia que perpetuou a crença em um além.

Os motivos que levaram a Nietzsche condenar o envenenamento do corpo são expostos no discurso consecutivo a esse citado logo acima:

"Quero dizer a minha palavra aos desprezadores do corpo. Não devem, ao meu ver, mudar o que aprenderam ou ensinaram, mas, apenas, dizer adeus ao seu corpo - e, destarte, emudecer." (ZA, Dos desprezadores do corpo)

Aquilo que Nietzsche quer nos mostrar é a potência advinda do uso do corpo como instrumento interpretativo e dado relacional do homem com o mundo. *"O corpo é, portanto, o elo de ligação intermediário entre a pluralidade absoluta do mundo caótico e a simplificação absoluta do intelecto."*⁸⁰ Para nos apresentar sua leitura do corpo ele traz, nas palavras do profeta persa, a figura da criança. A criança representa a possibilidade para o novo, ela é o caminho em direção à criação, a porta aberta para se pensar novos valores, ela sabe que para

⁷⁸ *Idem.* p. 230, 231. NIETZSCHE, F. *Assim Falou Zaratustra*. Trad. Mário da Silva. 9 ed. Civilização Brasileira: Rio de Janeiro. 1998. p. 57.

ter leveza, o corpo não pode ser concebido como a âncora da alma. Ela ensina ao desprezador que a alma está afinada ao corpo. "*Eu sou corpo e alma' - assim fala a criança.*" (ZA, *Dos desprezadores do corpo*).

Nietzsche, evidentemente, não considera o corpo tal como a tradição. Para ele, colocar-se diante do corpo não significa se prostrar frente a mais um objeto que pode ser analisado segundo as leis usuais da ciência. O corpo não é uma simples materialização físico-biológica de um elemento do mundo. Logo, não podemos tentar ler a dimensão corpórea apresentada por Nietzsche como um objeto puro da biologia. Devemos perceber o caráter diferencial do texto, pois não estamos diante de uma simples inversão da dicotomia corpo/alma; o filósofo guarda a existência dos dois pólos, condicionando-os a um único ponto de partida, a saber, o corpo. A dissolução dos componentes anímicos ou espirituais no âmbito corpóreo não deve ser entendida como um simples processo reducionista, pelo contrário, o corpo é o território caótico onde todas as possibilidades estão abertas, é a instância do múltiplo. "*Nietzsche não pretende, então, reduzir o intelecto ao corpo, mas em apresentar o **corpo** como 'pluralidade de intelectos', colocando em evidência o caráter radical da pluralidade.*"⁸¹

Sobre o corpo, podemos concluir que, seduzidos pela linguagem, elaboramos uma representação única para um conjunto assimétrico de inúmeras tendências e traços que determinam as mais diversas configurações para nossa vida. Não devemos perder de vista esta noção múltipla do corpo e confundi-lo com uma unidade sintética apenas porque trazemos conosco o preconceito de unidade ou simplesmente porque utilizamos somente uma palavra para denominar tal magnitude de tendências.

O corpo traz consigo a indefinição perpétua, ele é um feixe de instâncias menores com múltiplas perspectivas. Não podemos cair na tentação atomista de tentar determinar um último elemento representativo para o corpo. Procedeu assim um grande número de pensadores que,

⁷⁹ EDELMAN, Bernerd. *Nietzsche um Continent Perdu*. 2. ed. Paris: PUF. 2000. p.72.

⁸⁰ BLONDEL, É. *Op. cit.* p.284.

em toda a história da filosofia, tentaram desenvolver suas doutrinas sobre um fundamento específico – um ponto imutável, uma essência. O corpo é, portanto, para Nietzsche, a marca do indeterminável.

"O mais espantoso é antes o corpo; não se pode admirar até o fim como o corpo humano se tornou possível: como uma tal imensa reunião de seres vivos, cada um dependente e submetido e, todavia, em certo sentido, de novo comandado e agindo por vontade própria; como pode, enquanto totalidade, viver, crescer e subsistir por um lapso de tempo: e tudo isso, visivelmente, não ocorre por meio da consciência. Para esse 'milagre dos milagres', a consciência é justamente apenas uma ferramenta e nada mais, de igual modo que o entendimento, o estômago, são uma ferramenta. A luxuriante ligação em conjunto da mais múltipla vida, a coordenação e subordinação entre atividades superiores e inferiores, a miríade de obediência, que não é nenhuma obediência cega, menos ainda mecânica, porém seletiva, perspicaz, ponderada, até mesmo uma obediência que resiste - todo esse fenômeno 'corpo', considerado segundo uma medida intelectual, é tão superior à nossa consciência, ao nosso 'espírito', nosso pensar, sentir, querer conscientes, como a álgebra o é sobre o um mais um." (FP. KSA XI, 37[4], junho - julho 1885)⁸²

Destarte, a amplitude corpórea abre um leque diversificado de possibilidades, dentre as quais a própria consciência emerge como parte funcional do corpo. Vejamos como Nietzsche opera tal inversão:

"O corpo é uma grande razão [grosse Vernunft] , uma multiplicidade com um único sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor. Instrumento de teu corpo é, também, a tua pequena razão, meu irmão, à qual chamas 'espírito', pequeno instrumento e brinquedo da tua grande razão." (ZA, Dos desprezadores do corpo)

A "pequena razão" como podemos perceber é a alma, o espírito, a consciência. Ela busca as regularidades, tentando sempre construir esquemas conceituais que se pretendem universais. São formulações teóricas que, como vimos, estão presas aos preconceitos de simplicidade, unidade e identidade. A pequena não é simplesmente posta de lado na dinâmica corporal, mas representa um papel importante dentro desta. Ela pode contribuir desde que seja entendida, acima de tudo, como instrumento de coesão do mundo corpóreo. Nesse sentido, o

⁸¹ *Idem.* p. 284.

⁸² Trad. Oswaldo Giacoia Jr.

que denominamos intelecto ou alma emerge como um produto do corpo elaborado com o propósito de comunicar e interagir com o mundo a partir de uma direção, de uma tendência. A pequena razão se prende à ordem discursiva, ela acaba criando uma interpretação para esses eventos do corpo e inventando justificativas que lhe convém para explicar a convergência de sentidos. Por isso Nietzsche afirma:

"Aquilo que os sentidos experimentam, aquilo que o espírito conhece, nunca tem seu fim em si mesmo. Mas sentidos e espírito desejariam persuadir-te de que são eles o fim de todas as coisas: tamanha é sua vaidade." (ZA, Dos desprezadores do corpo)

Através de um processo ilusório, a sensibilidade e o entendimento conseguem se impor como instrumentos auto-suficientes, ou seja, como faculdades essenciais de uma estrutura ficticiamente coesa e autônoma denominada de "Eu". Mas ambos, entendimento e sensibilidade, não passam de ferramentas. Acima deles há algo mais importante, a saber, a grande razão, ou em outros termos, o "si mesmo" (*Selbst*). O *si mesmo* faz uso do Eu, que consiste apenas em uma pequena parte da grande estrutura chamada corpo.

Podemos atestar que um tipo de dualismo superficial é introduzido por Zarathustra a partir da aparente cisão entre grande e pequena razão. Com essa separação, Nietzsche pretende enfatizar sua proposta de transvaloração dos valores. Ele põe, assim, "a verdade de ponta cabeça", o espiritual se torna uma projeção do corpóreo, o céu uma impressão da terra. Em última instância, o corpo se mantém ao fundo de qualquer impressão advinda do espírito. A grande razão, isto é, o corpo, impõe sua regra, dita sua hierarquia. Nietzsche nos coloca, pois, diante de uma radical mas sutil inversão: a tradicional constituição do mundo a partir do eu-consciência é substituída por uma outra referência, a saber, o eu-corpo. A grande razão entrega o sentido à vida, é a própria vida.

Percebemos, então, que Nietzsche ao diferenciar "grande razão" de "pequena razão" impõe uma diferença entre "Eu" (*Ich*) e "si mesmo" (*Selbst*). O *si mesmo* é o corpo, ou melhor,

um “soberano poderoso, um sábio desconhecido - e chama-se o si mesmo. Mora no teu corpo, é o teu corpo.” (ZA, *Dos desprezadores do Corpo*) O si mesmo desponta como a baliza do que usualmente na filosofia se chamaria de “estatuto ontológico”, pois “há mais razão no teu corpo do que na tua melhor sabedoria” (ZA, *Dos desprezadores do corpo*).⁸³ Ao Eu resta a função de perceber e registrar as diretrizes do si mesmo. Essa dinâmica é descrita por Zaratustra nas seguintes palavras:

“O si mesmo criador criou para si o apreço e o desprezo, criou para si o prazer e a dor. O corpo criador criou para si o espírito como uma mão de suas vontades.” (ZA, *Dos desprezadores do corpo*)

Daí podemos concluir que o exercício valorativo por nós empreendido se encontra diretamente ligado aos impulsos provenientes do nosso corpo, impulsos esses que são hierarquicamente organizados como forças dominantes e dominadas traduzidas como impressões de prazer e de desprazer.

Valorar consiste em uma atividade da natureza do si mesmo, pois é a prática representativa da luta dos impulsos e do próprio jogo de apreciar e depreciar. No plano do Eu seriam as expressões de apreciação e depreciação que se transformam em impressões de prazer e de desprazer.

“O si mesmo diz ao eu: 'Agora, sente dor!' E, então, o eu sofre e reflete em como poderá não sofrer mais - e para isto, justamente, deve pensar. O si mesmo diz ao eu: 'Agora, sente prazer!' E, então, o eu se regozija e reflete em como poderá ainda regozijar-se muitas vezes - e para isto, justamente, deve pensar.” (ZA, *Dos desprezadores do corpo*)

Quando o si mesmo valora algo, tomando-o como afirmador de sua ordem hierárquica, isso emerge no Eu como uma impressão de prazer. Por outro lado, quando o si valora algo que

⁸³ “A consciência, o espírito ou a ‘pequena razão’ são secundários porque eles não representam mais do que um ínfima parte (‘modesta’) cuja subordinação se limita à sua incapacidade de perceber a multiplicidade.” [BLONDEL, É. *Op. cit.* p.184.]

vai de encontro a suas diretrizes dominantes, a valoração é negativa, o que se reflete no Eu como uma impressão de desprazer.⁸⁴

A partir de tal diferenciação, podemos agora vislumbrar qual seria para Nietzsche a função primordial da consciência. O papel do Eu seria, então, tentar perpetuar os estados de afirmação, ou seja, de prazer, e tentar nos resguardar das experiências de negação, de desprazer. O Eu deve assumir uma função reguladora, isto é, ele deve efetivar-se pela intensificação da afirmação. A consciência deveria guardar cada vez mais conhecimentos acerca do *si mesmo* (do corpo) e operar no mundo de forma a tornar consoante as diretrizes corpóreas com o caos do mundo. “*O propósito do pensamento não é o de conhecer a verdade, mas o de dar prazer ao corpo.*”⁸⁵ Podemos, então, ler o Eu como uma cristalização hierárquica de forças provenientes do corpo, cujo propósito é tornar o meio cada vez mais propício para a expansão das atividades corpóreas. Assim, a "alma" é apenas mais um instrumento com o qual o corpo procura impor sua ordem ao mundo.

Devemos relembrar que, mesmo sob um nome diferente e funcionando aparentemente como uma instância distinta do *si mesmo*, o Eu é um desdobramento do *si mesmo*, tendo seus pilares edificados no corpo. Então, podemos considerar que os fundamentos de ambos provém da mesma matriz. Sob um olhar mais profundo, se desfaz a aparente dicotomia existente neste campo. Assim fala o sábio desperto do sono dogmático: “*Eu sou todo corpo e nada além disso; e alma é somente uma palavra para alguma coisa no corpo.*” (ZA, *Dos desprezadores do corpo*). A mensagem é bastante clara: Só existe o corpo. A proposta de uma instância anímica nos escritos nietzscheanos se resume a uma ficção que não ultrapassa as necessidades da superação do *si mesmo*: o Eu não pode sobrepor-se ao *si mesmo* pois também é corpo. A

⁸⁴ Sobre o prazer Nietzsche escreve: “*O prazer não é outra coisa se não uma excitação do sentimento de poder por meio de um entrave (excitação ainda mais forte de poder por meio de entraves e resistências rítmicas) de maneira a torná-lo maior. Portanto, em todo prazer a dor está inclusa.*” [FP. KSA X 35[15] maio-julho 1885.] Cf. FP. KSA X, 26[275] e MARTON, Scarlett. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. 2 ed. Belo Horizonte: Editora UFMG. 2000. p. 51, 52.

⁸⁵ ROSEN, Stanley. *The Mask of Enlightenment*. Cambridge University Press: New York. 2000. p. 86.

própria crença em uma alma imortal, em uma razão ou em um Deus – todos esses fatores estão amparados pelo corpo e foram construídos com bases em valorações prescritas pelo corpo.

*"No inteiro desenvolvimento do espírito, trata-se talvez do corpo: ele é **história sensível** de que um **corpo superior se configura**. O orgânico ascende para degraus ainda superiores. Nossa ânsia de conhecimento da natureza é um meio pelo qual o corpo quer se aperfeiçoar. Ou antes: são feitos milhares de experimentos, para modificar a nutrição, habitação, modos de vida do corpo; a consciência e as avaliações nele, todas as espécies de prazer e desprazer são **signos dessas modificações e experimentos**. Por fim, **não se trata, de modo algum, do homem: ele deve ser superado**." (FP. KSA X, 24 [16], inverno 1883-1884)⁸⁶*

Destarte, mesmo aqueles que desprezam o corpo, mesmo os metafísicos, eles não estão fazendo outra coisa se não afirmando seu *si mesmo*⁸⁷, pois, por serem incapazes de criar para além de si, eles se apegam com todas as garras ao Eu. Nessa instância ficcional, eles podem apostar nos valores que depreciam o *si mesmo*, enfraquecendo-o, entorpecendo-o, tornando-o doente. *"Perecer, quer vosso si mesmo, e por isso vos tornastes desprezadores do corpo! Porque não conseguis mais criar para além de vós."* (ZA, *Dos desprezadores do corpo*)

O corpo como produto de impulsos em relação marca efetivamente o percurso da vida em seu desenvolvimento. Ele é o símbolo do orgânico, a maior expressão da vida. A sua concepção como fundamento filosófico requer um movimento de completa subversão da metafísica.

"O corpo humano, no qual se torna novamente vivente e corpóreo o inteiro, remoto e próximo passado de todo vir-a-ser orgânico; através do qual, por sobre o qual, para além do qual e parece fluir uma imensa e insondável corrente: o corpo é um pensamento mais admirável do que a antiga 'alma'." (FP. KSA XI, 36 [35], junho-julho 1885)⁸⁸

O corpo consiste, portanto, em um conjunto específico de forças em relação que lutam entre si e que incessantemente se reorganizam em torno de uma determinada tendência de

⁸⁶ Trad. Oswaldo Giacoia Jr.

⁸⁷ *"Gradualmente foi se revelando para mim o que toda grande filosofia foi até o momento: a confissão pessoal de seu autor, uma espécie de memórias involuntárias e inadvertidas"* (BM, §06).

⁸⁸ Trad. Oswaldo Giacoia Jr.

organização (hierarquia) responsável pela expressão de um sentido. Sobre o corpo, *"nós não o definimos dizendo que é um campo de forças, um 'meio' disputado por uma pluralidade de forças ou de batalha. Não há quantidade na realidade, toda realidade já é quantidade de força. Nada mais do que quantidades de força 'em relação de tensão' umas com as outras. Toda força está em relação com outras, quer para obedecer, quer para comandar. O que define um corpo é esta relação entre forças dominantes e forças dominadas. Toda relação de forças constitui um corpo: químico, biológico, social, político. Duas forças quaisquer, sendo desiguais, constituem um corpo desde que entrem em relação; por isso o corpo é sempre fruto do acaso, no sentido nietzscheano, e aparece como coisa mais 'surpreendente', muito mais surpreendente na verdade do que a consciência e o espírito. Mas o acaso, relação da força com a força, é também a essência da força; não se perguntará então como nasce um corpo vivo, posto que todo corpo é vivo como produto arbitrário das forças que o compõem."*⁸⁹

Para Nietzsche, as forças estruturam o feixe de relações que estamos pondo em suspensão. Em outras palavras, qualquer fenômeno do mais simples ao mais complexo, aquilo que existe se apoia em relações de forças: (i) forças que contribuem para consolidar e engrandecer uma certa dinâmica de relações, ou (ii) forças que depreciam ou tendem à enfraquecer tal dinâmica.

As forças representam, elas mesmas, a sua expressão e não existem desconexas de sua apresentação no mundo. Distinguir a força de sua aparição é algo que só existe por uma crença na linguagem, pois acreditamos que a existência de algo se deve a uma causa. Para Nietzsche, a própria essência da força está expressa no seu efetivar-se. Ele não diferencia uma força da sua efetivação. O efetivar-se, isto é, o estar no mundo consiste em estabelecer relações com outras forças, mais especificamente, relações de poder. Isso se traduz através de uma hierarquização dinâmica de forças. Podemos entender, portanto, que ao falar de forças,

⁸⁹ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a Filosofia*. Trad. Edmundo F. Dias, Ruth J. Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio. 1976. p. 32, 33.

Nietzsche tem como parâmetro um dinamismo baseado em quantidades de energia, que por si só não possuem um fundamento último, ou seja, elas não possuem um substrato estável e imutável que lhes atribua uma qualidade. A qualidade das forças advém da relação entre as quantidades: “*diferenças qualitativas entre vários modos de poder são redutíveis às mais básicas diferenças quantitativas.*”⁹⁰

No centro dessa dinâmica de forças, percebe-se a função do corpo não apenas como um elemento da fisiologia, mas também trazendo especificações para uma psicologia. Para se afastar da linguagem metafísica, a definição nietzscheana de corpo opera tanto como elementos fisiológicos quanto psicológicos⁹¹. O corpo não tem qualquer proximidade com a *res extensa* de Descartes, apresentada como um substrato oposto ao do espírito. Nietzsche critica e combate valores idealistas utilizando os próprios termos da psicologia e da fisiologia. “*Fundamentalmente, o registro da fisiologia não foi escolhido em razão do seu valor epistemológico, mas pela figura de sua linguagem anti-idealista por excelência.*”⁹²

2.2 - A legitimação do corpo via vontade

Ao colocar o corpo como baliza metodológica de sua filosofia, Nietzsche abriu espaço para uma nova perspectiva: ele destituiu o primado da consciência e o substituiu por uma “físio-psicologia do comando”. A importância do corpo já havia sido assinalada por Schopenhauer, como comenta Maria Lúcia Cacciola: “*no Mundo como Vontade e Representação, a Vontade como essência só pode ser conhecida por meio das ações do corpo, que são o mesmo que os atos da vontade. Donde se conclui que o reconhecimento da vontade, como atividade, não se refere a um ato intelectual reflexivo, mas ao agir relativo à*

⁹⁰ KAUFMANN, Walter. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. New York: Meridian Books.1960. p. 172, 173.

⁹¹ “O interesse desse uso cruzado de termos psicológicos e fisiológicos consiste em descrever o corpo como um jogo complexo de interpretações concorrentes e de recusar, pelo mesmo motivo, toda possibilidade de encontrar nele um ponto fixo que possa ser pensado como fundamento do conhecimento.” WOTLING, P. *Nietzsche et le Problème de la Civilization*. Op. Cit. p. 96.

⁹² WOTLING, P. "Der Weg zu den Grundproben". Op. cit. p. 15.

experiência.”⁹³ Nietzsche retoma em parte alguns aspectos da noção de vontade em Schopenhauer adaptando-os à sua filosofia. Contudo, há uma grande diferença entre os dois filósofos. Para apontarmos com maior especificidade a perspectiva nietzscheana, é relevante observarmos algumas linhas traçadas por Schopenhauer ao introduzir sua noção de vontade na filosofia.

Nos escritos schopenhauerianos, encontramos duas determinações para a vontade: (i) como “coisa-em-si”⁹⁴ (Vontade) e (ii) como fenômeno (vontade). Em ambos os casos, sob nenhuma hipótese a vontade deve ser entendida como uma faculdade. Para Schopenhauer, mesmo quando pensamos na vontade, não podemos deixar de lado que, em primeiro lugar, assumimos a posição de observador, isto é, estamos na condição de sujeito que conhece o mundo. Mundo esse que se coloca diante de nós e só nos é acessível enquanto representação.⁹⁵

Mas o próprio observador também está no mundo na condição de indivíduo. O sujeito que representa está no mundo porque se individualizou e, sendo assim, possui um corpo. Há, portanto, um duplo movimento (i) o sujeito é aquele que representa e (ii), na sua condição individual enquanto corpo, ele é aquele que pode ser alvo da representação. Ele é representação e vontade ao mesmo tempo. Ao fundo, enquanto fenômeno, corpo e vontade se identificam:

“O ato da vontade e a ação do corpo não são dois estados diferentes, conhecidos objetivamente e vinculados pelo nexa da causalidade; nem se encontram objetivamente e vinculados pelo nexa da única e mesma coisa, apenas dada de duas maneiras totalmente diferentes, uma vez imediatamente e outra na intuição do entendimento. A ação do corpo nada mais é senão o ato da vontade objetivado, isto é, que apareceu na intuição.” (MVR, §18)

⁹³ CACCIOLA, Maria Lúcia de M. e O. *Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo*. São Paulo: Edusp. 1994. p. 21,22.

⁹⁴ “Num parêntesis, esclarece Schopenhauer que quando ele fala em ‘coisa-em-si’ é com a intenção de manter a expressão corrente de Kant. No entanto, essa denominatio a potiori é claramente conflitante com a filosofia de Kant, onde a coisa-em-si não pode ser designada por nada além de um X. A idéia de que todos os fenômenos pertençam a um único gênero e de que toda força (Kraft) que impele e se efetiva (strebende und wirkende Kraft) na natureza tenha uma mesma essência é totalmente estranha ao kantismo. É o acréscimo schopenhaueriano que desloca e transforma a noção kantiana de coisa-em-si.” [Idem. p. 51, 52.]

De acordo com Schopenhauer, podemos perceber a vontade nos movimentos voluntários do corpo, a vontade é a própria essência desses movimentos.

"Os movimentos do corpo não passam da visibilidade dos atos isolados da vontade, surgindo imediata e simultaneamente com estes, constituindo com eles uma única e mesma coisa, diferenciando-se deles, no entanto, apenas pela forma da cognoscibilidade que adquiriram ao se tornarem representação." (MVR, §20)

Vale observar que, mesmo identificados ao corpo, os atos da vontade têm um fundamento fora de si: eles são impulsionados pelos **motivos**. Mas os motivos só nos mostram o que eu quero em um determinado **momento**, em um **lugar**, sob determinadas **circunstâncias**. Isso significa que estão condicionados (i) ao tempo, (ii) ao espaço e (iii) à causalidade. Os motivos não nos indicam, sob nenhuma hipótese, aquilo que quero ou o que quero **em geral**. Portanto, a essência do meu querer não é inteligível através da pergunta pelos motivos. *"Somente em relação ao 'sujeito imanente' é que a vontade se objetiva como carência"*⁹⁶, a Vontade *em si* está fora do domínio das leis da motivação, somente podemos delimitar sob leis motivacionais as objetivações da Vontade. A Vontade não está subordinada ao princípio de individuação, logo, não pode ser analisada segundo o princípio de razão ou sob a perspectiva espaço-temporal. Ela só pode ser alcançada, na filosofia schopenhaueriana, via intuição. É absolutamente contraditório tentar prescrever leis para a Vontade quando ela é livre de forma, mais do que isso, ela é *"todo poderosa"*.⁹⁷

Enquanto fenômeno, a Vontade pode assumir algumas especificações e determinações. Contudo, como coisa-em-si, a Vontade é una, livre, imutável e idêntica⁹⁸. Seu impulso cego para se manifestar determina uma das suas características mais marcantes, aquela que nos seres

⁹⁵ Cf. MVR § 1.

⁹⁶ CACCIOLA, M. L., *Op. cit.* p. 114.

⁹⁷ *Idem.* p. 53.

⁹⁸ C.f. *Idem.* p.40, 56.

vivos foi denominada de vontade de vida. A vontade de vida é o impulso desenfreado de todo ser vivo na tentativa de manter sua existência enquanto fenômeno.

Nietzsche assume a proposta schopenhauerina de conceber o mundo como uma multiplicidade de vontades. Sobretudo, guardando algumas diferenças, vemos na perspectiva nietzscheana uma tendência já esboçada por Schopenhauer principalmente no segundo volume de sua obra capital. Lá *“o corpo é critério de realidade, ou seja, é a partir da essência íntima das manifestações do corpo, da identidade, do sujeito, do conhecimento com o corpo, que se pode desvendar o enigma da existência.”*⁹⁹

Para Nietzsche, somos afetados pelas vontades, nós não nos relacionamos com o mundo de outra forma. Conceber o intelecto como uma instância responsável por intermediar o homem e o mundo seria uma crença infundada. *“'Vontade', é claro, só pode atuar sobre 'vontade' – e não sobre 'matéria' (sobre 'nervos' por exemplo–)”* (BM, §36). A vontade só existe enquanto dado da realidade. Sob tal conotação, ela especifica o modo como somos afetados pelo mundo e institui o primado da afetividade sobre a representação. Nesse sentido, podemos entender a filosofia nietzscheana como uma fisio-psicologia das vontades.

2.3 – Fisio-psicologia da vontade

Mas, o que significa de fato caracterizar o pensamento de Nietzsche como uma fisio-psicologia das vontades? Em Nietzsche, não podemos pensar a vontade em um outro âmbito que não seja o da psicologia e o da fisiologia. Os motivos pelos quais Nietzsche cunhou o termo fisio-psicologia podem ser percebidos com mais clareza quando consideramos as determinações sobre as quais ele reinterpreto a noção de vontade. No aforismo 19 de *Para Além de Bem e Mal* percebemos com bastante especificidade tal percurso:

⁹⁹ *Idem.* p. 114.

*"Os filósofos costumam falar de vontade com se ela fosse a coisa mais conhecida do mundo; mais ainda, Schopenhauer deu a entender que apenas a vontade é realmente conhecida por nós, conhecida ao todo e por inteiro, sem acréscimo ou subtração. Mas sempre quer me parecer que também nesse caso Schopenhauer não fez mais do que os filósofos costumam fazer: tomou um **preconceito popular** e o exagerou. Para mim, a volição me parece, antes de tudo, algo **complicado**, algo que somente como palavra constitui uma unidade – e precisamente nesta **unidade** verbal se esconde o preconceito popular que subjogou a cautela sempre inadequada dos filósofos." (BM, §19)*

Schopenhauer atribuiu à vontade, como vimos no tópico anterior, um estatuto duplo, ora como fenômeno, ora como coisa-em-si. Enquanto fenômeno a vontade é múltipla, indeterminável e obedece às variáveis espaço e tempo; contudo, como coisa-em-si, ela é una, imutável, idêntica e livre de forma. Nietzsche vê na filosofia de Schopenhauer seu ponto de partida. Entretanto, para dar coerência ao seu processo de ultrapassamento da metafísica, ele precisava deixar de lado os aspectos metafísicos da filosofia schopenhaueriana.¹⁰⁰ O primeiro ponto, evidentemente, seria se afastar a noção de Vontade como essência do mundo. O segundo aspecto seria acabar com a estrutura dupla: sujeito do conhecimento/sujeito do querer. Segundo os textos de Nietzsche, podemos entender que sua perspectiva também buscava se distanciar da noção schopenhaueriana de "Eu". *"O eu, para Schopenhauer, só é pensável na identidade entre sujeito do conhecer e o corpo, sujeito do querer."*¹⁰¹ Essa seria uma cisão, que mesmo trazendo o corpo como uma noção crucial para a construção da subjetividade, ainda permanecia atrelada à cisão razão (sujeito do conhecer) e corpo(sujeito do corpo). Como Nietzsche defendia, estruturar o conhecimento a partir do "eu quero", consiste em um procedimento da mesma ordem daquele empreendido por Descartes que, por deslizar na

¹⁰⁰ Kaufmann nos mostra que se observarmos com atenção o percurso do desenvolvimento da hipótese da vontade de poder, se olharmos dos textos primeiros de Nietzsche até o conceito ser definitivamente cunhado em ZA, podemos concluir que *"nada pode mostrar melhor o quanto essa noção parte de um desenvolvimento perverso da 'vontade' schopenhaueriana."*¹⁰⁰ [KAUFMANN, Walter. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist. Op. Cit.* p.153] O desvio que Nietzsche imprime à noção de vontade descrita por Schopenhauer sustenta a tese de que a vida não pode ser reduzida em todas as suas formas a uma força essencial. A vida é uma pluralidade de forças na busca pela superação, portanto ela é essencialmente vontade de poder. Nesse sentido, Kaufmann sustenta que a idéia de Nietzsche de vontade de poder funciona como *"um impulso psicológico segundo o qual muitos fenômenos podem ser explicados; por exemplo, gratidão, compaixão e auto-confiança."* [Idem. p.159.]

¹⁰¹ CACCIOLA, M. L., *Op. cit.* p. 41.

linguagem, concebeu um fundamento para o homem a partir do "eu penso".¹⁰² Nietzsche aproximou os dois casos porque, em ambos, a razão inspeciona a si mesma e, a partir da estrutura gramatical sujeito-objeto (“eu penso”, “eu quero”), encontra o fundamento para conhecer tanto o homem quanto o mundo. Os dois filósofos chegam de certa forma à “coisa-em-si” (o *cogito*, para um e a vontade, para o outro). Nesse sentido, aos olhos de Nietzsche, Schopenhauer foi mais um filósofo que, por não conseguir escapar à sedução das palavras, *“tomou um preconceito popular e o exagerou”*: transformou a vontade na “verdadeira essência” do mundo. O grande preconceito do qual Nietzsche fala consiste no resgate das noções platônicas de essência e aparência, sendo a essência o fundamento simples, idêntico e verdadeiro. E, ironicamente, Nietzsche o classifica como um preconceito popular porque todos os outros filósofos se mantiveram presos.

*“Seja dito, o grande erro de Schopenhauer, foi considerar o querer como a coisa mais conhecida do mundo, vê-lo como a única verdadeiramente conhecida, aquela aparentemente menos louca e menos arbitrária: não há outra coisa que retome **exageradamente**, conforme o costume dos filósofos, um enorme preconceito de todos os filósofos anteriores, um preconceito popular.”* (FP. KSA XI, 38[8] jun-jul 1885)

Em Schopenhauer, a crença no “eu quero” o leva a eleger a vontade como fundamento do mundo. Segundo Nietzsche, o termo vontade é apenas mais um obstáculo que a língua nos oferece. Por trás dessa palavra, existe uma diversidade de estados, sentimentos e sensações oriundas do corpo atuando segundo as mais diversas determinações. *“Nietzsche está convencido de que a linguagem nos engana quando tomamos a linguagem ao pé da letra, isto é, quando permanecemos nela e deixamos de perceber, por meio dela, a indicação a processos (Sachverhalte) que não são absorvidos nela.”*¹⁰³ A volição somente enquanto signo consiste em uma determinação simples, o “ato volitivo” envolve uma pluralidade de sentimentos,

¹⁰² “Ainda há ingênuos observadores de si mesmos que acreditam existir ‘certezas imediatas’; por exemplo, ‘eu penso’, ou, como era superstição de Schopenhauer, ‘eu quero’: como se aqui o conhecimento apreendesse seu

sensações e estados corporais, sobretudo, ele é "*algo complicado, algo que somente como palavra constitui uma unidade.*" (BM, §19)

Para esclarecer a complexidade que é agrupada no termo vontade, Nietzsche busca desvendar aquilo que se passa no corpo enquanto se pensa "eu quero". Mas por que recorrer ao corpo? "*Nietzsche faz do corpo o fio condutor de sua reflexão, ele o toma como a única realidade que nos é acessível, que nossas pulsões se apoderam e que, por conseqüência, deve ser considerada como um 'dado'*".¹⁰⁴ O corpo como uma multiplicidade de forças em relação, foi esse o dado sob o qual o filósofo estruturou sua linha interpretativa.

Se seguirmos as marcas de Nietzsche e considerarmos com maior atenção o destaque dado ao termo "*complicado*", podemos entender esse "*algo complicado*" como algo que se constitui em rede ou se entrelaça. Portanto, são as determinações corpóreas que o termo vontade oculta: um complexo composto por sentimentos (*Gefühle*), pensamentos (*Denken*) e afetos (*Affekte*). A ação volitiva reduz ao "Eu" toda pluralidade e um dinâmica corporal que para Nietzsche não deve ser ignorada, pois é determinante para o homem pensar a si mesmo.¹⁰⁵

Efetuada uma primeira inspeção sobre a vontade, o filósofo afirma:

*"(...) digamos que em todo querer existe, primeiro, uma pluralidade de sentimentos, a saber, o sentimento do estado que se **deixa**, o sentimento do estado para o qual se **vai**, o sentimento desse 'deixar' e 'ir' mesmo, e ainda um sentimento muscular [*Muskelgefühl*] que acompanha, que, mesmo sem movimentarmos 'braços e pernas', entra em jogo por uma espécie de hábito, tão logo 'queremos'."* (BM, §19)

objeto puro e nu, como 'coisa-em-si', e nem de parte do sujeito e nem de parte do objeto ocorresse uma falsificação." (BM, §16)

¹⁰³ MÜLLER-LAUTER, W. *Op. Cit.* p. 75, 76.

¹⁰⁴ WOTLING, P. *Nietzsche et le Problème de la Civilization. Op. Cit.* p. 90, 91.

¹⁰⁵ A partir dessa ênfase aos estados do corpo Nietzsche resgata termos da fisiologia, como defende Wotling: "*O recurso sistemático à fisiologia é absolutamente desnortante. Mas um exame atento mostra que a tese do reducionismo fisiológico é intencional: toda a abordagem não deve ser concluída sob uma prioridade da fisiologia, a redução que nós viemos assinalar se deve em realidade a uma redução simétrica aos termos daqueles processos fisiológicos que eram, por sua vez, trazidos de volta por Nietzsche como conseqüências de processos psicológicos. Então, é em vão a tentativa de se analisar a 'psicologia' e a 'fisiologia' nietzscheana sob a perspectiva da classificação das ciências, esperando obter dessas abordagens uma determinação absoluta. A lógica deixada em aberto é totalmente outra.*" (*Idem.* p. 86.)

Olhando a vontade sob essa conotação, Nietzsche ressalta, sobretudo, os **sentimentos** provenientes dos estados corpóreos. Um corpo diz algo sobre si quando se observa os sentimentos advindos dos seus estados, a efetivação da vontade nas ações do corpo gera diferentes sentimentos. O homem, por força do hábito, costuma separar da vontade o sentimento proveniente de sua realização. Tal separação na maior parte dos casos o leva a tomar o sentimento como causa de seu querer. Portanto, por costume, os sentimentos são ligados causalmente ao querer, de modo a serem interpretados como ações que condicionam a vontade. Entretanto, isso é somente mais um equívoco amparado pela crença na existência da imagem sujeito-verbo-predicado.

Para Nietzsche, não pode haver uma diferenciação entre a vontade e sua efetivação: vontade é efetivar-se. Assim, cai todo um sistema de causalidade construído sobre o duplo querer/vontade. Isso implica admitirmos que não há uma conexão causal necessária que liga os diferentes estados fisiológicos ou psicológicos. A conexão entre sentimento e vontade se dá no ato da efetivação da própria vontade, o que torna inseparável a fisiologia e a psicologia. Devido a essa coincidência entre o sentimento e a efetivação, em Nietzsche, a vontade assume a conotação de um complexo de atividades instintivas. Ela *"não deve ser compreendida como uma relação causal, mecânica, que provocará a todo corpo um efeito, mas como uma relação de comando e de obediência interveniente do interior de uma comunidade hierarquizada de instâncias da mesma natureza, que Nietzsche designa pelos termos instintos, afetos, ou ainda, pulsões."*¹⁰⁶

Sejam os instintos, os afetos ou as pulsões, todas estas instâncias mantêm relações entre si através de uma perspectiva de comando: vontade tenta subordinar vontade, é uma força atuando sobre outra força. Sem a regra da causalidade, a relação entre os estados corpóreos é estabelecida segundo a configuração das partes que comandam e das que obedecem. A identificação da vontade ao corpo ou a um sentimento corpóreo evidencia que a vontade só

existe enquanto fenômeno, ou seja, só pode ser considerada porque se manifesta via corpo, nos estados do corpo. Como as vontades são forças em relação, fora dessa perspectiva o conceito de vontade desponta como uma proposição dogmática; tomá-la como um *em si* denota um posicionamento equivocado.

Nietzsche continua:

"Portanto, assim como sentir, aliás muitos tipos de sentir, deve ser tido como ingrediente do querer, do mesmo modo, e em segundo lugar, também o pensar: em todo ato da vontade há um pensamento que comanda; – e não se creia que é possível separar tal pensamento do 'querer', como se então ainda restasse vontade! " (BM, §19)

Mais uma vez Nietzsche se volta contra a equação que lê uma ação como um produto de uma vontade que quer. O querer, tão quanto a sensação, já é uma face da vontade. Como o próprio filósofo afirma: um “**ingrediente**”. Assim, na sua efetivação, a vontade é sentir e querer, não como uma relação agente/ação, ela própria se identifica ao querer e ao sentir. Do mesmo modo, ela está associada de maneira inseparável a um pensamento, a saber, ao pensamento de comando.

Agora a cadeia de identidades aumenta: a vontade é, ao mesmo tempo, sentir, querer, pensar. Portanto, querer, sentir e pensar são estágios da mesma ordem, eles são inseparáveis. Mais ainda, lembremos, eles acontecem no ato da efetivação da vontade, ou seja, o pensamento, o corpo e o sentimento correlato aos estados corpóreos são **concomitantes**.

Mas o pensar não é qualquer coisa que surge com a vontade. O pensamento é uma ação específica, uma ação de comando: um "pensamento que comanda". Portanto, o pensar exige uma ordem e denota uma tendência a partir de um embate de forças, que no caso são representadas pelos impulsos, pelos afetos ou pelos instintos. Uma tendência que regula toda dinâmica das forças, pois toda força intenciona comandar para ampliar seu sentimento de poder. A vontade tende a impor uma ordem, ela quer para além de si, exige a superação.

¹⁰⁶ WOTLING, "Der Weg zu den Grundproben". *Op cit.*p.10.

Quando Nietzsche atesta que a vontade pode ser construída ao mesmo tempo como querer, sentimento e pensamento, ele retoma sua tese de que é impossível conceber o pensamento como um produto distinto do corpo. O pensar também consiste na efetivação de uma ação, isto é, “os pensamentos são ações.” (FP. KSA XII, 1[16] outono 1885 – primavera 1886).

*"Em terceiro lugar, a vontade não é apenas um **complexo** de sentir e pensar, mas sobretudo um **afeto** [Affekt]: aquele afeto do comando [Affekt des Commando's]. O que é chamado 'liberdade da vontade' [Freiheit des Willens] é, essencialmente, o afeto de superioridade em relação àquele que tem que obedecer: 'eu sou livre, 'ele' tem que obedecer' – essa consciência se esconde em toda vontade, e assim também aquele retesamento da atenção, o olhar direto que fixa exclusivamente uma coisa, a incondicional valoração que diz 'isso e apenas isso é necessário agora', a certeza interior de que haverá obediência, e o que mais for próprio da condição de quem ordena. Um homem que **quer** – comanda algo dentro de si que obedece, ou que acredita que obedece." (BM, §19).*

A vontade busca continuamente atingir um estado de comando que consiste em impor sua determinação sobre qualquer outra vontade. Em outras palavras, a vontade afeta e é afetada por outras vontades, elas impõem e são constringidas a obedecer determinações de outras vontades. Quando fala no terceiro aspecto da vontade como um afeto¹⁰⁷, Nietzsche entende o "querer comandar" como uma afecção, ou seja, “somos tocados, tomados e movidos pelo afeto do comandar, pelo sentimento de dispor de **algo**, que obedece.”¹⁰⁸ Com isso, o filósofo distancia sua concepção de vontade da imagem de uma unidade subjetiva responsável pelo querer. Portanto, as relações entre vontades são exclusivamente pautadas em comandar e obedecer. Todas as vezes que o corpo quer, deve-se também traduzir este sentimento como um impulso das vontades dominantes realizando um movimento de afirmação de sua tendência hierárquica sobre as demais vontades. O “nosso corpo é apenas uma estrutura social de muitas almas” (BM, §19), ou seja, de muitas vontades, que estão em um embate perpétuo,

¹⁰⁷ Se atentarmos para a etimologia da palavra *Affekt*, podemos entender com maior precisão o ponto que Nietzsche pretende alcançar. “Nietzsche emprega a expressão sublinhada *Affekt*. Se a reportarmos à origem etimológica, no latim *affectus*, teremos, então, o sentido de disposição, condição, afecção, mas também, pela via de *afficio* (de que *affectus* é o participio perfeito), de tocar, ser tocado, mover, ser movido, ser afetado.” [GIACOLA JR, Oswaldo. *Nietzsche como Psicólogo*. Op. Cit. p. 67.]

¹⁰⁸ *Idem*. p. 68.

configurando um feixe de sentimentos, pensamentos, impulsos e afetos que mantêm relações entre si. Do confronto das vontades, extraímos uma tendência de comando. São um conjunto de impulsos, instintos, sentimentos e afetos¹⁰⁹ que buscam sempre se impor e cada vez mais. Nietzsche traça, então, a forma como as vontades se relacionam: elas lutam pelo poder. Poder esse, sentido como um afeto, um estado de superioridade entre quem comanda e quem obedece – “o sentimento de poder contém em si todo ato de comandar”. (FP. KSA XI, 38[8], jun-jul 1885) Do embate de tais forças, emerge uma espécie de direcionamento que revela uma forma específica de apropriação e de avaliação das forças sobre outras forças. Em outras palavras, da luta dos impulsos surge uma determinada forma de interpretar o mundo.

Curiosamente, há uma espécie de “conscientização” das determinações provocadas entre o comandar e o obedecer.¹¹⁰ Completamente diferente da tradição, neste caso a consciência se dá continuamente mas não quando “colocamos” algo sob o julgo da nossa reflexão. A consciência acontece a cada relação entre forças, a cada vez que se determina uma instância que obedece e uma instância que comanda. A consciência é quem especifica o que é necessário para um corpo, é ela quem diz: “isso e apenas isso é necessário agora”, delineando assim sob a determinação das forças que comandam uma tendência hierárquica. É por creditar esse sentido à consciência que Nietzsche afirma que “a menor criatura orgânica tem que ter consciência e intelecto.” (FP. KSA 25[401], primavera 1884) Portanto, como produto de um conjunto de instâncias infraconscientes e por haver um certo grau de “conscientização daquele

¹⁰⁹ “Para designar as instâncias de origem infra-conscientes, cuja atuação ele descobre no seio do pensar e do querer, Nietzsche utiliza os mais variados nomes ‘instinto’ (Instinkt), ‘pulsão’ (Trieb), ‘afeto’ (Affekt); ele não parece preocupado em se ater a uma terminologia fixa (...) Esta multiplicidade de denominações não era fortuita, mesmo em um período no qual ele estava alcançando o pleno domínio de sua nova psicologia, Nietzsche pareceu recusar obstinadamente a se ater a uma terminologia invariável e unívoca.” [WOTLING, P. “Der Weg zu den Grundproblemen”. *Op. Cit.* p. 12.

¹¹⁰ “Com efeito, há que haver ‘uma **porção de consciência e vontade** em todo complicado ser orgânico’; no entanto nossa consciência superior habitualmente mantém fechadas as outras. Por meio dessa consciência, a formação de domínio que eu sou se dá a entender **para si mesma** como **um**: por meio de ‘simplificar e esclarecer, portanto, falsificar’. Dessa maneira são tornados possíveis os aparentemente simples atos de vontade.” [MÜLLER-LAUTER, W. *Op. Cit.* p. 79.]

*afeto do comando*¹¹¹, "a maior parte do pensamento consciente deve ser incluída entre as atividades instintivas" (BM, §03). A consciência deixa de ser um *locus* onde conseguimos olhar para nossos pensamentos, pelo contrário, ela perde sua definição enquanto "espaço" onde os pensamentos são refletidos, pois ela é múltipla e se processa de modo imperceptível na maior parte dos casos.

Mas essa disposição de quem comanda e quem obedece propicia uma aparente confusão pois, por assumirmos a "unidade fisiológica" corpo como ponto de apoio para a concepção de uma construção subjetiva, "nós" somos, ao mesmo tempo, a instância que comanda e a que obedece. Nietzsche afirma:

*"Mas agora observem o que é mais estranho na vontade – nessa coisa tão múltipla, para qual o povo tem uma só palavra: na medida em que, no caso presente, somos ao mesmo tempo a parte que comanda e a que obedece, e como parte que obedece conhecemos os sentimentos de coação, sujeição, pressão, resistência, movimento, que normalmente têm início logo após o ato da vontade; na medida em que, por outro lado, temos o hábito de ignorar e nos enganar quanto a essa dualidade, através do sintético conceito do 'eu', toda uma cadeia de conclusões erradas e, em conseqüência, de falsas valorações da vontade mesma, veio a se agregar ao querer – de tal modo que o querente acredita, de boa-fé, que o querer **basta** para agir. Como, na grande maioria dos casos, só houve querer quando se podia **esperar** também o efeito do comando – isto é, a obediência, a ação –, a **aparência** traduziu-se em sentimento, como se aí houvesse uma **necessidade de efeito**; em suma, o querente acredita, com elevado grau de certeza, que vontade e ação sejam, de algum modo, a mesma, e com isso goza de um aumento da sentimento de poder que todo êxito acarreta."* (BM, §19)

O grande problema foi, segundo Nietzsche, a confusão feita entre o querer e a determinação das vontades. Tudo se ergue a partir da ingênua crença de que vontade é condicionada por um "Eu". Ilusão proveniente da crença de que existe um "Eu" e de que ele é uma instância simples, una e idêntica. Não se deve confundir: vontade **não** é uma ação do "Eu". Não devemos transformar em leis uma ordem de eventos que ocorrem habitualmente. Portanto, não podemos tomar o "Eu" como agente que condiciona a vontade. Esta, por sua vez, condiciona cada ação, sentimento, querer ou desejo. Todo esse preconceito em torno de um

¹¹¹ GIACCOIA JR, O. *Nietzsche como Psicólogo*. Op. Cit. p. 69.

núcleo fixo e estável que comanda todo corpo se consolida para Nietzsche sobre a noção de vontade livre, ou em outros termos, livre-arbítrio. Ele atesta:

*"Liberdade da vontade' é a expressão para o multiforme estado de prazer do querente, que comanda e ao mesmo tempo se identifica com o executor do comando – que, como tal, goza também do triunfo sobre as resistências, mas pensa consigo que foi sua vontade que as superou. Desse modo o querente junta as sensações de prazer dos instrumentos executivos bem sucedidos, as 'subvontades' ou sub-almas – pois o eu é apenas uma estrutura social de muitas almas – ao seu sentimento de prazer como aquele que comanda. **L'effet c'est moi** [o efeito sou eu]: ocorre aqui o mesmo que em toda comunidade bem construída e feliz, a classe regente se identifica com os êxitos da comunidade."* (BM, §19)

"Vontade livre" significa, para Nietzsche, estar apto a identificar uma necessidade e conseguir conduzir o corpo a instituir uma hierarquia capaz de alcançar sua satisfação. Em outras palavras, a noção de liberdade da vontade é o sentimento de certeza de que o corpo obedecerá a uma tendência hierárquica quando essa for necessária.

Percebemos, então, como Nietzsche explora o "Eu". Para o filósofo, o "Eu" emerge como uma espécie de condensação de estados vividos, mas que só existe enquanto síntese. A imagem de uma instância simples consiste em uma ficção da própria consciência. O "Eu" representa apenas uma "formação de domínio": ele não existe enquanto unidade, mas apenas significa uma unidade.¹¹² *"Toda unidade só é unidade enquanto **organização e interpretação conjunta** (...) e portanto uma **formação de dominação**, que significa Um, mas não é um."* (FP. KSA XII, 2[87], outono 1885-outono 1886)

Pensamos em um "Eu" apenas porque as instâncias que comandam e que obedecem se entrelaçam no corpo. O corpo é a aparente unidade a partir da qual sintetizamos experiências

¹¹² Cf. MÜLLER-LAUTER, W. *Op. Cit.* p.78. A partir da forma como Müller-lauter interpreta como se estrutura o ser para Nietzsche, podemos pensar acerca do sujeito. De acordo com o comentador: *"'Ser' é, segundo Nietzsche, 'uma ficção vazia'. Que, com essa afirmação, ele acredita poder responder a Heráclito, assim com já sua alusão aos eleatas, isso indica qual 'limitação do ser', para dizê-lo com Heidegger, é constitutiva para o entendimento do ser por Nietzsche: o ser é oposto do devir e dele derivado como 'engano'. Como o oposto do devir, o 'ser' vale como estável (das Beständige). O pensamento da estabilidade (Beständigkeit) se compõe, no entanto, inteiramente com o pensamento da multiplicidade."* [*Idem*, p. 76.] Assim, se a análise do ser remete a uma multiplicidade, então sob os mesmos parâmetros podemos pensar a unidade subjetiva, pois ela é a essência do ser do homem. Também concebida como uma "ficção fazia", a noção de sujeito deve ser afastada, pois se traduz como "essência do homem", um núcleo fixo e estável.

em torno da imagem de um "Eu". Os estados e sentimentos de prazer ou desprazer com os quais o "Eu" se identifica provém do corpo. Também provém do corpo os modos de execução das vontades, elementos que o "Eu" assume da mesma forma como próprios à sua função – tudo desemboca em uma sensação de *"L'effet c'est moi"*. A relação do "eu" com o corpo acontece tal como em uma sociedade na qual aqueles que comandam se identificam com os êxitos do todo. Após essa complexa exposição da vontade, Nietzsche conclui o aforismo:

"Em todo querer a questão é simplesmente mandar e obedecer, sobre a base, como disse, de uma estrutura social de muitas 'almas': razão por que um filósofo deve se arrogar o direito de situar o querer no âmbito da moral – moral, entenda-se, como a teoria de dominação sob as quais se origina o fenômeno 'vida'." (BM, §19)

Se há uma complexidade de instâncias infraconscientes que operam no querer, o modo como tais instâncias funcionam é simples: "comandar e obedecer". A relação se pauta na luta entre quem comanda e quem obedece, tudo operando no corpo. Se a partir das determinações da vontade citadas acima, entendemos o corpo como essa instância fisiológica que quer, sente, pensa afeta e é afetado, então estamos tratando também da alma, pois sob as determinações de tais instâncias foram traçados pela tradição os atributos da mesma. Destarte, fisiologia e psicologia se completam na concepção de corpo. Esse é o motivo pelo qual o corpo deve ser concebido, segundo Nietzsche, como "uma estrutura social de muitas almas". O filósofo aqui enfatiza sua concepção fisio-psicológica do homem.

Por tratarmos do corpo, necessariamente, falamos do mundo orgânico, isto é, da vida. Então definimos a vida como essa multiplicidade de sentimentos, pensamentos, volições e afetos – todos necessariamente ligados em torno do corpo. Viver é, portanto, interpretar as experiências de acordo com nossos parâmetros fisio-psicológicos, em outras palavras, é interpretar o mundo de acordo com nossas “estruturas internas” (sentimentos, pensamentos, volições e afetos). Sob tal conotação, viver é necessariamente **avaliar**. É isso que Nietzsche defende ao questionar a posição dos seus herdeiros diante da natureza: *"Viver – isto não é*

precisamente querer ser diverso da natureza? Viver não é avaliar, preferir, ser injusto, ser limitado, querer ser diferente?" (BM, §09) O estar no mundo significa avaliar, produzir sentido para as experiências e traçar determinações normativas para a vida. Como afirmou Zaratustra:

"Avaliar é criar: ouvi isto, ó criadores! O próprio avaliar é, para todas as coisas avaliadas, tesouro e jóia. Somente pelo avaliar há valor: e sem o avaliar a noz da existência seria oca. Ouvi isto, ó criadores." (ZA, Dos Mil e um alvos)

Transitamos no terreno da moral, pois nossa existência (vida) se faz a partir de avaliações. Por isso Nietzsche pode atestar:

*"Morais são a expressão de **hierarquias** localmente limitadas nesse mundo plural das pulsões: de tal maneira que o homem não sucumba em suas **contradições**"* (PF. XI, 27[59], verão-outono 1884)

E assim concluir:

"(...) moral, entenda-se, como a teoria das relações de dominação sob as quais se origina o fenômeno 'vida'." (BM, §19)

Ao saltar para o plano da moral, Nietzsche fecha as portas para a noção de subjetividade da tradição, pois ele ataca o "Eu" nos âmbitos fisiológico, psíquico e ético. Caso observemos o empreendimento crítico nietzscheano, o filósofo, através de sua crítica ao "Eu" e à causalidade da vontade, derruba definitivamente a idéia de um sujeito. Como resultado, emerge um dinamismo fiso-psicológico que evidencia o primado do "infraciente" sobre o consciente e também rebate a ficção de uma unidade. Em seu lugar, o filósofo defende um dinamismo operado por diversas instâncias "infracientes", todas elas impulsionadas pela luta pelo comando. Nesse sentido podemos entender que *"a crítica nietzscheana da psicologia*

é ela própria uma abordagem de teor psicológico, ou se quiser, se efetua sobre o terreno da psicologia"¹¹³. A proposta nietzscheana é trazer a multiplicidade para o campo psicológico uma vez que tal perspectiva fora descartada ao se adotar a idéia de sujeito.

Sobretudo, a nova psicologia sem sujeito se apóia nos instintos, nas pulsões – em todas aquelas múltiplas estruturas que por hábito denominamos de vontades. Elas respondem pelos afetos, pelo pensar, pelo querer e pelo sentir.

Mantendo sempre a multiplicidade também ao escolher os termos com os quais denomina essas estruturas infra-conscientes, Nietzsche demonstra como é possível manter constantemente sua proposta de crítica à linguagem. Assim, sua terminologia não se cristaliza. Sem a rigidez, a língua deixa de ser um empecilho metodológico à elaboração de uma nova proposta de psicologia.

É nesse sentido que percebemos que ao introduzir a fisiologia nos seus escritos, Nietzsche não efetua uma simples mudança de registro, passando da psicologia para a fisiologia. Ele realiza também uma crítica aos parâmetros tradicionais da fisiologia clássica. Caso não fosse desta maneira, de nada adiantaria se opor veementemente à linguagem e à filosofia idealista, pois sua própria proposta de conhecimento se prenderia às rédeas da ciência. Em outros termos, Nietzsche não só propõe uma nova proposta de psicologia, como também lança uma nova perspectiva de fisiologia. Isso porque, segundo ele, ambas as ciências estão contaminadas pela moral, uma contaminação que surge a partir dos "preconceitos metafísicos".¹¹⁴ Portanto, da forma como são defendidas pela tradição, psicologia e fisiologia são incapazes de subsidiar qualquer tendência que se apóie em uma interpretação hierarquizada do mundo.

¹¹³ WOTLING, "Der Weg zu den Grundproben". *Op cit.* p.14 .

¹¹⁴ "O motivo consiste em que essas ciências elas mesmas são cúmplices da moral e que elas são fundadas, sem nenhum procedimento crítico, sobre os valores do platonismo e do cristianismo que Nietzsche tanto combate" [WOTLING, P. *Nietzsche e le Problème de la Civilisation*. *Op. cit.* p. 87.]

Para Nietzsche, essas duas disciplinas repercutem uma na outra, por isso é impossível tomá-las como campos de conhecimento autônomos e autosuficientes. A psicologia por si só ou a fisiologia isolada não permite ao homem que ele adquira uma visão ampliada do corpo. É válido ressaltar, como defende Wotling¹¹⁵, que tanto psicologia quanto fisiologia são formas de interpretação. Logo, isoladamente, elas não realizam qualquer movimento contra verdades absolutas ou contra a idéia de sujeito.

Tal posicionamento evidencia a preocupação de Nietzsche em elaborar uma proposta metodológica de produção de conhecimento. Sua intenção não se identifica a um modelo epistemológico cuja pretensão é se aproximar da "verdade". É ingenuidade, portanto, tentar ler nos textos nietzscheanos psicologia e fisiologia tal como se lê na ciência tradicional. Tomar essas duas ciências tal como elas são apresentadas pela tradição e aplicá-las diretamente na leitura do texto de Nietzsche, isso implicaria um desvio interpretativo que não acompanha a problematização do tema formulado pelo filósofo. Também seria ingenuidade esperar que da proposta nietzscheana emerja um novo modelo epistemológico tal como exige a tradição. Daí conclui-se que, *"toda leitura que tenda a interpretar o texto de Nietzsche em um sentido reducionista, que seja fisiológico ou psicológico, revela uma pretensão superficial."*¹¹⁶

2.4 - A vontade de poder

Todo esse mundo de inter-relações e imbricamentos entre instâncias infraconscientes estruturadas como impulsos corpóreos define a constituição das vontades. Depois de afastar a causalidade como perspectiva de inteligibilidade do dinamismo do mundo, concentraremos nossa atenção naquilo que move as vontades, a saber, o afeto do comando. Mais especificamente, a luta pelo comando repousa em um princípio único sob o qual Nietzsche estruturou sua leitura do mundo: para o filósofo, *"a própria vida é vontade de poder"* (BM,

¹¹⁵ Cf. WOTLING, P. "Der Weg zu den Grundproben". *Op. Cit.* p. 14.

¹¹⁶ *Idem.* p. 10.

§13). Isso significa que uma determinação fisio-psicológica (o afeto do comando) fundamenta a noção de vontade de poder.

O primeiro passo para entendermos a vontade de poder é atestar que o conhecimento orgânico defendido por Nietzsche não pode ser reduzido a uma simples biologização. Tomar a biologia tal como ela e as demais ciências estavam estruturadas no século XIX, dificilmente permitiria a Nietzsche levar ao extremo uma crítica à filosofia e à ciência. Caso se mantivesse preso aos preconceitos da ciência da sua época, certamente suas construções se pautariam em proposições metafísicas. Em última instância, importar valores biológicos sem ressalvas ocasionaria uma simples troca de um fundamento por outro dentro de um campo restrito. Não haveria a proposta de questionar o modo como tais modelos são concebidos porque a simples busca por alternativas à metafísica através dos enunciados das ciências não provoca necessariamente críticas às bases da teoria do conhecimento.

Portanto, Nietzsche sabia que não podia simplesmente falar em fisiologia e retomar os moldes científicos vigentes na academia. Sem questionar também os pilares da biologia, ele recairia nos mesmos preconceitos dos quais aspirava se manter afastado. Por essa razão, ele nos alerta:

*"Para praticar a fisiologia com boa consciência, é preciso ter presente que os órgãos do sentido **não** são fenômenos no sentido da filosofia idealista: como tais eles não poderiam ser causas!"* (BM, §15)

Caso não guardemos as devidas ressalvas e passemos a utilizar indistintamente as determinações biológicas dentro da filosofia, cairíamos em um círculo vicioso pois, como o mundo exterior seria um produto dos nossos órgãos dos sentidos, *"então seria o nosso corpo, como parte desse mundo exterior, obra de nossos órgãos! Mas então seriam os nossos órgãos mesmos - obra de nossos órgãos!"* (BM, §15) Acreditar nessa leitura seria, aos olhos de Nietzsche, uma ingenuidade. *"Esta é, a meu ver, uma radical **reductio ad absurdum** [redução*

ao absurdo]: supondo que o conceito de *causa sui* [causa de si mesmo] seja algo radicalmente absurdo." (BM, §15)

Portanto, ao trabalhar com conceitos orgânicos, Nietzsche tem em vista sua perspectiva de manter sempre aberta a possibilidade a novas interpretações, pois a própria vida é para ele "avaliar, preferir, ser injusto, ser limitado, querer ser diferente" (BM, §09). Por nossa interação com o mundo ser feita através de valorações, valores esses traçados a partir do embate das instâncias infraconscientes, então o foco do pensamento nietzscheano se volta em direção a um traço marco de seus escritos, a saber, as "*exigências fisiológicas*". Se tomarmos a vida como um complexo de valores e de interpretações elaborados a partir de nossos impulsos e pulsões, estamos nos referindo à hipótese de que "*a vida mesma é essencialmente apropriação, ofensa, sujeição do que é estranho e mais fraco, opressão, dureza, imposição de formas próprias, incorporação e, no mínimo, e mais comedido, exploração*". (BM, §259) Podemos, pois, anunciá-la sob a fórmula: "*vida é vontade de poder*". (BM, §13)

"Nossa inteligência, nossa vontade, assim como nossas sensações dependem de nossos julgamentos de valor: Esses aqui respondem à nossas pulsões e à suas condições de existência. Nossas pulsões são redutíveis à vontade de poder. A vontade de poder é o fato último, o termo último que nossas pulsões alcançam." (FP. KSA XI, 40[61], agosto-setembro 1885)

Efetivamente estamos no campo da fisio-psicologia. Falar em exigências fisiológicas significa determinar o modo como algumas forças instintivas impõem seu funcionamento umas às outras. Isso quer dizer que em um organismo existe uma hierarquia de impulsos, afetos, vontades, pensamentos, sensações; esses, por sua vez, estão sempre em luta uns com os outros, mas sempre se organizam em torno da perspectiva de que alguns comandam e outros obedecem. Assim, podemos entender que as exigências fisiológicas ditam valores. Fica evidente que as determinações fisio-psicológicas operam uma interpretação, ou seja, são nossos impulsos, instintos e afetos que nos forçam a produzir um sentido para os

comportamentos e ações.¹¹⁷ Contudo, vemos que não se deve afirmar unicamente que a fisiologia fundamenta a questão psicológica. O inverso também é válido porque sob o nome de "exigências fisiológicas" Nietzsche nos apresenta uma multiplicidade de forças em combate para ampliar seu "sentimento de poder" (*Machtgefühl*). Portanto, as exigências fisiológicas trazem consigo, concomitantemente, o sentimento de poder.

Mas o que significa este "sentimento de poder"? Ele é constituído, como vimos em linhas anteriores, a partir das sensações de comandar e obedecer oriundas dos embates das instâncias infraconscientes. Quando uma vontade consegue subjugar outras impondo seu modo de organizar as experiências, isso é traduzido como uma ampliação do sentimento de poder. Em poucas palavras, sentimento de poder é a sensação que um impulso tem quando consegue colocar sob seu comando outros impulsos. Quando há a obediência o intelecto interpreta isso como uma sensação prazerosa; quando não há a sensação é desprazerosa. Com o propósito de perpetuar as sensações de prazer, todo o aparato fisiológico investe energia com o objetivo de não contradizer sua constituição dominante e, principalmente, sua hierarquia de vontades.

Essa tendência constitutiva de toda força – de buscar impor seu funcionamento a outras forças – foi chamada por Nietzsche de **superação** (*Überwindung*). Uma força não se anula, ela busca sempre mais e, para ela conseguir isso, ela tende a superar outras e superar a si mesma. Nietzsche nos apresenta a aproximação entre vontade de poder e superação em *Assim Falou Zaratustra* no discurso *Dos mil e Um Alvós*, quando o profeta persa atesta:

¹¹⁷ Segundo Wotling: “A teoria Nietzscheana dos afetos e dos instintos nada mais é do que uma linguagem que permite descrever a aplicação da hipótese da vontade de poder a um problema específico: a análise do homem e da constituição da cultura. Ela tem como propósito mostrar como se efetua no campo humano a atividade fundamental da interpretação.” [WOTLING, P. *Nietzsche e le Problème de la Civilisation*. Op. Cit. p.92.] Sob tal perspectiva, podemos apreender o estatuto da fisio-psicologia nietzscheana como um processo interpretativo no qual os instintos, os afetos e as pulsões não possuem uma determinação última que lhes garantam a existência em si mesmos. “Mas o que significa, então, interpretar? Interpretar, não é se adequar claramente a um sentido preexistente. Pelo contrário, esse processo consiste em impor um sentido, que se apresenta sob determinada forma, a outros instintos. (...) a imposição de uma nova forma é um processo que se pode qualificar metaforicamente como tirânico, pois ressalta o fato de que se pode pensar segundo o modelo de uma luta na

"Uma tábua de tudo o que é bom está suspensa por cima de cada povo. Vede, é a tábua do que ele superou, é a voz da sua vontade de poder." (ZA, Dos Mil e Um Alvós)

Esse é, também, o primeiro anúncio da vontade de poder tal como Nietzsche a pensava nas suas obras de maturidade. No trecho acima, falando sobre os diversos códigos morais de cada povo, o filósofo chama nossa atenção para a efetivação da vontade de poder via **superação**. Ele nos aponta que diante de qualquer perspectiva ética uma tendência permanece, a saber, a luta pela superação, a busca por acréscimo de sentimento de poder, configurando o impulso interno da vontade de poder.

Percebemos, então, a tentativa de Nietzsche de tentar explicar todos os comportamentos do homem a partir da hipótese da vontade de poder. Nesse sentido qualquer pulsão, instinto ou afeto tem como regra básica o impulso à superação, ou seja, a superação de si. Desde nossos impulsos fisiológicos mais elementares às mais altas elaborações intelectuais, tudo é redutível à vontade de poder. Sob essa conotação, podemos ler as realizações culturais, políticas, filosóficas e artísticas. Então, a nós é permitido instituir a vontade de poder como princípio elementar de uma perspectiva fisio-psicológica, pois ela se confunde com os nossos impulsos, vontades e afetos, determinando e hierarquizando forças.

Para entendermos com mais clareza a noção de superação, voltemos nossa atenção para a noção de **poder**. O poder também não possui uma identidade ou uma substancialidade, ele só se efetiva nas relações das forças. Como cada relação é própria, específica, ele assume a polaridade das forças que estão em combate no momento. O único direcionamento que perdura é a busca pelo comando, por dominar (superar uma determinada configuração de forças). Mas não há um caminho determinado, cada configuração hierárquica de vontades de poder delinea

qual cada protagonista expressa imediatamente seu poder." [WOTLING. P. "Der Weg zu den Grundproblem". Op. Cit. p. 21]

um arranjo de forças¹¹⁸ e, portanto, um tipo de direcionamento para as vontades. Portanto, aquilo que move as vontades é a superação. Cada uma tenta se afirmar sobre as outras impondo seu modo de funcionamento às demais vontades, subordinando-as. Essa luta **do** poder gera todo dinamismo da vida. Ela se distancia da tendência da filosofia clássica que concebe o movimento da natureza a partir de uma idéia linear causada por eventos ordenados sucessivamente.

Sobre a vontade de poder, Deleuze, de forma bastante elucidativa, afirma: *"A relação da força com a força chama-se 'vontade'. É por isso, antes de mais, que é preciso evitar os contra-sensos sobre o princípio nietzscheano de vontade de poder. Este princípio não significa (pelo menos não significa em primeiro lugar) que a vontade **queira** o poder ou **deseje** dominar. Enquanto interpretamos a vontade de poder no sentido de 'desejo de dominar', fazemo-la forçosamente depender de valores estabelecidos, os únicos capazes de determinar quem deve ser 'reconhecido' como o mais poderoso neste ou naquele caso, neste ou naquele conflito. Desse modo, ficamos sem conhecer a natureza da vontade de poder como princípio plástico de todas as nossas avaliações, como princípio escondido para a criação de novos valores não reconhecidos. A vontade de poder, diz Nietzsche, não consiste em cobiçar nem sequer em **tomar**, mas em **criar** e em **dar**. O Poder, como vontade de poder, não é o que a vontade quer, mas **aquilo que quer** na vontade (Dioniso em pessoa)."*¹¹⁹ Deleuze, ao distinguir a natureza da vontade de poder como princípio plástico de nossas avaliações, torna evidente que este princípio único não engessa o devir do mundo. O poder, quando dissociado da leitura de ser aquilo que a vontade quer e sendo tomado como o que quer **na** vontade, assume o estatuto último de realidade. Portanto, a vontade de poder é a própria realidade, não consiste

¹¹⁸ "A vontade de poder é a multiplicidade das forças em combate umas com as outras. Também **da** força no sentido de Nietzsche, só podemos falar em unidade no sentido de organização." [MÜLLER-LAUTER, W. *Op. Cit.* p. 74.] Sobre o universo das forças. Cf. FP. KSA XI, 38[12] junho-julho 1885.

¹¹⁹ DELEUZE, G. *Nietzsche*. Trad: Alberto Campos. Lisboa: Edições 70. 2001. p. 22.

em algo para onde uma força ou um conjunto de forças se direcionam. Assim, Nietzsche deixa aberto o espaço para as mais diversas possibilidades de interpretar o mundo.

Conceber a vontade de poder em toda sua fluidez e multiplicidade permite a Nietzsche sincronizar sua perspectiva interpretativa ao fundamento do mundo. Podemos perceber, portanto, que um dos motivos mais fortes para o filósofo *“cruzar os léxicos psicológicos e fisiológicos é de descrever o corpo como um jogo complexo de interpretações que concorrem entre si, e de recusar ao mesmo tempo qualquer possibilidade de descobrir no corpo um ponto fixo que possa ser concebido como fundamento do conhecimento.”*¹²⁰

A multiplicidade é enfatizada porque a interpretação deixa de ser o modo de nos relacionarmos com o mundo e passa a ser o próprio modo de estarmos no mundo. Dessa forma, concebemos a vontade de poder como uma expressão que, enquanto signo lingüístico, está no singular, mas como efetividade só existe em sua pluralidade, o que confirma nossa leitura de que, para Nietzsche, a interpretação compõe o próprio mundo e é a afirmação plena do seu devir. Interpretar emerge como principal característica para que entendamos a hipótese da vontade de poder. Isto porque o ato de interpretar está na sua “essência”, pois quem elabora as interpretações são as instâncias infraconscientes que venceram a luta pelo comando. Ao fundo, o comportamento do homem é produto da vontade de poder, pois o agir no mundo tem como propósito ampliar uma configuração hierárquica de impulsos, ou seja, ampliar o sentimento de poder.

Configurando-a como princípio regente não somente da vida como também de qualquer “ente” do mundo e de si mesma, das estruturas mais simples (os seres inanimados), às mais complexas (os seres vivos), Nietzsche amplia o raio de alcance da vontade de poder. Isso implica uma nova forma de compreensão dos fenômenos, pois *“Nietzsche afirma que qualquer tentativa de entender o do universo é impelida pela vontade de poder do homem. Sendo assim,*

¹²⁰ WOTLING, P. *Nietzsche et le Problème de la civilization*. Op. Cit. P.96.

parece que a sua própria concepção de vontade de poder teve quer ser por ele mesmo admitida como sendo nada mais do que uma criação de sua própria vontade de poder."¹²¹

O entendimento que elaboramos do mundo é, portanto, vontade de poder, seja na sua constituição, seja na sua profusão como perspectiva teórica. A vontade de poder seria assim, um princípio teleológico de todo o universo. Mas como elemento criado por nós, não podemos lhe atribuir uma universalidade para além de nossa interpretação. A única regra do mundo é o acaso, o universo, sob qualquer aspecto, não tem propósito algum, ele é caótico. Conceber a vontade de poder como princípio fundamental significa assumir uma posição contra qualquer forma de dualismo ou dogmatismo.¹²²

Acreditamos que uma das vias que nos permite esclarecer a questão da vontade de poder como hipótese para pensarmos o mundo em sua totalidade (orgânico e inorgânico) se encontra na forma como Nietzsche extrapolou tal noção para além do corpo, ou seja, para a natureza em geral. Utilizaremos para tanto o aforismo 36 de *Para Além de Bem e Mal*:

"Suposto que nada outro está 'dado' como real, a não ser nosso mundo dos apetites e paixões, que não podemos descer ou subir a nenhuma outra 'realidade', a não ser precisamente à realidade de nossos impulsos - pois pensar é apenas uma proporção desses impulsos entre si -: não é permitido fazer o ensaio e perguntar a pergunta, se esse 'dado' não basta para, a partir de seu semelhante, entender também o assim chamado mundo mecânico (ou 'material')?" (BM, §36)

Mais uma vez, o filósofo lança sua proposta interpretativa através de uma suposição, o que só reforça sua perspectiva metodológica de afirmar sua leitura do mundo também como

¹²¹ KAUFMANN, Walter. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Op. cit. p. 177.

¹²² A vontade de poder se apresenta como a "essência" constitutiva, seja da vida seja da natureza mecânica. Contudo, não podemos conceber a vontade de poder como um fato empírico para onde se direcionam os impulsos, os afetos e os pensamentos. Percebemos isso quando observamos que na dinâmica das forças. "A qualidade não existe como algo subsistente por si, não como sujeito ou como quase-sujeito (...) a única qualidade já é sempre dada em tais quantitativas particularizações, senão ela não poderia ser **essa** qualidade. Toda vontade de poder é, com efeito, dependente de sua oposição a outras vontades de poder, para poder ser vontade **de poder**. A qualidade de 'vontade de poder' não é um Um efetivo; esse um nem subsiste de alguma maneira para si, nem sequer é 'fundamento do ser' (Seinsgrund). Só há 'efetiva' unidade como organização e combinação de **quanta** de poder." [MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. Op. Cit. p. 84-85].

uma interpretação. É fundamental percebermos como nesse aforismo Nietzsche usou o recurso hipotético ou a indagação para levar ao extremo o alcance da sua doutrina da vontade de poder, sinalizando assim, efetivamente, sua abordagem filosófica como um experimento. No primeiro momento do texto, Nietzsche reafirma a função primordial do corpo, pois é o "mundo dos apetites e paixões" que constitui o primeiro índice de realidade.

Tendo o corpo como medida, através de uma pergunta inicial, Nietzsche nos coloca diretamente em contato com o ponto central do escrito que consiste na possibilidade de, partindo da dinâmica e do funcionamento do mundo orgânico, conceber o mundo em sua totalidade.

O percurso nietzscheano exige que partamos do orgânico para o inorgânico. Ainda no aforismo 36, a argumentação continua. Após negar uma possível aproximação a Schopenhauer (que concebia uma face do mundo como representação, isto é, dependente da condição de um sujeito que lhe dê realidade), Nietzsche nos remete à afirmação de que o "mundo mecânico" seria da "mesma ordem de realidade que nossa própria emoção", ou seja, um correlato dos nossos impulsos. A diferença entre um e outro é que o mundo inorgânico estaria em um patamar menos elaborado que o mundo orgânico.¹²³ Naquele, as "funções orgânicas" ainda não estariam delineadas com especificidade, elas ainda estariam "sinteticamente ligadas umas às outras".

Mas em que Nietzsche se apóia para efetivar esta proposta analógica de compreensão do mundo inorgânico através de uma analogia ao orgânico?

Segundo o filósofo,

¹²³ "A passagem do mundo inorgânico para o mundo orgânico consiste em deixar as percepções exatas de valor, de forças e de produtos de poder em detrimento de percepções **incertas, indeterminadas** – isso porque uma pluralidade de seres em luta entre si (= os protoplasmas) se opõe ao mundo exterior." (FP. KSA XI, 35[59], maio – julho 1885)

"com o fio condutor do corpo revela-se uma prodigiosa diversidade; é metodologicamente permitido utilizar o fenômeno melhor estudado, mais rico, como fio condutor para a compreensão do mais pobre." (FP. KSA XII, 2[91], outono 1885-outono 1886)

Portanto, Nietzsche estaria seguindo uma **exigência** metodológica, como afirma: *"não é somente permitido fazer esse ensaio: a partir da consciência do método, isso é exigido."* (BM, §36) Aqui, a proposta metodológica tem como parâmetro a economia de princípios científicos, cuja medida consiste em não inventarmos uma gama infindável de hipóteses enquanto não tivermos explorado ao máximo suas possibilidades de generalização e de uniformidade.¹²⁴

Assim sendo, uma vez aceita a hipótese de uma causalidade (aquela de que o mundo orgânico é regido pela hipótese da vontade de poder), é uma "obrigação científica" levá-la ao último grau:

"Não admitir várias espécies de causalidade, enquanto o ensaio de bastar-se com uma única não tiver sido levado até seu limite extremo (- até a insensatez), com o perdão da palavra esta é uma moral do método, a que hoje não é possível esquivar-se; segue-se 'por definição', como diria um matemático. A pergunta é, por último, se reconhecemos efetivamente a vontade como eficiente, se acreditamos na causalidade da vontade: se o fazemos - (...) -, temos de fazer o ensaio de pôr hipoteticamente a causalidade da vontade como a única." (BM, §36)

Se tomarmos a causalidade da vontade como a **única**, *"então a universalização da hipótese da vontade de poder produziria o máximo grau de simplicidade, abstração e unidade em nosso conhecimento. Com ela, estaríamos de posse de uma interpretação global (Gesamtaulesung) do mundo inorgânico e orgânico, tendo como ponto de partida o universo humano por nós conhecido - o complexo domínio de nossos impulsos - inversamente ao modo como poderíamos interpretar todo fenômeno natural a partir da hipótese da atração recíproca de partículas de matéria."*¹²⁵ Interpretar o mundo a partir da doutrina da vontade de poder não seria um equívoco, mas sim uma obrigação. Por outro lado, pensar uma essência verdadeira para o mundo seria um erro, pois a verdade só existe enquanto formulação interpretativa.

Ao conceber a interpretação como modo de efetivação da vontade de poder, Nietzsche pôde propor uma nova leitura da existência, ele não se prendeu a meras abstrações para delas extrair a verdade última do mundo. Como só é possível haver interpretações, então é equívoca qualquer pretensão filosófica, científica, cultural ou religiosa que se auto-intitule como "texto". É isso que Nietzsche nos indica no aforismo 22 de *Para Além de Bem e Mal* ao questionar o "texto" apresentado pela ciência mecânica. Observemos o escrito:

"Perdoem este velho filólogo, que não pode resistir à maldade de pôr o dedo sobre artes-de-interpretação ruins: mas aquela 'legalidade da natureza', de que vós físicos falais com tanto orgulho, como se... – só subsiste graças a vossa interpretação e 'filologia' ruim – não é nenhum estado de coisas, nenhum 'texto', mas somente um arranjo ingenuamente humanitário e uma distorção de sentido, com que dais plena satisfação aos instintos democráticos de alma moderna!" (BM, §22)

Antes de tudo, esse aforismo chama nossa atenção para o modo como Nietzsche ataca a posição mecanicista que, nesse caso, está representada pela física. O filósofo não se opõe aos físicos em termos de verdade ou falsidade, mas julga a leitura que os físicos fazem do mundo em termos de “bom” ou “ruim”. Ele põe o dedo sobre “artes de interpretação ruins”. Sendo assim, se Nietzsche não busca um critério de veracidade para julgar outras formas de leitura do mundo, então o que permite a ele afirmar que a leitura dos físicos é ruim?

Contra os físicos Nietzsche atacou, sobretudo, a crença de que existiriam leis naturais preexistentes. Isso significa acreditar que o mundo obedece a uma ordem e que tal ordenamento pode ser encontrado desde que se utilizem os métodos corretos para desvendar a realidade. Logo, a exposição teórica não seria apenas uma interpretação, pelo contrário, a teoria seria o próprio dado de realidade transcrito em código lingüístico. A “*mecânica*” *reduz o mundo ‘à superfície’, para fazê-lo ‘compreensível’*. Ela é *‘propriamente só uma arte de esquematizar, abreviar, uma dominação da multiplicidade pela arte da expressão – nenhum*

¹²⁴ Cf. GIACOIA JÚNIOR, Oswaldo. *Nietzsche & Para Além de Bem e Mal*. Rio de Janeiro: Jorge Zaar Ed. 2002. p. 34-37.

'entender'(Verstehen), mas um designar para fins de comunicação (Verständigung).’ O pensar mecanicista ‘imagina’ de tal modo o mundo que ele pode ser calculado. Ele finge ‘unidades originárias... ‘coisas’ (átomos), cujo efeito permanece constante.’”¹²⁶ Então, na leitura mecanicista, qualquer proposição não respaldada pelo código teórico deve ser taxada como falsa.

Após por em suspensão a posição mecanicista, Nietzsche formula na seqüência, no mesmo aforismo, seu modelo perspectivista. Sua crítica às "leis naturais" destrutura por completo a crença em um universo ordenado pela lei universal da causalidade. Ao invés de tentar apreender na natureza um princípio de ordenação em que os efeitos são resultados de suas causas, o filósofo institui a vontade de poder como princípio ordenador do mundo. Mas como o que há de regular na existência é a interpretação, então sua própria concepção teórica também não passa de uma interpretação:

*"Mas, como foi dito, isso é interpretação, não texto; e poderia vir alguém que, com a intensão e a arte de interpretação opostas, soubesse, na mesma natureza e tendo em vista os mesmos fenômenos, decifrar precisamente a imposição tiranicamente irreverente e inexorável de reivindicações de poder - um intérprete que vos colocasse diante dos olhos a falta de exceção e a incondicionalidade que há em toda 'vontade de poder', em tal medida que quase toda palavra, e mesmo a palavra 'tirania', se mostrasse, no fim das contas, inutilizável, ou já como metáfora enfraquecedora e atenuante - por demasiado humana; e que, contudo, terminasse por afirmar desse mundo o mesmo que vós afirmais, ou seja, que tem um decurso 'necessário' e 'calculável', mas **não** porque nele reinam leis, mas porque absolutamente **faltam** as leis, e cada poder, a cada instante, tira sua última consequência." (BM, §22)*

Portanto, somos levados a entender que "vontade de poder é o nome dado à perspectiva com a qual todas as coisas são pensadas e interpretadas como um processo de interpretação que constantemente se esforça em superar outras interpretações anteriores"¹²⁷. A interpretação, concebida como um dos pilares da vontade de poder, afasta Nietzsche do domínio da metafísica, porque interpretar consiste no próprio modo da existência do homem,

¹²⁵ *Idem.* p. 37.

¹²⁶ MÜLLER-LAUTER, W. *Op. Cit.* p. 108.

¹²⁷ TONGEREN, Paul van. *Op. cit.* p.162.

não há um outro nível além do interpretativo¹²⁸. Ele não está defendendo a posição de que há um mundo sensível e um mundo do entendimento; trata-se de uma posição distinta dos racionalistas e também dos empiristas, pois as duas categorias de pensadores distinguem o mundo entre inteligível e sensível, sendo que os primeiros creditam maior valor ao plano imanente e os outros, maior importância ao empírico. Mas todos permanecem concebendo a existência de modo dicotômico. Para o nosso filósofo, devemos romper com a dicotomia uma vez que a existência é única, pois só existe um mundo: aquele em que vivemos. E se vivemos, invariavelmente estamos interpretando, valorando, pois *"uma criatura viva quer antes de tudo dar vazão a sua força - a própria vida é vontade de poder"*. (BM, §13) A questão não pode ser posta nos seguintes termos: temos acesso ao mundo então a partir dos fenômenos desse mundo elaboramos nossa interpretação. A proposta nietzscheana é que só há interpretação, nada mais.

Uma vez apresentadas as perspectivas da mecânica e de Nietzsche, podemos agora retomar a questão elaborada em parágrafos anteriores: Se Nietzsche não busca um critério de veracidade para julgar outras formas de leitura do mundo, então o que permite a ele afirmar que a leitura dos físicos é ruim?

Como defende Müller-Lauter, o próprio Nietzsche *"nos deu um critério para aquilo que ele entende por verdade. Ele assenta na intensificação do poder (Machtsteigerung). Sob esse critério fica colocada a 'infinita interpretabilidade (Ausdeutbarkeit) do mundo'. Nele deve fazer prova de si 'toda interpretação (Ausdeutung) como um sintoma de crescimento ou de declínio.' Se uma explicação (Deutung) serve à intensificação do poder, então ela é, no mencionado sentido, mais verdadeira do que aquelas que simplesmente conservam a vida, tornam-na suportável, a refinam, ou separam o doente e o conduzem ao fenecimento."*¹²⁹

¹²⁸ Não devemos, contudo nos prender aos preconceitos da linguagem já apresentados no capítulo anterior e nos perguntar pelo agente da interpretação. *"(...) o interpretar ele mesmo, enquanto forma da vontade de poder tem existência (entretanto, não no sentido 'ser' [Sein], mas enquanto processo, vir-a-ser) enquanto afecção."* (FP. KSA XII, 2[151] Outono 1885- Outono 1886)

¹²⁹ MÜLLER-LAUTER, W. *Op. Cit.* p. 126, 127.

Nesses termos a proposta mecanicista é uma “interpretação ruim” (i) porque ela opera a partir de um reducionismo. Suas explicações tendem a atribuir uma conotação para o mundo através de encurtamentos e esquematizações que podem ser calculados e descritos de acordo com uma legalidade natural preexistente. Em suma, o mecanicismo funciona como um desdobramento do duplo mundo das essências / mundo das aparências. Entretanto, essa perspectiva de encurtamento poderia ser menos combatida por Nietzsche desde que ela criticamente olhasse para si mesma como “interpretação” e não como “texto”. E daí extraímos o segundo motivo pelo qual a interpretação mecanicista é ruim: (ii) ela se propõe como a **única** verdade. Portanto, a figuração mecanicista do mundo é ruim pois ela peca quando é analisada a partir do “*critério de verdade como intensificação de poder.*”¹³⁰ Uma perspectiva única, cerrada em si mesma limita a ampliação de poder.

Agora podemos vislumbrar a profundidade da última frase do aforismo 22:

“Posto que também isto seja somente interpretação – e sereis bastante zelosos para fazer essa objeção? – bem, tanto melhor!” (BM, §22)

Esse final representa a máxima concepção de sua filosofia nas bases do perspectivismo, pois Nietzsche coloca sua própria interpretação de mundo como mais uma dentre várias possíveis. Nesse sentido, não existe nada mais além de interpretações. Vemos em todo o aforismo o filósofo dialogar com os físicos e, conseqüentemente, com os cientistas mecanicistas: a pergunta, agora, tem o sentido de que se eles tentassem destruir a argumentação teórica nietzscheana atacando o fundamento, ou seja, afirmando que também ela seria uma interpretação, então eles necessariamente teriam que deixar de lado toda sua teoria e abraçar o mundo com interpretação. *“A objeção faz arranjo com a interpretação de Nietzsche. Ela contém no ‘também... apenas’ a concessão de que a tese da legalidade da natureza seria*

¹³⁰ *Idem.* p.129.

interpretação.”¹³¹ Portanto, a perspectiva nietzscheana poderia ser contestada segundo qualquer novo critério, mas não enquanto perspectiva.

A partir da noção de interpretação, podemos perceber nas obras de maturidade de Nietzsche um limite para sua investida no terreno biológico. O orgânico funcionaria não só como um elemento propiciador de perspectivas, mas também como o instrumento com o qual concebemos o mundo a partir de interpretações, em outros termos, de valorações ou de arranjos hierárquicos de forças.

"O mundo visto, sentido, interpretado de tal modo que a vida orgânica se conserva nessa perspectiva de interpretação. O homem não é apenas um indivíduo, mas totalidade do orgânico continuando a viver numa determinada linha. Que ele se conserva - com isso fica demonstrado que uma espécie de interpretação (ainda que sempre alargada) também substitui, que o sistema de interpretação não mudou." (FP. KSA XII, 7 [2], 1886-primavera 1887)

Conceber o mundo orgânico como vontade de poder também se insere em uma cadeia de interpretações. O organismo não pode ser entendido como o elemento último, um em si extraído da realidade. O corpo, a vida ou o aparato fisiológico constituem um elo na cadeia de interpretações, a partir do qual realizamos nossa leitura do mundo. Assim, como produtos de interpretações, os instintos e os afetos são tomados por Nietzsche como *“ilusões, ficções, ou mais precisamente, como interpretações”*¹³². Nesse sentido, todas aquelas “causas” que o intelecto elabora para justificar os estados corpóreos não passam de invenções destinadas a explicar alguns eventos fisiológicos que nós, por ignorância, desprezamos. Em um processo contínuo de subordinação e dominação, a instância que comanda impõe uma forma específica de ler a realidade. Ela impõe uma interpretação. Portanto, o corpo é ao mesmo tempo um conjunto de processos fisiológicos e interpretativos. Isso permite a Nietzsche utilizar a

¹³¹ *Idem.* p. 122.

¹³² WOTLING, P. *“Der Weg zu den Grundproblemen”*. p. 13.

nomenclatura de fisio-psicologia. Nietzsche lê o corpo “*como um caso particular da vontade de poder, quer dizer, como a forma especificamente humana de interpretação.*”¹³³

Como uma força só pode ser concebida em relação com outras forças – isso acarreta que o corpo só tem sua realidade efetivada quando é apreendido como uma estruturação específica de forças em relação, ou seja, enquanto vontade de poder.

2.5 – “O caminho que conduz aos problemas fundamentais”

Após explorarmos o alcance da vontade de poder, retomemos a noção de psicologia para responder o que faz dela “*o caminho que conduz aos problemas fundamentais*” (BM, 23). Para tanto, voltemos nossa atenção ao aforismo 23 de BM, texto no qual Nietzsche explicita as razões pelas quais a psicologia deveria ser “*novamente reconhecida como rainha das ciências, para cujo serviço e preparação existem as demais ciências.*” (BM, §23).

Nietzsche inicia o texto:

*"Toda psicologia, até o momento, tem estado presa a preconceitos e temores morais: não ousou descer às profundezas. Compreendê-la como morfologia e **teoria da evolução da vontade de poder**, tal como faço – isto é algo que ninguém tocou sequer em pensamento: na medida em que é permitido ver, no que foi até agora escrito, um sintoma do que foi até aqui silenciado. "* (BM, §23)

A psicologia se desenvolveu na tradição como a ciência responsável pelos estudos dos comportamentos humanos na medida em que esses são atributos de um "Eu", ou seja, da consciência. Portanto, a noção clássica de psicologia esteve presa à rede dos preconceitos metafísicos. O primeiro aspecto que desponta a partir da derrocada do primado do sujeito e, conseqüentemente, da psicologia racional consiste na elevação de importância das instâncias infraconscientes sobre as conscientes. Seguindo essa perspectiva, a noção de um “Eu” (núcleo substancial da alma) se esfacela, em seu lugar vem à tona o dinamismo do mundo dos

¹³³ *Idem.* p.18.

impulsos. O resultado consiste no “reconhecimento do primado da afetividade sobre a representação, e a descoberta do papel central atribuído aos processos psicológicos por um afeto específico, o afeto do comando.”¹³⁴ Nesse movimento em que a perspectiva cartesiana é posta de ponta-cabeça, a alma resurge como símbolo da multiplicidade corpórea.

Com o esfacelamento da alma, a psicologia se volta para o mundo infraconsciente. Ela é a disciplina que analisa e interpreta a dinâmica dos nossos impulsos, afetos e pulsões. Se considerarmos que tais forças “*não são outra coisa se não palavras que permitem a Nietzsche traduzir as manifestações particulares da vontade de poder*”¹³⁵, então podemos entender o porquê da psicologia ser tomada como “*morfologia e teoria da evolução da vontade de poder*” (BM, §23). A morfologia significa descrever os modos de apresentação da vontade de poder. De forma alguma podemos pensar que a morfologia nietzscheana procura explicar as diferentes expressões da vontade de poder. Pela observação da morfologia das vontades percebemos o que opera em todas as forças: vontade de poder.¹³⁶ Com a vontade de poder figurando como questão fundamental das modalizações das forças do nosso corpo, então podemos afirmar que o mundo dos impulsos, afetos, sentimentos é regido pelo afeto do comando.

¹³⁴ *Idem.* p. 11.

¹³⁵ *Idem.* p. 21.

¹³⁶ Em um fragmento póstumo de 1888, Nietzsche explicita com mais detalhe o que ele quer dizer quando fala de uma morfologia. O próprio título do fragmento já nos remete diretamente à questão, ele se chama: “*Vontade de poder. Morfologia*”. No texto o filósofo nos apresenta modalizações da vontade de poder:

“*Vontade de poder como 'natureza'*

como vida

como sociedade

como vontade de verdade

como religião

como arte

como moral

como humanidade” (FP. KSA XIII, 14[72], primavera 1888)

Esse pequeno texto é muito útil para pensarmos como a vontade de poder assume diversas “máscaras” de modo que seria um equívoco tomar uma dessas modalizações como essência da vontade de poder. Como Müller-Lauter atesta: “*Ela [vontade de poder] não é um fundamento do mundo, que produz vida ou que se exterioriza como arte, ou se efetiva como humanidade. Muito ao contrário, as 'configurações' (Gestaltungen) apresentadas por Nietzsche são, segundo sua essência, vontade de poder. Tornar visível essa essência, nos 'âmbitos' de espécie diversa, é a tarefa de uma 'morfologia' da vontade de poder*” [MÜLLER-LAUTER, W. *Op. cit.* p. 86, 87.].

Para tentar exercer o comando as instâncias infraconscientes buscam estratégias de domínio. Sob tal perspectiva, *“a elaboração da teoria da vontade de poder faz, então, dos instintos e dos afetos as instâncias privilegiadas, primeiras, a partir das quais se deve necessariamente construir a experiência de pensar para Nietzsche.”*¹³⁷ Ao condicionar a representação à luta inconsciente das instâncias corpóreas, o filósofo nos apresenta um ponto de vista novo na história do pensamento ocidental. Quando em sua filosofia Nietzsche abriu espaço para as instâncias infraconscientes, ele abriu as portas para um "mundo" que até então fora silenciado e não tinha espaço na ciência.

Eleger a psicologia como uma morfologia da vontade de poder significa para Nietzsche reafirmar seu perspectivismo, pois *“a teoria dos afetos e dos instintos nada mais é que uma linguagem simbólica que permite descrever a aplicação dessa hipótese a um problema preciso: a análise do homem e da constituição da cultura”*¹³⁸.

Presas aos preconceitos culturais,

“Uma autêntica fisio-psicologia tem de lutar com resistências inconscientes no coração do investigador, tem ‘o coração’ contra si: já uma teoria do condicionamento mútuo dos impulsos ‘bons’ e ‘maus’ desperta, como uma mais sutil imoralidade, aversão e desgosto numa teoria na qual os impulsos bons derivem dos maus. Supondo, porém, que alguém tome os afetos de ódio, inveja, cupidez, ânsia de domínio, como afetos que condicionam a vida, como algo que tem de estar presente, por princípio e de modo essencial, na economia global da vida, e em conseqüência deve ser realçado, se a vida é para ser realçada – esse alguém sofrerá com tal orientação de seu pensamento como quem sofre de enjôo no mar.” (BM, §23)

Um estudo fisio-psicológico aborda os diferentes modos de apresentação dos nossos impulsos. Ele é sutil, descreve como o mundo infraconsciente não se limita aos valores impostos pela cultura. No dinamismo inconsciente são válidos todos os afetos provenientes da luta pelo comando. Logo, "inveja, cupidez, ânsia pelo domínio" não são descartados ou discriminados, pelo contrário, são legitimados como ferramentas próprias do dinamismo das

¹³⁷ WOTLING, P. *“Der Weg zu den Grundproblemen”*. p. 19.

¹³⁸ *Idem*. p. 21.

forças. Assim, os sentimentos que estruturam as oposições, "bom" e "mau", "verdadeiro" e "falso" – todos os sentimentos trazidos por tais conceitos e que fundamentam não só a filosofia e a ciência, mas também, a moral – serão questionados pela psicologia. Portanto, os sentimentos que para a tradição seriam impuros e nefastos ganham espaço e não são nem melhores nem piores do que seus opostos, pois todos estão presentes e são fundamentais à constituição da vida. Tal idéia pode causar martírio a um pesquisador imerso nos valores da tradição.

*"No entanto, mesmo essa hipótese está longe de ser a mais dolorosa e mais estranha nesse desmesurado, quase inexplorado reino de conhecimentos perigosos; e existe, de fato, uma centena de boas razões para que dele mantenha distância todo aquele que – **puder!** Por outro lado, se o seu navio foi desviado até esses confins, muito bem: Cerrem os dentes! Olhos abertos! Mão firme no leme! – navegamos diretamente sobre a moral e **além** dela, sufocamos, esmagamos talvez nosso próprio resto de moralidade, ao ousar fazer a viagem até lá – que importa **nós!** Jamais um mundo tão profundo de conhecimento se revelou para navegantes e aventureiros audazes: e o psicólogo, que desse modo 'traz um sacrifício' – que não é o **sacrifício dell'intelecto**, pelo contrário! –, poderá ao menos reivindicar, em troca, que a psicologia seja novamente reconhecida como rainha das ciências, par a cujo serviço e preparação existem as demais ciências. Pois a psicologia é, uma vez mais, o caminho para os problemas fundamentais." (BM, §23)*

O fato principal é que a psicologia nos leva através da pergunta pela constituição e dinâmica dos processos infraconscientes a questões próprias à moral, pois moral é constituída a partir das avaliações das instâncias infraconsciêntes. Logo a moral também tem como essência a vontade de poder, portanto deve ser pensada pela psicologia.

Uma vez atenta ao "mundo infraconsciente", a psicologia pode *"se constituir como saber renovado, fundado numa concepção pluralista da subjetividade, da 'alma', do 'Eu'. Para uma tal psicologia, se descortinaria um conceito novo de racionalidade, produto da dissolução das pseudo-evidências da metafísica tradicional, como a crença na unidade eterna e monádica da alma; com isso, estaria, por fim, aberto o caminho que conduz aos problemas fundamentais."*¹³⁹

Capítulo III – Psicologia e Moral

¹³⁹ GIACÓIA JR, Oswaldo. *Nietzsche como Psicólogo*. *Op. cit.* p.43.

3.1 - Físio-psicologia e moral

Vimos, no primeiro capítulo, alguns aspectos que especificam a crítica nietzscheana contra a instauração do primado da consciência como núcleo da subjetividade. Como esse empreendimento crítico não possui apenas uma conotação negativa, no segundo capítulo apontamos como Nietzsche, tomando o corpo como fio condutor, fundamentou sua filosofia a partir de instâncias físico-psicológicas de natureza infraconscientes (impulsos, instintos, afetos). Neste capítulo, apresentaremos uma leitura que busca evidenciar o porquê de Nietzsche aproximar a psicologia da moral.

Iniciaremos nosso trajeto a partir de uma anotação não publicada, um pequeno apontamento escrito entre o outono de 1885 e a primavera de 1886 no qual o filósofo escreve:

“A moral é uma parte da doutrina dos afetos: até onde os afetos se aproximam do coração da existência?” (FP. KSA XII, 1[73] Outono 1885- Primavera 1886)

Se considerarmos o que foi exposto nos capítulos anteriores, é possível constatar que há em Nietzsche uma regularidade a respeito do tema afetos: *“os afetos são sempre descritos como estados do corpo”*¹⁴⁰. É sob *“o fio condutor do corpo”*¹⁴¹ que Nietzsche pôde nos apresentar o único dado de realidade de sua perspectiva teórica. Relembremos mais uma vez o

¹⁴⁰ WOTLING, P. “Der Weg zu den Grundproben”. *Op. Cit.* p.13.

¹⁴¹ Cf. FP. KSA XII, 2[91], outono 1885-outono 1886.

início do aforismo 36 de BM: “*Supondo que nada seja ‘dado’ como real, exceto nosso mundo de desejos e paixões, e que não possamos descer ou subir a nenhuma outra ‘realidade’, exceto à realidade de nossos impulsos (...)*” (BM, §36) Então são os impulsos e afetos que determinam a “*ordem de realidade*”¹⁴² da existência. Nesse sentido, podemos voltar ao fragmento póstumo apresentado acima e responder com Nietzsche a sua própria questão: “*até onde os afetos se aproximam do coração da existência?*” A resposta: Não podemos “*descer ou subir a nenhuma outra ‘realidade’, exceto à realidade de nossos impulsos*” (BM, §36). Se não há outra ordem de “realidade” a não ser aquela dos nossos afetos, também a moral deve ser pensada segundo as estruturas fisio-psicológicas. Acerca da moral, Nietzsche nos apresenta uma boa caracterização no aforismo 188 de BM:

*“Toda moral é, em contraposição ao **laissez aller** [‘deixar ir’], um pouco de tirania contra a ‘natureza’, e também contra a ‘razão’: mas isso ainda não constitui objeção à ela, caso contrário se teria de proibir sempre, a partir de alguma moral, toda espécie de tirania e desrazão.”* (BM, §188)

O filósofo evidenciou que seu conceito de moral foi erguido sobre uma dupla caracterização: (i) moral é a imposição tirânica de uma determinada perspectiva, concebida a partir da sujeição de um grupo de forças a outras; (ii) toda essa luta pelo comando independe da “razão”, ou seja, a moral opera inconscientemente. Portanto, uma ação moral significa um ato imposto por um conjunto específico de forças infraconscientes que lutam entre si para garantir seu exercício de comando. Mas há ainda outro ponto bastante específico acerca da moral: “*O essencial e inestimável em toda moral é o fato de ela ser uma longa coerção [ein langer Zwang]*” (BM, §188). O que Nietzsche pretende nos mostrar aqui é que a moral não dever ser compreendida como um **resultado pontual** extraído da luta de alguns impulsos pelo exercício de poder. Pelo contrário, a moral se confunde com um processo de educação – ela é

¹⁴² BM, §36.

“*uma longa coerção*”. Logo, moral é para Nietzsche uma regra imposta à força durante um demorado período de tempo.

*“O essencial, ‘no céu como na terra’, ao que parece, é, repito, que se **obedeça** por muito tempo e **numa** determinada direção: daí surge com o tempo, e sempre surgiu, alguma coisa pela qual vale a pena viver na terra, como virtude, arte, música, dança, razão, espiritualidade – alguma coisa transfiguradora, refinada, louca e divina.”* (BM, §188)

Para Nietzsche, quando alguns impulsos lutam entre si dessa luta surge um direcionamento de forças que estabelecem todo um modo de interação com o mundo. Caso tal direcionamento seja obedecido por muito tempo, então o corpo cada vez mais se configura de acordo com as linhas traçadas pela perspectiva das forças dominantes. Assim, cada vez mais os impulsos vencedores do confronto inicial ganham mais força e determinam um modo específico de vida. Eles são responsáveis por estabelecer valores na arte, na música, no pensar etc.. Ao impor ao corpo uma configuração específica de forças, os impulsos vencedores acabam cristalizando uma perspectiva. Assim, eles limitam o exercício incondicional de qualquer impulso. O próprio corpo tem contra suas forças uma tendência cristalizada que dita um modo de operação no mundo. Se fixar a uma tendência interessa aos impulsos dominantes porque para eles é vantajoso manter o comando sobre todas as outras forças. A regra para todo impulso dominante é exercer domínio sobre as demais forças, obrigando-as a seguirem uma tendência específica, uma perspectiva.

*“Considere-se toda moral sob esse aspecto: a ‘natureza’ nela é que ensina a odiar o **laissez aller**, a liberdade excessiva, e que implanta a necessidade de horizontes limitados, de tarefas mais imediatas – que ensina o **estreitamento das perspectivas**, e em determinado sentido também a estupidez, como condição de vida e crescimento.”* (BM, §188)

Assim, o exercício de introjeção de uma moral se faz através do corpo: a “*natureza nela é que se ensina a odiar*” (BM, §188), os impulsos dominantes oprimem o corpo a se estruturar segundo uma determinada hierarquia. Isso se faz tolhendo, limitando e, às vezes,

como no caso da moral platônico-cristã, renegando outros impulsos (mesmo que para tal negação seja necessária a “estupidez” de enfraquecer o corpo para controlá-lo “melhor”).

Sendo a moral essa imposição tirânica de perspectivas, então podemos pensar acerca do que leva Nietzsche a aproximar a moral da fisio-psicologia. A moral serve como sintoma da perspectiva de comando que prevalece em um corpo, ou seja, ela representa um determinado arranjo de impulsos. Assim, aos olhos de um psicólogo atento, “*as morais não passam de uma linguagem simbólica [Zeichensprache] dos afetos.*” (BM, §187)¹⁴³

Um aspecto importante na realização das ações morais é que, com o passar do tempo, a relação de coerção violenta praticada pelos impulsos culmina em um processo de “espiritualização”. “*A espiritualização não é a negação do instinto, mas seu refinamento, sua expressão de acordo com uma forma mais atenuada. A busca pela espiritualização não consiste em sufocar a violência de um instinto ou de um afeto, mas em moderar seu poder deslocando seu ponto de atuação.*”¹⁴⁴ Nas palavras do próprio Nietzsche:

“Todas as paixões têm um período em que são meramente funestas, em que levam para baixo suas vítimas com o peso da estupidez – e um período posterior, bem posterior, em que se casam com o espírito, se ‘espiritualizam’.” (CI, Moral como antinatureza, §1)

A questão do tornar-se senhor de si remete diretamente ao modo como o corpo resolve esse problema. Em outros termos, “*um impulso aprende a se curvar e se rebaixar, mas também a se purificar e aguçar*”. (BM, §189) Na primeira forma de operação, o exercício de comando dos impulsos é estabelecido através da violência, todas as forças de um corpo são obrigadas a se dobrar perante uma determinada perspectiva. Na segunda forma, Nietzsche evidencia que através do uso da razão o corpo “aprende” a descarregar seus impulsos não dominantes em alvos diferentes daqueles que seriam seu destino inicial – isso é mais saudável do que

¹⁴³ Cf. BM §196.

¹⁴⁴ WOTLING, P. “Der weg zu den Grundproblemen”. *Op. cit.* p. 30.

simplesmente refrear as descargas impulsivas. A essa segunda proposta mais elaborada de descarga energética Nietzsche chamou de espiritualização.

Walter Kaufmann captou com propriedade o processo de espiritualização, sobretudo, quando caracterizou de maneira bastante elaborada a noção de **sublimação**. No processo de sublimação descrito por Nietzsche, o intelecto é utilizado como ferramenta para promover a chegada de um impulso ao seu objetivo, reestabelecendo o balanço da energia do corpo e, por conseguinte, um funcionamento saudável.

Sublimação é um termo já usado na *"Alemanha medieval como uma adaptação do latim **sublimare**; e, nos tempos modernos, Goethe, Novalis, e Schopenhauer o empregaram. Não obstante, foi Nietzsche quem primeiro lhe atribuiu a conotação que possui hoje."*¹⁴⁵ O termo latino *sublimare* remete de início ao sentido utilizado na química, quando um corpo passa do estado líquido para o gasoso. Em HH Nietzsche utiliza o termo para defender que quando nos é vetada a realização de uma ação, em muitos casos, realizamos outra ação em outra área. Entretanto, sob alguns aspectos tal ação ainda mantém sua relação com aquele ato primeiro que foi impedido de ser realizado. A sublimação, nesse caso, consiste em um tipo de *"química das representações e sentimentos morais, religiosos e estéticos"* (HH, §01), cujo *"o elemento básico parece ter se volatilizado e somente se revela à observação mais aguda."* (HH. §01) Somente no segundo volume de HH, no aforismo 95, Nietzsche fez uso da expressão *"sexualidade sublimada"* com uma conotação semelhante a que observamos atualmente.¹⁴⁶

As bases da sublimação, como indica Kaufmann, foram traçadas a partir de seis maneiras diferentes de "combate" aos impulsos. Tal proposta foi apresentada no aforismo 109 de *Aurora*. Sobretudo a quinta forma evidencia o que Nietzsche entendia por sublimação, sendo que, os outros cinco restantes delimitam e criam possibilidades para que haja a sublimação. Assim, para rechaçar um impulso, de acordo com Nietzsche, alguém pode:

¹⁴⁵ KAUFMANN, W. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist. Op. Cit.* p. 189.

¹⁴⁶ Cf. *Idem.* p.189, 190.

(i) "Evitar as ocasiões para satisfazer o impulso e, através de longos, cada vez mais longos períodos de não satisfação, enfraquecê-lo e fazê-lo secar." (ii) "Fixar uma estrita regularidade na sua satisfação; ao impor-lhe dessa forma uma regra e colocar seu fluxo e refluxo em firmes limites de tempo, ganha-se intervalos em que ele não mais incomoda." (iii) "Entregar-se deliberadamente à satisfação selvagem e irrefreada de um impulso, para vir a ter nojo dele e, com este nojo, adquirir poder sobre o impulso" (iv) Através de um artifício intelectual, "ligar firmemente à satisfação um pensamento muito doloroso, de modo que, após algum exercício, o próprio pensamento da satisfação é sentido como doloroso." (5) Promover o "deslocamento de suas quantidades de energia, ao impor-se um trabalho particularmente duro e cansativo ou sujeitar-se deliberadamente a um novo estímulo e prazer, guiando assim para outros canais os pensamentos e o jogo das forças físicas." (6) "Enfraquecer e oprimir **toda** sua organização física e psíquica, alcança naturalmente o objetivo de enfraquecer um determinado impulso veemente: como faz, por exemplo, quem priva de alimento sua sensualidade, e com isso também faz definhando e arruína seu vigor e, não raro, seu entendimento, à maneira do asceta." (A §109)

No mesmo livro, em um aforismo mais adiante, lemos:

"Pode-se lidar com os próprios impulsos como um jardineiro, e, o que poucos sabem, cultivar gérmenes da ira, da compaixão, da ruminação, da vaidade, de maneira tão fecunda e proveitosa como uma bela fruta numa latada. Pode-se fazer isso com o bom ou o mau gosto de um jardineiro, e como que ao estilo francês, inglês, holandês ou chinês; pode-se também deixar a natureza agir e apenas providenciar aqui e ali um pouco de ornamentação e limpeza, pode-se, enfim, sem qualquer saber e reflexão, deixar as plantas crescerem com suas vantagens e empecilhos naturais e lutarem entre si até o fim (...)" (A §560)

É imprescindível observarmos que Nietzsche não depende do termo sublimação para desenvolver seu pensamento: a sublimação e a "espiritualização" denominam apenas processos de funcionamento da dinâmica físiopsicológica, o fundamental mesmo é percebermos o modo como o corpo reelabora a descarga de alguns impulsos. Assim, mesmo se não designássemos esse processo psicológico por nenhum outro termo, estaríamos nos concentrando nele para efetuar uma leitura mais profunda da psicologia nos moldes nietzscheanos, sobretudo, quando pensamos na relação entre psicologia e moral. Mas o que de fato significa sublimar um impulso?

Para Nietzsche, alguns impulsos, em vez de ser descarregados nos seus alvos mais comuns, são direcionados a outras atividades. Sublimar não significa simplesmente trocar um

impulso por outro indiscriminadamente. Mesmo sendo uma operação que se passa em um âmbito infraconsciente, a sublimação exige um certo domínio sobre si: para evitar descargas que vão de encontro à tendência hierárquica preponderante, que ocasionaria em sensações de desprazer, o corpo canaliza a energia e o objetivo de um impulso para ser descarregado de forma mais elaborada, não tão direta.

Não podemos perder de vista que a sublimação obedece a uma tendência do corpo, ou seja, há uma hierarquia fisio-psicológica responsável por exprimir a tendência de forças dominantes esta tendência gera modos particulares de exteriorização dos impulsos. Por isso, é admissível a existência de uma certa “intencionalidade” na sublimação desde que o homem consiga um certo domínio sobre si.

Afirmar que a sublimação não passa de uma confusão imposta aos instintos, ou ainda, atestar que sublimar seria uma simples substituição de um objeto por outro, de uma ação por outra seria um equívoco. Tais constatações não se sustentam porque, segundo a proposta nietzscheana, sublimar um impulso não significa manter sua energia e trocar apenas o objeto. O objeto da pulsão nos revela a qualidade essencial de cada impulso. Portanto, ele não pode ser trocado e, caso o fosse, estaríamos tratando com um outro impulso diferente. Nietzsche *"insiste – em conformidade com a tradição – que o que permanece é a essência e o que muda é o acidente."*¹⁴⁷ Ele pode afirmar isso porque a essência de toda força é a vontade de poder. Assim, todo fim, todo objetivo, é um mero acidente da vontade de poder, o que interessa é exercer o comando. Então, segundo Nietzsche, não apenas a energia se conserva, mas também o objeto da pulsão (comandar). Em última instância, a tendência da pulsão é ampliar o sentimento de poder de uma determinada força.

3.2 – Moral e natureza

¹⁴⁷ *Idem.* p.191.

Expor a diferença entre a negação de um impulso e seu controle é um dos mais importantes aspectos trazidos pelo conceito de sublimação. A sublimação como qualquer outra forma de espiritualização tem como propósito melhorar a natureza (*physis*) do homem. Por *physis* podemos entender todo o complexo fisio-psicológico que se concentra em torno desta multiplicidade de impulsos denominada de corpo. A noção de “natureza humana” tal como nos apresenta a tradição nos remete à imagem do homem como um animal distinto dos outros, que se diferencia por sua interação sócio-política ou por sua "racionalidade". Entretanto, para Nietzsche, o homem é um animal tal como os outros, age segundo seus impulsos, sua vida independe da existência da consciência.¹⁴⁸

Mas há algo no homem que o diferencia de outras espécies. Tal diferenciação não o coloca em uma posição mais ou menos privilegiada, ela apenas o qualifica como uma espécie diferente. Para o filósofo, a marca exclusiva do homem seria sua natureza indeterminada: *"Para Nietzsche, portanto, a diferença específica que distingue esse animal (essa espécie) dos outros (das outras espécies do mesmo gênero) não é sua racionalidade (tampouco é sua linguagem, seu riso, sua estruturação ereta ou qualquer outra coisa que tenha sido apresentada), mas precisamente sua indeterminação."*¹⁴⁹ A tarefa que a natureza se impôs foi trabalhar com um experimento: o homem. Essa caracterização do homem como um animal indeterminado fica evidente no aforismo 62 de BM:

"Existe entre os homens, como em toda espécie de animal, um excedente de malogrados, enfermos, degenerados, fracos e voltados ao sofrimento; também entre os homens os casos bem-sucedidos constituem exceção, e, dado que o homem é o animal ainda não determinado, são mesmo uma exceção rara." (BM, §62)

Portanto, seja forte ou fraco, doente ou saudável, uma gama de possibilidades se abre ao homem, perspectivas que também lutam entre si para impor sua forma específica de

¹⁴⁸ "Nietzsche afirma que o homem é um animal e parte integrante do mundo natural no qual não existe moralidade." [BROBJER, Thomas H.. *Nietzsche's Ethics of Character*. Sweden: Uppsala. p. 08.]

interpretação. Assim, o sentido de natureza empregado nos textos nietzscheanos perdura enquanto se estende essa luta entre as possibilidades, tão logo haja uma cristalização ou uma disciplina em torno de uma única forma de valorar a vida, o corpo se torna algo anti-natural. A crítica de Nietzsche à moral se efetiva segundo tais aspectos, ou seja, quando a moral disciplina e coage o homem a acreditar unicamente em **um** modo de vida. Anti-natural seria acreditar que a vida deve ser entendida segundo uma só perspectiva.

Acima de tudo, na filosofia nietzscheana, a natureza desponta como uma diversidade de possibilidades e não como um estado definitivo. Qualquer instância da realidade é caótica, somos nós quem, através de nossas interpretações, inventamos sentidos para os acontecimentos do mundo. Portanto, qualquer moral oprime nossas instâncias fisio-psicológicas a assumirem um direcionamento fixo e constante. Nesse sentido, a moral se opõe à multiplicidade porque ela coage a natureza a se expressar de acordo uma única configuração hierárquica de forças.

Mas, por outro lado, a moral é necessária para a sobrevivência do homem. Sendo um problema necessário, o homem tem como tarefa reelaborar em termos da luta entre vontades de poder a relação entre a natureza e a moral. O homem não é apenas um produto da natureza, mas uma forma da natureza de também criar para si, um constante experimento.

*"No homem estão unidos **criador** e **criatura**: no homem há matéria, fragmento, abundância, lodo, argila, absurdo, caos; mas no homem há também criador, escultor, dureza de martelo, deus-espectador e sétimo dia" (BM, §225).*

O homem é o caminho para possibilidades. Esse é o grande anúncio que Zaratustra revela ao povo logo no prólogo:

*"O homem é uma corda estendida entre o animal e o além-do-homem – uma corda sobre um abismo.
É o perigo de transpô-lo, o perigo de estar a caminho, o perigo de olhar para trás, o perigo de tremer e parar.*

¹⁴⁹ TONGEREN, Paul van. *Op. cit.* p. 200.

O que há de grande, no homem, é ser ponte, e não meta: o que pode amar-se, no homem, é ser transição e um acaso." (ZA, Prólogo §04)

O homem, portanto, tem como tarefa afirmar sua natureza, ele deve se tornar o que ele é. Melhorar a própria natureza significa, sobretudo, buscar cada vez mais soluções para conseguir expressar seus impulsos no mundo mesmo que se viva sob a sombra de uma moral. A vida seria, então, a tentativa de dominar cada vez mais para aumentar o sentimento de poder vindo da afirmação da própria constituição fisio-psicológica. Nesses termos, percebemos que Nietzsche não prega o completo abandono de si e a busca desenfreada por uma fusão à natureza. Pelo contrário, o filósofo ao defender o "tornar-se o que se é" acaba tomando partido por uma certa singularização.

Porém, um "retorno à natureza" não significa para Nietzsche que o homem se torne bom, livre, igual ao seu semelhante ou fraternalmente puro. Tais conceitos são ficções forjadas a partir de valores gregários. *"Os Homens, tais como Nietzsche os vê, não são iguais por natureza, eles não amam uns aos outros por natureza e eles não são livres por natureza."*¹⁵⁰ A perspectiva nietzscheana de um retorno à natureza, longe de efetivar um reducionismo, abre espaço para a multiplicidade. O filósofo nos apresenta uma volta à natureza, entendendo esta como um conjunto de relações muito mais rico do que a moral platônico-cristã quer que nós acreditemos. A natureza é concebida por Nietzsche como o caminho para encontrarmos diversas possibilidades de relação com o mundo.

3.3 – A moral como problema

Se a natureza nos garante uma pluralidade, então não podemos conceber uma forma de vida pautada por uma única regra. Principalmente não podemos atestar que essa forma de vida seja a melhor porque ela é a verdadeira. No aforismo 186 de BM, Nietzsche dita os termos para compreendermos o que há de mais problemático na moral. Devemos, antes de tudo

lembrar que a moral é um produto de estâncias fisio-psicológicas, “*ela [a moral] não é, portanto, um dado, mas o produto de uma elaboração da realidade efetuada pelo corpo e seus processos constitutivos*”¹⁵¹. Então, a moral deve ser concebida como uma interpretação e não como “texto”.

Nietzsche escreve:

“Na Europa de hoje, a sensibilidade moral [moralische Empfindung] é tão sutil, tardia, múltipla, excitável, refinada, quanto a 'ciência da moral' que lhe corresponde é ainda jovem, incipiente, tosca e rudimentar – um atraente contraste, que às vezes se faz visível e toma corpo na pessoa mesma de um moralista. Considerando aquilo que designa, a expressão 'ciência da moral' resulta demasiado arrogante e contrária ao bom gosto: o qual é sempre gosto antecipado pelas palavras mais modestas.” (BM, §186)

Esse trecho que inicia o aforismo remete o leitor à obra de Paul Rée – *Der Ursprung der moralischen Empfindung*. Um livro que, segundo Nietzsche, era composto por hipóteses no azul¹⁵²; para ele, o trabalho de Rée era limitado pois tinha como propósito desenvolver “*gêneses psicológicas para as instâncias que a metafísica entendia como sem origens.*”¹⁵³ Portanto, o trabalho de Rée em nada se diferenciava daquela “*tola psicologia de outrora*” (BM, §229) que se apoiava nos conceitos extraídos da tradição filosófica.¹⁵⁴ Tanto um quanto outro estavam presos às mesmas fórmulas fundamentais que estruturavam o cerne da metafísica, isto é, às noções de causalidade e de substancialidade da alma.

Entretanto, a moral se refinou, enquanto sua ciência não avançou. O estudo da moral não conseguiu traçar um método consistente capaz de chegar às profundezas do problema.

¹⁵⁰ KAUFMANN, W. *Op. cit.* p. 145.

¹⁵¹ WOTLING, Patric. *Le Vocabulaire de Nietzsche*. Paris: Ellipses. 2001. p. 36.

¹⁵² Cf. GM, I §01. Curiosamente Nietzsche aproxima Paul Rée dos “psicólogos ingleses”. Para Nietzsche, eles trabalharam sobre o mesmo percurso. “*Paul Rée se engana, como os ingleses, ao descrever gêneses lineares, ao ordenar, por exemplo, toda história da moral através da preocupação com o útil: como se as palavras tivessem guardado seu sentido, os desejos sua direção, as idéias sua lógica; como se esse mundo de coisas ditas e queridas não tivesse conhecido invasões, lutas, rapinas, disfarces, astúcias.*” [FOUCAULT, M. Nietzsche a Genealogia e a História. In: *Microfísica do Poder*. *Op. Cit.* p. 15.]

¹⁵³ WOTLING, P. “Der Weg zu den Grundproblemen”. *Op. cit.* p. 04.

Esse é o motivo pelo qual Nietzsche considera que há um desnível entre a moral e a “ciência” responsável pelo seu estudo. Para modificar tal cenário, Nietzsche propôs uma nova abordagem que pudesse elucidar com rigor o modo como estruturamos nossas interpretações:

*“Deveríamos, com todo **rigor**, admitir o que se faz necessário por muito tempo, o que unicamente se justifica por enquanto: reunião de material, formulação e classificação conceitual de um imenso reino de delicados sentimentos e diferenciações de valor que vivem, crescem, procriam e morrem – e talvez tentativas de tornar evidentes as configurações mais assíduas e sempre recorrentes dessa cristalização viva – como preparação para um **tipologia** da moral.” (BM, §186)*

De fato, o que Nietzsche nos sugeriu foi o estudo das formas como as diretrizes geradas pelas lutas entre as instâncias fisio-psicológicas se apresentam. Um trabalho de “*reunião de material*” e “*formulação e classificação*” que serve a um objetivo: produzir sentidos acerca dos “*delicados sentimentos e diferenciações de valor*”. Curiosamente, vemos Nietzsche estruturar seu trabalho de investigação das morais sobre os sentimentos e as diferenças de valor em uma perspectiva completamente oposta àquela desenvolvida pela tradição (que busca eliminar as diferenças). Esse estudo dos sentimentos de valor e das diferenças seria feito através de uma “**tipologia**”. A tipologia trata da qualidade e quantidade das forças em relação, delineando a partir de alguns sintomas traços que nos permitem estudar essa ou aquela moral segundo a perspectiva de quem comanda e quem obedece. Em outras palavras, a tipologia é uma forma de analisar as morais de acordo com hipótese da vontade de poder. “*Nietzsche se propõe, então, a **descrever** as modalidades de moral até então existentes, os **facta** da moral, o que implica o conhecimento de povos, épocas, tempos remotos, com vistas a reunir em **tipos** as modalidades mais freqüentemente ocorrentes. Essa tipologia, só pode ser instituída a partir da comparação entre várias morais. Esses tipos ideais, ou modalidades abstratas, receberão a denominação de moral de senhores e moral de escravos, moral dos fortes e moral de*

¹⁵⁴ “*Nietzsche opõe, portanto, a filosofia histórica à filosofia dogmática. Segundo a óptica histórica, a moral não assume um valor absoluto, mas um valor relacionado às condições de existência do homem.*”[CORMAN,

rebanho.”¹⁵⁵ É uma proposta de investigação que se estrutura sobre as tendências estabelecidas pelos instintos dominantes de um corpo. “A moral de um indivíduo ou de um grupo está estreitamente ligada à vida instintiva e dela depende.”¹⁵⁶

Pensar conexões através de análises tipológicas consiste em um percurso diferente daquele adotado pelos demais filósofos. Segundo Nietzsche, eles insistiram em estudos de proporções gigantescas cujo objetivo era encontrar **no** homem um dado que servisse como fundamento **da** moral:

*"Sem dúvida: até agora ninguém foi modesto a esse ponto. Tão logo se ocuparam da moral como ciência, os filósofos todos exigiram de si, com uma seriedade tesa, de fazer rir, algo muito mais elevado, mais pretensioso, mais solene: eles desejaram a **fundamentação** da moral – e cada filósofo acreditou até agora ter fundamentado a moral; mesma, porém, era tida como 'dada'. Quão longe do seu tosco orgulho estava a tarefa da descrição, aparentemente insignificante e largada no pó e na lama, embora para realizá-la não bastassem talvez os sentidos e os dedos mais finos e delicados!"* (BM, §186)

Poucos filósofos se ocuparam em analisar a maneira como uma moral se estabelece, em traçar seus processos e em pensar sobre seus propósitos, até porque todos os filósofos acreditavam na existência de **uma** moral. Segundo Nietzsche, nenhum filósofo foi "modesto" o bastante para se ocupar da tipologia de **uma** moral. Em geral, os pensadores tomaram para si a tarefa grandiosa de encontrar no homem aqueles preceitos a partir dos quais este “ser” era “elevado” à categoria de "animal moral".

Foi assim que, de acordo com Nietzsche, procederam Kant, ao tentar apoiar a moral em um imperativo, e Schopenhauer, que estruturou sua moral sobre a compaixão. Como vimos, o problema não só de ambos mas também de todos os filósofos foi tomar a moral como um dado. Isso significa crer na existência de uma moral universal, de um “Bem” comum à toda humanidade. Portanto, apoiados em preconceitos como a existência do mundo aparente e

Louis. *Op. Cit.* p.251]

¹⁵⁵ GIACOIA JR. O. *Nietzsche & Para Além de Bem e Mal. Op. Cit.* p.45.

¹⁵⁶ CORMAN, Louis. *Op. Cit.* p. 251.

mundo das essências, os filósofos acreditam que no homem existe uma faculdade responsável pelo "bem em si".

*“Para Nietzsche, a moral não tem uma existência para toda a eternidade, tal como uma ‘prescrição divina’, ela é, porém, ‘vir-a-ser’; (...) ela é, assim, uma criação dos homens.”*¹⁵⁷ O problema de acreditar unicamente em uma moral é que ela obstrui o olhar do pesquisador, pois, na maioria dos casos, o investigador não consegue perceber que seus valores são perspectivas. Nós não podemos pensar a moral como um produto fundamentado em pressupostos racionais que se desenvolvem ao longo dos anos. *“Se eles [os filósofos] pretendem fundar a moral, é porque partem do prejuízo de que existe, por princípio, uma moral universal, logo, única. É esse o ponto em que todos terminam por estar de acordo, o solo de paz para alguém das divergências doutrinárias: por mais que os sistemas difiram, todos convergem no prejuízo de uma moral que estabeleça preceitos obrigatórios para não importa qual indivíduo. Por isso, a moral nunca entrou na cena filosófica como um problema.”*¹⁵⁸

Então:

*“Por estranho que possa soar, em toda ‘ciência da moral’ sempre faltou o problema da própria moral: faltou a suspeita de que ali havia algo problemático. O que os filósofos denominavam ‘fundamentação da moral’, exigindo-a de si, era apenas, vista à luz adequada, uma forma erudita da ingênua fé na moral dominante, um novo modo de **expressá-la**, e portanto um fato no interior de uma determinada moralidade, e até mesmo, em última instância, uma espécie de negação de que fosse **lícito** ver essa moral como um problema – em todo caso o oposto de um exame, questionamento, análise, vivisseção dessa mesma fé.”* (BM, §186)

Em contra partida, para Nietzsche, os problemas que de fato envolvem a moral só *“emergem somente na comparação de **muitas** morais.”* (BM, §186). Os filósofos erraram em tomar a moral como dado *“precisamente porque eram mal informados e pouco curiosos a respeito de povos, tempos e da moral”* (BM, §186). Nietzsche, assim, coloca a moral em um patamar onde ela nunca esteve, a saber, ela pode ser tratada como problema:

¹⁵⁷ *Idem.*, p. 253.

"Evidentemente, até agora a moral não foi problema; mas sim aquilo em que os homens entravam de acordo, após toda a desconfiança, desavença, contradição, o sargaço local da paz, em que os pensadores descansavam de si próprios, respiravam, readquiriram forças. Não vejo ninguém que tenha ousado uma crítica dos juízos de valor morais"(GC, §344)

Ponto cardinal da filosofia nietzscheana, a "crítica dos juízos de valor morais" permeia grande parte da sua articulação conceitual. Uma crítica profunda pergunta pelo modo como se constitui e de onde procedem os valores morais. O que Nietzsche nos apresentou foi uma proposta em que a moral emergia como um dos pontos mais importantes de qualquer investigação acerca do homem. Sobre a moral se construiu toda uma rede de enunciados, justificativas e modos de vida (seja via ciência, filosofia ou religião). Assim, ou ele ataca a moral vigente, ou a filosofia continuará resgatando soluções a partir dos preconceitos estabelecidos pelo dogmatismo, isto é, permanecerá no azul. Voltamos, então, à tarefa colocada no primeiro aforismo de BM: a pergunta sobre o "valor dos valores"¹⁵⁹. Em poucas palavras, Nietzsche propõe uma **genealogia**, ou seja, uma crítica do juízo dos valores morais.

3.4 – Genealogia e valores morais

"Genealogia quer dizer ao mesmo tempo valor da origem e origem dos valores. Genealogia se opõe ao caráter absoluto dos valores tanto quanto ao seu caráter relativo ou utilitário. Genealogia significa o elemento diferencial dos valores do qual decorre o valor destes. Genealogia quer dizer, portanto, origem ou nascimento, mas também diferença ou distância na origem. Genealogia quer dizer nobreza e baixeza, nobreza e vilania, nobreza e decadência da origem."¹⁶⁰ Sob tais aspectos podemos concluir que o instrumento crítico da moral é a genealogia.

¹⁵⁸ Moura, C. A. R. de. *Op. cit.* p. 81, 82.

¹⁵⁹ "O problema crítico é o valor dos valores, a avaliação da qual procede o valor deles, portanto, o problema de sua criação." [DELEUZE, G. *Nietzsche e a Filosofia. Op. Cit.* p. 01]

¹⁶⁰ *Idem.* p.02.

A genealogia nietzscheana vai de encontro às descrições mecanicistas dos fenômenos. Um de seus propósitos é demonstrar que tais descrições, sendo elas também perspectivas, foram erguidas sobre certos esquemas valorativos que Nietzsche buscou atacar. Assim, o filósofo procurou destruir aquela imagem de que uma verdadeira ciência da moral deveria ter suas bases fundamentadas na metafísica.

Por sua vez, as análises genealógicas servem para mostrar que as diferentes naturezas psicológicas produzem diferentes formas de valorar, portanto, evidencia que as diferentes morais configuram seus ideais a partir de perspectivas diferentes. Nesse sentido, a moral emerge como um sintoma de uma determinação fisio-psicológica. As ações morais revelam diferentes modos de configurações hierárquicas de forças. Mais precisamente, o propósito da genealogia foi explicitado no aforismo 12 da segunda dissertação de *Para a Genealogia da Moral*, onde lemos:

*"Desenvolvimento' de uma coisa, de um uso, de um órgão, nessa medida, pode ser tudo menos seu **progressus** em direção a um alvo, e menos ainda um **progressus** lógico e curtíssimo, alcançado com o mínimo dispêndio de forças e custos - é, pelo contrário, a sucessão de processos mais ou menos profundos, mais ou menos independentes um do outro, de julgamento, que se desenrola nela, e inclusive as resistências aplicadas a cada vez contra eles, as transmutações de forma ensaiadas para fins de defesa e reação, e também os resultados de ações reativas bem sucedidas." (GM II, §12)*

A perspectiva genealógica não deve ser confundida com uma leitura do mundo que se quer “verdadeira” frente a todas as outras possibilidades de interpretação. A genealogia aponta para o conflito como origem de tudo. O conflito está também no início da história do homem. A análise genealógica de uma moral busca mostrar as circunstâncias que estruturaram o nascimento de uma determinada moral. Usualmente, tais circunstâncias não são nada grandiosas, pois há sempre muito sofrimento para que surja um direcionamento moral coletivo. Assim, a própria genealogia se constitui como uma crítica à idéia de uma origem sublime inspirada pela vontade divina. *“Fazer genealogia dos valores, da moral, do ascetismo, do*

*conhecimento não será, portanto, partir em busca de sua 'origem', negligenciando como inacessíveis todos os episódios da história; será, ao contrário, se demorar nas meticulosidades e nos acasos dos começos; prestar uma atenção escrupulosa à sua derrisória maldade; esperar vê-los surgir, máscaras enfim retiradas, com o rosto do outro; não ter pudor de ir procurá-las onde elas estão, escavando os **basfond**; deixar-lhes o tempo elevar-se do labirinto onde nenhuma verdade as manteve jamais sob sua guarda.*"¹⁶¹

Nietzsche faz uso da genealogia para ampliar as formas de observação do fato, o processo genealógico não restringe as multiplicidades de interpretações que podemos imprimir ao mundo. A observação da realidade, que já é um fato moral desde o momento da mais simples percepção, emerge como a porta aberta ao perspectivismo. Para Nietzsche, não há fenômeno e uma elaboração acerca do fenômeno, o próprio fenômeno já é um fato moral. Conseqüentemente, não existe um mundo externo independente daquilo que interpretamos – de imediato nossos valores, enquanto forças estruturadas a partir de impulsos fisiopsicológicos, pertencem ao mundo.¹⁶²

Assim, não podemos separar os eventos em ações morais e não morais: como só há interpretações, então cada moral serve a um tipo determinado de interesse. Cabe aos filósofos investigarem quais forças sustentam e para quais propósitos se direcionam cada forma de avaliação. Tal modo de entender o mundo faz com que percebamos que *"as interpretações morais podem estar sorrateiramente presentes, mesmo ali onde expressamente se pensou em excluí-las."*¹⁶³

Esse é o motivo pelo qual Nietzsche defende o uso da genealogia como método de investigação de qualquer esquema valorativo. O procedimento genealógico vai contra a

¹⁶¹ FOUCAULT, M. Nietzsche a Genealogia e a História. In: *Microfísica do Poder*. Op. Cit. p. 19.

¹⁶² "A parte 'psicológica' da genealogia consiste em reconstruir as forças instintivas de acordo com seu desenvolvimento. Algumas vezes essas forças são interpretadas em um sentido sociológico, outras vezes, preferivelmente, psicologicamente, entretanto, usualmente elas são interpretadas psicologicamente. Essas análises psicológicas tem a mesma função que as análises históricas: destituir a uniformidade e a obviedade dos fenômenos morais." [TONGEREN, P. van. Op. cit. p. 195.]

¹⁶³ MOURA, Carlos A. R. de. Op. cit. p.62.

filosofia e a ciência porque ambas estão presas a esquemas de valorações morais que são tomados como “verdadeiros”. Tanto uma quanto outra são empregadas para difundir uma determinada moral. Elas subsidiam através de justificativas teóricas um certo esquema valorativo, ou seja, elas fornecem “razões verdadeiras” para que tomemos como natural uma percepção de mundo. Essa é a tarefa dos dispositivos que estruturam a aceitação da moral: impor um esquema de controle a alguns indivíduos, tornando-os suscetíveis a regras.

*"A questão dos valores é **mais fundamental** que a questão da certeza: essa última não chega a ter a seriedade quando a pergunta pelo do valor já tem encontrado a resposta. Ser e aparência, controlados pela psicologia, não fornecem nenhum 'ser em si', algum critério de realidade, mas somente os critérios para graduar a intensidade da aparência, medida pela força de **participação** que nós atribuímos a um fenômeno." (FP. KSA XII, 7(49), final de 1886 -primavera de 1887)*

Assim, tarefa da filosofia e da ciência, desde que surgiram, confunde-se com a legitimação de valores através da invenção de explicações inteligíveis. Portanto, os interesses da filosofia, da ciência e da religião convergiram para um ponto : o "esquecimento de si". O esquecer a si mesmo significa para Nietzsche que o homem deve introjetar determinadas normas de tal modo que ao proceder de acordo tais regras, ele também esteja agindo conforme as suas “exigências internas”. Em outras palavras é configurar sua constituição fisiopsicológica de acordo com o que lhe é imposto pela cultura.

Para Nietzsche, no modo como tradicionalmente foram constituídas, tanto a filosofia quanto a ciência estão a favor do esquecimento de si, pois elas inventam razões para que um homem se afaste dos seus impulsos mais íntimos e adote para si a mesma tendência hierárquica do conjunto de forças que regem a estrutura social da qual ele faz parte. Sem possibilitar linhas de escape para cada homem expressar na sociedade suas vontades, *"a única possibilidade é que este **cada um** não seja de fato levado em consideração e anule-se diante da associação: de alguma forma, minha particularidade deve desaparecer diante desse todo social, para que obedecer a ele seja equivalente a obedecer a mim mesmo; minha particularidade, quer dizer,*

minhas inclinações, meus desejos, tudo aquilo que me singulariza ou me individualiza em relação aos outros. É minha individualidade que deve desaparecer para que a cidade se torne efetiva."¹⁶⁴

Nesse sentido, a condição em que o coletivo alcança maior plenitude acontece quando o homem abandona suas particularidades e introjeta para si as necessidades da comunidade. Tal movimento caracteriza o alcance máximo do "esquecimento de si".¹⁶⁵ O melhor modo de se tornar social é esquecendo o "si mesmo". Para usar um vocabulário caro a Nietzsche, tornar-se social significa se afastar daquilo "que se é".

Examinemos o que nos diz o próprio Nietzsche em um fragmento póstumo de um período posterior à BM, mas que resgata um forte motivo pelo qual o filósofo tem a moral como objeto de crítica:

"(...) traço comum na história da moral, desde Sócrates, é a tentativa feita para levar os valores morais à hegemonia sobre todos os demais valores, de maneira que eles sejam não apenas guias e juizes da vida, mas também guias e juizes: 1) do conhecimento; 2) das artes; 3) das aspirações políticas e sociais." (FP. KSA XII, 9[159], outono 1887)

Se desde Sócrates falamos do império da moral, então não seria estranha a idéia de que a própria noção de filosofia ou de ciência foi construída sob pressupostos morais. Colocando tais pressupostos sob suspeita, se aprendemos com a Esfinge a perguntar, então devemos questionar **quem** e **o que**. O propósito da questão é levantar a suspeita dentro da filosofia sobre "**quem fala?**" e sobre "**o que se quer?**" quando se fala. Em geral, a resposta é: Quem fala? O "instinto de rebanho". O tão apreciado "tu deves" comum a quase todas prescrições éticas. E o que se quer? Comandar, dar vazão a mais íntima vontade de poder.

Enfático nesse sentido é o aforismo 06 de BM, onde Nietzsche escreve:

¹⁶⁴ *Idem.*p. 63.

"Gradualmente foi se revelando para mim o que toda grande filosofia foi até o momento: a confissão pessoal de seu autor, uma espécie de memórias involuntárias e inadvertidas; e também se tornou claro que as intenções morais (ou imorais) de toda filosofia constituíram sempre o germe a partir do qual cresceu a planta inteira." (BM, §06)

Portanto, poderíamos perguntar: O que quer a filosofia? Pelo que fora indicado acima, a resposta tem duas etapas: Primeiro, a filosofia quer ampliar um campo interpretativo configurado a partir de valores próprios a um tipo de vida. Segundo, caso aceitemos a proposição de que a filosofia se constitui como uma série de leituras acerca do mundo produzidas por diferentes autores, há algo de comum em todo pensamento filosófico, a saber, há uma intenção moral em toda leitura filosófica. A moral impõe uma tendência imperativa, ela busca manter ou crescer o sentimento de poder de um determinado jogo de forças.

Assim, ao fundo de toda filosofia existe a pretensão de perpetuar ou fortalecer uma certa configuração hierárquica de vontades, isto é, uma moral. De forma sucinta, poderíamos responder: a filosofia quer impor uma forma de prescrição de valores. Tal prescrição tem como objetivo manter um determinado tipo de vida extraído, evidentemente, a partir dos impulsos fisio-psicológicos de cada autor.

Mas ainda nos falta uma pergunta: Se os impulsos de um filósofo o motiva a trabalhar com filosofia e se até hoje a história da filosofia se efetiva no percurso da metafísica, então quem o filósofo pretende consagrar ao promover a difusão de tal moral? Ou podemos reformular a questão de acordo com os próprios termos nietzscheanos: *"De fato, para explicar como surgiram as mais remotas afirmações metafísicas de um filósofo é bom (e sábio) se perguntar antes de tudo: a que moral isto (ele) quer chegar?" (BM, §06)*

Não devemos acreditar em qualquer justificativa que encontremos para a questão, não podemos aceitar como resposta que o conhecimento seja fruto de um impulso para conhecer. *"Portanto não creio que um 'impulso ao conhecimento' seja o pai da filosofia, mas sim que um*

¹⁶⁵ *"A oposição básica que caracteriza o mundo moderno é aquela entre o indivíduo e o cidadão, uma oposição que de forma alguma se limita ao código econômico, mas envolve também a distância entre o judeu e o cidadão,*

outro impulso, nesse ponto e em outros, tenha se utilizado do conhecimento (e do desconhecimento!) como um simples instrumento." (BM, §06) Há um impulso mais profundo, responsável pelo dinamismo das coisas do mundo – tal impulso é a vontade de poder. Utilizar a filosofia para manter e expandir uma determinada organização de impulsos foi apenas um mecanismo utilizado por um tipo de moral. A elaboração de teorias de conhecimento que justificam um tipo de vida é apenas uma ferramenta que está a serviço da moral. Mas que moral é essa? É a moral do "esquecimento de si", do rebanho, que desde Sócrates impulsionou a seu favor a filosofia, a ciência e a religião.

Após colocar a filosofia sob os termos da moral e afirmá-la como uma ferramenta para tornar mais aceitável um conjunto de preceitos éticos, Nietzsche alerta seu leitor acerca das implicações entre moral, filosofia e condições fisio-psicológicas:

*"Mas quem examinar os impulsos básicos do homem, para ver até que ponto eles aqui teriam atuado como gênios (ou demônios, ou duendes) **inspiradores**, descobrirá que todos eles já fizeram filosofia alguma vez – e que cada um deles bem gostaria de se apresentar como finalidade última da existência e legítimo **senhor** dos outros impulsos. Pois todo impulso ambiciona dominar; e **portanto** procura filosofar."* (BM, §06)

Em uma ironia a Sócrates, que atestava a existência de um *daimon* inspirando sua busca pela verdade, Nietzsche defende que todos nossos impulsos "já fizeram filosofia alguma vez". Portanto, não há apenas um *daimon* nos movendo em direção a um determinado percurso, há uma infinidade de gênios e uma infinidade impulsos que podem comandar um corpo e que podem determinar uma tendência moral. Existe em nosso corpo tantos *daimons* quanto forem os nossos impulsos, cada um apontando para um percurso. Cada impulso tenta dominar os demais para ampliar seu sentimento de poder. E, como vimos, o impulso já traz consigo um afeto específico: o afeto do comando. Aquele pensamento que busca sempre comandar. Assim, cada impulso em nós, por tentar impor uma estratégia de domínio, já fez

entre o protestante e o cidadão, entre o jornaleiro e o cidadão." [Idem., Op. cit.p.67.]

filosofia, já pensou e organizou um funcionamento para colocar todo o organismo sob sua regra e com isso se tornar senhor de todo corpo.

Sob tais delimitações, Nietzsche nos mostra que não é um impulso próprio ao conhecimento o responsável pelas produções filosóficas. O que figura por traz da filosofia é a vontade de poder. Não só na filosofia, que seria apenas um dos planos para expandir uma tendência moral, mas por traz de todo e qualquer comportamento do homem é a vontade de poder que se exerce.

*"No filósofo,(...), absolutamente nada é 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 da sua natureza." (BM, §14)*

No ponto nevrálgico do aforismo, Nietzsche nos apresenta essa conclusão. Se a filosofia nada mais é do que "memórias involuntárias e inadivertidas" de seu autor, então ela mostra os principais impulsos fisio-psicológicos que regem um corpo. Portanto, a filosofia expressa sobre alguém "aquilo que se é". A filosofia consiste em um direcionamento moral regido pelos "impulsos mais íntimos da natureza" de alguém. Assim, Nietzsche aproxima incondicionalmente moral e filosofia, pois são as instâncias fisio-psicológicas que estabelecem as hierarquias, ditam as regras e traçam valores que vão guiar as linhas teóricas de um pensador.¹⁶⁶

"(...) em sua maior parte, o pensamento consciente de um filósofo é secretamente guiado e colocado em certas linhas pelos seus instintos. Por trás de toda lógica e de sua aparente soberania de movimentos existem valorações, ou, falando mais claramente, exigências fisiológicas para a preservação de uma determinada espécie de vida." (BM, §03)

¹⁶⁶ Tal implicação entre moral e constituição fisiológica específica que não há uma distinção entre teoria e prática, pois a própria efetivação de uma vontade já delimita um pensamento, uma ação e uma tendência. "Afim, o que se precisa reconhecer agora é que o pretensão 'instinto de conhecimento' dos filósofos é regido por suas verdades morais, e por isso mesmo é só 'aparentemente independente'. Por isso, Nietzsche só poderá considerar 'funesta' a distinção entre teoria e prática: como se houvesse **por um lado** um 'instinto próprio do conhecimento', que se precipitaria cegamente em direção à verdade, sem perguntar-se sobre o que é útil e prejudicial, e, **por outro lado**, inteiramente à parte, 'todo o universo dos interesses práticos'. Se o elemento moral domina, não existem conhecimentos desvinculados dos interesses práticos que, de fato, os comandam." [MOURA, C. A. R. de. *Op. cit.* p. 74]

Em poucas palavras, a questão da moral corrobora o perspectivismo nietzscheano para quem tudo é interpretação. As filosofias como produtos de exigências fisio-psicológicas de seus autores são construídas sobre valores, de modo que não existe a verdade acerca do mundo, apenas a verdade sobre valorações.

3.5 - Ideais de nobreza

Se a moral se confunde com a exigência de identificação dos impulsos de um corpo com os propósitos de uma comunidade, para Nietzsche, o tipo nobre revela justamente o movimento inverso. Os nobres esbanjam um modo de valorar segundo o qual a moral, mesmo funcionando como instrumento de coerção, é superada a cada momento através da afirmação de uma constituição fisio-psicológica específica. Mas como isso acontece? Neste item nos dedicaremos a esta questão.

Primeiro, observemos o aforismo 260 de BM:

*"Em uma perambulação através das muitas morais, mais refinadas e mais grosseiras, que até agora dominaram sobre a terra ou ainda dominam, encontrei certos traços retornando juntos regularmente e ligados um ao outro; até que, por fim, dois tipos fundamentais se denunciaram a mim, e ressaltou uma diferença fundamental. Há **moral de senhores** e **moral de escravos**: acrescento desde logo que, em todas as civilizações superiores e mais mistas, entram também em cena ensaios de mediação entre ambas as morais, e ainda mais freqüentemente a mescla de ambas e recíproco mal-entendido, e até mesmo, às vezes, seu duro lado-a-lado – até no mesmo homem, no interior de uma única alma." (BM, §260)*

Seguindo os termos da genealogia, Nietzsche atesta que, mesmo se considerarmos povos bastante distintos, podemos perceber algo em comum entre eles: não só entre os povos, mas em qualquer corpo, existe algo que comanda e algo que obedece. Assim, o “essencial” é a vontade de poder. Como o percurso da vontade de poder é da ordem do indeterminável, pois

sua constituição é múltipla e variada, somente o estudo de tipos pode revelar os sintomas mais característicos da organização dos povos.

Assim, sob a perspectiva do comando, Nietzsche concebeu dois tipos de moral: a moral de senhores e a moral de escravos. O detalhe relevante dessa diferenciação é que na mesma sociedade convivem os dois tipos de moral. Até em um mesmo corpo existem os dois tipos de moral. Nietzsche traça aqui uma tipologia a partir da modo como as forças são descarregadas, tal diferenciação é válida tanto para analisarmos a sociedade como para pensarmos o "indivíduo". Segundo o filósofo, há dois modos das forças serem exteriorizadas: um ativo e outro reativo.¹⁶⁷

Nietzsche é enfático ao determinar que moral de senhores e moral de escravos andam lado-a-lado. Como o mundo se configura via vontade de poder e esta se exerce pela relação comandar e obedecer, logo em qualquer fato há o lado que comanda e o lado que obedece. Esse duplo é indissociável do pensamento da vontade de poder. Por isso a investigação tipológica deve apenas delinear as características específicas de cada moral. Ela não deve se prender ao papel específico que cada grupo assume em relação a outro, seu foco está na análise das relações de dominação. Ao eleger o tipo nobre e o tipo escravo como ferramentas para interpretarmos a moral, Nietzsche nos oferece uma interpretação amplas acerca do modo como as vontades se exercem. Esse é o motivo pelo qual ele pode ser mais específico, sem prejudicar seu modelo perspectivista. Ele encontra um modelo para pensarmos as relações sociais que não enrijece o vir-a-ser dos impulsos, dos afetos, dos sentimentos, dos pensamentos e das pulsões:

¹⁶⁷ Sobre a questão das forças, Bursotti atesta que há em Nietzsche uma diferença quanto à sua descarga: (i) a ativa que acontece quando a descarga provém de um estímulo interno – *“fala-se em atividade quando a força por si mesma, a partir da própria exuberância, explode para fora.”* [Apud. GIACOIA JR., O. **Nietzsche como Psicólogo**. p. 80. Cf. BRUSOTTI, Marco. “Die ‘Selbstverkleinerungdes Menschen’ in der Moderne.” In: **Nietzsche-Studien**. Berlin; New York: Walter de Gruyter.1992. vol 20. p.83] e (ii) a reativa que acontece quando a descarga se efetua a partir de estímulos internos – *“quando um excedente de força não é dado, esta só pode ser descarregada por meio de um estímulo externo, o que também pode acontecer, a despeito de sua menor potência”* [Idem.]

"As diferenciações morais de valor nasceram, seja sob uma espécie dominante, que se sentia bem ao tomar consciência de sua diferença em relação à dominada – ou entre os dominados, os escravos e dependentes de todo grau. No primeiro caso, quando são os dominantes que determinam o conceito de 'bom', são os estados de alma elevados, orgulhosos, que são sentidos como o distintivo e determinante da hierarquia. O homem nobre aparta-se de si os seres em que o contrário de tais estados orgulhosos e elevados chega à expressão: ele os despreza." (BM, §260)

Existem duas perspectivas: (i) a dos senhores, sob a qual o olhar acerca dos valores é aquele de quem domina, ou seja, daqueles que estabelecem as próprias regras a partir de si mesmo; e (ii) a dos escravos, que necessitam de uma regra os coagindo para que extraiam algum sentido para o mundo, sua forma de avaliar parte da negação do exterior, ou seja, é "dependente de todo grau".

No modo avaliação dos senhores, tipo ao qual Nietzsche se dedica em quase todo o aforismo, além do homem tomar para si a tarefa de elaboração dos valores ("*são os dominantes que determinam o conceito de 'bom'*" [BM, §260]), ele faz isso a partir de si mesmo, do próprio sentimento de poder. "*A partir de um sentimento de plenitude ou excesso, a força valorativa cria, a partir de si mesma e projetando-o para fora, o inteiro mundo dos valores e dos juízos morais aristocráticos.*"¹⁶⁸ Em suma, os senhores, seguindo unicamente sua constituição fisio-psicológica, estipulam os valores. O importante desta constituição valorativa é que ela é **excludente**, ou seja, ser "bom" significa uma condição reconhecida apenas entre aqueles que podem se sentir enquanto tal. Mas o que credita significado a tal sentimento de diferenciação?

"Note-se desde já que nessa primeira espécie de moral a oposição 'bom' e 'ruim' significa o mesmo que 'nobre' e 'desprezível': – a oposição 'bom' e 'mau' é de outra origem. Desprezado é o covarde, o medroso, o mesquinho, o que pensa na esteira da utilidade; assim como o desconfiado, com seu olhar sem liberdade, o que se rebaixa, a espécie canina de homem, que se deixa maltratar, o adulator que mendiga, antes de tudo o mentiroso: – é uma crença fundamental de todos os aristocratas que o povo comum é mentiroso. 'Nós, os verídicos' – assim se denominavam os nobres da Grécia antiga." (BM, §260)

¹⁶⁸ GIACOIA, JR. *Nietzsche como Psicólogo*. Op. Cit. p. 81.

A diferença entre ser ou não nobre procede do maneira como alguém constitui e exerce seus valores: (i) O nobre afirma que tudo aquilo que estiver à sua altura é “bom”, pois é semelhante a ele. Por outro lado, tudo aquilo que não tiver características que não lhe são caras é julgado como inferior. Sua escala valorativa busca afirmar sua própria estrutura fisiopsicológica. (ii) Já o não nobre, este concebe sua escala valorativa em oposição ao tipo nobre, ou seja, tudo que é nobre é “ruim”. Assim, mesmo partindo do si mesmo, o parâmetro de avaliação dos escravos tem como seu primeiro alvo negar qualquer qualidade associada ao tipo nobre. Após essa primeira etapa de negação que desqualifica qualquer as principais características da nobreza, o escravo impõe sua perspectiva valorativa. É importante percebermos que a afirmação da estrutura fisiopsicológica dos escravos é eminentemente depende da desqualificação do tipo nobre. Portanto, para o escravo existe primeiro a sensação de impotência em relação ao exterior. Tal sentimento é descarregado através de mecanismos de ressentimento (como vingança, anulação de diferenças).¹⁶⁹ Mais detalhadamente:

*"O homem de espécie nobre se sente como determinante de valor, não tem necessidade de ser declarado bom, julga: 'O que é pernicioso para mim é pernicioso em si', sabe-se o único que empresta honra às coisas, é **criador de valores**. Tudo o que ele conhece em si, ele honra: uma tal moral é glorificação de si. No primeiro plano está o sentimento de plenitude, da potência que quer transbordar, a felicidade da alta tensão, a consciência de uma riqueza que gostaria de dar prodigalizar: – também o homem nobre ajuda o infeliz, mas não, ou quase não, por compaixão, mas sim por um ímpeto gerado pelo excedente de potência. O homem nobre honra em si o poderoso, e também aquele que tem potência sobre si mesmo, que sabe falar e calar, que tem prazer em exercer rigor e dureza contra si e veneração diante de tudo que é rigor e dureza." (BM, §260)*

¹⁶⁹ Nietzsche dedica toda primeira dissertação de *Para a Genealogia da Moral* para explicar com detalhes a diferença entre a perspectiva nobre e a não nobre, como também, a origem dessa crença na distância entre nobreza e não-nobreza. Na moral dos escravos a negação fundamenta qualquer valoração – essa é uma moral do **ressentimento**. *“O tipo ressentido é aquele no qual ocorre uma inibição ou bloqueio na capacidade de descarga de energias e afetos em direção ao exterior. Curiosamente, pois, aquele tipo psicológico cujo mundo valorativo se constitui a partir da negação da alteridade – portanto da influência de um estímulo externo – é também aquele que sofre de disfunção em sua capacidade de descarga psíquica, não podendo desembaraçar-se de impressões vividas, em especial das vivências de desprazer, da dor.(...) O processo do ressentimento não se identifica, pois com o modelo mecânico do arco reflexo. Ele é finalisticamente orientado no sentido da elaboração psíquica de um estímulo que produz desprazer, e consiste em mobilizar, voltando-a para uma causa externa ‘culpada’ pelo sofrimento, a descarga de um afeto tônico, para apagar da consciência a marca da dor vivenciada, fazendo-a se esquecer do infortúnio e liberando-a para novas impressões.” [Ibid. p. 83.]*

O que atesta nobreza a um homem é sua própria crença nisso, ou seja, é a afirmação incondicional da sua estrutura fisio-psicológica independentemente do "exterior". De tal crença emerge uma "natureza" tão poderosa que as valorações do nobre são concebidas única e exclusivamente como produtos delas mesmas. A constituição fisio-psicológica do nobre além de lhe impor uma interpretação de mundo, também extrai de si mesma uma exuberância de poder. Por sua plenitude de poder, o tipo nobre exige do mundo a todo instante desafios que coloquem em teste sua condição de nobreza. Em outros termos, para afirmar a plenitude de sua constituição fisio-psicológica o nobre está sempre tentando subjugar aquilo que surge para ele como desafio.

Nietzsche tem bastante interesse no tipo nobre justamente por esta forma de como eles se colocam diante das adversidades da vida: o nobre está sempre pondo em teste sua "natureza" com o propósito de afirmá-la. A afirmação de seus impulsos acontece quando ele consegue superar seu teste, seu sentimento de poder emerge da afirmação de sua estrutura fisiológica perante as exigências do mundo. Para o aristocrata é isso que o coloca na sua posição. Um qualquer não conseguiria enfrentar uma situação adversa e se erguer diante dela. Quando observamos esse detalhe da condição do nobre chegamos ao ponto-chave: o que Nietzsche pretende mostrar é como uma moral promove ou atrofia a constituição fisio-psicológica dos integrantes de um grupo social.

Observando a análise tipológica dos nobres e dos escravos, podemos constatar que a análise nietzscheana da sociedade acontece principalmente a partir do modo como cada cultura trata o **conflito** e a **diferença**. Para os nobres, o conflito e a diferença são ferramentas fundamentais para a superação de si: somente diante do **diferente** surge a possibilidade de entrar em **conflito** com outras forças. E, desse conflito, afirmar sua constituição fisio-psicológica através da superação. Por outro lado, os escravos, os vis, eles tentam enfraquecer o

diferente com o propósito de que o conflito exija o mínimo de empenho possível. Na moral escrava se busca exterminar as diferenças e as tensões; já na moral nobre, há o cultivá-las.

A questão da neutralização das diferenças nos leva a constatar que em Nietzsche, *"sua crítica da moralidade é uma crítica da uniformidade moral e do dogmatismo, e por essa razão, ela é especialmente uma crítica do cristão, do escravo ou da moral do rebanho"*¹⁷⁰ A crítica nietzscheana da moral é a crítica ao pensamento de uniformização de uma moral. Nesses termos, a tarefa de um psicólogo frente a moral fica evidente quando Nietzsche, ao mostrar que diferentes povos criam diferentes tipos de moral, diagnostica que as diferenças são desenvolvidas sobretudo de acordo com as condições fisio-psicológicas exigidas por cada cultura. Em última instância, para a psicologia nietzscheana, o “mundo exterior” é uma organização de nossos impulsos: um sintoma de nossas estruturas infraconscientes.

¹⁷⁰ TONGEREN, Paul van. *Op. cit.* p. 206.

Considerações Finais

Como vimos ao longo do trabalho, a inserção da psicologia nos textos de Nietzsche é inegável. Mais do que isso, a psicologia consiste em um dos temas centrais para se entender o pensamento do filósofo. Ignorá-la seria um contra-senso à filosofia nietzscheana.

Ao lançar sua perspectiva fisio-psicológica acerca da condição do homem, Nietzsche combate diretamente a noção de sujeito presente na Modernidade. Tal combate é ele próprio travado no âmbito psicológico. Como atesta o filósofo em um fragmento póstumo intitulado *"História psicológica do conceito de 'sujeito'."*:

"O corpo, a coisa, a 'totalidade' construída pelo olho suscita a distinção de um agir e de um agente; o agente, a causa do agir, concebido com a sutileza [feiner] muito mais ampla, por fim deixou um resto: o 'sujeito'." (FP. KSA XII, 2[158] outono1885 - outono1886)

Nos escritos nietzscheanos observamos que a o combate à noção de sujeito remete diretamente ao ataque de conceitos-chave da Metafísica, sobretudo, às noções de substância, de causalidade e de identidade. Sua crítica ao processo de substancialização da alma, nascido

propriamente na Modernidade com Descartes, consiste no ponto de partida para entendermos sua psicologia. Para Nietzsche, a estruturação do *cogito* se apoia em preconceitos provenientes de certas estruturas lógico-gramaticais. Aquela instância que costumamos chamar de "Eu" é o lugar em que diferentes forças entram em um embate tentando se impor umas sobre as outras. Nesse sentido, a própria idéia de subjetividade é uma ficção, o sujeito não é um elemento *a priori* como a tradição o acredita ser. Portanto, seria pouco proveitosa acreditar de que a partir da determinação de um sujeito se chegaria a conhecimentos seguros e a juízos éticos universais.

Negar a unidade subjetiva significa afirmar a pluralidade do corpo. A consciência, instância responsável pelos fundamentos racionais, não pode ser colocada como elemento mais importante da "natureza humana". A consciência representa unicamente aquilo que existe de mais superficial. Portanto, o pensamento não pode ser identificado à consciência. O pensar está para além dos efeitos da consciência.

Em uma concepção em que o corpo é tomado em sua multiplicidade, as interpretações se apresentam de acordo com a pluralidade das instâncias infraconscientes. O corpo propicia a multiplicidade característica de um determinado aparato subjetivo. Em suma, o homem não possui efetivamente um fundamento substancial, ele se estabelece a partir da relação entre as instâncias infraconscientes.

Para Nietzsche, as "filosofias do *cogito*" representam uma etapa de um "grande erro", que se inicia com a vontade de verdade lançada por Platão. Caminhando em outro extremo, as proposições nietzscheanas pretendem por em cheque as bases da metafísica platônica. Assim, não se pode chegar ao *em si* dos objetos porque esses só adquirem sentido quando são tomados como parte de uma relação estrutural específica. Moral e metafísica não passam de interpretações, que se constituem como necessárias, pois sem fantasiar uma realidade não se

conseguiríamos viver. O problema reside (i) em atribuir a tal fantasia o caráter de única possibilidade de verdade e (ii) de se fixar exclusivamente a essa forma existência.

Ao tomar o corpo como baliza metodológica e atribuindo à psicologia a conotação de "morfologia e teoria da evolução da vontade de poder" (BM, §23), Nietzsche se afasta da perspectiva reducionista da metafísica. O corpo, esse complexo fenômeno de impulsos, pulsões, instintos, afetos, sentimentos e pensamentos, desponta como a ordem de realidade sobre a qual Nietzsche interpreta o mundo. Uma vez resgatado o primado corpóreo, a psicologia emerge como saber responsável pelo estudo da configuração e do dinamismo de tais instâncias corporais. A tarefa do psicólogo não mais se volta para um além-mundo, mas se norteia pela investigação de como os sentimentos, instintos, afetos e pensamentos têm sua inserção nos homens e na cultura.

BIBLIOGRAFIA

NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke* hg. v. G. Colli und M. Montinari. Kritische Studienausgabe (KSA). 15 Bände. München: Walter de Gruyter. 1980.

_____. *Oeuvres Philosophiques Completes*. Textes, fragments et variantes établis par G. Colli et M. Montinari. 14 vols. Paris: Gallimard. 1979.

_____. *Obras Incompletas*. In. Col Os Pensadores. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. 3 ed. São Paulo: Abril Cultural. 1983.

_____. *Coleção das Obras de Nietzsche*. Coord.: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras. 1987-2006.

_____. Fragmentos Póstumos. Trad. Oswaldo Giacóia Jr. In.: *Textos Didáticos*. nº. 22 . 2ªed.Campinas: IFCH/Unicamp. 2002.

_____. A “Grande Política” *Fragmentos*. Trad. Oswaldo Giacóia Jr. In.: *Cadernos de Tradução*. n. 3. Campinas: IFCH/Unicamp. 2002.

_____. *Fragmentos Finais*. Trad. Flávio R. Kothe. Brasília: Editora UNB; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado. 2002.

BERNARD, Knox. *Oedipous at Thebes*. London; New Have: Yale Universit Press. 1998.

BLONDEL, E. *Nietzsche, le Corps et la Culture*. Paris: PUF. 1986.

BRUSOTTI, Marco. “Die ‘Selbstverkleinerungdes Menschen’ in der Moderne.” In: *Nietzsche-Studien*. Vol. 20. Berlin; New York: Walter de Gruyter.1992.

BUZON, Frédéric. Descartes et le Matérialisme. In *Les Études Philosophiques*. Paris: PUF. 1987. v.01.

CACCIOLA, Maria Lúcia de M. e O. *Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo*. São Paulo: Edusp. 1994.

CANGUILHEM, Georges. O que é a Psicologia? In: *Tempo Brasileiro*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1972.

CASSIRER, E. *A filosofia do Iluminismo*. Trad. Álvaro Cabral. Campinas: Editora Unicamp.1992. p. 137.

CHORÃO, João Bigotte (org). *Logos - Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*. Lisboa; São Paulo: Editorial Verbo. vol.:02.

CLARK, M. *Nietzsche on Truth and Philosophy*. New York: Cambridge Universit Press. 1990

COLLI, Giorgio. *Escritos sobre Nietzsche*. trad. Maria Filomena Molder. Lisboa: Relógio D'Água Editores. 2000.

COLLI, G.; MONTINARI, M. Les Manuscrits. In: NIETZSCHE, Friedrich. *Oeuvres Philosophiques Complètes*. vol VII. Paris: Galimard. 1992.

CORMAN, Louis. *Nietzsche Psychologue des profondeurs*. Paris: PUF. 1982.

CRAFORD, Claudia. *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*. Berlin; New York: Walter de Gruyter. 1988.

DANTO, Arthur. *Nietzsche as Philosopher*. New York: Columbia University Press. 1980.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche*. Trad. Alberto Campos. Lisboa: Edições 70. 2001.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a Filosofia*. Trad. Edmundo F. Dias, Ruth J. Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio. 1976.

DESCARTES, R. *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Trad. Fausto Castilho. Campinas: Editora Unicamp. 2004.

DERRIDA, Jacques. *Éperons*. Paris: Flammarion. 1994.

EDELMAN, Bernard. *Nietzsche um Continente Perdu*. 2. ed. Paris: PUF. 2000.

FINK, Eugen. *A Filosofia de Nietzsche*. Lisboa: Editorial Presença. 1982.

FORLIN, Enéias. *A Teoria Cartesiana da Verdade*. São Paulo; Injuí: Associação Editorial Humanitas; FAPESP; Editora Unijuí. 2005.

FOUCAULT, Michel. A Psicologia de 1850 a 1950. In: *Ditos e Escritos*. Vol I. Trad: Vera Lucia Avellar Ribeiro. São Paulo: Forense Universitária. 1999.

_____. Nietzsche Genealogia e História. In: *Microfísica do Poder*. Trad. Roberto Machado. 15 ed. Rio de Janeiro: Edições Graal. 2000.

_____. Verdade e Poder. In: *Microfísica do Poder*. Trad. Roberto Machado. 15 ed. Rio de Janeiro: Edições Graal. 2000.

GIACÓIA JÚNIOR, Oswaldo. A vontade de verdade como experimento. In: *Labirintos da Alma*. Campinas: Editora da UNICAMP. 1997.

_____. Corpos em Fabricação. In: *Natureza Humana*. vol.5. n. 1. São Paulo: EDUC. 2003.

_____. *Nietzsche como Psicólogo*. São Leopoldo: Editora Unisios. 2001.

_____. *Nietzsche & Para Além de Bem e Mal*. Jorge Zaar Ed.: Rio de Janeiro. 2002.

_____. O Conceito de Pulsão em Nietzsche. In: *As Pulsões*. Org. Arthur Hyppólito de Moura. Escuta; EDUC: São Paulo. 1995.

GRANIER, Jean. *Le Probleme de la Vérité dans la Philosophie de Nietzsche*. Paris: Éditions du seuil. 1966.

GRIMM, Ruediger Hermann. *Nietzsche's Theory of Knowledge*. Berlin; New York: Walter de Gruyter. 1977.

GUEROULT, M. *Descartes selon l'Ordre des Raisons*. Paris: Aubier.1953.

HAAR, M. *Nietzsche et Métaphysique*. Paris: Éditions Gallimard. 1993.

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. 2 vols. Trad. Pierre Klossowski. Paris: Gallimard. 1961.

KAUFMANN, Walter. *Nietzsche als der erste Grosse Psychologe*. In. *Nietzsche Studien 7*. Berlin; New York: Walter de Gruyter. 1978.

_____. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. New York: Meridian Books. 1970.

LAMAPERT, Laurence. *Nietzsche Teaching*. New Haven; London: Yale University Press. 1986.

LANDIM FILHO, Raul. *Evidência e Verdade no Sistema Cartesiano*. São Paulo: Edições Loyola. 1992.

LEOPOLDO E SILVA, Franklin. *Descartes, a Metafísica da Modernidade*. São Paulo: Editora Moderna. 1994.

MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a Verdade*. Rio de Janeiro: Rocco. 1984.

MARTON, Scarlet. *Das Forças Cósmicas aos Valores Humanos*. 2 ed. Belo Horizonte: Editora UFMG. 2000.

MOURA, Carlos A. R. de. *Nietzsche: Civilização e Cultura*. São Paulo: Martins Fontes. 2005.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A Doutrina da Vontade de Poder em Nietzsche*. Trad. Oswaldo Giacóia Júnior. São Paulo: Annablume. 1997.

_____. *Nietzsche. His Philosophy of Contradictions and the Contradictions of his Philosophy*. Trad. David j. Parent. Urbana; Chicago: University of Illinois Press. 1999.

POGGI, Stefano. I Confini della Coscienza. In: *Psicoanalisi e Storia delle Scienze*. Firenze: Leo S. Olschki Editore. 1983.

ROSEN, Stanley. *The Mask of Enlightenment*. New York: Cambridge University Press. 2000

SANTANA, Kleverton Bacelar. *Medicina e Moral em Nietzsche*. Tese de Doutorado. São Paulo: USP. 2001

SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo como Vontade e Representação*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP. 2005.

STRAUSS, L. Note sur le plan de *Par delà Bien et Mal* de Nietzsche in. *Études de Philosophie Politique Platonicienne*. Paris. s/ed. s/d.

TONGEREN, Paul van. *Reinterpreting Modern Culture*. Indiana: Purdue University Press. 2004.

TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. A *virtus dormitiva* de Kant. In: *Ensaio de Filosofia Ilustrada*. São Paulo: Editora Brasiliense. 1987.

TRAJANO, V. Entre a Razão e o Daimon. In. *Édipo Rei de Sófocles*. São Paulo: Perspectiva; FAPESP. 2001.

VAIHINGER, H. *The Philosophy of "as if"*. Trad.: C. K. Ogden. London: Routledge. 2002.

VATTIMO, Gianni. *Introducción a Nietzsche*. Trad. Jorge Binaghi. Barcelona: Ediciones Península. 1985.

VERNANT, J. P. VIDAL-NAQUET, P. *Mito e Tragédia na Grécia Antiga*. Trad. Anna L. A. de A. Prado; Filomena Y. H. Garcia; Maria da C. M. Cavalcante. São Paulo: Duas Cidades. 1977.

WOTLING, Patric. As Paixões Repensadas. Trad. Ivo da Silva Júnior. In: *Cadernos Nietzsche*. São Paulo: GEN. 2003. v: 15.

WOTLING, Patric. "Der Weg zu den Grundproben". In: *Nietzsche-Studien*. Vol.26. Berlin; New York: Walter de Gruyter. 1998.