



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ÁTILA BRANDÃO MONTEIRO

**VIDA E PENSAMENTO: CONSIDERAÇÕES SOBRE A FILOSOFIA NUMA
PERSPECTIVA GENEALÓGICA**

FORTALEZA

2021

ÁTILA BRANDÃO MONTEIRO

VIDA E PENSAMENTO: CONSIDERAÇÕES SOBRE A FILOSOFIA NUMA
PERSPECTIVA GENEALÓGICA

Tese apresentada à Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Instituto de Cultura e Arte da Universidade Federal do Ceará, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Filosofia. Área de concentração: Ética e Filosofia Política

Orientador: Prof. Dr. Custódio Luís Silva de Almeida.

FORTALEZA

2021

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca Universitária

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

- M78v Monteiro, Átila Brandão.
Vida e pensamento: considerações sobre a filosofia numa perspectiva genealógica / Átila Brandão Monteiro. – 2021.
360 f.
- Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2021.
Orientação: Prof. Dr. Custódio Luís Silva de Almeida.
1. Filosofia. 2. Vida. 3. Pensamento. 4. Genealogia. 5. Nietzsche. I. Título.

CDD 100

ÁTILA BRANDÃO MONTEIRO

VIDA E PENSAMENTO: CONSIDERAÇÕES SOBRE A FILOSOFIA NUMA
PERSPECTIVA GENEALÓGICA

Tese apresentada à Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Instituto de Cultura e Arte da Universidade Federal do Ceará, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Filosofia. Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Aprovada em ___/___/_____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Custódio Luís Silva de Almeida (Orientador)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Manfredo Araújo de Oliveira
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Gustavo Bezerra do Nascimento Costa
Universidade Estadual do Ceará (UECE)

Prof. Dr. Ruy de Carvalho Rodrigues Júnior
Universidade Estadual do Ceará (UECE)

Prof. Dr. Miguel Angel de Barrenechea
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO)

Aos inconscientes que protestam.

AGRADECIMENTOS

À Karla, minha companheira de todas as horas, meu amor, pelo apoio e incentivo de sempre, sem os quais este trabalho teria sido muito mais difícil.

Ao professor Custódio Almeida, pelo acolhimento, pela orientação cuidadosa e paciente, pelo respeito e abertura ao diálogo que tornaram mais leve o processo de elaboração desta tese.

Ao professor Manfredo Oliveira, pela participação na minha qualificação, que me permitiu ver o meu trabalho por outra perspectiva e que, sem dúvidas, o enriqueceu.

Ao professor e amigo Gustavo Costa, pela participação na minha qualificação, pelos diálogos e incentivo de longa data.

Ao professor, amigo e mestre Ruy de Carvalho, por aceitar participar da minha banca de defesa, por todos os ensinamentos e provocações que recebi durante todos esses anos que o conheço e que, sem dúvida, se refletem neste trabalho.

Ao professor Miguel Barrenechea, por ter aceitado participar da minha banca de defesa e pelos bons encontros proporcionados pelos eventos Nietzsche-Schopenhauer e pelos seus escritos.

Ao David, pela amizade sincera desde os tempos de graduação, pela compreensão das ausências, pelos diálogos sempre recheados de sorrisos e leveza.

À Alice, minha irmã, por estar sempre por perto, compartilhando dos momentos bons e ruins, torcendo que tudo dê certo e me ouvindo quando eu preciso.

À minha família canino-felina: Pandora, Barbicha, Dengoso, Frida, Marie e Branquinha (*in memoriam*), por estarem presentes na maior parte do processo de escrita desta tese, dando afeto e apoio ao seu modo, ou ainda atrapalhando e tirando a minha atenção, como não poderia deixar de ser.

À Kégila, minha psicanalista, pessoa fundamental nos meus processos de elaboração e autocompreensão que muitas vezes potencializaram o desenvolvimento desta tese.

A todos os professores de quem tive o privilégio de ser ouvinte/estudante e que somaram em minha formação.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Mas o que é filosofar hoje em dia – quero dizer, a atividade filosófica – senão o trabalho crítico do pensamento sobre o próprio pensamento? Senão consistir em tentar saber de que maneira e até onde seria possível pensar diferentemente em vez de legitimar o que já se sabe? Existe sempre algo de irrisório no discurso filosófico quando ele quer, do exterior, fazer a lei para os outros, dizer-lhes onde está a sua verdade e de que maneira encontrá-la, ou quando pretende demonstrar-se por positividade ingênua; mas é seu direito explorar o que pode ser mudado, no seu próprio pensamento, através do exercício de um saber que lhe é estranho. O ‘ensaio’ – que é necessário entender como experiência modificadora de si no jogo da verdade, e não como apropriação simplificadora de outrem para fins de comunicação – é o corpo vivo da filosofia, se, pelo menos, ela for ainda hoje o que era outrora, ou seja, uma ‘ascese’, um exercício de si, no pensamento.

(Michel Foucault, 1984/2017, p. 14)

RESUMO

A presente tese convida a uma reflexão em torno da própria filosofia, procurando concebê-la não como uma doutrina universal, nem sob o signo da teoria ou da crítica, e tampouco enquanto forma de vida, mas como algo que perpassa todas estas formas e as tornam possíveis, a saber, como uma determinada *atividade do pensamento, criadora, mobilizada por problemas vitais, por questões de sentido e valor*. Nesse sentido, nosso objetivo é pensar a filosofia como uma “produção” propriamente humana, tomando de forma radical o que isto pode significar. Assim, pretendemos argumentar que no pensar há uma série de elementos que não apenas condicionam e determinam a filosofia, como também a tornam possível e necessária, fornecendo sua razão de ser na economia da existência humana: demandas orgânicas e vitais, inconscientes e pulsionais, mas também conscientes e linguísticas, coletivas e regulativas – em suma, demandas por sentido e orientação. Para desenvolver esta reflexão, nossa referência fundamental é a crítica genealógica nietzschiana, uma vez que esta fornece uma lente interpretativa que põe em evidência justamente os elementos vitais que estão em jogo nas produções do pensamento. Por conseguinte, a primeira parte desta tese (que compreende dois capítulos) é dedicada à reconstrução da crítica genealógica de Nietzsche, especialmente no que tange àquilo que a vincula ao nosso tema: desconstrução histórica do pensamento essencialista, ênfase na discrepância entre as possibilidades do pensar em relação às pretensões essencialistas da metafísica e, por fim, a convergência destas reflexões na tematização da natureza “interessada” do pensamento humano, na medida em que é movido e condicionado por determinados valores que moldam formas de vida. A segunda parte (que compreende os três capítulos seguintes) busca, por sua vez, desenvolver os elementos que surgem da crítica genealógica em direção de uma noção produtiva do pensamento e, conseqüentemente, da filosofia. Assim, nosso esforço nesta parte é de conceber o pensamento a partir de outro horizonte, enfatizando suas possibilidades e potencialidades, sua riqueza e peculiaridade enquanto capacidade produtiva de um ser vivo falante. Nela fazemos um esboço geral em que se articulam perspectivas em torno do humano, pensando sua condição de forma radical: como ser vivo, temporal, orgânico, gregário, linguístico, desejante e criativo, num diálogo com Bergson, Maturana e Freud. Esta discussão tem como objetivo entrever as possibilidades e potências do pensamento quando desvinculado de demandas hostis à vida e alinhado à valorização do corpo, dos afetos e da imanência.

Palavras-chave: filosofia; vida; genealogia; Nietzsche; pensamento.

ABSTRACT

The present thesis invites a reflection on philosophy itself, trying to conceive it not as a universal doctrine, nor under the sign of theory or criticism, nor as a form of life, but as something that permeates all these forms and the they make it possible, namely, as a determined activity of thought, creative, mobilized by vital problems, by questions of meaning and value. In this sense, our goal is to think of philosophy as a “human” production, taking in a radical way what this can mean. Thus, we intend to argue that in thinking there are a series of elements that not only condition and determine philosophy, but also make it possible and necessary, providing its reason for being in the economy of human existence: organic and vital demands, unconscious and instinctive, but also conscious and linguistic, collective and regulatory - in short, demands for meaning and orientation. To develop this reflection, our fundamental reference is the Nietzschean genealogical criticism, since it provides an interpretive lens that highlights precisely the vital elements that are at stake in the production of thought. Therefore, the first part of this thesis (which comprises two chapters) is dedicated to the reconstruction of Nietzsche's genealogical criticism, especially with regard to what links it to our theme: historical deconstruction of essentialist thinking, emphasis on the discrepancy between the possibilities of thinking in relation to the essentialist pretensions of metaphysics and, finally, the convergence of these reflections in the thematization of the “interested” nature of human thought, as it is moved and conditioned by certain values that shape forms of life. The second part (which comprises the following three chapters) seeks, in turn, to develop the elements that arise from genealogical criticism towards a productive notion of thought and, consequently, of philosophy. Thus, our effort in this part is to conceive thought from another perspective, emphasizing its possibilities and potentialities, its richness and peculiarity as the productive capacity of a speaking living being. In it we make a general outline in which perspectives around the human are articulated, thinking their condition in a radical way: as a living, temporal, organic, gregarious, linguistic, desiring and creative being, in a dialogue with Bergson, Maturana and Freud. This discussion aims to glimpse the possibilities and potencies of thought when detached from hostile demands to life and aligned with valuing the body, affections and immanence.

Keywords: philosophy; life; genealogy; Nietzsche; thought.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

- VM Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extramoral
- UDH Sobre a Utilidade e a Desvantagem da História para a Vida
- FTG A Filosofia na Era Trágica dos Gregos
- HH I Humano, Demasiado Humano, v.1
- HH-AS Humano, Demasiado Humano II – O Andarilho e sua Sombra
- HH-OS Humano, Demasiado Humano II – Miscelânea de Opiniões e Sentenças
- A Aurora
- GC A Gaia Ciência
- ZA Assim Falava Zaratustra
- BM Além do Bem e do Mal
- GM Genealogia da Moral
- CI O Crepúsculo dos Ídolos
- CW O Caso Wagner
- AC O Anticristo
- EH Ecce homo
- VP coletânea de aforismos organizada postumamente intitulada “Vontade de Potência”

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	12
2	PARTE I – CRÍTICA GENEALÓGICA DA METAFÍSICA DUALISTA	23
2.1	Considerações Iniciais	24
2.2	Capítulo 1 – Desconstrução histórico-naturalista do dualismo essencialista	29
2.2.1	<i>Filosofia histórica e metafísica</i>	31
2.2.2	<i>Naturalização do conhecimento e da verdade</i>	50
2.2.3	<i>A vitalidade do “erro”</i>	67
2.2.4	<i>Ceticismo epistêmico como única saída?</i>	75
2.3	Capítulo 2 – A metafísica no horizonte da moral e da “fisiopsicologia dos afetos”	81
2.3.1	<i>Da epistemologia à questão do valor</i>	83
2.3.2	<i>A consciência e seu domínio</i>	89
2.3.3	<i>Corpo, impulsos e afetos</i>	94
2.3.4	<i>Moral como semiótica dos afetos</i>	110
2.3.5	<i>A metafísica como sintoma</i>	130
2.3.6	<i>Da metafísica à sua negação: vontade de verdade e nihilismo</i>	161
2.3.7	<i>Contentar-se com a decadência vital da filosofia ou ousar reinventá-la?</i>	172
3	PARTE II – O PENSAMENTO VIVO E SUAS POSSIBILIDADES	181
3.1	Considerações preliminares	182
3.2	Capítulo 3 – Vida como atividade criadora	185
3.2.1	<i>Tempo e Movimento</i>	186
3.2.2	<i>Devir e autossuperação</i>	200
3.2.3	<i>Autopoiese e Deriva Natural</i>	207
3.2.4	<i>Autopoiese e sistema sensório-motor</i>	216
3.2.5	<i>Criação sem fim</i>	223
3.3	Capítulo 4 – Cultura como acoplamento social produtor	229
3.3.1	<i>A linguagem viva</i>	235

3.3.2	<i>As pulsões como matéria-prima da cultura</i>	249
3.3.3	<i>Cultura e regulação das potências</i>	272
3.4	Capítulo 5 – O pensamento e as potências da filosofia	291
3.4.1	<i>Diferença e Singularidade: o horizonte do pensamento e o desafio do filósofo</i>	292
3.4.2	<i>Articular os mundos-perspectivas: orientação ontológica do pensamento</i>	315
3.4.3	<i>Fabular e fecundar mundos possíveis: uso ético-estético-político do pensamento</i>	341
4	CONSIDERAÇÕES FINAIS	353
	REFERÊNCIAS	358

1 INTRODUÇÃO

A presente tese convida a uma reflexão em torno da própria filosofia, concebida, porém, não como uma doutrina universal ou saber particular, nem sob o signo da teoria ou da crítica, e tampouco enquanto modo de vida, mas como algo que perpassa todas estas formas e as tornam possíveis, a saber, como uma determinada *atividade do pensamento, criadora, ontologicamente orientada*¹, *mobilizada por problemas vitais, por questões de sentido e valor*. Nesse sentido, nosso objetivo é pensar a filosofia como uma produção propriamente humana, tomando de forma radical o que isto pode significar. Pois ao concebermos a filosofia como uma atividade intelectual, não podemos pensá-la desvinculada de todas as peculiaridades e especificidades que caracterizam a condição humana. Assim, pretendemos argumentar que no pensar há uma série de elementos que não apenas condicionam e determinam a filosofia, como também a tornam possível e necessária, fornecendo sua razão de ser na economia da existência humana: demandas orgânicas e vitais, inconscientes e pulsionais, mas também conscientes e linguísticas, coletivas e regulativas – em suma, demandas por sentido e orientação.

No intuito de desenvolver esta reflexão, nossa referência fundamental é a crítica genealógica nietzschiana, mobilizada aqui não com a intenção de desenvolver um problema específico ou circunscrito à obra de Nietzsche, mas para refletirmos sobre as consequências desta crítica para a atividade filosófica. Com base nesta perspectiva, então, nosso problema pode ser inicialmente delineado da seguinte forma: uma vez demonstrada a natureza interessada, histórica², moralmente enviesada e condicionada das reflexões filosóficas e da própria atividade do pensamento em geral, quais seriam as possibilidades da filosofia? Qual

1 Tomar a filosofia como *atividade* garante, a nosso ver, uma compreensão que não perde de vista a potencialidade intrínseca de uma forma de pensar que, seguindo uma determinada orientação que chamaremos ontológica, nos possibilita um ponto de vista suficientemente amplo em relação à realidade circundante, que, por sua vez, torna possível a produção de doutrinas, teorias, críticas que se distinguem de outras formas de pensar, como a científica e a artística. Em outras palavras, torna possível um olhar que não objetifica a realidade para moldá-la à estrutura do sujeito ou às necessidades técnicas; um olhar que supõe outros olhares e pontos de vista, além de um emaranhado maior em que se inserem e entrelaçam todos os possíveis “objetos” e “sujeitos”. Por outro lado, *ser ontologicamente orientado* não quer dizer necessariamente ser orientado por uma determinada ontologia, ou ser responsável apenas por produzir ontologias, mas ser conduzido por um ímpeto que supõe abertura a uma totalidade virtual do real, composta por entidades (ainda que fluidas) e relações (ainda que temporárias). Essa abertura é o que torna possível a elaboração de uma teoria ontológica, mas também possibilita a constatação, em relação a objetos particulares, de uma infinidade de relações em que eles se inserem, arrancando-os de sua objetificação e naturalidade, tornando possível também a realização de críticas abrangentes e produção de teorias que embora vinculadas à realidade empírica não se restringem ao âmbito científico.

2 Ou seja, como produto de um ser vivo e linguístico, finito e temporal, cujas possibilidades relativas ao pensamento são sempre limitadas se tomadas em relação a algum tipo de pretensão absoluta, a-histórica e essencialista – que se costuma tomar como a tarefa da filosofia num sentido tradicional.

ou quais seriam os sentidos possíveis para ela? Em que sentido ela pode sobreviver ou ser ressignificada ao tomar consciência de seus “fundamentos” interessados? Por isso partimos da crítica genealógica, uma vez que esta traz à luz os elementos que condicionam as produções cognitivas, e que por isso nos permite distinguir algo dissimulado que outrora não fora percebido ou explicitado. Por outro lado, a crítica nos é cara também pela potencialidade construtiva intrínseca, já que desde o início ela não se move apenas pela pura destruição, mas seguindo uma necessidade que se mostra inicialmente relacionada à proibição intelectual, que busca clareza e sobriedade nas reflexões filosóficas, mas que por sua vez se mostra como uma necessidade de valorização da vida em todos os seus aspectos, em detrimento das especulações filosóficas “que se perdem no azul” (GM, prólogo, 7) das abstrações sem consistência.

Assim, a genealogia, como referência originária, possui, para nós, uma importância dupla. Por um lado, ela constitui uma espécie de “regra de método” que orienta nossa reflexão no sentido de trazer à tona os *interesses* inevitavelmente subjacentes às produções do pensamento, filosóficas ou teóricas em geral. Desta forma, somos constantemente lembrados que o pensar não é *causa sui*, mas opera a partir de condicionantes que necessariamente o conduzem por determinados caminhos e/ou determinam os limites dentro dos quais ele deve se desenvolver. Por outro lado, ela também torna possível não apenas expor os fundamentos psicofisiológicos e valorativos, como também elege um critério a partir de onde podemos avaliar os produtos do pensar humano. Em outras palavras, a genealogia torna possível sustentarmos que as produções do pensamento, embora sejam relativas à interesses distintos, não são indiferentes e tampouco equivalentes, mas podem ser hierarquizadas a depender de como interferem, influenciam ou orientam a vida humana – de acordo com o critério da vontade de potência. Não há nesse horizonte, portanto, um mero relativismo, mas um perspectivismo, que possibilita um critério de avaliação e distinção das perspectivas ao mesmo tempo que não nega a diferença irreduzível entre elas. Percebe-se, então, pela crítica genealógica, que o pensamento é algo intrinsecamente ligado às condições concretas da vida humana e que pode ser avaliado pela forma de vida que o promove. Assim, o pensamento está muito mais sujeito a um diagnóstico acerca de sua potencialidade intrínseca do que a uma refutação. Este modo de ver nos conduz, portanto, não apenas à realização de uma crítica, isto é, de constatação dos limites, por trazer à tona o que está no subsolo do pensamento, mas gera simultaneamente novas exigências para qualquer realização posterior do pensamento – como

se este se desse conta que não é “livre”³, que não surge de forma neutra e desinteressada. Com isso, esta tese também está enredada em tal ponto de vista e não se exime disso.

Portanto, queremos ressaltar a partir disso que também na crítica há elementos que nos servirão como guias para a argumentação posterior, na medida em que nossa resposta ao problema gira em torno da relação entre filosofia e vida, já que a nossa proposta é pensá-la como realização estético-linguística de um ser vivo. Pretendemos argumentar que a forma mais interessante de conceber a filosofia não é a partir de um suposto conteúdo, como um tipo de saber que teria um objeto ou método definidos, não como doutrina e explicação do sentido intrínseco do real, e tampouco como mera crítica. Nesse sentido, a filosofia, em sua especificidade, deveria que ser concebida como uma *atividade criadora*, que pode sim gerar todas as produções apontadas anteriormente, mas não se restringe a elas, muito embora se “materialize” nelas. Pois, concebê-la como atividade possibilita estreitar o seu vínculo com a vida, na medida em que esta é entendida – como buscaremos mostrar – como abertura, mudança, possibilidade, plasticidade; que supõe, todavia, alguma determinação e articulação, ainda que temporárias. Este entendimento torna possível reintroduzir na noção de filosofia todo o movimento e potencialidade que se restringem e limitam nas doutrinas, teorias, visões de mundo, críticas, modos de vida. Esta perspectiva põe, assim, a filosofia como uma *atividade do pensamento* ontologicamente orientada, a um só tempo inventiva e linguística, produtiva e rigorosa, criativa e lógica, com a finalidade de produzir sentidos e legislar valores, em nome da vida – muito embora nem sempre se tenha clareza sobre este vínculo. Mas uma atividade tal que para articular sentidos pode ser também atividade crítica, potência flamejante que dissolve a rigidez das ideias estabelecidas e as põe em movimento num instante decisivo onde elas podem vir-a-ser diferentes, condensar-se transformadas em outras produções, ou simplesmente queimar por inteiro e perder sua articulação. Nesse sentido, a filosofia, como atividade do pensamento que não se determina definitivamente e não se fecha em doutrina, teria a capacidade de atravessar as estruturas de pensamento construídas – doutrinas, opiniões, senso-comum, mitos – não para destruí-las, mas para imaginar possibilidades, para trazer à tona virtualidades, elaborar construções incipientes, etc., por meio dos quais o pensamento filosófico exerce seu papel perene, por assim dizer, na existência humana.

* * * *

³ O que não quer dizer que ele seja determinado *a priori*, ou que se pressuponha tacitamente uma metafísica na qual o humano teria a sua estrutura determinada essencialmente. Não ser livre equivale aqui a dizer que o pensamento não é autodeterminado e independente das peculiaridades do ser humano e que suas pretensões serão ingênuas e dogmáticas se não levar em consideração aquilo que ele *pode*.

A primeira parte desta tese é dedicada à reconstrução da crítica genealógica de Nietzsche, especialmente no que tange àquilo que a vincula ao nosso tema: desconstrução histórica do pensamento essencialista, ênfase na discrepância entre as possibilidades do pensar em relação às pretensões essencialistas da metafísica⁴ e, por fim, a convergência destas reflexões na tematização da natureza interessada do pensamento humano, a medida que é movido e condicionado por determinados valores que moldam formas de vida. O objetivo desta primeira parte, então, é expor o que entendemos ser o pressuposto necessário para articularmos alguma definição em torno da noção de filosofia desde a perspectiva genealógica, que se dá por meio de críticas sobre o que Nietzsche chama de “filosofia metafísica” – como uma filosofia dualista e essencialista – e sobre o pensamento em geral, por meio de discussões sobre o incondicionado, o conhecimento, a verdade, o sujeito e a moralidade. Tais reflexões, a nosso ver, possuem um núcleo comum na medida em que confluem em uma crítica do valor, onde se delineia a perspectiva na qual o pensamento aparece como uma *atividade interessada*, a partir de um determinado modo de vida. Por este motivo, entendemos que é imprescindível uma apresentação ampla do assim chamado procedimento genealógico de Nietzsche, juntamente com seus pressupostos, a medida que esta dá ensejo à apresentação e discussão de elementos constituintes da nossa argumentação posterior – elementos que formarão as *exigências* e *critérios* para pensarmos os sentidos possíveis para a filosofia a partir do horizonte genealógico.

Neste sentido, em sua primeira parte, esta tese se conduz por uma certa suspeita acerca da natureza do próprio pensamento, e mostra como esta suspeita percorre suas produções mais bem estabelecidas e supostamente confiáveis. Uma suspeita em relação ao vínculo mesmo entre pensamento e mundo, pensamento e verdade, da suposta neutralidade do pensar ou de seu vínculo com um suposto Bem. Em momento algum, porém, a importância do pensamento é negada – pelo contrário, é ressaltada sua natureza imprescindível para nós, para nossa espécie, para nossa existência. Tampouco se nega que seja possível algo como o conhecimento ou a verdade, mas se questiona tanto sua procedência e natureza quanto as relações implícitas e dissimuladas que existem entre eles e as condições que os tornam possíveis como produtos humanos – simbólicos, sociais e históricos. É preciso enfatizar, por

4 Entendendo que a metafísica, hoje, não se esgotaria numa concepção essencialista e dualista, pretendemos assim, com Nietzsche, restringir a crítica tão somente a esta forma de concebê-la. Nesse sentido, entendemos que pode ser reservada ainda alguma compreensão da metafísica que possa ser utilizada em uma chave distinta, compatível com as exigências da crítica, com vistas à elaboração posterior do tema desta tese.

fim, que a partir do ponto de vista alcançado pela genealogia somos levados a nos contrapor a uma certa imagem e concepção neutra do pensamento, que se mantém incólume a outras formas de crítica. Tal imagem, pré-teórica, mantém-se quando não perguntamos pela procedência histórica e moral (psicofisiológica) do pensamento, pois assim tomamos uma determinada forma de pensar como “natural”. A genealogia torna possível, justamente, a percepção de que nenhum conteúdo ou forma de pensar é natural ou dado, mas produzido sob pressão de determinadas configurações históricas que seguem determinados interesses que, por sua vez, são sustentados diante de um conflito eterno com outros interesses e valores. Tal imagem do pensamento como algo desinteressado – que poderia ser vista como ingênua, pois supõe neutralidade, “bom senso”, inclinação natural à verdade na razão humana – estaria presente, no entender de Nietzsche, em uma série de considerações filosóficas, especialmente naquelas que estão circunscritas ao essencialismo.

* * * *

A segunda parte desta tese busca desenvolver os elementos que surgem da crítica genealógica em direção de uma noção produtiva do pensamento e, conseqüentemente, da filosofia. Isto porque na primeira parte a discussão enfatiza sobretudo as limitações do pensamento diante de uma “necessidade metafísica” – entendida na chave essencialista-dualista – que supõe entidades extratemporais que seriam alcançadas por um esforço teórico mobilizado pela objetividade e de forma desinteressada. Mas estas limitações aparecem como tais porque supõem já um ponto de vista essencialista, de modo que fora dele não fariam sentido. Assim, nosso esforço nesta parte é de conceber o pensamento a partir de outro horizonte, enfatizando suas possibilidades e potencialidades, sua riqueza e peculiaridade enquanto capacidade produtiva de um ser vivo falante. Pois, uma vez que apontamos que aquelas concepções metafísicas essencialistas, e a “necessidade” que a engendra, são frutos de um determinado tipo de vida – “decadente” e que tende a negar a vida – este *diagnóstico* é que passa a ser o critério que determina a crítica. De modo que assim se chega à conclusão de que não haveria a necessidade de uma refutação interna delas, mas tanto mais de um afastamento deste horizonte de sentido, tendo em vista que ele não é nem necessário e tampouco autojustificado, mas histórica e fisiologicamente produzido. Nesta constatação, surge a possibilidade, então, de um redirecionamento da reflexão com base em outros valores

e interesses, com vistas à ressignificação, dentre outras coisas, da noção mesma de pensamento, a partir do valor da vida e da afirmação incondicional das suas características.

Assim, esta segunda parte se inicia por um esboço geral em que se articulam perspectivas em torno do humano, que visam a pensar sua condição de forma radical: como ser vivo, temporal, orgânico, gregário, linguístico, desejanter e criativo – na medida em que estas características emergem a partir da crítica genealógica, como aspectos obscurecidos ou recalçados por uma tradição decadente que os subvaloriza ou os considera secundários. Esta discussão, então, tem como objetivo entrever os condicionantes e as possibilidades do pensamento, pois na necessidade de refletirmos sobre o próprio pensar, fomos levados a tratar de forma mais detida sobre a condição do humano, enquanto ser que pensa e comunica seus pensamentos. Neste sentido, lançamos mão de noções mais amplas na tentativa de pensar o ser humano em sua complexidade, sobretudo das noções de *vida* e *cultura*. Nestas reflexões nos deparamos com a natureza criadora ou autopoietica dos organismos e de como esse elemento modela a percepção humana. Chamamos a atenção, então, para a natureza intrinsecamente estética e criativa, da percepção humana que se constitui como uma interpretação do meio a partir das perturbações por ele desencadeadas no organismo. O pensar, então, começa a surgir a partir dessa atividade estética, como produção simbólica com vistas à orientação do organismo no meio ambiente.

Porém, ressalta-se também que o pensamento humano é condicionado pela característica gregária deste, de modo que os símbolos não se produzem individualmente, mas são coletivamente engendrados e compartilhados. No que diz respeito à organização linguística dessas percepções, vemos o caráter intrinsecamente coletivo das produções discursivas, uma vez que, pela finalidade comunicacional, a linguagem funciona coagindo a capacidade estética do organismo humano em direção ao comum, isto é, à elaboração de símbolos que façam sentido para os outros. Por outro lado, com a linguagem, o animal humano tem a possibilidade de falar sobre si, de descrever-se, de observar-se. Com ela, então, torna-se possível a aparição da consciência de si, como capacidade de tornar comunicável suas intenções, vontades, ações, etc. A consciência é sem dúvida um elemento importante para o pensamento, e chega a confundir-se com ele, como agente ou produtora dele, e aparece mesmo como o campo de suas possibilidades. Entretanto, observamos também que uma vez dada a possibilidade da consciência a partir da retroação da linguagem sobre si mesma – onde o indivíduo distancia-se de si mesmo para observar-se e falar de si como terceira pessoa – também se produz neste ser orgânico um resíduo que sempre lhe escapa a alguma

determinação linguística e à lógica da consciência. Em outras palavras, se a aparição da consciência marca a instauração da subjetividade, onde o homem pode falar de si como autor e sujeito do conhecer e do agir, ela marca igualmente a clivagem inexorável dessa subjetividade em uma instância não-consciente e, também, em uma instância inconsciente⁵, tão atuante no conhecer e agir humanos quanto a consciência, mas que passa despercebida pela linguagem discursiva. Instância essa que curiosamente também é afetada pelo caráter gregário do animal humano, sendo inclusive o elemento que desafia todo e qualquer convívio entre humanos, e com o qual a coletividade, como cultura, tem de lidar e organizar, pois vincula-se à tudo aquilo que a racionalidade da consciência não dá conta: desejos, apetites, sexualidade, agressividade, etc.

Todas estas discussões encaminham o nosso entendimento sobre o *pensamento* para o seguinte caminho: ele é capacidade de um ser natural mas que não é completamente determinado pela natureza, mas espera, por assim dizer, a sua inserção em uma relação de forças, em uma rede linguística que o configure, que o faça *existir*. Ele carrega consigo a potência intrínseca da vida, da autopoiese, mas depende do meio em que se insere para que seja determinado. Isto porque é inevitavelmente linguístico, pretende ter um *sentido*, e depende do meio porque este é constituído não apenas por coisas físicas, mas por outros seres-vivos e, principalmente, por outros humanos que desempenham coletivamente e linguisticamente a tarefa de autopoiese. A própria cultura passa a fazer parte do meio, a partir dos símbolos e dos discursos, como autopoiese coletiva, que também não é determinada a priori, mas variável e, além disso, perpassada por relações de forças que representam distintos interesses de distintos organismos. A cultura surge como mediação de uma infinidade de interesses que, no mais das vezes, conciliam-se entre si ainda que temporariamente.

O pensamento humano, então, não é tão evidente e claro quanto parece pelo simples fato de pensarmos e de estarmos habituados a isso. Ele é atravessado por uma série de possibilidades criativas, mas também é configurado tanto pela estrutura linguística quanto pelas relações de poder que determinam e fixam os símbolos, os limites do verdadeiro e do falso, do que faz sentido e do que não faz. A filosofia, como uma atividade distinta e qualificada do pensamento, movida pela necessidade de clareza e distinção, com pretensão de

⁵ Como um “resto” que escapa à lógica da consciência, este elemento poderia ser visto meramente como algo que pode se tornar consciente, como uma memória esquecida ou como um hábito. Veremos, entretanto, em nossa investigação, que este elemento não-consciente não pode ser subsumido à lógica da consciência sem se tornar uma outra coisa, distinta do que era antes, sem passar por uma distorção. Nesse sentido, chama-se atenção para algo constitutivo da subjetividade mas que escapa ao próprio pensamento. Na tentativa de nomear e esclarecer este elemento, procuraremos lançar mão da concepção freudiana de Inconsciente, como conceito que designa uma estrutura psíquica e linguística, detentora de uma lógica e organização próprias.

verdade e visão de conjunto, alcança uma amplitude tal que torna possível ao pensamento voltar-se sobre si e perceber o que está na sua base, acima e ao redor de si. Não à toa, a *reflexividade* é uma das características mais relacionadas ao filosofar – é preciso observar o que se pensa a partir das condições de possibilidade do pensamento. Assim, na continuidade dessas discussões, procuraremos extrair as consequências da concepção do pensar como atividade vital e da filosofia como atividade do pensamento, ontologicamente orientada, a um só tempo estética e discursiva. Toda a reflexão empreendida neste trabalho tem como fio condutor nada mais que o pensamento e suas possibilidades sob o signo da vida, ou seja, abertura, diferença, produção de possibilidades, autossuperação de si. O pensar, a nosso ver, é o que faz a ligação entre filosofia e vida, pois o vemos como um produto vital e não como algo que se lhe opõe, como uma atividade e não como passividade. A “vida contemplativa” da atividade filosófica é tanto mais uma “vida poética”, que se realiza pelas produções do pensamento, do que o oposto de uma vida ativa.

* * * *

No intuito de evitar ou, pelo menos, amenizar possíveis mal-entendidos que possam vir a surgir no decorrer da leitura, entendemos que são necessárias algumas considerações metodológicas, visando a esclarecer certos pressupostos, escolhas e particularidades dos caminhos que tomamos na elaboração desta tese.

Esta tese parte, conscientemente, de um pressuposto perspectivístico – já expresso em seu título – não apenas por razões teóricas mas também por razões ético-políticas, pois vinculado a uma postura de valorização da vida em sua plena expansão que, em seu movimento, não cessa de se chocar contra esquemas demasiado rígidos. Este pressuposto, no entanto, será desenvolvido e esclarecido no decorrer do texto e expressa a compreensão de que nenhum discurso é capaz de dar conta, sozinho, do que quer que se pretenda falar, ou de esgotar qualquer tema. Ou, por outro ângulo, de que um discurso ou teoria dá conta apenas de uma perspectiva dentre várias possíveis, a partir dos seus pressupostos teóricos e valorativos, que enquanto tais nunca podem ser únicos ou universais. No entanto, é preciso ressaltar que embora seja aqui tomado como pressuposto, ou, se quisermos, como hipótese norteadora, essa concepção é calcada numa compreensão de pensamento e de vida que será desenvolvida e justificada no decorrer da tese. Nesse sentido, partimos da perspectiva aberta por Nietzsche, não por tomá-la como verdade única ou como verdade absoluta sobre o mundo, mas pela

potencialidade intrínseca ao modo de crítica e interpretação tornado possível pelo procedimento genealógico. Pois este, na medida em que tematiza a moralidade subjacente a toda produção humana, amplia a nossa compreensão da própria discussão teórica ao propor que também estas são perpassadas por valores morais, principalmente em relação àquelas que se pretendem neutras, desinteressadas ou perfeitamente objetivas. Além disso, Nietzsche sustenta igualmente a base vital da moralidade e conseqüentemente daquilo que é fomentado ou produzido a partir dos valores morais em questão, nos fazendo ver que é sempre a vida que “fala”, mesmo que não tenhamos consciência disso ou que a própria vida saia diminuída no processo.

Além disso, compreendemos que a crítica genealógica elaborada por Nietzsche, que constitui a referência fundamental desta tese, só faz sentido enquanto um *movimento* ou um *processo* por meio do qual nos é mostrado como a questão dos valores é fundamental em qualquer discussão teórica, posto que ela é imediatamente vinculada à condição de vivo. Nesse sentido, não encontramos outra forma de exposição desta crítica senão por uma espécie de mapeamento desse movimento, ou de uma reconstrução do caminho percorrido por Nietzsche na elaboração daquela forma de crítica. Esta, em nossa compreensão, é mais bem compreendida quando a crítica epistêmica, histórico-naturalista é radicalizada e beira o ceticismo, onde, num segundo movimento, é reconhecida a inevitável tendência a produção de verdades ou de “crenças”, oriunda de uma tendência orgânica – posteriormente reconhecidas como fruto avaliações inconscientes, isto é, “pré-teóricas”. Por isso, não estamos isentos da acusação de ambíguos ou de uma linguagem demasiadamente fluida, uma vez que há significativas transformações na compreensão de certos termos – como “ficção” e “verdade” – que adquirem valores distintos a partir do diagnóstico a que se chega no fim do segundo capítulo. No entanto, tais transformações são devidamente registradas e explicadas, de modo que as possíveis ambigüidades não chegam jamais a ser contradições patentes, justamente porque o desenvolvimento do texto visa justamente a expor um movimento de pensamento e não um sistema pronto e acabado, o que seria incompatível com o pensamento de Nietzsche que é aqui nossa referência fundamental. Aliás, tal tipo de contestação poderia já ser entendida como fruto de determinados valores contra os quais a presente tese visa a se contrapor e por isso não poderiam figurar dentre as nossas próprias exigências e critérios.

Assim, outra indagação que poderíamos receber é a de algum tipo de unilateralidade ou “dogmatismo”, na medida em que não fazemos o esforço de “esgotar as razões” pelas quais o pensamento de Nietzsche seria “a melhor posição teórica” ou dos motivos pelos quais

aquilo que propomos deve ser aceito por todos – como seria de se supor por um modo de pensar afim às tradições filosóficas que se ancoram numa espécie de obrigação racional ou lógica, diante da qual qualquer um teria de se submeter sob o risco de “irracionalidade”. Mas é preciso observar que esta exigência não está de modo algum pressuposta nas proposições desta tese, sendo, na verdade uma pretensão que não faz o menor sentido para uma tese ancorada em valores e no caráter *perspectivo* de todo conhecer. Nesse sentido, não há aqui qualquer pretensão de universalidade ou de tentativa de imposição de unidade, mas tão somente a apresentação de um modo de pensar coerente com seus pressupostos valorativos e que não se exime em apresentá-los sempre que necessário, entendendo também que todo discurso, teoria ou ideia possui igualmente uma base valorativa. Assim, poderíamos ser “acusados”, talvez, de alguma forma de circularidade em nossa argumentação, pois partimos de condição de vivo do pensamento para defender uma filosofia afim a esta consideração – circularidade tal que, como veremos, é própria da vida – mas jamais poderíamos ser acusados de unilaterais ou dogmáticos, a medida que reconhecemos que estamos articulando uma perspectiva dentre outras possíveis. Em outras palavras, ninguém está obrigado a aceitar nossos pressupostos valorativos, mas este fato não deslegitima a validade do nosso discurso já que ele não se pretende universal. Portanto, nada mais distante deste pensamento do que alguma pretensão dogmática, para a qual uma verdade só é possível se o for para todos, se for universal, ignorando qualquer pressuposto valorativo e se impondo como total: ou vale para todos ou não vale. Por outro lado, ressalta-se ainda que há sim pretensão de legitimidade, validade e mesmo de verdade, mas estas se fazem a partir de outros valores, sustentando a legitimidade em função da articulação teórica com a base de valores, e a verdade como um resultado desta articulação, como um produto ou elemento que só faz sentido no interior de cada perspectiva ou construção teórica, e jamais como algo “em si” ou como descrição de uma realidade independente, pois estas são ideias que perdem seu sentido diante das considerações que tomam o pensamento como um fenômeno do vivo, como teremos oportunidade de observar no desenvolvimento desta tese.

Desta forma, a presente tese pode ser entendida não sob o signo de uma verdade que busca se impor de forma absoluta ou totalizante, mas como um *constructo* propositivo, hipotético, em todo caso afirmativo, que visa tanto mais à abertura de possibilidades de conversação do que o estabelecimento de uma verdade unificadora. Isso também explica o caráter não-exegético deste trabalho, uma vez que nossa proposta é pensar junto com Nietzsche, e também com outros pensadores, mais do que esclarecer um problema interno a

sua obra, como apontamos no início. Assim, muito embora a obra nietzschiana seja bastante utilizada e muitas de suas teses sejam acatadas, nos permitimos a liberdade de extrair reflexões, associações e conclusões que não estão propriamente no texto nietzschiano, mas que sem dúvidas seguem o seu espírito e não o contradizem. Isso também explica a pouca discussão com comentadores, pelo menos no que diz respeito a consideração de interpretações divergentes sobre os temas, pois a maioria dos estudiosos que utilizamos foram inseridos nas discussões com o propósito de esclarecer certas compreensões ou de apoiar nossas interpretações – o que não quer dizer que não haja interpretações discordantes das nossas ou até mesmo contrárias. Pois um pensador como Nietzsche, pela potência de suas ideias e, sobretudo, pela forma como elas foram expostas, por meio de aforismos que percorrem perspectivas distintas sobre os mesmos assuntos, permite uma série de possibilidades interpretativas e criativas distintas. Também por esse motivo não achamos produtivo sustentar nossas interpretações pela via “negativa”, ou seja, pela contradição com posturas distintas, pois este seria um trabalho oneroso que desviaria do nosso propósito. Mesmo assim, nossas interpretações podem ser sustentadas não apenas pelas contínuas referências ao texto de Nietzsche como também pelos trabalhos citados de comentadores que seguem em direções afins a nossa. Por tudo isso também justificamos a escolha do epíteto “genealógico” para o título, pois nos interessa tanto mais a vereda aberta pelo pensamento nietzschiano, do que as conclusões a que o filósofo nos propõe ou apenas as que constam nos textos de forma literal.

Por fim, ressaltamos que nos capítulos 3 e 4, nos lançamos a discussões mais amplas que englobam outros autores e outras áreas do saber. Elas se fizeram necessárias, a nosso ver, pela possibilidade de uma maior consistência aos conceitos apresentados e construídos a partir de Nietzsche, sobretudo porque são saberes que se vinculam em método e conteúdo à condição de vivo daquele que produz conhecimento, como a biologia de Maturana e a Psicanálise de Freud. Assim, não é por se tratarem de conhecimentos científicos, como se poderia pensar, que os utilizamos, mas porque eles ajudam a trazer à tona tudo o que está implicado no pensamento e na racionalidade, como condições constitutivas e orientadoras destes, isto é, nos ajudam a lembrar que a filosofia é ainda produção de um ser vivo falante e desejante, que não tem como se desvencilhar desta condição. Então, contam menos as áreas do saber ou sua cientificidade – posto que a psicanálise, por exemplo, questiona esse estatuto de cientificidade, e a biologia de Maturana critica muitos pressupostos científicos – do que o que elas tornam possível ver, ao distinguir elementos que condicionam e conduzem o pensamento humano, prenhe de riquezas e potencialidades não percebidas ou desvalorizadas.

2 PARTE I – CRÍTICA GENEALÓGICA DA METAFÍSICA DUALISTA

“E quem tem de ser um criador no bem e no mal: em verdade, tem de ser primeiramente um destruidor e despedaçar valores.

Assim, o mal supremo é parte do bem supremo: este, porém, é criador. –

Falemos disso, ó sábios entre todos, embora seja desagradável. Silenciar é pior; todas as verdades silenciadas tornam-se venenosas.

E que se despedace tudo o que, de encontro a nossas verdades, possa – despedaçar-se! Ainda há muitas casas por construir!”

(Nietzsche, Assim falou Zaratustra)

2.1 Considerações Iniciais

A genealogia nietzschiana pode ser considerada uma das ferramentas mais poderosas de crítica histórico-filosófica já elaboradas. Isso porque permite uma análise de longo alcance e aprofundada das ideias e conceitos a que se propõe investigar, buscando compreendê-los em sua radicalidade histórica, como resultados ou expressões de determinadas relações de forças humanas representadas por interesses, valores, inclinações; em suma, como resultados da *luta* e do conflito provenientes de demandas distintas e inerentes a modos de vida específicos. Além disso, é um modo de pensar coerente com seus resultados, que de forma alguma nega o interesse e a intenção que lhe subjazem, qual seja, o de refletir sobre qualquer problema desde uma perspectiva de valorização da vida, muito além de uma pretensa abordagem “neutra”, “imparcial” e “objetiva” dos mesmos, ou seja, do que uma mera busca pela verdade em si. Esta forma de abordar os problemas filosóficos é, por isso, avessa a quaisquer especulações apriorísticas, essencialistas, dualistas e dogmáticas, as quais revelariam, aos olhos do genealogista, confiança excessiva na racionalidade lógico-discursiva e mesmo um desprezo velado pela historicidade. A genealogia da moral é, portanto, além de uma crítica da moral e dos valores, também uma crítica das ideias e teorias, isto é, do *modo de pensar* oriundo desses mesmos valores, como ficará claro em nossa exposição.

Neste sentido, a genealogia de Nietzsche se move por um interesse que, além de teórico ou crítico – na medida em que enfrenta discursivamente problemas da tradição filosófica, embora por estratégias distintas, como veremos – é sobretudo vital, propondo, inclusive, que não haveria cisão rígida entre estes âmbitos, sempre refletindo-se nas produções teóricas aquilo que é do âmbito dos valores. Em outras palavras, ela se conduz por um interesse ético (e também político) em um sentido mais amplo. A investigação genealógica, tal como Nietzsche a formulou, é voltada para os valores morais, numa tentativa de avaliar o “valor dos valores”, mas pode ser igualmente direcionada para todas as produções humanas, a medida que todas elas se sustentam em uma determinada forma de vida, ou seja, a partir de determinados valores. Assim, em relação a qualquer ideia ou conceito que caia sob a lente genealógica, pode-se questionar: “que valor têm eles? Obstruíram ou promoveram até agora o crescimento do homem? São indícios de miséria, empobrecimento, degeneração da vida? Ou, ao contrário, revela-se neles a plenitude, a força, a vontade de vida, sua coragem, sua certeza, seu futuro?” (GM, prólogo, 3). Em suma, que tipo de demanda ou exigência se revela por detrás das afirmações, críticas, ideias, teorias, conceitos? Que tipo de vida

promovem ou obstruem essas exigências? A qual forma de vida interessa sustentar tal ou tal compreensão do real?

É uma preocupação explícita que mobiliza a genealogia: a de que o pensamento, tomado em certa direção, produzindo, conservando ou impossibilitando certas ideias e conceitos, possa ser um empecilho para a vitalidade, um instrumento do seu controle e empobrecimento em vez de potência e criação de condições favoráveis à proliferação da vida. Pois parte-se da constatação de que os valores morais conduzem, em maior ou menor medida, nossos raciocínios por determinados caminhos, sem que tomemos consciência disso (cf. BM, 3), sendo o pensamento ofuscado em alguma medida por suas próprias exigências e suposições habituais. O procedimento genealógico, então, é entendido aqui como uma crítica à própria racionalidade e à atividade do pensamento em geral, que em seu movimento parece ampliar e aprofundar a arrebatadora crítica anteriormente elaborada por Kant em sua famosa *Crítica da Razão Pura*. Entre outros motivos, isto se dá pelo fato de Nietzsche atribuir também uma importância fundamental à *historicidade* daquilo que é tomado como alvo da crítica. Nesse sentido, o alcance desta é ampliado, na medida em que o próprio sujeito é inserido nas vicissitudes da história e na diferença fundamental que assim aparece entre os seres humanos, oriunda da variabilidade orgânica, afetiva e da pluralidade dos povos e culturas. Com isso, o sujeito moderno que teria sobrevivido à crítica kantiana é, por sua vez, desestabilizado do seu lugar de legislador e doador de sentido universal, torna-se diluído, pulverizado, a mercê das variações culturais e orgânicas – em suma, é reconhecido como produto de um todo (social e natural) que o ultrapassa e o antecede, de cujo entendimento dependem as suas possibilidades de intervenção.

Abre-se então, com a genealogia, um horizonte incontornável de suspeita em relação ao pensamento, suas possibilidades e condicionantes, sua relação com o “mundo”, com o “real” que se lhe apresenta. Constata-se que há uma compreensão tácita e irrefletida do que seja o pensamento, onde este se mostra como “dado”, como capacidade natural do ser humano, perdendo-se de vista que as próprias “categorias” pelas quais o pensamento opera, foram engendradas em algum momento e lugar, frutos de determinada configuração socio-cultural, ou seja, historicamente produzidas e culturalmente variáveis. Neste horizonte, a própria relação entre o pensamento e a verdade, ou entre o pensamento e o bom-senso, se mostra bastante temerária e instável, a medida que se sustenta sobre o pressuposto moral de que o pensar nos encaminharia, se bem conduzido, para o bem ou para a verdade, que assim aparecem independente dele, mas acessíveis por seu intermédio. Em suma, partindo da

suspeita, a genealogia traz à tona todo o espectro de elementos que circundam o simples pensar, fazendo-nos perceber que mesmo aquilo que nos é mais próximo – o fato de pensarmos continuamente – é fruto de um intrincado mecanismo, ofuscado pelo hábito e pelo uso. Por meio dela torna-se possível compreender os compromissos vitais, intrínsecos ao pensamento, fundamentais para que seja possível a avaliação diagnóstica daquilo que é produto do pensar.

Assim, neste caminho em que se empreende uma crítica ao pensamento, é preciso destacar que a *metafísica*, ou, pelo menos, uma certa compreensão do que ela seja, será aqui tomada como alvo privilegiado da crítica genealógica. Isto porque, a nosso ver, ela constitui uma parte fundamental daquilo que se entende por filosofia, pelo menos para boa parte da tradição filosófica ocidental – como “filosofia primeira” –, constituindo o cerne da atividade filosófica ou, no mínimo, o seu campo privilegiado de questões⁶, ao qual mesmo investigações distintas (ética, política, epistemologia) fazem alusão. Por conseguinte, a metafísica aqui criticada e avaliada é entendida como um discurso abrangente sobre o real, de cunho apriorístico e dualista, ou seja, uma forma de pensar calcada em uma compreensão essencialista, a-histórica, dogmática, anti-empírica e anti-sensualista da realidade. O que não significa, entretanto, que não haja margem para um tipo de metafísica distinta, que se exime de todos estes atributos – e justamente por isso ela não é tomada como alvo ao acaso, de forma gratuita. Nossa mobilização do aparato genealógico para uma crítica da metafísica, no contexto desta tese, supõe muito mais do que a mera refutação ou destruição da mesma – algo que seria até mesmo incompatível com a crítica genealógica, primordialmente avaliativa, *clínica*, por assim dizer. O desenvolvimento desta tese defende uma possível reapropriação ou ressignificação do discurso metafísico (ou de alguns elementos que o compõem) a partir da avaliação dos valores que o sustentam. Em outras palavras, para alcançar nosso objetivo entendemos como indispensável sustentar ou supor um possível sentido de metafísica que faz a travessia pela crítica genealógica, num movimento em que aquela não é destruída, mas despojada de certos elementos negadores da vida – como o essencialismo e o dualismo, por exemplo – a partir do qual pode servir como noção produtiva para a nossa reflexão em torno das possibilidades do pensamento e do sentido da filosofia.

6 Não à toa o filósofo A. N. Whitehead (1861-1947) chega a sugerir, em sua obra *Processo e Realidade*, que toda a filosofia ocidental não seria mais do que notas de rodapé dos escritos de Platão. Esta afirmação pode indicar, entre outras coisas, que a tradição filosófica ocidental (dominante) pode ser entendida como o desdobramento e/ou sucessivas tentativas de sistematização de uma *intuição metafísica* dualista essencialista, presente na obra platônica.

Como oponente suficientemente poderoso e importante para ser tomado em consideração – algo que, no entendimento de Nietzsche, não significa mera negação mas reconhecimento e valorização do “inimigo”⁷ – toda a primeira parte desta tese é dedicada à crítica da metafísica, em sua chave essencialista e dualista, e do modo de pensar que a torna possível. As razões para a tomarmos como oponente privilegiado já foram expostas acima, e se justificam tanto pela importância que ela possui na atividade filosófica, quanto pela riqueza e amplitude de reflexões que ela nos legou desde seus primórdios na Grécia Clássica. Por outro lado, ela também nos serve como índice da potencialidade da filosofia, até mesmo nos dias de hoje, para além do papel de uma crítica da linguagem e teoria do conhecimento, como se quis relegá-la a partir do predomínio das ciências empíricas na explicação da realidade. Assim, a intenção não é destruí-la, como dissemos, mas de desconstruí-la e diagnosticá-la, segundo o critério da vida, expondo aquilo que lhe subjaz, aquilo que a torna possível. A nosso ver, é preciso apreender dela não apenas o que ela foi ou aquilo que está dado historicamente como sua função, mas surpreender na ideia ou no modo de pensar metafísico aquilo que pode ser objeto de disputa, que pode ser desviado ou “contrabandeado” para outros territórios. Pois esta tese tem como pretensão utilizar a visada metafísica da realidade como orientadora da atividade filosófica, como um elemento fundamental para compreender o sentido da filosofia, mostrando que a metafísica não é necessariamente incompatível com a vida, e que ela pode ser reapropriada e ressignificada de algum modo para as exigências de uma vida afirmativa.

Portanto, a pretensão desta primeira parte é desconstruir e avaliar a metafísica, confrontando-a com a perspectiva histórico-naturalista e psicofisiológica, até o limite em que o essencialismo e o dualismo não façam mais sentido para uma produção humana. Para tanto, iniciaremos pela apresentação do caráter distintivo do procedimento genealógico e que constitui seu ponto de partida, a saber, a confrontação do sentido histórico e do devir em relação às pretensões da metafísica dualista essencialista. Em seguida, iremos expor as consequências da crítica histórica, somada à perspectiva naturalista, para o conhecimento, bem como para a ideia de sujeito, operando sua desconstrução e os remetendo a uma complexidade constitutiva. O objetivo deste movimento é mostrar que (e como), no horizonte

7 “[...] Sou por natureza guerreiro. Agredir é parte de meus instintos. Poder ser inimigo, ser inimigo – isso pressupõe talvez uma natureza forte, é em todo caso condição de toda natureza forte. [...] A força do agressor tem na oposição de que precisa uma espécie de *medida*; todo crescimento se revela na procura de um poderoso adversário – ou problema: pois um filósofo guerreiro provoca também os problemas ao duelo. A *tarefa* não consiste em subjugar quaisquer resistências, mas sim aquelas contra as quais há que investir toda a força, agilidade e mestria das armas – subjugar adversários *iguais* a nós...” (Nietzsche, EH, ‘por que sou tão sábio, 7)

da crítica genealógica, reflexões de cunho predominantemente teórico e epistêmico – sobre as possibilidades da teorização do real e do pensar – desembocam diretamente em questões de cunho prático, questões vitais, ético-políticas e antropológico-culturais, redirecionando o foco da investigação histórica acerca de questões sobre método e rigor do pensamento para questões morais e existenciais. O resultado deste processo é a perspectiva genealógica, objeto central desta parte, onde se termina por delinear o horizonte no qual o pensamento aparece, inevitavelmente, de forma interessada e perspectivística; e a metafísica essencialista e dualista, dogmática e apriorística, como produto de uma forma de vida decadente.

2.2 Capítulo 1 – Desconstrução histórico-naturalista do dualismo essencialista

“O metafísico que temos dentro de nós sem o saber, e cuja presença se explica [...] pelo próprio lugar que o homem ocupa no conjunto dos seres vivos, tem as suas exigências estabelecidas, as suas explicações feitas, as suas teses irreduzíveis: todas elas se resumem na negação da duração concreta. *É preciso* que a mudança se reduza a um arranjo ou a um desarranjo de partes, que a irreversibilidade do tempo seja uma aparência relativa à nossa ignorância, que a impossibilidade de voltar atrás seja apenas a incapacidade do homem para repor as coisas no seu lugar.” (H. Bergson)

A obra nietzschiana é fortemente marcada e inteiramente atravessada por um impulso veementemente crítico, que constitui, a primeira vista, o cerne das suas reflexões sobre os mais variados assuntos, sobretudo em relação a própria filosofia, particularmente em uma chave dogmática, essencialista e dualista desta. Não obstante, este ímpeto é contrabalanceado na mesma proporção por um imperioso contraponto, que expressa uma contínua preocupação em relação às condições em que a vida se encontra, condições culturais, ético-políticas e teórico-práticas. Destaca-se, então, que esta preocupação em relação às possibilidades da vida humana atravessa igualmente a totalidade de sua obra, e pode ser vista como o *motor* de todo o seu empenho iconoclasta e disruptivo. Em outras palavras, a crítica radical se sustenta sobre uma intenção libertadora e construtiva – um ímpeto afirmativo e criador que exige a destruição daquilo que o limita⁸. É neste sentido que Nietzsche aponta o essencialismo e o dualismo da metafísica como problemas – a um só tempo teóricos e vitais. É nesse sentido também que Nietzsche exige *rigor* nas reflexões filosóficas, e que põe como indispensável a inserção da consideração histórica, não apenas por uma questão lógica mas, primordialmente, por serem critérios adequados para um pensamento que esteja em harmonia com a vida.

O atravessamento destas duas vertentes – crítica e afirmativa – desembocará justamente no procedimento genealógico, a partir de uma potencialização mútua. Mas se é possível notar o ímpeto afirmativo desde as primeiras obras – como os louvores ao embate apolíneo-dionisíaco e ao papel da arte trágica na existência humana⁹ – a vertente propriamente

8 “Quando exercemos a crítica, isso não é algo deliberado e impessoal – é, no mínimo com muita frequência, uma prova de que em nós há energias vitais que estão crescendo e quebrando uma casca. Nós negamos e temos de negar, pois algo em nós está querendo viver e se afirmar, algo que ainda não conheçamos, ainda não vejamos! – Estou dizendo isso em favor da crítica.” (GC, 307)

9 Temática desenvolvida, como se sabe, em sua primeira obra publicada, *O Nascimento da Tragédia* (1871), mas que se remete a textos ainda anteriores como “O drama musical grego” e “A visão dionisíaca do mundo”, ambos datados de 1870.

crítica dá seus primeiros passos numa virada histórico-naturalista ainda nas primeiras obras de Nietzsche. Elaborada de forma incipiente no opúsculo intitulado *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extramoral* (1873), ela ganha força e aparece de forma mais explícita e articulada a partir de *Humano, Demasiado Humano* (1878). Desta em diante, a crítica toma corpo apoiando-se na investigação histórica e inspirando-se nas ciências empíricas, que lhe fornecem indicações e intuições para a elaboração de uma espécie de “contra-método” para lidar com as concepções de cunho dualistas essencialistas, que representariam a forma tradicional de filosofia – notadamente a-histórica, dogmática, anti-empírica e antissensualista. Textos posteriores, como *Aurora* (1881), *A Gaia Ciência* (1882), *Além do Bem e do Mal* (1886) e principalmente a *Genealogia da Moral* (1887) e *Crepúsculo dos Ídolos* (1888) corroboram, corrigem, enriquecem e sobretudo exploram em profundidade este “contra-método”, fornecendo ao filósofo elementos para a elaboração de um solo próprio e de uma língua própria, que torna possível o surgimento de novas e inauditas questões. Neste capítulo e no próximo faremos um apanhado destas diversas obras com vistas à contextualização e exposição do arsenal crítico na obra nietzschiana.

Portanto, é a partir da tomada de posição em relação a uma tradição filosófica dualista essencialista, que se remete a Platão e mesmo a Parmênides, tomando-a como alvo privilegiado de suas críticas, que a postura crítica de Nietzsche surge e toma forma. Por isso nos interessa aqui expor alguns pontos desta crítica a uma forma tradicional e dogmática de metafísica, à medida que se revelam tanto as características da filosofia nietzschiana quanto a importância que a metafísica tem no desenvolvimento do seu pensamento. Veremos como a posição teórica de Nietzsche se desenvolve a partir de um longo e contínuo diálogo crítico com esta concepção “tradicional” de filosofia, chegando a *abrir caminho* para um novo tipo de “metafísica” em sua maturidade. É válido ressaltar, entretanto, que a reflexão do filósofo alemão sobre a metafísica dualista essencialista não permanece apenas como crítica histórica, sofrendo significativo desenvolvimento quando da maturação do seu pensamento, especialmente com a elaboração final do procedimento genealógico, onde a metafísica não representa mais apenas uma posição teórica, mas a expressão de uma forma de vida. Neste momento, trata-se de expor apenas os primeiros passos deste procedimento, e por isso, nos limitaremos a expor a crítica do ponto de vista histórico, reservando para as próximas seções o desenvolvimento aludido.¹⁰

10 Além disso nos importa mostrar que as preocupações “práticas” (morais) seguem o seguinte movimento: surgem de preocupações “teóricas” (crítica da epistemologia e da metafísica) que depois se tornam “práticas” (genealogia) e retornam novamente para questões “teóricas” (reformulação do sentido da filosofia por meio da

2.2.1 Filosofia histórica e metafísica

Aqui é importante ressaltar que a metafísica possui um duplo significado. Sendo concebida como *essencialista* e *dualista*, ela se refere a um (1) *modo de pensar*, que em sua atividade *supõe* a existência de algo *incondicionado* ou *em si mesmo*, além do tempo e espaço; e que, por isso, pressupõe (2) a *existência de um mundo ou realidade outra*, oposta, independente e hierarquicamente superior à realidade “material”, empírica, sensível, afetável; composta exatamente por aquelas essências. Isto quer dizer que a metafísica é para Nietzsche, *inicialmente*, um problema *teórico* ou, pelo menos, *epistêmico*¹¹, que deve ser enfrentado por uma forma de pensar oposta, que desconfia tanto do incondicionado quanto de uma divisão do real, um ponto de vista rigoroso e prudente denominado *filosofia histórica* (HH I, §1). Todavia, tal enfrentamento é realizado seguindo uma estratégia peculiar: as teorias ou sistemas que compartilham características da metafísica dualista essencialista, não são criticados desde o seu interior, mas sim em seus fundamentos ou pressupostos “externos”, isto é, sobre elementos que não são notados como tais, mas dos quais todo o resto depende. Em outras palavras, a crítica não incide necessariamente sobre algum aspecto considerado errôneo, mal elaborado ou ilógico no conjunto das proposições daqueles sistemas ou teorias, mas sim sobre o próprio *método* e os *pressupostos* esquivos que tornaram possíveis tais construções teóricas, como, por exemplo, a *suposição* de essências eternas ou de origens absolutas. Nesse sentido, Nietzsche sublinha que:

O que nos separa mais radicalmente do platonismo e do leibnizianismo é que não acreditamos mais em conceitos eternos, em valores eternos, em formas eternas, em almas eternas; e a filosofia, na medida em que é científica e não dogmática, é para nós apenas uma maior extensão da noção de ‘história’. A etimologia e a história da linguagem nos ensinaram a considerar todos os conceitos como *advindos*, muitos dentre eles como ainda em devir. (NIETZSCHE, Frag. Póst. Junho-Julho de 1885, 38[14])

Nesse sentido, a filosofia histórica não se configura como uma nova doutrina, não sendo também, por outro lado, um simples abandono da metafísica pela história; e tampouco

descoberta do sentido vital sempre subjacente) que é o objeto desta tese. Esse movimento aponta ao mesmo tempo para a insuficiência e irrelevância desta divisão tradicional da filosofia.

11 Cf. HH I, §9: “É verdade que poderia existir um *mundo metafísico*; dificilmente podemos contestar a sua possibilidade absoluta. Olhamos todas as coisas com a cabeça humana, e é impossível cortar essa cabeça; mas permanece a questão de saber o que ainda existiria do mundo se ela fosse mesmo cortada. *Esse é um problema puramente científico e não muito apto a preocupar os homens*; mas tudo o que até hoje tornou para eles valiosas, pavorosas, prazerosas as suposições metafísicas, tudo o que as criou, é paixão, erro e auto-ilusão; foram os piores, e não os melhores métodos cognitivos que ensinaram a acreditar nelas.” (grifo nosso). Veremos, porém, no decorrer da argumentação que a metafísica se tornará um problema fundamentalmente *moral*.

busca restringir o pensamento à disciplina teórica que chamamos de “história”. O filosofar histórico é caracterizado propriamente como uma *atitude*, ou antes, uma *sensibilidade* distinta em relação aos problemas filosóficos, uma singular forma de percepção que Nietzsche denomina de “sentido histórico” (Co-Ext II/UDH, §1; HH I, 2; BM, 224) – como um “sexto sentido”, por assim dizer, que orienta o pensamento no caminho das coisas humanas e vivas. Por isso é um *modo* de pensar e de fazer filosofia, um modo atento aos acontecimentos, à temporalidade, à mudança – em suma, intimamente vinculado à valorização da vida, do corpo, dos sentidos¹². A história, por isso, não é tomada como sinônimo de um saber determinado, como objeto de uma pura erudição contemplativa ou, por outro lado, como um puro ímpeto relativista, destrutivo e negador. Como norteadora do filosofar histórico, ela é considerada em seu valor para a vida¹³, inscrevendo na própria filosofia uma exigência de atenção às características da vida humana (e mesmo não-humana) que teriam sido desprezadas pela metafísica, ressaltando a importância vital do próprio pensamento¹⁴. Mas, sobretudo, a consideração histórica aqui não visa apenas constatar melancolicamente o que já passou, ou explicar como as coisas humanas vieram a ser – mas sim em enxergar possibilidades de transformação, abrindo caminho à novidade, esvaziando o ímpeto essencialista e desobstruindo o fluxo do vir-a-ser.

É preciso destacar, então, que ser *histórico* designa aqui estar submetido ao fluxo da mudança, que caracteriza a realidade próxima à vida, ao corpo e aos sentidos. Mas, para além dessa imagem do vir-a-ser, o histórico se refere também a peculiaridade de um ser vivo que

12 A este respeito, concordamos com Céline Denat, quando afirma que: “o ‘sentido’ ou a ‘sensibilidade histórica’ devem ser entendidos como termos que pertencem, ao mesmo tempo, ao vocabulário psicológico e fisiológico, além de *designarem não um saber específico, mas antes um modo de pensamento, por sua vez, indissociável de necessidades singulares e, conseqüentemente, de uma maneira singular de viver e agir*: se o animal, privado de qualquer sentido histórico, está sempre ‘amarrado à estaca do instante’, o homem é, pelo contrário, um ser vivo dotado de sentido histórico e que vive historicamente, ou seja, tem a capacidade de apreender a sucessão e diversidade dos instantes, além de conservar a lembrança dessa multiplicidade.” (DENAT, Céline. Nietzsche, pensador da história? Do problema do “sentido histórico” à exigência genealógica. In: *Cadernos Nietzsche*, 24, 2008. pág. 12-13. grifo nosso.)

13 “É certo que precisamos da história, mas de maneira diferente do que dela precisa o ocioso mimado no jardim do saber, que pode nobremente olhar com desdém para nossas toscas necessidades e nossas rudes carências. Isto é, *precisamos da história para a vida e para a ação, e não para uma cômoda renúncia da vida e da ação*, ou ainda para a edulcoração da vida egoísta ou do ato covarde e vil. É apenas na medida em que a história serve à vida que queremos a ela servir; [...]” (Co-Ext II/UDH, prefácio, p.30, grifo nosso.)

14 O que não quer dizer que a consideração histórica seja por si mesma inteiramente benéfica para a vida. No texto supracitado, intitulado *Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida*, Nietzsche faz exatamente a ressalva de que tanto o histórico quanto o ahistórico “são igualmente necessários para a saúde de um indivíduo, de um povo e de uma cultura” (p. 38). Porém, no presente contexto, em que estamos a contrapor a filosofia histórica às pretensões essencialistas da metafísica – que são em si mesmas negadoras desta característica humana, dentre outras – justifica-se a ênfase no aspecto valioso do sentido histórico, pois aqui ele tem um uso primordialmente crítico em relação ao dualismo essencialista, que visa desconstruir o que, na visão de Nietzsche, empobrece e limita o valor da própria filosofia para a vida.

por alguma razão veio a ser consciente de si, capaz de constatar transformações, paradas temporárias e alternâncias dos estados de coisas que vivencia. Um ser dotado de *memória*, que dispõe de *linguagem*, ou seja, de um animal cultural, capaz de reter em alguma medida o movimento incessante do vir-a-ser, capturando sentidos neste fluxo inexorável. Em suma, de um animal “capaz de fazer *promessas*” (GM, II, 1), de ter consciência do tempo, do que passou e do que pode esperar. Sobretudo, a característica de um ser que é produto de um processo (histórico) que ultrapassa a sua individualidade, sendo inclusive o que a torna possível. Portanto, a história é aqui tomada principalmente como arma de combate ao dualismo essencialista, tendo uma função primordialmente desconstrutora, dissolutiva, contrapondo à fixidez das essências e à transcendência dualista a imanência do fluxo e a impermanência do vir-a-ser – visando abrir caminho para transformações no modo de fazer filosofia. É, portanto, a valorização da pluralidade, da diferença, da novidade e da multiplicidade em oposição à busca por unidade e permanência.

Nesse sentido, a filosofia histórica representa para Nietzsche um modo distinto, e sobretudo insatisfeito, de investigação e análise, caracterizado tanto pela valorização da imanência e indissociabilidade entre teoria e vida, quanto pela proibição, cautela e atenção às singularidades nos procedimentos reflexivos – elementos que a tornariam melhor e mais atenta aos processos imanentes do real que a forma tradicional de reflexão filosófica. Tal modo seria inspirado no rigor e na diligência próprios dos métodos científicos e, por isso, na recusa da pretensão atemporalidade e universalidade das afirmações filosóficas tradicionais¹⁵.

15 Inspirar não quer dizer, entretanto, fornecer um contra-método pronto e acabado, uma vez que, como veremos adiante, a própria filosofia de Nietzsche vai se construindo aos poucos a partir destas críticas e contraposições à filosofia da tradição. A alusão às ciências empíricas e o impulso crítico que se sustenta nessa inspiração têm em vista tanto mais a exigência de que não se perca de vista, mesmo em uma especulação filosófica, a experiência concreta, as vivências e sobretudo a proximidade com a sensibilidade e experimentação, cujo lastro sustenta as afirmações científicas e evitam que estas se percam em abstrações descoladas da vida e da experiência. Assim, mesmo num período de maturidade da filosofia de Nietzsche, as ciências empíricas não deixam de exercer influência e inspiração para o seu pensamento, sem que, no entanto, Nietzsche pretenda fazer ciência, dado o nível maior de especulação, por assim dizer, das suas proposições e hipóteses. Por outro lado, são inúmeras as críticas que Nietzsche empreende em relação às ciências empíricas, especialmente em relação a certo positivismo e exigência de verdade a todo custo que termina por esmagar a capacidade criativa do animal humano – o que contribui igualmente para a compreensão de que, mais do que uma simples imitação ou adesão irrestrita dos métodos científicos, a relação de Nietzsche com as ciências empíricas é mais complexa, sobretudo se observarmos as variações de perspectiva no decorrer de sua obra, oscilando da crítica ao entusiasmo, nunca deixando, todavia, de estabelecer conversações com as mesmas. Sobre a relação de Nietzsche com as ciências de seu tempo, Cf. BARRENECHEA, Miguel Angel de, et al [orgs.]. *Nietzsche e as ciências*. Rio de Janeiro: 7letras, 2011. Neste livro, num artigo intitulado “Nietzsche cientista?”, Miguel Barrenechea responde a esta pergunta presente no título do seguinte modo: “*Cientista lato sensu*, estudioso das teorias científicas mais relevantes da sua época, soube dialogar com elas. Ele teve a capacidade, desde o começo de sua formação, de abordar as questões científicas e adotar uma posição frente aos debates científicos mais importantes de sua época. Ele dedicou especial atenção às questões mais instigantes da biologia, das ciências naturais e da física da modernidade. *Soube também incorporar essas teses científicas e adaptá-las às suas formulações filosóficas. Nesse intuito, ele conjugou tendências centáuricas: lidou com o rigor dos conceitos científicos, incorporando-os*

Este modo de fazer filosofia carrega consigo a *expectativa* de alcançar ainda alguma verdade sobre a realidade, verdades muito menos pretensiosas que as metafísicas, certamente, porém muito mais firmes e seguras (cf. HH I, §3). Todavia, antes de tornar possível enunciar teses confiáveis sobre o real, faz-se necessário questionar aquelas há muito postas, e esta torna-se talvez a principal estratégia no momento. Se não é possível ainda dominar o jogo, resta ao menos investir contra o adversário, enfraquecê-lo. Ora, a ideia é que se não podemos no momento contrapor às grandiosas e profundas verdades essencialistas outras verdades mais firmes, se não dispomos de um critério que faça cair de vez por terra aquelas prováveis ilusões, podemos ao menos desestabilizá-las com a dúvida. E esta deve ser “plantada” exatamente naqueles fundamentos anteriormente citados. Ou melhor, a exposição dos fundamentos (ou da falta deles) tem como efeito a própria dúvida, que pode ser meio caminho para o descrédito.

No entender de Nietzsche, se há algo comum a todos os filósofos, partidários da metafísica dualista essencialista, é o fato de serem “adoradores de múmias”, legítimos taxidermist¹⁶ do efetivo, que ao se deterem na reflexão sobre algo, necessariamente o arrancam de seu tempo, seu lugar, sua história. Contentam-se com uma réplica “empalhada” da efetividade. Falta-lhes o sentido histórico (CI, ‘a razão na filosofia’, §1). Em busca de essencialidades deixam de lado a constatação premente de que as coisas estão submetidas à mudança, ao movimento, ao fluxo do devir. Imaginam poder superar a historicidade dos próprios conceitos e métodos, teorias e ideias – supõem, em suma, *um tipo de conhecimento que nega o próprio humano que conhece*. Este é, na perspectiva nietzschiana, o “defeito hereditário dos filósofos” (HH I, §2) que deve ser constatado se quiser ser superado, pois tal deficiência se expressa em suas teorias e afirmações sobre o real, tendo por consequência a imprudência e o autoengano nos grandes espíritos filosóficos em suas aventuras metafísicas. “A morte, a mudança, a idade, assim como a procriação e o crescimento, são para eles objeções – até mesmo refutações. O que é não se torna; o que se torna não é...” (CI, ‘a razão na filosofia’, §1). Como decorrência, os filósofos essencialistas e dualistas se arrogaram o direito de buscar a verdade do mundo, a verdade única, que está para além da mudança, por detrás das aparências, pois “acreditam fazer uma *honra* a uma coisa quando a des-historicizam, *sub specie aeterni* [sob a perspectiva da eternidade] – quando fazem dela uma múmia” (ibid.). Os resultados são grandiosos sistemas e teorias admiráveis acerca do ser, da

criativa e artisticamente a uma obra filosófica singular.” (p. 45, grifo nosso.)

¹⁶ Alusão livre e associativa à atividade de empalhar ou conservar animais mortos para estudá-los ou simplesmente contemplá-los pendurados em uma parede.

essência, da substância, do incondicionado, de uma esfera que representaria a realidade em si mesma, para além da realidade histórica, da mudança e do vir-a-ser.

Para Nietzsche é preciso moderarmos nossas pretensões e aceitarmos como ponto de partida que o mais provável é a constatação de que “tudo veio a ser”, que “não existem fatos eternos” e que por isso “não existem verdades absolutas”. E que, por esse motivo, “o filosofar histórico é doravante necessário, e com ele a virtude da modéstia.” (HH I, §2). Esta virtude está intimamente ligada ao sentido histórico, pois remete ao trabalho minucioso e desapressado do investigador que, por meio da pesquisa histórica, opera lenta e despreziosamente ao se deter sobre seus objetos de pesquisa, recolhendo aqui e ali os pequenos frutos do seu trabalho – o que reflete, uma vez mais, a inspiração das ciências naturais, sem que, no entanto, a filosofia histórica seja considerada uma ciência empírica. O filósofo metafísico com ímpeto essencialista e dualista, por sua vez, parece trabalhar seguindo a pretensão de conseguir de um só golpe intuir o sentido do real, e explicá-lo a partir de um empreendimento lógico, dedutivo, que parte de princípios gerais, universais e abstratos, supostamente evidentes e justificados, para em seguida dar conta de toda a esfera “inferior” da multiplicidade dos particulares. Tal modo de proceder revelaria uma confiança tal que beira a arrogância e falta de prudência por parte do filósofo (metafísico) na medida em que ele se arroga como aquele que captou de um só golpe a essência universal e atemporal das coisas.

Se me for permitida uma rápida digressão, é preciso observar que Nietzsche não se exclui totalmente dessa definição de filósofo. Estamos utilizando os termos “filosofia histórica” e “filosofia metafísica” com o intuito de facilitar o entendimento da diferença exigida por Nietzsche para caracterizar a sua concepção de filosofia. A rigor só existiria, na argumentação nietzscheana, a filosofia oriunda da tradição que remonta aos gregos da era clássica, que se tornou uma espécie de “filosofia oficial”, sendo, por excelência, metafísica, no sentido em que, grosso modo, opõe hierarquicamente o Ser ao Devir, a identidade à diferença. A “filosofia histórica”, tal como Nietzsche a concebeu na contemporaneidade, não existia na tradição clássica, mas foi elaborada a partir de uma crítica daquela “filosofia metafísica”, essencialista e dualista, ainda que inspirada por grandes espíritos críticos como Montaigne, Pascal, Kant, Lange e os céticos de todos os tempos. Portanto, todas as críticas que Nietzsche direciona à filosofia referem-se a esta filosofia dualista, partidária da ideia de incondicionado, que supõe uma transcendência dicotômica e um “mundo verdadeiro” – filosofia da qual o próprio Nietzsche tenta se desvencilhar à medida que constrói seu pensamento calcado na historicidade, sobretudo com o objetivo de (re)valorizar as

características gerais do humano enquanto ser vivo. Isso esclarece o tom sempre crítico e polêmico com o qual Nietzsche trata aquela filosofia metafísica: no fundo é o pensamento de alguém “formado” ou “educado” por este paradigma – vide o seu grande mestre Schopenhauer ou seu apreço pelos gregos –, mas que quer afastar-se dele em virtude da percepção de vários problemas que o acompanham, bem como da insuficiência do mesmo no tratamento de certas questões¹⁷. Portanto, a crítica de Nietzsche à metafísica possui um sentido bastante razoável que formularíamos da seguinte maneira: é preciso reconhecer o trabalho filosófico daqueles que nos precederam, a riqueza das reflexões, o trabalho incessante da razão que tenta de todas as formas dar sentido para as coisas e para a vida, que se empenha numa tentativa de explicação abrangente da realidade. Todavia é preciso viver o próprio tempo e ser leal a ele, ou, pelo menos, pensar a partir dele, mesmo que lhe sejamos contra. É preciso ir além do que esses grandes espíritos foram – isso implica reconhecer suas insuficiências para o tempo atual. É preciso, em outras palavras, levar em consideração a historicidade das coisas humanas: da filosofia, das ideias, dos pensamentos, das teorias. Mas, ressaltamos também que não se trata simplesmente de dar continuidade ao trabalho dos filósofos anteriores, uma vez que esta ideia de “continuidade” poderia trazer consigo uma espécie de “causa final” do processo, que atentaria novamente contra a historicidade, caso se pressuponha implicitamente a existência de um desenvolvimento necessário e lógico dos “momentos” anteriores que seriam dialeticamente subsumidos e ampliados em seu “conteúdo de verdade”. A crítica a esta ideia de “continuidade da história” será explicitada adiante. No momento basta frisarmos que a mesma também se esvazia diante da *filosofia histórica*, a medida que é baseada em pressupostos bastante parciais e enviesados sobre a natureza do sujeito cognoscente e, por consequência, da realidade na qual o mesmo está inserido. Portanto, no sentido aqui pretendido, o trabalho de Nietzsche não se configura como simples continuidade dos seus antecessores, mas como apropriação crítica e, portanto, (re)criação.

Entretanto, para retomar o fio de nossa reflexão, é preciso entender bem o que Nietzsche pretende ao se utilizar da história como arma de combate. Em primeiro lugar, busca-se mostrar que as ideias e os conceitos, e mesmo os *métodos* da investigação filosófica,

17 Proposição que pode ser corroborada pela simples leitura de sua primeira obra, *O nascimento da tragédia*, onde a despeito da discussão da real intenção ou finalidade da mesma, vigora uma espécie de “metafísica estética”, animada pelo espírito da metafísica da vontade de Schopenhauer. Se cotejarmos as ideias contidas no *Nascimento da tragédia* com as anotações póstumas feitas anos antes da publicação deste, os fragmentos intitulados “*Zu Schopenhauer*”, temos a percepção de que Nietzsche já tomara conhecimento há alguns anos do caráter problemático da filosofia schopenhauriana, assim como de toda filosofia metafísica, e mesmo assim parece insistir naquela construção metafísica obscura. A nosso ver, Nietzsche procede naquela obra como alguém que possui uma forte intuição mas ainda não possui uma linguagem própria para expressá-la e se utiliza do que está ao alcance para fazê-lo.

são históricos, surgiram em algum lugar e em algum momento como produtos das relações humanas, não são produtos abstratos e descolados das condições socioculturais em que emergiram, nem são alheios e imunes aos acontecimentos. Isto quer dizer que eles sempre estarão inseridos em um horizonte dentro do qual fazem sentido, um horizonte de temporalidade. Em segundo lugar, mostrar que foi por esquecimento, autoengano ou mesmo desprezo (consciente ou não) deste fato que a metafísica essencialista e dualista se tornou possível. É imprescindível, então, apontar que não apenas as ideias que dele resultam, mas também o próprio modo de pensar, tem uma história, é fruto de determinados processos e relações humanas que o fizeram aparecer. São por isso limitados, formas finitas de apropriação da realidade, passíveis de transformação.

A crítica histórica mostra que é preciso pôr em questão concepções antiquíssimas, arraigadas em nosso modo de ser e pensar, para ser possível conceber a ideia da gênese “terrena” e mesmo irracional das coisas “sublimes”, indispensáveis e imediatamente evidentes, uma vez que “todas as coisas que vivem muito tempo embebem-se gradativamente de razão, a tal ponto que sua origem na desrazão torna-se improvável” e, por isso, “quase toda história exata de uma gênese” parece “paradoxal e ultrajante para o nosso sentimento” (A, §1). Em outras palavras, para a filosofia histórica é preciso que o filósofo seja *extemporâneo*, faça o exercício de pensar contra si mesmo, contra seu tempo, contra as formas de pensar e sentir a que está habituado, para descobrir que estas não são as únicas e verdadeiras. Que mesmo seu modo de pensar não é “natural” ou “dado”, mas fruto de processos inexoravelmente históricos. Por outro lado, é necessário perceber também que não há evidência alguma nesta história que aponte para um *desenvolvimento necessário* dos “estágios anteriores” que se desenvolveria até o estágio atual, uma espécie *télos* já implícito na origem. Em suma, o desafio nietzschiano, que constitui o ponto de partida genealógico, é fazer o experimento de pensar que na origem dos métodos, conceitos ou ideias mais estimadas e defendidas pelos filósofos, podemos encontrar não o trabalho do “espírito” ou intuição intelectual, mas o erro, a desrazão, o acaso, as paixões e outras motivações muito mais “mundanas”, incompatíveis com o estatuto de “pureza” de uma origem idealizada.

Por conseguinte, é preciso ressaltar que a investigação histórica que estamos explicitando, além de não buscar qualquer tipo de fio condutor que mostraria um desenvolvimento necessário dos acontecimentos – para complementar a ideia do parágrafo anterior – tampouco entende a origem como o lugar da verdade, como algo de significação inestimável para o conhecimento das coisas, *locus* privilegiado do sentido imediato e puro que

teria sido perdido pelas vicissitudes do tempo. Pois, assim entendidos, a origem e os seus desdobramentos teriam ainda uma conotação metafísica, embora mediados pelos acontecimentos históricos; e a história de algo seria concebida como o desenvolvimento necessários daquela origem, tendo uma finalidade própria (e racional), ainda que perpassado por desvios e acidentes. Consciente dessa possibilidade, Nietzsche enfatiza: “‘*No início era.*’ – Glorificar a gênese – esse é o broto metafísico que torna a rebentar quando se considera a história, e faz acreditar que no início de todas as coisas está o mais valioso e essencial.” (HH II-AS, §3). Tal forma de conceber os processos históricos constituiria uma espécie de tentativa de salvação do princípio incondicionado – enquanto origem absoluta –, portanto um “broto metafísico”, mesmo levando em consideração o devir histórico. Poder-se-ia deduzir, a partir disso, uma hierarquização e sujeição do movimento histórico por uma espécie de ordenação suprassensível, que o ultrapassaria e o determinaria desde sua gênese, como um *télos* ou causa final. Nesse caso, haveria uma “razão condutora” da história e esta representaria, não obstante toda a mudança e vir-a-ser, um elemento de permanência, um princípio supra-histórico.¹⁸

Contrariamente a esta visão, aprendemos com a investigação empreendida pela filosofia histórica que com “a penetração na origem aumenta a insignificância da origem”, e que por consequência “o mais próximo, o que está em torno e em nós começa gradativamente a mostrar cores, belezas, enigmas e riquezas significativas” (A, §44). Ora, a busca histórica da origem tem por objetivo não apenas mostrar que todas as coisas humanas possuem uma historicidade própria – e que por isso não devemos nos iludir ao imaginar encontrar essencialidades por meio da investigação racional –, mas também sugerir que nem mesmo na origem das coisas existe este lugar de verdade, de significância extraordinária onde nos depararíamos com sua “pureza originária”. A filosofia histórica empreende, assim, um duplo movimento, que objetiva solapar as pretensões metafísicas a partir do esclarecimento sobre as próprias condições de possibilidade de seus desígnios. Em contrapartida, esta mesma

18 Michel Foucault, em um ensaio sobre a genealogia nietzschiana intitulado “Nietzsche, a genealogia e a história”, corrobora a argumentação aqui exposta, ao sustentar que é exatamente uma “pesquisa da origem” que Nietzsche se recusa a empreender. Pois tomada como tal, “a pesquisa, nesse sentido, se esforça para recolher nela [na origem] a essência exata da coisa, sua mais pura possibilidade, sua identidade cuidadosamente recolhida em si mesma, sua forma imóvel e anterior a tudo o que é externo, acidental, sucessivo. Procurar uma tal origem é tentar reencontrar ‘o que era imediatamente’, o ‘aquilo mesmo’ de uma imagem exatamente adequada a si; é tomar por acidental todas as peripécias que puderam ter acontecido, todas as astúcias, todos os disfarces; é querer tirar todas as máscaras para desvelar enfim uma identidade primeira. Ora, se o genealogista tem o cuidado de escutar a história em vez de acreditar na metafísica, o que é que ele aprende? Que atrás das coisas há ‘algo inteiramente diferente’: não seu segredo essencial e sem data, mas o segredo que elas são sem essência, ou que sua essência foi construída peça por peça a partir de figuras que lhe eram estranhas. A razão? Mas ela nasceu de uma maneira inteiramente ‘desrazoável’ – do acaso.” (FOUCAULT, M. Nietzsche, a genealogia e a história. In: *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2017. pág 58)

filosofia, embora tenha um caráter predominantemente disruptivo, *torna possível* uma virada no pensamento e conquista o primeiro passo na abertura de novas possibilidades do *pensamento afinado com a vida*: na medida em que se afasta das grandes questões metafísicas, distantes da vida cotidiana, volta-se para as “coisas próximas”, dá-se conta da riqueza e complexidade das mesmas, e procura outros modos de investigá-las. Desenvolveremos este ponto nos próximos capítulos. Aqui importa apenas ressaltar o caráter crítico da filosofia histórica.

Além de menosprezar a historicidade, e, talvez, por causa disso, o pensamento dualista essencialista careceria também, segundo Nietzsche, de certo rigor metodológico na construção de suas proposições sobre o mundo. Fato que aponta para uma perceptível falta de modéstia, além de revelar outra idiosincrasia dos filósofos metafísicos: estes, seguindo a pretensão de chegar a verdades universais totalizantes, deixariam o pensamento voar quase sem regras para além dos limites possíveis da razão. Por outro lado, inferiorizam drasticamente o papel dos sentidos na construção do conhecimento, pois entendem que estes não contribuem para o saber filosófico e podem até mesmo atrapalhá-lo, sendo considerados obstáculos no caminho da verdade (CI, ‘a razão na filosofia’ §1). Esta espécie de *ódio* ou *repulsa* aos sentidos é o segundo “defeito hereditário” dos filósofos que em conjunto com o primeiro (falta de sentido histórico) facilita o empreendimento metafísico abstrato, uma vez que articulados geram a ideia de que: “história não é senão crença nos sentidos”, portanto, “crença na mentira” (Idem.). Com isso se enredariam em jogos da pura razão, da especulação abstrata, e acreditariam falar verdades sobre a realidade, quando esta parece muito mais escapar por completo de suas mãos. A filosofia metafísica dualista seria constituída, por isso, de muitos “erros da razão”, ou melhor, de uma racionalidade impaciente e ávida, movida por princípios incompatíveis com a condição humana. É como se nesta o pensamento fosse movido por uma certa *pressa* de chegar a conclusões, ao ponto de não se deter satisfatoriamente sobre seus pressupostos.

A própria concepção dualista que caracteriza o pensamento metafísico é oriunda, no entender de Nietzsche, desta carência de rigor (não apenas lógico, mas também histórico), de um pensamento que se move por *pré-conceitos*, isto é, por concepções provenientes de uma “compreensão” anterior e autojustificada, dada previamente e não tematizada; pensamento que dá saltos em direção a uma verdade *desejada* sem se preocupar na análise das condições em que se baseia. É talvez por isso que:

Em quase todos os pontos, os problemas filosóficos são novamente formulados tal como dois mil anos atrás: como pode algo se originar do seu oposto, por exemplo, o racional do irracional, o sensível do morto, o lógico do ilógico, a contemplação desinteressada do desejo cobiçoso, a vida para o próximo do egoísmo, a verdade dos erros? Até o momento, a filosofia metafísica superou essa dificuldade negando a gênese de um a partir do outro, e supondo para as coisas de mais alto valor uma origem miraculosa, diretamente do âmago e da essência da “coisa em si”. (HH I, § 1)

Ou seja, a filosofia metafísica parte do pressuposto de que coisas que nos aparecem como opostas devem ter *origens* distintas – disso decorre o dualismo. Nietzsche argumenta que a uma observação aguda, não existem propriamente opostos, mas apenas graus distintos que variam de acordo com o nível de presença do elemento, ao ponto de a *diferença* surgir a medida em que há um excesso ou quase ausência do elemento básico em questão. Em outras palavras, trata-se de uma diferença quantitativa e qualitativa, mas não *essencial*. Assim, é possível afirmar, para retomar um dos exemplos citados acima, que “a rigor não existe nem ação altruísta nem contemplação totalmente desinteressada; ambas são apenas sublimações, em que o elemento básico parece ter se volatilizado e somente se revela à observação mais aguda.” (Idem). Neste caso, não haveria no mundo contraposições de fato ou dualidades reais, e afirmá-las seria um “erro” da razão, que se deixou levar por pressupostos equivocados ou que se apressou em supor algo irrefletidamente.

A ênfase nessa diferença é de fundamental importância para a crítica à metafísica e revela uma característica fundamental da filosofia histórica de Nietzsche. Neste ponto são atacados os principais tópicos que revelam a idiosincrasia das filosofias de teor metafísico segundo a compreensão nietzschiana: o dualismo e a ideia de incondicionado, ou o essencialismo. O dualismo se revela nesta *crença* infundada de que há diferenças ontológicas *essenciais* entre coisas no mundo, especialmente entre as coisas *pensadas* e aquelas captadas pelos *sentidos*, além da diferença apontada acima, entre ações e sentimentos superiores e inferiores. Essa diferença “essencial” entre as coisas e/ou atitudes é radicada numa suposta diferença de origem: para as coisas “melhores” e “mais elevadas” uma gênese miraculosa a partir de uma esfera suprassensível, pura, espiritual, ideal, etc. Esta distinção, por sua vez, baseia-se na suposição da existência de dois “níveis” distintos de realidade e uma hierarquia entre os mesmos. Esses níveis são pensados como essencialmente divergentes ao ponto de apenas um ser considerado a realidade em si, isto é, a realidade verdadeira, enquanto o outro é considerado apenas em relação ao primeiro, como cópia, realidade apenas aparente, sem valor próprio; ou ainda como mera síntese ficcional de uma realidade incognoscível. Esses níveis podem ser chamados por aqueles conceitos antiquíssimos e que já foram citados

anteriormente: “ser” e “vir-a-ser”, ou, como Nietzsche prefere neste momento, “coisa-em-si” e “fenômeno”. Independente dos nomes, a ideia que queremos abordar é a mesma: dualismo e incondicionado, ressaltando o fato de que o dualismo inerente a toda metafísica da tradição é oriundo da crença em uma realidade incondicionada. Assim, do ponto de vista da filosofia metafísica as afirmações sobre o Ser são superiores às afirmações oriundas da esfera do vir-a-ser, e por isso podem ser chamadas de verdadeiras, enquanto as segundas, sendo concebidas como inferiores, podem induzir erros. Ora, Nietzsche pretende mostrar que estas ideias comumente entendidas como as supostas conclusões ou resultados da perscrutação do real empreendida pelas filosofias metafísicas, constituem, pelo contrário, *pressupostos*, pré-conceitos, pontos de partida implícitos e subentendidos. Assim, uma vez que as concepções dualistas *pressupõem* uma esfera atemporal e incondicionada, elas já estão a mercê da filosofia histórica que, como vimos, coloca a exigência do reconhecimento da historicidade.

Por entender a esfera do Ser como a única verdadeira, para além de toda a mudança e multiplicidade do vir-a-ser, a metafísica se detém em tematizar este pretense “nível superior” de realidade do qual os demais dependem e de onde recebem seu sentido. Por isso as afirmações metafísicas são totalizantes e se pretendem universais: à medida que tentam expressar a realidade superior acreditam já estar falando a língua da verdade, a partir da qual tudo o mais é derivado e secundário. Nietzsche, ao se contrapor em conteúdo e método à metafísica, procura operar explorando *hipóteses*, de cunho histórico, inspiradas nos métodos científicos – apelando à experiência, recusando qualquer passo obscuro – sobre as origens das tendências metafísicas do pensamento. Mas a gênese a que busca, como dissemos, já não é mais aquela procurada em outro nível de realidade, e sim na própria esfera histórica, do vir-a-ser, daquilo que é humano. Por estas razões é que o filósofo alemão se lança a pensar por hipóteses, uma vez que estas se configuram como tentativas, ensaios, experimentos de pensamento não totalizantes que carregam consigo a “virtude da modéstia” e da paciência no tratamento dos problemas que se apresentam para a filosofia.

A título de exemplo, em uma das investidas críticas o filósofo alemão argumenta que a crença em uma realidade separada e suprassensível deve ter sua origem na má compreensão, por parte da humanidade antiga, de um fenômeno ainda hoje bastante significativo e admirável para nós: os sonhos. Como se os homens de uma época pouco esclarecida acreditassem “conhecer no sonho um *segundo mundo real*”, na medida em que as fortes impressões vividas durante o sonho causassem a sensação de estar presente em outra realidade, especialmente quando nestes sonhos houvesse a possibilidade de interagir com

indivíduos já mortos. É provável então que “sem o sonho, não teríamos achado motivo para uma divisão do mundo” (HH I, §5). Por outro lado, também “a decomposição em corpo e alma se relaciona à antiquíssima concepção do sonho” (idem), pelas mesmas razões. Em outras palavras, é possível que o modo de pensar dualista essencialista tenha se originado de um punhado de raciocínios equivocados, há muito arraigados na cultura e oriundos de uma certa mentalidade, mantidos e cultivados por algum motivo. Na medida em que os indivíduos são formados pela cultura, recebem estes mesmos pressupostos, estes esquemas de pensamento há muito incorporados.

Através dos sonhos podemos também pensar a respeito de outras características do modo de ser e pensar contemporâneo, na medida em que este aparece como um dos traços mais antigos, duradouros e curiosos da humanidade, que nunca desapareceu completamente. Assim, na pesquisa histórica os sonhos podem ajudar a entender até mesmo as origens do próprio modo atual de raciocinar da humanidade, especialmente do modo de pensar dualista e essencialista. O argumento de Nietzsche parte da afirmação segundo a qual “a função cerebral mais prejudicada durante o sono é a memória” não que esta seja completamente interrompida, certamente – pois ainda conseguimos nos lembrar vagamente de partes dos sonhos ao acordarmos – mas sem dúvida “reduzida a um estado de imperfeição”. Em seguida o filósofo prossegue afirmando que em nossas experiências oníricas sentimos e pensamos “tal como deve ter sido em cada pessoa *durante o dia e na vigília, nos tempos primeiros da humanidade.*” (HH I, §12, grifo nosso). Em outras palavras, o modo como nosso cérebro opera durante o sonho deve ser análogo ao modo como atuaria o cérebro do homem primitivo durante a vigília, na medida em que neste as faculdades cerebrais ainda não teriam chegado ao estado de funcionamento mais refinadas observadas atualmente nos homens durante a vigília. Essa primeira parte da argumentação é apenas a tentativa de fazer um paralelo entre a arbitrariedade, confusão e falta de sentido características da forma com que experienciamos os sonhos atualmente – isto é, um estado atípico e imperfeito do funcionamento de nossa mente – com o modo de operar normal, cotidiano, de vigília do homem primitivo. Nietzsche sugere com isso que é possível extrair conclusões do mais longe a partir do mais próximo, e assim colhermos alguma “pequena verdade” sobre a humanidade, de compreendermos as origens a partir desta marca do primitivo na atualidade.

Prosseguindo com a argumentação, o filósofo afirma que durante o sonho não apenas a nossa memória é bastante prejudicada, mas também, e por consequência, a *nossa capacidade normal de fazer inferências e estabelecer relações causais é comprometida*. Muitas vezes os

nossos sonhos são uma espécie de tentativa de representar as causas das sensações que experimentamos quando estamos dormindo. Assim, por exemplo, “quem [...] cingir os pés com duas correias, sonhará talvez que duas serpentes envolvem seus pés.” (HH I, §13). Ou então quando estamos dormindo e algum barulho ocorre próximo a nós, costumamos sonhar com algo que represente a causa desse barulho. Todavia, tanto num caso como no outro cometemos equívocos grosseiros na inferência da causa e do efeito: o sonho com as serpentes aparece como a causa da sensação, ou seja, como se a sensação só surgisse em virtude da representação das serpentes nos sonhos, o que não acontece – o efeito já existia antes da causa imaginada. O mesmo ocorre no exemplo do barulho que aparece como efeito de algo no sonho, apesar de ter acontecido antes, ou simultaneamente. Para Nietzsche, é um fato surpreendente que esses erros grosseiros ocorram ainda em nós, que costumamos ser tão sóbrios na vigília. Até mesmo os mais cautelosos, lógicos e céticos, com intelecto refinado e treinado, não estão imunes a estes maus raciocínios no sonho. Então, dada a aproximação entre a atividade cerebral no sonho e no estado de vigília do homem primitivo, é possível pensarmos que:

Tal como o homem ainda hoje tira conclusões no sonho, assim também fez a humanidade no estado de vigília, durante milênios: a primeira *causa* que ocorresse ao espírito, para explicar qualquer coisa que exigisse explicação, bastava para ele e era tida como verdadeira. [...] No sonho continua a agir em nós esse antiquíssimo quê de humanidade, pois ele é o fundamento sobre o qual evoluiu a razão superior, e ainda evolui em cada homem: o sonho nos reconduz a estados longínquos da cultura humana e fornece um meio de compreendê-los melhor. Se o pensamento onírico torna-se agora fácil para nós, é porque durante imensos períodos da evolução humana fomos treinados exatamente nessa forma de explicação fantástica e barata a partir da primeira ideia que nos ocorre. Nisto o sonho é um repouso para o cérebro, que durante o dia tem de satisfazer as severas exigências impostas ao pensamento pela cultura superior. (HH I, 13)

Nesse sentido, somos autorizados a inferir que a mente do homem primitivo trabalharia *normalmente* de forma confusa e arbitrária, incapaz – pela falta de treino e cultivo e mesmo pela ausência de uma necessidade imanente – de empreender uma análise que hoje consideraríamos minimamente confiável, embaralhando e confundindo as coisas a partir de qualquer ligeira semelhança. Foi a partir deste modo rude e impreciso de raciocínio, por não saberem distinguir o sonho como uma ilusão ou fantasia, por terem uma clareza perfeita do sonho advinda da crença incondicional em sua realidade “que os povos inventaram suas mitologias” (HH I, §12). Nietzsche, então, chega à conclusão de que o pensamento lógico é já uma conquista tardia da humanidade se comparado com o estágio anterior, na medida em que em seus primórdios os humanos se contentariam com seus raciocínios toscos e ilusórios, que

poderiam lhes acarretar problemas mesmo do ponto de vista da ação – sendo ainda hoje necessária certa vigilância do intelecto para não cairmos em explicações imaginárias.

Retomando, então, nosso fio condutor, a deficiência do sentido histórico tem consequências em maior ou menor medida para todas as análises empreendidas pela filosofia metafísica, sendo responsável também, e especialmente, por um autodesconhecimento do próprio homem, até mesmo do filósofo, produzindo a sua revelia um auto-ofuscamento, ou autoengano. Isso ocorre porque os filósofos metafísicos “involuntariamente imaginam ‘o homem’ como uma *aeterna veritas* [verdade eterna], como uma constante em todo o redemoinho, uma medida segura das coisas” (HH I, §2), por isso, acreditam poder conhecer e explicar a essência humana, ou antes, *acreditam* em uma essência humana universal. Segundo este modo de pensar, é provavelmente na capacidade de ser racional que reside o “âmago” do humano: a capacidade de questionar, de argumentar, de falar, de fornecer justificativas para ação. Em outras palavras, na capacidade de pretensamente se contrapor a uma ordem necessária e causal do mundo, ordem esta que estaríamos submetidos caso não exercêssemos nossa capacidade “inata” da razão e nos deixássemos levar pela torrente dos acontecimentos e também pelo apetite, paixão, instinto. Seja chamado intelecto, espírito ou alma, este é o princípio totalizante e atemporal que caracteriza tudo aquilo que é humano – o paralelo no indivíduo do “ser” metafísico que transcende o mundo do devir. Ora, para o modo de pensar metafísico há uma correspondência entre o dualismo ontológico e um dualismo antropológico: o homem é um ser “duplo”, está submetido ao devir (possui historicidade) mas ao mesmo tempo pode transcendê-lo, pois possuiria em si um princípio atemporal, ainda que este se mostre no tempo.

Partindo desse modo de conceber o homem, isto é, entendendo que o seu essencial é a-histórico, o filósofo metafísico se enreda em muitos equívocos e afirmações arriscadas em suas teses sobre a natureza humana, especialmente quando se debruça sobre si mesmo, suas possibilidades de produção de conhecimento, ou os métodos escolhidos para analisar e refletir sobre tal objeto. Um exemplo interessante, utilizado por Descartes, é o da introspecção, da autoexploração do pensamento que descobre em si mesmo e por si mesmo o critério de verdade e a possibilidade de certeza. Descartes que teria tudo para não ser um metafísico, na medida em que põe a dúvida cética e golpeia radicalmente a metafísica e também a física aristotélica, tratando por exemplo de quantidades em vez de qualidades ocultas; pelo contrário, termina por retomar e reforçar a metafísica, sob uma nova ótica – a do sujeito, da “coisa pensante”, *res cogitans* – ao não ser capaz de assumir a subjetividade como algo fluido,

mutável, imanente ao corpo, sujeita às variações da história e das relações materiais; isto é, como algo passível de ser construído, modificado, cultivado em determinado sentido, em suma, como algo histórico. Nesse sentido, por imaginar o homem como uma verdade eterna “tudo o que o filósofo declara, no fundo, não passa de testemunho sobre o homem de um espaço de tempo bem limitado” e, por desprezar tal fato, “muitos chegam a tomar a configuração mais recente do homem, tal como surgiu sob a pressão de certas religiões e mesmo de certos eventos políticos como a forma que se deve partir.” (HH I, §2). Uma vez mais é preciso ter a modéstia de aprender que assim como todas as coisas também o homem veio-a-ser como é, e em algum momento deixará de ser assim.

A virtude da modéstia também se apresenta na sutileza da observação e da experiência: antes da pressa e da “necessidade metafísica” inspiradora de teses oníabrangentes autojustificadas que procuram encaixar o “mundo sensível” em esquemas metafísicos, a filosofia histórica é movida por uma outra necessidade: a de *libertação* – é a filosofia dos “espíritos-livres” – e tem a seu lado a paciência, o rigor vital e a empiria. A simples aquisição deste ponto de vista já torna algo equivocado e inútil a mera tentativa de falar sobre o mais distante – o Ser – ao mesmo tempo que abre um horizonte, por outro lado, para tratar das “coisas mais próximas” (HH II-AS, §5), o que a impede de incorrer nos mesmos engodos das antropologias filosóficas metafísicas. Pois este modo de proceder está atento, até onde a experiência e o pensamento alcançam, aos processos que engendram e interferem nos “fenômenos” que são seus objetos, fenômenos humanos, demasiado humanos; com suas minúcias, suas relações quase imperceptíveis com outros fenômenos, os curtos-circuitos e ruídos das origens, dos acontecimentos singulares e “insignificantes”, dos encontros, das disputas, das motivações. É nesse sentido que Nietzsche prefere, para tratar das questões antropológicas, tanto mais a empiria, por meio da “observação psicológica” (HH I, 35), que a especulação racional isolada e desconectada da vida.

A pretensão de Nietzsche é a de que a filosofia histórica promova, por meio destas argumentações e hipóteses, uma espécie de *refutação* do dualismo essencialista da metafísica, mas não, como dissemos no início, uma refutação interna a algum sistema ou teoria metafísica específica, e sim por meio de uma *refutação histórica da “necessidade metafísica”* que supõe essências atemporais e que impulsiona a produção filosófica nesta direção. Nesta perspectiva, a filosofia histórica tomaria uma direção literalmente radical: atacaria as raízes de todo e qualquer pensamento metafísico na medida em que estes se mostram dependentes de uma necessidade demasiada humana, que conduz a reflexão em um determinado sentido e põe a

exigência do incondicionado e da essencialidade, à revelia das razões enumeradas a favor de sua possibilidade. No entender do filósofo alemão, “a refutação histórica” poderia ser vista “como refutação definitiva” (A, §95), à medida que nos faz ver a fragilidade dos pressupostos e das motivações do modo de pensar metafísico, radicado em meros hábitos ou *costumes*, necessidades irracionais, demandas injustificadas. Certamente, o “definitivo” aqui é tanto mais uma hipérbole ou figura retórica – um anseio, talvez – uma vez que, para uma filosofia histórica seria difícil propor algo cabal e categórico, ou ainda porque a própria experiência mostra que a metafísica não deixa de encontrar novos defensores.

Nietzsche quer nos mostrar que a metafísica é fruto de uma necessidade constantemente cultivada e alimentada nos e pelos homens, e que tal necessidade provaria antes a imprescindibilidade da metafísica para os seres humanos – o que já levanta outro problema, existencial e moral, que trataremos mais a frente – do que sua verdade ou a existência de fato de uma realidade transcendente. Pois, se “outrora buscava-se demonstrar que não existe Deus – hoje mostra-se como pôde *surgir* a crença de que existe Deus e de que modo essa crença adquiriu peso e importância: com isso, torna-se supérflua a contraprova de que não existe Deus.” (Idem). De forma análoga, o que se busca não é demonstrar a inexistência de uma realidade transcendente, mas sim mostrar que esta ideia se baseia numa necessidade surgida, como tudo o mais, em algum momento e lugar e que por algum motivo se mantém. Com a abertura deste caminho, dá-se mais alguns passos no caminho para certa relativização e reconhecimento dos limites da própria racionalidade, e a argumentação em torno de uma realidade transcendente é tornada supérflua. Nesse sentido, retomando a analogia supracitada, do mesmo modo que “quando, outrora, eram refutadas as ‘provas da existência de deus’ apresentadas, sempre restava a dúvida de que talvez fossem achadas provas melhores do que aquelas que vinham a ser refutadas” (Idem), da mesma forma uma crítica da metafísica que não se concentre neste ponto que estamos desenvolvendo – no subsolo, ou seja, nas motivações e pressupostos irrefletidos – é sempre possível uma reformulação e reestruturação do pensamento metafísico e, por consequência, um contínuo menosprezo das questões relativas às “coisas mais próximas” da vida e do cotidiano.

Em suma, é preciso se não eliminar – algo difícil de empreender em relação a hábitos milenares – pelo menos enfraquecer a *necessidade metafísica* há muito cultivada no e pelo ser humano, que se imiscui não apenas na filosofia, mas no pensamento em geral. Tal necessidade aparece para o próprio indivíduo e a um olhar desavisado como algo incondicional, de primeira ordem, natural. Em uma palavra, como algo que o transcende e que o indivíduo não

entende de imediato, e ao buscar uma explicação quase sempre se contenta com a mais próxima do *sentimento* misterioso que acompanha essa demanda, que é sempre atribuída a algo sobrenatural. Todavia, aqui temos mais um exemplo, segundo Nietzsche, do autoengano metafísico. Ao olhar cismado da filosofia histórica, que exige o cultivo da desconfiança e da suspeita, tal necessidade aparece como um fenômeno complexo, mas ainda inteiramente humano, imanente, histórico-cultural, porém encoberto por tentativas esquivas e quase místicas de explicação, que, nunca sendo rigorosamente analisadas, acabaram por contribuir para um duradouro autoengano. Mas este autoengano, esta necessidade nascida das vicissitudes e acasos da história, é revestida por uma película moral, que lhe dá ares de superioridade e importância, e que ao mesmo tempo fortalece nos indivíduos um significado sublime e solene para aquela exigência.

Esta necessidade é também, e primariamente, a fonte da religiosidade, das demandas por sentido que só puderam ser satisfeitas com a elaboração de mitos e doutrinas místicas e sobrenaturais. Foi primeiramente a religião que, simultaneamente, supriu e propagou a necessidade metafísica de sentido, na medida em que forneceu ao ser humano uma explicação extramundana ou extra-ordinária para a sua vida. Mas, como dissemos, a própria exigência de sentido é certamente anterior às religiões e pode ter surgido em virtude de necessidades muito básicas e pouco “elevadas” do animal homem, como de explicações sobre os fenômenos da natureza e da vida que lhe ajudassem na luta por sobrevivência e dominação, ou como formas de interação do indivíduo primitivo com aquilo que lhe parecia exterior e arbitrário, isto é, o próprio reino da natureza¹⁹. Nesse sentido, é preciso distingui-las e ressaltar que nem toda necessidade de sentido precisa ser aquela da metafísica essencialista. As necessidades, como as formas de pensar, agir, sentir, etc. são também históricas e estão sujeitas às vicissitudes da temporalidade.

19 Cf. o aforismo HH I, §111. Neste texto, Nietzsche propõe a hipótese de origem do próprio culto religioso, partindo do entendimento de que o homem primitivo careceria do conhecimento de qualquer regularidade ou causalidade na natureza. Nesta não haveria nenhum tipo de lei e apareceria como o reino da aleatoriedade, ou “uma soma de atos de seres conscientes e querentes, um enorme complexo de arbitrariedades”, e a única regularidade possível era percebida apenas entre os humanos. A natureza deveria parecer misteriosa, incompreendida, até mesmo terrível; em suma, um reino da liberdade, de um poder superior ilimitado e extraordinário – que causaria tanto fascínio quanto medo. Nesse sentido, os primeiros cultos devem ter se originado, na perspectiva nietzschiana, de uma tentativa dos seres humanos de *impor* alguma regularidade aquela esfera superior, por meio de coações tais como: conquista de afeição (submissão, adulação, súplicas, orações, “presentes” como sacrifícios e oferendas), acordos (promessas, penhores, trocas), ou de forma mais violenta ao acreditarem obrigar aqueles da esfera superior a atender as vontades humanas por meio de magia e feitiçaria. “O sentido do culto religioso é influenciar e esconjurar a natureza em benefício do homem, ou seja, *imprimir-lhe uma regularidade que a princípio ela não tem.*”

Movida pela necessidade de sentido mas revestida pela “necessidade metafísica” de supor dualidades essenciais, a explicação religiosa, pode, por um lado, *travar* o processo de esclarecimento e autonomia dos indivíduos. Na medida em que se contentam com ela, por diversos motivos, certos indivíduos acabam por se abster da busca pela verdade, ou da mera análise daquelas pretensas explicações, e acabam por se tornar cada vez mais reféns tanto da necessidade metafísica quanto de uma determinada doutrina metafísica, sem se darem conta disso, pois a mesma nunca aparece de fato, estando sempre pressuposta. Nietzsche entende que as religiões não podem fornecer explicações verossímeis sobre o mundo, pois “foi do medo e da necessidade que cada uma delas nasceu, e por desvios da razão insinuou-se na existência” (HH I, 111). Portanto, a religião não conteria nada de verdadeiro e deveria ser deixada de lado, como um estágio primitivo da humanidade, pelo menos no que tange ao conhecimento da realidade.

Assim, a religião torna a demanda por sentido e explicação totalmente refém do sobrenatural. Ou seja, a “mera” *necessidade de sentido*, que surge em algum momento e lugar, torna-se ampliada à totalidade da realidade e parece poder ser satisfeita somente por grandiosas explicações e narrativas ancoradas em uma outra realidade misteriosa e etérea – metafísica. Porém, imersa na lógica desta necessidade, mesmo que a humanidade conseguisse se livrar das ilusões religiosas permaneceria a necessidade metafísica de sentido – a mesma que origina a filosofia e até mesmo a arte. É preciso destacar, entretanto, que as explicações metafísicas elaboradas pela filosofia – que no fundo são variações sobre o mesmo tema, o “ser” – por mais que atendam às mesmas demandas que outrora eram satisfeitas pela religião, a fazem de um modo completamente distinto, pois encontram-se em outro nível teórico de análise, em outros momentos históricos e atendem a outras necessidades, mais sutis e coerentes, como a busca da verdade. A filosofia metafísica dualista-essencialista, portanto, assim como a religião *deve ser superada, mas não ignorada ou desprezada*: por sua riqueza de reflexões e conteúdos – e sobretudo pela amplitude da visão por ela tornada possível – ela deve ser posta em questão para que possamos reconhecer “como se originou delas o maior avanço da humanidade” (HH I, §20). Para isso é necessária a própria filosofia histórica, isto é, “um movimento para trás” que possa “em tais representações [...] compreender a justificação histórica e igualmente psicológica” (idem) da filosofia metafísica. Sem este movimento seria impossível reconhecer o verdadeiro valor da tradição filosófica e identificar a fonte psicológico-moral de toda metafísica. Após tudo isso,

[...] deveríamos também aprender, afinal, que as necessidades que a religião satisfaz e que a filosofia deve agora satisfazer não são imutáveis; podem ser *enfraquecidas* e *eliminadas*. Pensemos, por exemplo, na miséria cristã da alma, no lamento sobre a corrupção interior, na preocupação com a salvação – conceitos oriundos apenas de erros da razão, mercedores não de satisfação, mas de destruição. Uma filosofia pode ser útil satisfazendo também essas necessidades, ou descartando-as; pois são necessidades aprendidas, temporalmente limitadas, [...]. (HH I, §27)

E por que tal necessidade deve ser enfraquecida ou eliminada? Em primeiro lugar, em nome do conhecimento, mas também em nome da vida: do sofrimento por coisas irrealis, do desperdício de vida e energia com questões supérfluas e ilusórias. Chega-se à compreensão de que nem a metafísica filosófica e tampouco a religião podem contribuir para uma melhor compreensão das “coisas próximas”, dos sofrimentos, angústias e problemas humanos, pois seus próprios pressupostos as levam a se deter em questões abstratas e descoladas da vida, ou as impedem de ver as coisas de fato, em sua diferença, temporalidade e historicidade radicais. A necessidade dualista da filosofia, de supor uma outra realidade extramundana, impede o pensamento de se deter sobre as coisas na sua particularidade e singularidade, pois parte sempre de um suposto essencialismo, observando-as deste prisma, cindindo e hierarquizando a realidade. Na religião, a mesma necessidade torna-se mais hostil, por prescindir da lógica e de racionalidade refinada da filosofia metafísica, engendrando fantasias que atormentam a consciência e a vida do homem. A maior tentativa da filosofia histórica é justamente fazer o movimento oposto, por isso a ênfase na história e na proximidade com as ciências empíricas, e por isso a radicalidade com que se impõe: é no fundo um grito por liberdade, por superfície e leveza, por libertação de preconceitos e fardos desnecessários para a vida – *é o rugir do leão*.

Para finalizar essa seção gostaríamos de ressaltar que a questão da exigência irracional – pois mantida pelo costume – desta “necessidade metafísica” é o que liga de forma mais clara as discussões “teóricas” da filosofia às questões “práticas”, ou ainda o que começa o trabalho de dissolver as primeiras nas segundas – trabalho que chegará ao ápice com a noção de *valor* que discutiremos adiante. Pois, à medida que o modo de pensar dualista-essencialista é consequência de uma necessidade não-tematizada e há muito cultivada, já estamos no terreno das relações e das práticas humanas, no terreno da moralidade, da cultura, dos embates vitais. O que caracteriza a moral no entender de Nietzsche, é primeiramente o fato de esta ser constituída por *exigências* que devem ser obedecidas a todo custo, não importando se os indivíduos concordem ou não com elas, a ponto de tais exigências tornarem-se “automáticas”, incorporadas. No fundo, formas de sentir e pensar surgidas em algum momento e lugar, por

algum motivo, que foram tornadas costume, ou seja, reproduzidas irrefletidamente e transmitidas às gerações posteriores juntamente a promessa implícita de obediência irrestrita. Voltaremos a este ponto no próximo capítulo. Antes de desenvolvê-lo, entretanto, gostaríamos de insistir em outro ponto fundamental: as críticas de Nietzsche à concepção de conhecimento subjacente à filosofia metafísica e ao pensamento em geral, destacando a face naturalista de seu empreendimento crítico.

2.2.2 Naturalização do conhecimento e da verdade

A partir do ponto de vista alcançado pela filosofia histórica e da desestabilização histórica da metafísica, é preciso avançar na crítica ao submeter à dissecação a própria epistemologia subjacente à mentalidade metafísico-dualista, que busca garantir critérios para a afirmação da verdade, juntamente a seus temas correlatos como: o sujeito cognoscente, a lógica, a linguagem, a racionalidade, a noção de causa, entre outros.

Na medida em que a metafísica essencialista traz consigo uma compreensão do que seja a realidade, distinguindo entre a verdadeira e a aparente, ou entre aquilo que muda, se transforma, e aquilo que permanece na mudança; conseqüentemente são extraídos princípios e condições para que se alcance a realidade verdadeira. O conhecimento aparece enquanto *caminho para a verdade* e deve, pois, ser guiado por esses princípios de validade objetiva. Seja do lado do objeto ou do sujeito, há nas reflexões de teor metafísico sempre um critério que garanta a possibilidade deste conhecimento. A percepção de Nietzsche, firmada pela investigação histórica e influenciada em grande medida pelo ceticismo²⁰, é a de que é preciso investigar primeiramente a possibilidade de tal conhecimento e os princípios em que tal possibilidade se funda. Uma vez que a metafísica já se mostrou um tipo de saber que ignora o devir e despreza a sensibilidade – e que, portanto, a noção de “realidade” desenvolvida sob este prisma é, no mínimo, problemática – é preciso então mostrar como seus fundamentos epistêmicos estão equivocados, pois são incompatíveis com as possibilidades do ser humano, como veremos. E isso só é possível pela consideração da origem do conhecimento, na mesma perspectiva histórico-naturalista que desenvolvemos na seção anterior.

20 O diálogo de Nietzsche com a tradição cética foi largamente estudado por Rogério Lopes, em sua Tese de Doutorado, intitulada *Ceticismo e Vida Contemplativa em Nietzsche* (2008). O autor nos mostra que o filósofo alemão dialoga constantemente com o ceticismo em praticamente toda a sua obra, compartilhando em maior ou menor medida do modo de pensar cético.

Como dissemos na seção anterior, a crítica do conhecimento desenvolvida de forma dispersa por quase toda a obra de Nietzsche tem um importante impulso inicial com a elaboração do texto de juventude, que só fora publicado postumamente, intitulado *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*. Neste pequeno opúsculo, há a introdução da perspectiva que será perseguida pelo filósofo até o fim de sua produção intelectual, ainda que esta receba significativas mudanças. Aqui a verdade passa a ser encarada de um ponto de vista antropológico ou antropomórfico, como um certo ponto de apoio para a existência social dos seres humanos, como instrumento facilitador da convivência através da comunicação, relacionada diretamente à consciência de si e aos costumes. A crítica da noção de verdade dá, então, ocasião para uma revisão do estatuto metafísico deste conceito, bem como do valor e do significado do conhecimento para o homem. A ideia de Nietzsche é, seguindo os passos de Kant e de Lange²¹, que é preciso investigar a possibilidade do conhecimento submetido à exigência metafísica. A diferença marcante da reflexão nietzschiana é justamente a inserção do “sujeito cognoscente” na história e na natureza, com seus conflitos e enfrentamentos, bem como das condições vitais das quais o mesmo depende. Ou seja, como o humano na medida em que aparece como um ser vivo, social, histórico, cultural, dotado de linguagem e consciência produz isto que se chama conhecimento? Ou, antes, como veio a ser aquilo mesmo que torna possível o conhecer: a lógica, o intelecto, a linguagem, a consciência ou mesmo a matemática?

Nesta perspectiva, a consideração do conhecimento parte – juntamente a consideração da historicidade das coisas humanas – de uma visão naturalista do ser humano, derivada da ênfase que Nietzsche dá ao método e rigor vital aludidos na seção anterior. Em outras palavras, a famosa definição remetida a Aristóteles, do homem como um *animal* racional, é tomada à risca: aqui o homem é entendido como um produto e ao mesmo tempo produtor, um desenvolvimento aleatório de um meio (natural e social) que o antecede e do qual ele depende, mas sobre o qual ele também intervém; que é anterior à própria razão mas que é passível de ser modificado e reconfigurado por esta. Nietzsche entende, por esta via, que mesmo os produtos aparentemente mais distanciados da “materialidade” da natureza humana, como aqueles oriundos do intelecto e da sensibilidade artística ou religiosa, são tão dependentes desta natureza orgânica e social quanto qualquer outro, por mais que o indivíduo ignore e se engane a este respeito, pois esta dependência é percebida apenas a partir de uma reflexão radical, que deliberadamente busca livrar-se do pré-conceito quase insuspeito mas

21 Cf. LOPES, Rogério. *Ceticismo e Vida Contemplativa em Nietzsche*. 2008. 573 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – FAFICH/UFMG, Belo Horizonte, 2008

ofuscante da superioridade da razão sobre as sensações e sentimentos²². Vale lembrar que este modo histórico-naturalista de conceber o humano traz consigo uma tentativa de livrar a filosofia da concepção “tradicional” de homem, isto é, a que supõe quase sempre a diferença ontológica entre alma e corpo como ponto de partida da consideração sobre o humano. Entendimento este que deve ser superado na medida em que se radica na concepção dualista que, como pudemos observar anteriormente, abriga em si uma série de preconceitos injustificados²³. É preciso, portanto, pensar não por oposições, mas por gradações²⁴.

O filósofo alemão nos convida a pensar que o intelecto – considerado o elemento essencial para a construção do conhecimento e muitas vezes eleito como aquilo que eleva o humano a um patamar *acima* dos demais animais – seria uma espécie de ferramenta ou instrumento vinculado, desde seus primórdios, à vida e sobrevivência do animal homem, “outorgado apenas como instrumento auxiliar aos mais infelizes, frágeis e evanescentes dos seres, para conservá-los um minuto na existência” (VM, §1, p.26), tal como o são chifres e presas para os demais animais. A diferença é que este “instrumento” desempenha um papel distinto, não servindo para agredir, atacar, ferir, resistir – pelo menos diretamente. Talvez até possa realizar tais ações, mas apenas de forma *mediada*, através de formas mais complexas, na medida em que funciona especificamente produzindo *dissimulações*²⁵. Assim, a força do

22 Não há como deixar de notar aqui o referido diálogo de Nietzsche com as ciências empíricas de sua época, bem como a adoção de certas posições e/ou produção de conjecturas e hipóteses a partir delas, ou ainda em contraposição a elas. O filósofo alemão teve contato desde seus anos de formação com obras de química e física, como Boscovich, por exemplo, mas especialmente importante aqui são as discussões com biólogos, como Darwin e Roux. Pois o segundo foi crucial para o desenvolvimento da noção de vontade de potência (Wille Zur Macht), que formará o núcleo do seu pensamento de maturidade; enquanto o primeiro, além de exercer influência e inspiração para a concepção naturalista do ser humano, também se tornou alvo do próprio Nietzsche, que discordava da concepção darwinista de que os seres vivos estariam em uma “luta pela sobrevivência”, sustentando que essa luta seria tanto mais pela expansão e poder. A esse respeito, Cf. BARRENECHEA, Miguel Angel de, et al [orgs.]. *Nietzsche e as ciências*. Rio de Janeiro: 7letras, 2011; especialmente os artigos de Scarlett Marton, intitulado “Da biologia à física: vontade de potência e eterno retorno do mesmo. Nietzsche e as ciências da Natureza” (p. 114), e igualmente o artigo de André Luís Mota Itaparica, intitulado “Darwin e Nietzsche: natureza e moralidade” (p. 60).

23 Como a pressuposição de começos extramundanos e origens ahistóricas, ou seja, a suposição de essencialidades para além da imanência do vir-a-ser. Em Nietzsche, como veremos, a “origem” não é imaterial ou atemporal, não parte de uma suposição dogmática, mas está na esfera imanente da corporeidade e da vida, ou seja, é natural

24 Cf. MAI/HH I, §1

25 É preciso compreender o termo *dissimulação* aqui em seu caráter primordialmente *criador* e *produtivo*, possibilitador de *arranjos* e rearranjos em função de necessidades vitais, deixando de lado qualquer significação moral que a palavra pode suscitar. Ora, o próprio texto, que sublinha já em seu título o caráter “extramoral” da discussão “sobre verdade e mentira”, aponta para um cenário em que a hipótese naturalista se desenvolve, e de onde emerge um “princípio” no qual se assentará toda uma reflexão epistemológica – ainda que esta se dê com uma finalidade desconstrutora. A dissimulação aqui, portanto, teria um caráter, digamos, quase “transcendental” no sentido de uma condição de possibilidade de qualquer significação, simbolização ou apropriação do real circundante a partir do intelecto humano, a medida que é a atividade fundamental deste, o modo como ele “desenrola suas principais forças”(p.27) movido por objetivos vitais e interesses pragmáticos. *Dissimular, então, deve ser entendido aqui como produção de ficções involuntárias e inconscientes (mas também voluntárias e*

intelecto, nas reflexões nietzschianas, está ligada a uma capacidade “estética” ou “criativa”, de produzir e reproduzir aparências, proporcionar engano, engendrar desvios, iludir, falsificar, representar; a única ou principal forma a partir da qual os seres humanos puderam enfrentar suas batalhas e garantir sua sobrevivência, com aquilo que estava à sua disposição – um grande e criativo cérebro. A dissimulação (*Verstellung*) então “constitui o meio pelo qual os indivíduos mais fracos, menos vigorosos, conservam-se, como aqueles aos quais é denegado empreender uma luta pela existência com chifres e presas afiadas” (Idem, p. 27).

A dissimulação (*Verstellung*) possibilita a sobrevivência do humano sobre a terra, na medida em que o torna capaz de “falsificar” a realidade – extremamente variada e em constante mudança – que o rodeia, ao *simplificá-la* e ordená-la, reduzindo-a em sua vasta multiplicidade e diversidade a algumas características enumeráveis e distinguíveis, por mais que estas características sejam artificiais – produzidas, fabricadas, não existentes previamente e sem a devida adequação com aquilo a que se refere. Isto proporciona ao homem o poder de inserir o mundo em esquemas e arranjos mentais rudimentares, de cálculo e quantificação, de atribuição de qualidades e relações definíveis entre as coisas. Tais esquemas simplificadores são extremamente importantes pois auxiliam a ação que visa a sobrevivência a partir do domínio do ambiente em que se vive. Nesse caso, para poder agir é preciso observar, e observando é preciso distinguir, isolar “fatos”, relacionar “coisas”, ver “regularidades”. Todas estas operações mentais e os produtos que delas derivam são oriundos da *arte da dissimulação* intrínseca ao intelecto, isto é, a sua capacidade de invenção, de criação de regras, padrões de medida, nomes e situações que buscam proporcionar vantagens. Forjando características “imateriais” ou “mentais” elementares – a partir do que observa, ouve, toca, cheira, prova – o homem passa a dispor de um repertório considerável de dissimulações de “coisas” estáveis e relações entre tais coisas, que tende a se tornar mais variado e complexo, para a elaboração de estratégias de sobrevivência, através de variadas formas de simulação e engano: emulação de características dos animais (por exemplo: camuflagem, disfarce, imitação das presas e garras através de armas); falsificação de situações e cenários aparentemente naturais (como armadilhas); imitação da “ordem natural” observada, que torna possível modificações das situações encontradas e criação de situações não existentes (por exemplo: cultivo de vegetais, domínio de animais, desvio de rios, etc.), entre outras.

conscientes), como argumentaremos adiante, não como um uso especial do intelecto, mas como seu funcionamento “normal”. Como dissemos de início, a intenção desta parte crítica do trabalho é dissolver as “preocupações teóricas” em preocupações práticas – portanto aqui se encaminha mais uma vez a discussão no intuito de embaralhar a divisão clássica entre “teoria” e “prática”, ao se eleger como um critério ou princípio epistêmico um termo comumente associado ao vocábulo moral e pragmático.

Ora, mas ao contrário do que possa parecer em um primeiro momento, tal fato não constitui nenhum mistério recôndito da natureza humana há muito perdido. A argumentação de Nietzsche nos remete dos possíveis primórdios da humanidade ao estágio desenvolvido da mesma. A capacidade da dissimulação ainda constitui parte importante de nosso atuar, não é um elemento perdido pela organização conquistada com a civilização, não obstante nesta etapa seja difícil percebê-la ou mesmo concebê-la com relação ao conhecimento sofisticado que dispomos, em virtude talvez da consciência refinada e hipertrofiada que em geral temos de nós mesmos. Contudo, se deixamos as questões teóricas de lado por alguns momentos e olhamos para os acontecimentos corriqueiros da convivência entre os homens, as situações cotidianas, a microfísica das relações humanas na sociedade civilizada, podemos ver que lá “essa arte da dissimulação atinge seu cume”, uma vez que nesta “o engano, o adular, mentir e enganar, o falar pelas costas, o representar, o viver em esplendor consentido, o mascaramento, a convenção acobertadora, o fazer drama diante dos outros e de si mesmo” parecem constituir a regra, o *modus operandi* padrão do ser humano na organização de suas relações com os indivíduos da sua espécie, tanto para o funcionamento normal dessas relações quanto para fazer valer, em certas ocasiões, uma espécie de ganho individual que remete ao longe à luta egoística pela sobrevivência, em suma, “o saracotear em torno da chama única da vaidade” (Idem, p.27).

Em outras palavras, a dissimulação é para o animal homem sua primeira arma na luta pela sobrevivência, mas que por seu valor para a vida nunca cessa sua atividade, ficando no mais das vezes a disposição da vaidade e do egoísmo, mascarados pela consciência humana, mas que se relacionam com exigências mais profundas, que remontam à características fundamentais da vida, pelo menos a sua autoconservação. Por outro lado, é também pela vaidade e egoísmo, que impulsionam as representações sempre em cena no teatro social, onde elas são mais perceptíveis, justamente por seus contornos *individualistas*. Pois aí a dissimulação tem como referência o todo – pois o representar tem que buscar convencer a todos – mas a finalidade é única e exclusivamente a vantagem, o ganho individual. No caso da dissimulação que opera no conhecimento e que deve garantir a verdade e o convívio, o ganho é *coletivo*, pois, nesse caso, a dissimulação segue regras estabelecidas socialmente, como veremos a seguir.²⁶

26 É válido ressaltar que a hipótese nietzschiana tem um lastro significativo nos estudos biológicos e históricos atuais. Um bom exemplo é o texto “Sapiens: uma breve história da humanidade” do historiador Yuval Harari, que operando uma síntese entre história e biologia faz uma espécie de macro-história, ressaltando que a característica fundamental da nossa espécie é a capacidade de um grande número de indivíduos cooperarem – mesmo sendo em grande parte desconhecidos uns aos outros – através da mediação de *ficções*, isto é, de

Desta última consideração, surgem outros elementos que nos possibilitam levar a hipótese adiante. Sendo a dissimulação, isto é, a capacidade de engano, algo intrínseco e de extrema importância para o ser humano, como se tornou possível a convivência entre os indivíduos? Em outras palavras, as considerações sobre o engano até agora desenvolvidas enfatizaram o atuar do indivíduo, digamos, isolado. Mas considerar o indivíduo sozinho é algo impropriedade, ou uma mera abstração, na medida em que, como outros seres vivos, o humano é um animal social, que não pode existir sozinho, que depende do outro. Sem considerar que um indivíduo solitário seria incapaz de levar a diante todas as possibilidades e estratégias de sobrevivência, para a maioria delas é preciso do auxílio mútuo. Diante disto, surge um fato interessante: os indivíduos agrupados, um conjunto de seres enganadores, farsantes, precisam “entrar em acordo” com relação as suas invenções. É preciso, portanto, regular as dissimulações e torná-las comuns a todos, pois do contrário ninguém se entenderia, todos enganariam a todos, em todos os aspectos. Existe, pois, a necessidade *social* de estabelecer um sentido comum para as coisas, um esforço ou obrigação de *padronizar* as dissimulações. Isto constitui o primeiro passo para o estabelecimento daquilo que se chamará verdade²⁷.

Entretanto, é imprescindível para o desenvolvimento desta argumentação ressaltar uma característica primordial da relação que o ser humano desenvolve para com sua habilidade específica diante do convívio em sociedade, fator que torna essa hipótese mais complexa: a de que *geralmente o indivíduo não tem consciência de que dissimula*, isto é, além de enganar aos outros, engana também a si mesmo. Ora, como dissemos, o ato de dissimular não diz respeito a uma faculdade ou uso especial do intelecto, mas o seu modo “normal” e corriqueiro de funcionamento, o que torna a dissimulação disfarçada, e seus produtos como “dados”. Como vimos, pelo hábito e pela necessidade de se estabelecer certos parâmetros artificiais (mentais) que auxiliam no cálculo e ordenação do mundo, os indivíduos creem na veracidade daquilo que representam, creem em suas próprias criações e arranjos como se não fossem forjados, mas “naturais”, pois se habitua a elas, à medida que proporcionam resultados práticos, visíveis – e com isso tornam possível a mútua credibilidade. Por fingirem que não fingem,

produtos que apesar de serem frutos da “imaginação humana” possuem validade “objetiva” por meio das relações intersubjetivas. *Deus, dinheiro, nacionalidade* são exemplos de ficções deste tipo, que por sua importância sequer são percebidas como tais, mas como coisas tão reais e concretas quanto pedras, árvores ou animais. (HARARI, Yuval Noah. *Sapiens – Uma breve história da humanidade*. Porto Alegre, RS: L&PM, 2017, p. 28-48)

27 "Um está sempre errado: mas com dois começa a verdade. – Um não pode provar a si mesmo: mas dois já não podem ser refutados." (GC, 260)

continuamente e de forma duradora, os humanos *agem* como se aqueles produtos que auxiliam a sobrevivência e regem o teatro social tivessem uma realidade própria.

A crença ingênua ou irrefletida na realidade das dissimulações é talvez um dos elementos fundamentais para a coesão de uma sociedade. Pois uma dissimulação consciente – um engano – não tem a mesma *força* e não pode fornecer o mesmo lastro que uma dissimulação não-consciente – um autoengano –, nem para quem engana e tampouco para aquele que está sendo enganado. Se todos tivessem a consciência de que aqueles produtos do intelecto são “farsas”, ninguém daria tanta credibilidade e/ou sequer operaria segundo tais critérios, ou seja, tais produções não poderiam ser incorporadas e não se poderia viver segundo elas com boa consciência.²⁸ Por exemplo, um ator não engana a si mesmo ao ponto de acreditar ser o personagem que representa em uma peça teatral, assim como as pessoas que o assistem também não se enganam a este respeito. Ambos têm *consciência* que estão “enganando”, “fingindo” ou que estão sendo “enganados”. Mas como homem, cidadão, quando o ator deixa seu personagem e sai do palco, apenas uma das máscaras é deixada de lado, o engano deliberado. Ele ainda se considera – e é reconhecido por seus semelhantes – como alguém que respeita as *leis*, que conhece o mundo mediante certas teorias, é integrante de uma *nação*, devoto de uma *divindade*, atribui a si uma *profissão* – isto é, máscaras mais profundas, papéis sociais representados inconscientemente pelo mesmo ator, que todavia não aparecem ou não são percebidos como tais, pois são legitimados pelo hábito e reconhecidos pelos outros ao ponto de se tornarem verdadeiros²⁹. Se o mesmo se deparasse com uma cultura

28 Acerca desse jogo entre engano e autoengano, Gustavo Costa, na obra *Hipocrisia como criação de si* (2016) empreende uma extensa análise da amplitude, significância e atualidade destas ideias para o esclarecimento do agir humano, tanto na filosofia de Nietzsche quanto para além dela. Segundo o autor, a noção de autoengano é discutível por parecer contraditória, pois talvez a primeira questão que nos apareça em relação a este termo é a de como seria possível enganar a si mesmo. Ora, já tentamos encaminhar uma argumentação nos parágrafos precedentes apontando que seria possível pelo fato de não se *saber* ou não se ter consciência sobre o modo de funcionamento do intelecto, o que daria um caráter de naturalidade para aquilo que ele produz. Gustavo Costa corrobora nossa afirmação apontando que: “O *engano a si mesmo* só parece paradoxal quando não se atenta para os *processos* mesmos que efetivam o engano [...] Porém, é essa mesma *insciência quanto aos meios* a condição necessária para ser enganado – e sob essa perspectiva, justifica-se a impressão de paradoxo. *Enganar*, ao contrário, requer precisamente o *reconhecimento daqueles meios* pelos quais o engano se efetiva – daí ser atribuída ao enganador a intenção de perpetrá-lo. Nesse sentido, se há paradoxo no autoengano, ele acontece em uma perspectiva de *espectador*, como *objeto* do engano; ao passo que sob a ótica de um *enganador de si* – uma perspectiva de *artista*, portanto – trata-se de ser o *sujeito* de uma *incorporação*.” (COSTA, Gustavo B. N. *Hipocrisia como criação de si: arte do engano, arte do ator*. Campinas, SP: Editora Phi, 2016, p. 53-54, grifos do autor)

29 “Ainda hoje, em nossa época de transição, em que tantas coisas deixam de ser impostas, a preocupação com a subsistência impõe a quase todos os homens europeus um determinado *papel*, que é chamado profissão; alguns mantêm a liberdade, uma liberdade aparente, de escolher eles próprios esse papel, enquanto para a maioria ele é escolhido. O resultado é bem peculiar: quase todos os europeus se confundem com o seu papel à medida que avançam na idade, eles mesmos são vítimas do seu ‘bom desempenho’, eles mesmos esquecem o quanto o acaso, o capricho e a arbitrariedade dispuseram deles, quando foi decidida sua ‘profissão’ – e quantos outros papéis eles *poderiam* ter desempenhado: pois agora é tarde demais! Olhando mais profundamente, o papel tornou-se

distinta que não reconhecesse nenhum daqueles papéis sociais, algo da irrealidade destes seria suscitado – talvez por isso o encontro de culturas bastante distintas cause sempre um grande choque: as certezas são desestabilizadas, pois o elemento garantidor (o todo social) já não cumpre sua função, aparecendo apenas como um fantasma na mente do indivíduo.

Nesse sentido, tanto quanto o dissimular, o autoengano desempenha um papel fundamental na existência social humana. Em resumo, a ideia é que o homem é um animal que dissimula constantemente, mas que *em geral não sabe ou não se dá conta disso*. O homem chega a ignorar deliberadamente tantos aspectos de si mesmo que passa a viver segundo suas próprias criações. As máscaras substituem o próprio rosto que nunca se conhece ou que sequer existe. Assim como o homem não tem como saber o que é aquela realidade que o rodeia, pois opera apenas com ficções, pelo mesmo motivo ele também não sabe o que ele próprio é³⁰. Ele se desconhece, é uma representação ambulante que não tem consciência disto. O autoengano é, em suma, uma possibilidade constante nas relações do animal homem, intimamente vinculada à sua capacidade dissimuladora, mas que apresenta outras características da sua constituição “psíquica” que vão além da sua capacidade cognitiva, por assim dizer, deixando entrever uma espécie de “multiplicidade interior” dissimulada e desconhecida³¹. A continuidade desta discussão é bastante importante para nossa argumentação posterior, mas, iremos desenvolvê-la melhor apenas no próximo capítulo, quando tratarmos da “psicofisiologia”, visando, assim, evitar uma digressão excessiva em relação à argumentação que se desenvolve no capítulo atual.

A capacidade de dissimulação (incluindo engano e autoengano) é, portanto, o que torna possível a própria cultura/civilização, ou seja, a possibilidade de convívio dos animais humanos, ordenado por regras e leis – frutos de dissimulações – e não apenas pela imposição da força bruta, como os demais animais. A força, a ação direta, a rudeza passariam a ser mediadas por outro elemento, a *linguagem*. E o convívio seria facilitado pelo consenso em

realmente caráter, e a arte, natureza. [...]” (GC, 356)

30 “O que sabe o homem, de fato, sobre si mesmo! Seria ele sequer capaz, em algum momento, de perceber-se inteiramente, como se estivesse numa iluminada cabine de vidro? Não se lhe emudece a natureza acerca de todas as outras coisas, até mesmo acerca do seu corpo, para bani-lo e trancafiá-lo numa consciência orgulhosa e enganadora, ao largo dos movimentos intestinais, do veloz fluxo das correntes sanguíneas e das complexas vibrações das fibras! Ela jogou fora a chave: e coitada da desastrosa curiosidade que, através de uma fissura, fosse capaz de sair uma vez sequer da câmara da consciência e olhar para baixo [...]” (VM, p. 28)

31 Para uma discussão detalhada acerca do autoengano e, sobretudo, de uma apropriação afirmativa e com foco distinto do que estamos a desenvolver nesta seção, a saber, num âmbito ético-poiético de criação de si, mas ainda no interior da discussão sobre dissimulação, engano e autoengano, conferir a obra anteriormente citada de Gustavo Costa, 2016.

torno da *verdade*³², que por sua natureza “objetiva”, ou seja, gregária e coercitiva, segue as leis da linguagem. Pois esta última representa o elemento propriamente articulador da capacidade inventiva dos seres humanos e aponta a característica fundamental do modo como estes operam, uma vez que nestes o agir e pensar são inteiramente atravessados pela exigência de mútua compreensão (isto é, de comunicação), autoestabelecida pela necessidade de convivência e incorporada pelo uso da linguagem. Nesse sentido, na medida em que o indivíduo expressa algo por meio de palavras, ele deve se utilizar de símbolos que são comuns a todos e que devem fazer sentido a todos. Há na linguagem uma coerção propriamente social, coletiva, pois apenas assim seu uso tem sentido. Não existe linguagem “privada”. Ao indivíduo falante, portanto, é permitido “dissimular” até certo ponto, ou seja, dentro das regras estabelecidas. Assim, se a dissimulação for considerada uma mentira, a verdade não seria mais do que uma mentira “conforme uma convenção consolidada”, ou um “mentir em rebanho num estilo a todos obrigatório” (VM, p.37).

Para explicitar tal ideia, é preciso estabelecer a relação entre dissimulação e linguagem. A dissimulação pode ser entendida primeiramente como uma espécie de *imagem mental* ocasionada por estímulos orgânicos, nervosos. Tal imagem traz consigo um alto grau de individualidade na medida em que é fruto direto e imediato de uma experiência individual. Ao comunicar suas experiências o indivíduo deve transpor essa imagem em palavras, deve adequar suas impressões àqueles sons (palavras) que constituem a linguagem, e que ao contrário daquelas impressões são bem menos diversificados, pois são comuns, compartilhados, significativo para todos, não referentes a experiências individuais. Nesse sentido a linguagem seria um resultado de diversas metáforas e analogias, resultado de transposições entre esferas distintas: “[...] um estímulo nervoso transposto em uma imagem! Primeira metáfora. A imagem, por seu turno, remodelada num som! Segunda metáfora”. (VM, §1, p.31). Tais transposições obedecem a um movimento onde a “dissimulação individual”, atuando sob o paradigma da linguagem, deve fazer-se comum, isto é, *comunicável*. Do contrário, não possuiria utilidade alguma e o homem não seria tão diferente dos outros animais, pois “tudo aquilo que sobreleva o homem ao animal depende dessa capacidade de volatilizar as metáforas intuitivas num esquema, de *dissolver uma imagem num conceito*.” (VM, §1, p. 37, grifo nosso.)

A linguagem opera então como um elemento abreviador que reúne sob uma rubrica diversas experiências desiguais entre si, em maior ou menor medida. A função específica da

32 “A verdade vem à luz como necessidade social: por meio de uma metástase, ela é posteriormente aplicada a tudo aquilo que dela independe” (NIETZSCHE, Fragmento póstumo, 19 [175], verão de 1872- início de 1873)

linguagem é, pois, produzir tais rubricas, ou *conceitos*, com vistas à comunicação, ou seja, pela necessidade de compreensão mútua, ela é simultaneamente o efeito e a causa de um processo de “igualação do não-igual” (VM, p. 35) do qual o humano já está longamente habituado, pois o próprio olhar parece treinado para ver igualdade onde há apenas semelhança. A linguagem aparece aqui, com a produção do conceito, como o ápice da capacidade dissimuladora do homem, na medida em que oculta a infinita variação e dessemelhança das coisas as quais se refere. Ela funciona como a mediadora entre os indivíduos e, portanto, deve sempre representar algo comum a todos. Ela medeia a convivência, possibilita a comunicação e a cooperação, a ação e criação conjunta dos indivíduos. Com o trabalho da linguagem, torna-se possível algo que nunca poderia ser alcançado caso os indivíduos não conseguissem diluir as impressões individuais em conceitos, isto é, a criação de “um novo mundo de leis, privilégios, subordinações, delimitações, *que agora faz frente ao outro mundo intuitivo das primeiras impressões como o mais consolidado, universal, conhecido, humano* e, em virtude disso, como o mundo *regulador e imperativo*” (VM, p. 37-8, grifo nosso).

Entretanto, a linguagem só pode proporcionar isso na medida em que sacrifica boa parte da individualidade e oculta a imensa pluralidade das coisas no mundo, uma vez que devem ambos, homem e mundo, se adequar àquelas dissimulações-padrão. Estas últimas formam o “novo mundo”, a que nos referíamos no fim do último parágrafo, que se impõe diante do primitivo “mundo intuitivo”, como o mais seguro, objetivo, consistente e livre de equívocos, se comparado com aquelas meras impressões que se tornam assim, por contraste, imprecisas, instáveis e fugidias. Em outras palavras, a linguagem estabelece “um mundo próprio ao lado do outro”, um lugar que o homem “considerou firme o bastante para, a partir dele, tirar dos eixos o mundo restante e se tornar seu senhor” (HH, §11). Além de igualar o não-igual, no sentido da remissão de uma multiplicidade dada a uma unidade forjada, a linguagem também torna uniforme a desigualdade de momentos distintos, nomeando “coisas” estáveis naquilo que a rigor está em constante vir-a-ser. O conceito faz emergir, da mudança constatada pelos sentidos, uma permanência ilusória, ficcional. Dando um passo além na dissimulação, a partir daquela imagem primitiva oriunda da experiência sensível – que já apresenta certo grau de estabilização do fluxo do vir-a-ser – o nomear termina então por gerar uma “realidade” para além do tempo e do espaço.

Com o estabelecimento desse “mundo” de conceitos, um infinito leque de possibilidades se abre ao homem, pois este passa a dispor do poder de “dar conta” do real, tem

em suas mãos a possibilidade de dominá-lo, nomeando-o. Mas o poder da linguagem é tão grande que engana até mesmo o seu “criador”: o homem pensa “ter realmente na linguagem o conhecimento do mundo”, não é prudente ao ponto de entender que dá às coisas apenas *denominações*, mas acredita “expressar com as palavras o supremo *saber* sobre as coisas” (HH, §11, grifo nosso). Pela linguagem operamos com conceitos e nomes como se fossem coisas reais, verdades eternas, entidades independentes, mas já vimos que estes só são possíveis pela abreviação do individual, fluido e intuitivo. Acontece algo curioso, o “mundo da linguagem”, que surge artisticamente de um mundo primitivo de impressões, como um conjunto de metáforas, termina por adquirir, por seu valor para a humanidade, o status de realidade objetiva, até mesmo precedendo em importância a realidade efetiva. Inverte-se a relação entre causa e efeito, as palavras adquirem precedência sobre as experiências e impressões, pois estas só podem ser *descritas* e *significadas* a partir daquelas, ou seja, as próprias experiências só podem *ser* alguma coisa a partir da nomeação, da submissão à algum conceito. Desta forma, aquilo que poderia ser alvo de desconfiança, por ser produto de dissimulações e transposições metafóricas – a linguagem – é, pelo contrário, tido como o elemento mais confiável e seguro. Esquecemo-nos que estamos lidando com entidades que só possuem realidade de forma mediada e caímos no equívoco de acreditar demais nas palavras.

Portanto, se a linguagem é o ápice da dissimulação, ela representa igualmente o cume do autoengano. É por desconhecer a si mesmo que o homem se deixa levar pelo poder da linguagem, e esta reforça o autodesconhecimento, como num círculo vicioso. Ora, a própria linguagem traz consigo uma espécie de “metafísica”, como pudemos observar nos parágrafos anteriores, na medida em que funciona por meio da universalização de particulares na produção do conceito. Tal “metafísica da linguagem” torna-se a forma da própria razão, como o ápice da arte dissimuladora regida por regras compartilhadas: o homem não consegue pensar senão segundo tais parâmetros pois pensa desde sempre “dentro” da linguagem. Nesse processo, ao refletir e falar sobre si mesmo surge então, segundo Nietzsche, a crença que o indivíduo deposita “no Eu como ser, no Eu como substância” e “que em toda parte vê agentes e atos: acredita na vontade como causa” (CI, a ‘razão’ na filosofia, §5). Em outras palavras, o homem percebe a si mesmo como uma *unidade* à qual se referem diversas ações, faculdades, volições, estágios – ora, ele recebe um *nome* antes mesmo de nascer... O seu Eu, a sua autoconsciência, funciona como uma certeza, uma permanência e uma identidade consigo mesmo, atributos que no jargão metafísico se referem a ideia de “substância”.

Nesse sentido, o Eu possui características semelhantes ao conceito, pois se mostra como algo essencial e unitário, que se contrapõe ou se sobrepõe às variações momentâneas do indivíduo, mas também às variações maiores no tempo: ele sustenta, por exemplo, que o bebê que se tornará adulto é uma *única* e *mesma* pessoa, não obstante a gigantesca e constatável mudança que ocorre nesse processo. O Eu aparece, pois, como a essência do indivíduo, que garante permanência e possibilita confiança, que revela o caráter e a identidade com a qual ele se reconhece e é reconhecido. Aparece também como a fonte de todas as ações e volições, como um substrato neutro de onde provém todas as expressões (cf. GM, I, §13) já que todas estas são referidas ao Eu como causa: *Eu* tive uma ideia, *Eu* estou com vontade, *Eu* erreí, *Eu* odeio, *Eu* penso, etc. – qualquer indivíduo pode conceber tranquilamente ser a causa desta diversidade de ações sem, no entanto, deixar de ser o *mesmo* indivíduo. Mas não podemos deixar de lado que o Eu é já uma construção mediada pela linguagem e, portanto, já traz consigo a marca da dissimulação, ou seja, *oculta muito mais do que mostra*. O Eu aparece como algo ordenado e unitário em virtude do discurso, da palavra, quando o indivíduo fala sobre si ou sobre outros. Deixamo-nos levar pelo hábito linguístico e, seduzidos pela gramática, somos levados a acreditar que existe um “Eu-uno” apenas porque costumamos proferir frases cuja ordem básica é *sujeito e predicado, sujeito e ação/estado*. Para além da simplicidade e da “certeza imediata” com que aparece para cada um de nós, o “Eu” não deixa de parecer “antes de tudo, algo complicado, algo que *somente como palavra, constitui uma unidade [...]*” (BM, § 19, grifo nosso).

Por conseguinte, o homem “*projeta* a crença no Eu-substância em todas as coisas – apenas então *cria* o conceito de ‘coisa’” (CI, a ‘razão’ na filosofia, §5). Em outras palavras, da mesma forma que entende o Eu como causa de suas ações, como essencial em comparação com o que é “acidental” ou “momentâneo”, o homem passa a conceber que também as coisas possuem características essenciais, também elas possuem uma identidade: “apenas da concepção ‘Eu’ se segue, como derivado, o conceito de ‘ser’” (Idem.). Da unidade e da existência, já constatada com ingênua segurança e de forma “imediata” no “Eu” é que o homem atribui unidade e existência às outras coisas no mundo. E os conceitos/nomes ganham contornos de entidades suprassensíveis, de “causas” do “ser” das coisas sensíveis, pois os conceitos as significam, dizem o que elas *são*, não obstante suas variações sensíveis. Algo que não pode ser dito, nomeado ou falado ainda não *é*, não possui realidade: o que não pode ser pensado não *existe*, e o pensamento é discurso, ordem, lógica. Como dissemos anteriormente, a linguagem tem o poder de inverter a ordem das causas, fazendo aparecer o conceito como

hierarquicamente superior à impressão da qual teve origem, mesmo sendo constatada a anterioridade desta.

Este é, pois, o primeiro passo para a metafísica filosófica e para a ideia fundamental que funciona como norteadora daquele saber: a ideia de Ser como “realidade verdadeira”. A ideia do Ser representa o ápice da crença (ou do engano) no poder da linguagem em situações incomuns para os seus propósitos iniciais: um conceito sem referência nas impressões primeiras e tampouco sem utilidade prática. Pois,

muito tempo depois, num mundo mil vezes mais esclarecido, chegou à consciência dos filósofos, com surpresa, a *segurança*, a subjetiva *certeza* no manejo das categorias da razão: eles concluíram que estas não podiam proceder do mundo empírico – **todo o mundo empírico as contradiz**. De onde procedem, então? (CI, a ‘razão’ na filosofia, §5, grifo nosso)

Já sabemos qual resposta foi tentada: se não procedem do mundo empírico, devem proceder de outra realidade, de uma realidade transcendente, extramundana, a qual apenas a razão pode ter acesso. Mas tal resposta se mostra temerária e resvala em uma série de problemas e equívocos, como estamos buscando apresentar neste trabalho. Assim, tanto a sedução da linguagem quanto da ideia de Eu-substância são fatores que tornaram possível ao homem produzir coisas, mas também conhecimento sobre tais coisas. A filosofia metafísica da tradição é um caso especial que pretende empreender a busca racional pelas essências atemporais de *todas* as coisas, das estruturas fundamentais da realidade, daquilo que as coisas são “em si mesmas”; e que, para tanto, se propõe operar com conceitos “puros”, isto é, independentes de qualquer impressão sensível. No entendimento dos filósofos metafísicos apenas pela pura razão, isenta dos empecilhos inerentes à sensibilidade, seríamos capazes de alcançar algo como a própria verdade sobre o mundo, o desvelamento total da essência íntima da realidade.

Todavia, já pudemos argumentar que tais conceitos, assim como a ideia de Eu, não passariam de ficções. Deste modo, na perspectiva que estamos desenvolvendo, a verdade aparece a partir de necessidades mais “modestas” e básicas e, por isso, vitais: ela surge como fruto da necessidade social de padronização das dissimulações sintetizadas pela linguagem, como “um exército móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos”, ou seja, “uma soma de *relações humanas* [...] que, após longa utilização, pareceram a um povo consolidadas, canônicas e obrigatórias.” (VM, p. 36, grifo meu). Em outras palavras, as verdades são “criações artísticas” e coletivas do animal homem (idem, p. 38), fundamentais para a

sobrevivência e dominação da espécie humana, mas “ilusões das quais se esqueceu que elas assim o são” (idem, p.36). Esta última afirmação é fundamental, pois por longo tempo o homem não teve ciência de que estaria operando com ficções e terminou por acreditar na possibilidade de uma verdade “pura”, oriunda das profundezas do Ser, e não mediu esforços para alcançá-la. Mas o Ser como essência se mostra no fim das contas uma ilusão, um erro, tão ingênuo quanto persuasivo, “afinal, ele tem a seu favor cada *palavra*, cada *frase* que falamos!” (CI, a ‘razão’ na filosofia, §5, grifo nosso).

Não apenas a linguagem verbal, mas também e principalmente a lógica e a matemática carregam consigo esse status ficcional, pois dizem respeito ao modo humano de pensar e por isso também não podem garantir nenhuma certeza absoluta, mas apenas relativa. A lógica, na medida em que pretende fornecer as regras para o pensamento correto, seria uma síntese do modo de operar inerente ao intelecto, um compêndio das regras compartilhadas com as quais já nos habituamos a pensar. Assim, longe de estar isenta de dissimulações, a lógica ter-se-ia desenvolvido justamente com base nesta, representando até mesmo sua forma mais elaborada, na medida em que se pretende essencialmente formal e normativa, isto é, sua característica é ser isenta de conteúdo, representando a “pura forma” do pensamento. Nesse sentido, é possível dizer que a lógica “se baseia em pressupostos que não têm correspondência no mundo real” à medida que se assenta em pressuposições tais como a existência “da igualdade das coisas” ou “da identidade de uma mesma coisa em diferentes pontos do tempo” (HH I, §11).

A rigor, os pressupostos da lógica são *ilógicos* e *contraditórios* com a realidade empírica (ou sensível) onde se constata apenas a mudança e a semelhança, mas nunca a permanência irrestrita e igualdade plena. Seguindo a mesma perspectiva histórico-naturalista que guia o nosso trabalho, Nietzsche lança hipóteses acerca do surgimento da lógica: afirma que por muito tempo deve ter havido entre os homens “a tendência predominante de tratar o que é semelhante como igual”, propensão a qual deve ter tornado possível “todo o fundamento para a lógica”; sem deixar de notar, porém, que esta seria notoriamente “uma tendência ilógica, pois nada é realmente igual” se tomado à risca. (GC, § 111). Entretanto, tal inclinação não deve ter surgido por acaso, mas antes por necessidades fundamentais:

Quem, por exemplo, não soubesse distinguir com bastante frequência o ‘igual’ no tocante à *alimentação* ou aos *animais que lhe eram hostis*, isto é, quem subsumisse muito lentamente, fosse demasiado cauteloso na subsunção, tinha menos probabilidade de sobrevivência do que aquele que logo descobrisse igualdade em tudo o que era semelhante. [...] Do mesmo modo, para que surgisse o conceito de

substância, que é indispensável para a lógica, embora, no sentido mais rigoroso, nada lhe corresponda de real – por muito tempo foi preciso que o que há de mutável nas coisas não fosse visto nem sentido; os seres que não viam exatamente tinham vantagem sobre aqueles que viam tudo ‘em fluxo’. (GC, § 111, grifo nosso)

Portanto, a lógica, que opera basicamente com elementos formais como as noções de “identidade” e de “substância”, representa – certamente de forma refinada e elaborada, a partir de um longo e demorado amadurecimento – um modo de pensar surgido de necessidades básicas, de sobrevivência diante da natureza, dos enfrentamentos vividos pela humanidade. Neste sentido, a lógica será sempre devedora de sua origem, tal como a linguagem, embora tenhamos o hábito de nos esquecer e nos enganar a este respeito. O que Nietzsche propõe é que no fim das contas a validade e segurança com que a lógica aparece em nossos dias – sim, pois não se está aqui negando a importância ou a validade da lógica – não está necessariamente na sua capacidade de guiar o pensamento pelas trilhas corretas que levam ao caminho da verdade e do Ser, mas sim em sua importância antiquíssima para a garantia da vida humana. As exigências do raciocínio correto que a lógica impõe, são exigências herdadas pelas experiências da humanidade. Cometemos um equívoco e mergulhamos em um oceano de ilusões à medida que tentamos trabalhar com a lógica como se ela fosse algo superior e anterior à própria realidade empírica, ao invertermos a ordem das causas. Vale aqui as mesmas considerações que fizemos a respeito do conceito: tomamos por primeiro e mais importante algo que surge apenas depois, como um mecanismo abreviador e facilitador. O problema é que ao fazermos isso terminamos por depreciar o mais próximo e efetivo e a superestimar o mais distante e fictício.

Também a matemática, como dizíamos, cuja propalada certeza e rigor garantem a credibilidade inclusive das ciências, é uma ficção tal “que por certo não teria surgido, se desde o princípio se soubesse que na natureza não existe linha exatamente reta, nem círculo verdadeiro, nem medida absoluta de grandeza.” (HH I, §11). Assim como há muito de dissimulação presente nas noções de *identidade/igualdade* e de *substância/coisa*, também o há na noção de *unidade*, nos *números* que não deixam de ser a repetição da unidade e nas *figuras* geométricas que se constituem pela relação entre números e coisas, através de pontos e linhas – esquemas oriundos de uma realidade que se torna por eles subjugada, submetida, regulada. Assim, a noção de *pluralidade*, por exemplo, supõe simultaneamente as noções de unidade e de substância, pois “pressupõe sempre que existe *algo* que ocorre várias vezes”, mas já pudemos argumentar o quão problemática e equivocada pode ser a simples afirmação de que *algo* exista realmente, pois “precisamente aí já vigora o erro, aí já simulamos seres,

unidades, que não existem” (HH I, §19), ou melhor, que existem apenas para o modo humano de perceber as coisas³³. As noções de unidade e pluralidade são, pois, devedoras da noção de substância/coisa – e da crença na repetição de uma mesma coisa – que por sua vez é entendida como uma máscara abreviadora de uma realidade não diretamente conhecida. Ao pretendermos conhecer o mundo, é praticamente impossível não operarmos com tais noções e, portanto, “não saímos deste círculo, porque a crença nas *coisas* está ligada a nosso ser desde tempos imemoriais” (idem) e, como vimos, tal crença tem a seu favor cada palavra que falamos.

Assim como as noções de ser, substância, identidade, unidade, também a noção de *causalidade* pode ser incluída no *hall* destes “erros fundamentais” sustentados pela linguagem que constituem a base do conhecer humano. Tal como no caso da pluralidade, a causalidade opera supondo relações entre substâncias ou entre coisas, não apenas quantitativas, de mera repetição, mas sim qualitativas, de decorrência, mudança e movimento. Nesse sentido, imaginamos explicar uma sucessão de eventos, movimentos ou mudanças a partir de *relações* entre *coisas distintas* onde uma é causa de outra, ou entre *estados distintos* de uma mesma *coisa*, que se sucedem em virtude de alguma causa. Supomos ainda que existam “forças naturais” ou “qualidades intrínsecas” às coisas que funcionam como causas. Todavia, ao tentarmos explicar uma tal sucessão a partir destas noções, fazemos apenas descrever uma mudança suficientemente considerável ao ponto de ser por nós constatada, e destacamos um “ponto inicial” e um “ponto final” de um processo que permanece para nós desconhecido, pois *inventamos* essas medidas e esses estágios na medida em que “operamos somente com coisas que não existem, com linhas, superfícies, corpos, átomos, tempos divisíveis, espaços divisíveis – como pode ser possível a explicação se primeiro tornamos tudo *imagem*, nossa imagem!” (GC, §112). A ideia de causalidade é extremamente útil para nós humanos – e as ciências e tecnologias são extremamente devedoras desta ideia – mas não podemos pretender com ela jamais dar conta de *explicar* como as coisas se sucedem efetivamente. Ela representa o nosso modo de ver as coisas, funciona como uma abreviação de um processo mais complexo que nos escapa, uma descrição cada vez mais elaborada e refinada da imagem do devir das coisas, mas sempre uma *descrição*, uma imagem humanizada das coisas. Em outras palavras:

33 Ainda sobre a matemática, Nietzsche acrescenta: “Vamos introduzir o refinamento e o rigor da matemática em todas as ciências, até onde seja possível, *não na crença de que por essa via conheceremos as coisas, mas para assim constatar nossa relação humana com as coisas. A matemática é apenas o meio para o conhecimento geral e derradeiro do homem.* (FW/GC, §246, grifo nosso)

Causa e efeito: essa dualidade não existe provavelmente jamais – na verdade, temos diante de nós um *continuum*, do qual isolamos algumas partes; assim como percebemos um movimento apenas como pontos isolados, isto é, não o vemos propriamente, mas o inferimos. A forma súbita com que muitos efeitos se destacam nos confunde; mas é uma subitaneidade que existe apenas para nós. Neste segundo de subitaneidade há um número infindável de processos que nos escapam. Um intelecto que visse causa e efeito como *continuum*, e não, à nossa maneira, como arbitrário esfacelamento e divisão, que enxergasse o fluxo do acontecer – rejeitaria a noção de causa e efeito e negaria qualquer condicionalidade. (GC, §112)

A partir de uma observação continuamente constatada pelas ciências, ou seja, a de que relações consideradas por um raciocínio rudimentar como “causa e efeito” posteriormente se mostraram equivocadas ou simplificações grosseiras, a partir das quais muitos outros elementos foram isolados numa dada sucessão – juntamente à percepção de que o intelecto humano opera basicamente pela simplificação por meio da dissimulação, cujos produtos só são percebidos como ocultações muito posteriormente – entende-se aqui que todo acontecer descrito por meio da dualidade causa/efeito não deixa de ser ficcional, um esquema mental, a ocultação de uma continuidade por meio do isolamento de certos pontos constatáveis, os quais possibilitam uma compreensão dos acontecimentos e possivelmente a reprodução dos mesmos. Revela, pois, uma vez mais o caráter inteiramente antropomórfico de todo conhecer, já presente em todo observar. Vale lembrar que a “não existência” dessa dualidade aludida pelo filósofo não a torna inútil e/ou passível de ser descartada. Nossa percepção é inteiramente condicionada por estas noções que se mostram, assim como identidade, substância, etc., como “erros fundamentais”, relativos ao modo humano de existir: pois, assim como nossa visão normal não consegue dar conta de um movimento muito rápido e, vendo apenas a mudança de posição de uma mesma coisa que se sucede no tempo, termina por inferir que houve algum movimento – não vendo de fato o movimento, mas “completando” a partir do que foi percebido, deduzindo a partir de *experiências anteriores*, com movimentos mais lentos, por exemplo – assim o nosso intelecto termina por isolar “fatos” e preencher a sucessão destes com “forças” ou “acontecimentos” que complementam a noção de causalidade.

A esta altura talvez já não seja mais necessário dizer que a linguagem possui aqui também um papel fundamental, tanto quanto a noção de “Eu-substância”, aludidos anteriormente. Pois, talvez, a experiência mais fundamental e primordial que qualquer humano possui acerca da noção de causalidade, a partir da qual compara toda e qualquer outra experiência semelhante em suas inferências, é a própria experiência íntima e pessoal das

volições, das ações ou dos pensamentos. Ele acredita no Eu que é causa de todas estas ações (cf. CI, a “razão” na filosofia, §5), como dissemos anteriormente, e projeta esta crença em todas as coisas. Termina por ver em todos os lados “agentes” e “atos” como coisas distintas, como “causa” e “efeito”, onde há provavelmente apenas um *continuum*, um movimento ininterrupto que, quando colocado em palavras, necessariamente adquire a forma daquela dualidade, sujeito e predicado, agente e ato. Nós dizemos, por exemplo: “o relâmpago iluminou o céu”, e com isso separamos, pela própria forma linguística, algo contínuo, como se o relâmpago fosse a *causa* do clarão, quando ambos são momentos de um só acontecimento. Segundo Nietzsche, “o povo duplica a ação, na verdade; quando vê o corisco relampejar, isto é a ação da ação: põe o mesmo acontecimento como causa e depois como seu efeito”, ou seja, toma-se o clarão como uma *ação*, como “operação de um sujeito de nome corisco”, conclui-se que ambos são coisas distintas que se sucedem e que, portanto, aquilo que vem antes é causa daquilo que vem depois, dois pontos isolados em um processo complexo. Entretanto, ao nos determos sobre tal fenômeno, entendemos que nesse caso como também em outros “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/GM, I, §13). É interessante ressaltar que não há outra forma de dizer um acontecimento: ao dizê-lo necessariamente nos apropriamos dele e o enquadrados em nossos esquemas causais. Não se está aqui apontando para algum tipo de erro linguístico, pois a forma de expressão aludida serve totalmente para seus fins comunicacionais. O problema aqui é perdermos de vista este processo de apropriação das coisas pela linguagem³⁴ e imaginarmos que as coisas se passam *de fato* tal como as descrevemos. É a isto que Nietzsche chama a atenção, especialmente quando pretendemos produzir conhecimento, ciência e filosofia, pois nos iludimos com as palavras, que podem sempre ocultar em demasia.

2.2.3 A vitalidade do “erro”

Estas ideias e argumentações complementam e corroboram a hipótese da dissimulação que estamos desenvolvendo nesta seção, pois a lógica, a matemática, as relações causais aparecem inicialmente como “esquemas operacionais” rudimentares *forjados* quando

34 Na medida em que a linguagem constitui tão somente o mundo humano, como rede de símbolos e sínteses que organizam as dissimulações primeiras, ela se aproxima de uma definição que hoje chamaríamos de instrumental, distinta de uma concepção da linguagem como constitutiva do mundo ou do próprio Ser. Nesse sentido, ela tem também, na hipótese que estamos desenvolvendo, uma conotação tanto mais pragmática, validada pelo contexto e uso, cujas regras se constituem em função da convivência e sociabilidade com vistas à ação conjunta e por isso tem a comunicação como papel fundamental, como argumentamos nos parágrafos anteriores.

o humano é impelido a agir, seja para sobreviver, seja para dominar, na medida que se dá conta de que *não ver exatamente ou detalhadamente as coisas, em sua complexidade e diversidade, garante vantagem na ação*, na sobrevivência. Esta é talvez uma característica ou invenção fundamental para a continuação do ser humano, isto é, do *Homo Sapiens*, desde a chamada “revolução cognitiva”³⁵. O dissimular, o simplificar, o reduzir, o tornar superficial, a ocultação do complexo sob uma aparência resumida torna-se uma necessidade de primeira ordem: ela possibilita, como dissemos, um “domínio mental” que por sua vez auxilia o domínio físico sobre a natureza e garante muitas possibilidades de sobrevivência e dominação ao animal social homem, especialmente com a síntese alcançada pela linguagem. Habitua-mo-nos a tal ponto a pensar e agir de acordo com esquemas e ficções, mediante seu uso e o hábito linguístico, e podemos dizer que eles foram *incorporados*, que se tornaram parte fundamental do que se chama de humano. As ficções conceituais se tornaram uma espécie de tesouro da humanidade, necessária e duradouramente cultivadas, mas nem por isso estáticas, pois não podem ser rígidas e universais, mas sempre dependentes de contextos determinados – o ato de *produzir* ficções e agir de acordo com elas é que parece se repetir.

Talvez se faça necessário ressaltar aqui que a discussão sobre o conhecimento que estamos desenvolvendo se faz a partir de um jogo entre o primitivo e o atual, entre as prováveis origens e a forma mais refinada e avançada disto que se chama conhecimento. Também estão em jogo ideias mais fundamentais que dizem respeito ao próprio *pensar* em geral, suas possibilidades e limites. Por vezes, então, a noção de conhecimento recebe aqui um sentido bastante amplo, pois refere-se a toda e qualquer afirmação que se pretenda verdadeira acerca da realidade que nos rodeia, ou que pretenda descrevê-la ou explicá-la. Certamente este sentido não é o mais preciso, mas possibilita uma discussão suficientemente abrangente que termina por contemplar o sentido mais estrito, refinado e sofisticado – quase sublimado, diríamos – compartilhado pela filosofia e pelas ciências, de um saber neutro, objetivo, desinteressado, metódico e rigoroso. E o faz à medida que aponta para procedência comum a ambos. Nesse sentido, é imprescindível a reflexão a partir do sentido mais amplo do conhecer, uma vez que este toma a questão pela raiz, pois problematiza a própria atividade humana de pensar, que busca dar sentido ao mundo de uma forma simples e rudimentar em seus primórdios, mas que se desenvolve e toma outros rumos.

Entendemos, junto com o filósofo alemão, que esta forma de abordar o conhecimento é extremamente necessária pois a consideração filosófica sobre o mesmo parece, em geral,

35 Cf. a esse respeito: HARARI, Yuval Noah. *Sapiens – Uma breve história da humanidade*. Porto Alegre, RS: L&PM, 2017, p. 28-48 (capítulo 2 – a árvore do conhecimento).

seguir um movimento de afastamento das preocupações, digamos, “práticas”, na medida em que se considera o conhecimento teórico/teorético como o mais elevado possível, justamente por ser concebido como o mais distante possível de qualquer utilidade ou isento de qualquer inclinação ou finalidade além da busca pela verdade. Os filósofos metafísicos costumam dizer, por exemplo, que o saber teórico é “inútil” e nisto está seu valor superior. Em um contexto de rigor vital, porém, é preciso apontar que assim entendido, o conhecimento termina por aparecer como algo descolado da vida cotidiana, como um mero adorno, mas também como algo que se desenvolve à revelia dos acontecimentos históricos, dos interesses, das lutas, etc. Mais uma vez entraria em cena o dualismo metafísico, que atribui uma origem distinta para o conhecimento mais “elevado”. Com isso, nos deixamos ludibriar com o poder da linguagem e da razão e perdemos de vista tanto a importância vital quanto o caráter prático, natural e histórico de todo pensar e conhecer, situação em que este termina por ser de fato inútil, jogos de palavras vazias. Assim, o jogo entre as noções primitiva/ampla e sofisticada/estrita de conhecimento têm a dupla função de, por um lado, fazer aparecer o caráter vital que subjaz a *todo* ato de pensar e atribuir sentidos, sobretudo no de produzir conhecimento, caráter que se torna obscurecido pelo próprio desenvolvimento da racionalidade auto-ofuscada, por ignorar a historicidade e desenvolver pontos de vista dualistas. Por outro lado, torna possível também remeter o caráter comum que existe entre o conhecimento mais “elevado” e o mais “primitivo” na medida em que ambos são *graus diferentes* de uma mesma *atividade pensante* de atribuir sentido as coisas que nos rodeiam.

Portanto, independentemente do nível de refinamento e sofisticação das afirmações acerca do mundo, o que se pretende em primeiro lugar é apontar para o caráter necessariamente *antropomórfico* de todo conhecer e de extrair as consequências disso. Deve-se reconhecer que o conhecimento sempre se desenvolve dentro de certos limites, que aparecem à medida que levamos em consideração *quem* conhece, *quem* produz o conhecimento. Do ponto de vista aqui reivindicado, é impossível pensar sobre o conhecimento sem levar em consideração o humano como “espectador” do mundo, que traz consigo neste observar uma série de demandas e de ferramentas a partir das quais *produz* aquilo que *vê*, aquilo que *diz*. O que se pretende, pois, é mostrar não a impossibilidade de qualquer conhecimento, mas apenas a *impossibilidade de proposições absolutas ou esgotantes sobre a realidade*, uma vez que estas seriam afirmações que dizem respeito a ninguém, “afirmações de deus”, isto é, de um ponto de vista fora do tempo e espaço, da história e da natureza.

Além do antropomorfismo e da inevitável tematização do espectador e da perspectiva inerente ao conhecimento, é preciso atentar também para o caráter *dissimulador* de todo ato de pensamento que visa a dar sentido ao real, e por consequência, ao caráter ficcional de todo conhecimento. Este surge como uma criação “artística” coletiva e se condensa na série de ficções acerca da realidade, a partir das quais guiamos a nossa conduta, mediamos nossos conflitos e produzimos nossas ferramentas e riquezas. Não obstante sua utilidade e auxílio para a vida, tais constructos sempre serão ficcionais e, portanto, não podem expressar um tipo de verdade absoluta sobre esta realidade acerca da qual pretendemos fornecer sentidos e significados, na medida em que ela ultrapassaria toda e qualquer tentativa de fixação pelas palavras e esquemas. Uma vez mais, todo e qualquer conhecimento é relativo e nunca pode ser absolutizado. Aqui é preciso ressaltar novamente que o sentido da palavra “ficção” não está submetida a uma concepção dualista, que faria supor uma “verdade” para além das ficções, mas sim que se entende toda e qualquer verdade já como ficção. Pois, como afirmarmos no início desta seção, Nietzsche tem a pretensão de pensar as distinções como “graus” e não pela suposição de identidades estáticas e essenciais. Nesse sentido, “ficção” adquire um caráter descritivo e não pejorativo, que pretende designar as tentativas de atribuição de sentido como organizações ou ajustamentos de uma realidade transbordante em relação aos conceitos e palavras. Em suma, todo conhecimento pode ser visto como ficção, mas nem toda ficção tem o mesmo lastro ou consistência, especialmente quando se supõe poder escapar ao status de ficção ou quando se perde de vista as características vitais que mobilizam o ato de significar o real.

É talvez por isso que Nietzsche toma das ciências empíricas e da história a inspiração para a sua filosofia, na medida em que estas formas de saber apresentam, em contraposição à metafísica da tradição, uma suspeita sobre verdades dogmáticas e uma abertura para o novo, para a experimentação, para a correção, a revisão dos resultados e das teorias. O conhecimento científico parece ser, até certo ponto e desde que não descambe para um positivismo exagerado, mais consciente da capacidade humana de conhecer, parece ser ciente de seus limites e possibilidades e, por isso, parece representar boa parte da crítica elaborada aqui nesta seção. O problema da metafísica da tradição seria o de perder de vista estas limitações e de produzir a partir deste engano uma série de teorias generalizantes cuja pretensão é explicar o real enquanto tal, independente do tempo, da história, do espaço, da perspectiva. Com tais pretensões e dispondo de nada mais do que um intelecto dissimulador e

da linguagem, a metafísica, concebida deste modo³⁶, é de saída um empreendimento fadado ao fracasso. A filosofia histórica, por seu turno, não deixa de ser também um tipo de conhecimento – ou uma reflexão sobre o conhecimento – e, portanto, dispõe das mesmas limitações e possibilidades aludidas acima. Entretanto, o seu principal trunfo é justamente trazer à tona suas próprias “limitações” e trabalhar a partir delas.

Não obstante, é preciso um esforço para se chegar a esta percepção sobre o conhecimento, não por ser algo de difícil entendimento, mas de difícil aceitação por nós, mediante nosso habitual orgulho e confiança em nossa racionalidade. É preciso ser guiado por uma necessidade que leva a pensar contra si mesmo, contra a forma habitual e corriqueira de pensar, suspeitando do que é aparentemente simples, familiar e bem conhecido. Exige, por isso, rigor e cautela, como constituintes de uma postura *radicalmente* crítica, que busca estabelecer o real alcance ético-vital do conhecimento a partir de uma análise que faz emergir a complexidade e os condicionantes que circundam o próprio ato de pensar. É preciso duvidar até mesmo das certezas mais “imediatas” e naturais. Tal postura se faz necessária na medida em que, na busca pelo conhecimento e pela verdade, somos ofuscados por aquilo que há de mais familiar e habitual, e que devido à sua proximidade aparece como certeza (psicológica). Esta postura crítica é, aliás, bastante rara pois em geral o que se quer ao buscar o conhecimento é “não mais que isto: [que] algo estranho deve ser remetido a algo conhecido” (GC, §355) e neste empenho é muito mais fácil nos enganarmos do que encontrarmos alguma

36 Estamos utilizando desde o início, e propositalmente, o termo “metafísica da tradição” para designar aquela que constitui o objeto da crítica nietzschiana, a metafísica dogmática, essencialista, dualista, ahistórica, anti-empírica, anti-sensualista. Mas, a adjetivação “da tradição” não se dá ao acaso, e deve suscitar uma questão em que iremos nos deter posteriormente, mas que, a título de esclarecimento, já podemos antecipar, a saber: haveria, então, uma metafísica que não seria oriunda da tradição? Entendemos que sim, uma vez que, apesar da generalização em torno do termo “metafísica”, Nietzsche, mesmo em sua crítica radical, não esvazia completamente a possibilidade de um discurso amplo sobre o real – e a própria noção de “vontade de potência” que o filósofo alemão virá a desenvolver, dá uma mostra disto. Assim, se entendermos o termo “metafísico”, como um discurso sobre a realidade em sua “totalidade” ou em suas estruturas elementares, um discurso sobre o “Ser” – assumindo o ser como a realidade imanente, múltipla e plural – então é possível afirmarmos que algum sentido de metafísica pode sobreviver das críticas nietzschianas, muito embora o que possa resultar dessa metafísica transfigurada seja difícil de precisar. Em outras palavras, independente de ser ou não a sua intenção imediata sustentar um discurso que se assemelhe ao metafísico, Nietzsche não impossibilita a elaboração de um discurso sobre o real que não se prenda a objetos empíricos, *embora torne impossível qualquer discurso sobre essências e mundo transcendente*. Ao nosso ver, o que a crítica nietzschiana ressalta, grosso modo, é que no afã de alcançar um sentido englobante acerca da realidade, aquela metafísica da tradição terminou por perdê-la completamente de vista, contrariando, talvez, as suas próprias pretensões. Ou seja, a tradição filosófica que engendrou a metafísica dualista-essencialista terminou por ignorar o conceito de metafísica ou de realidade que teria sido cunhado por ela mesma, uma vez que, usando uma expressão de Heidegger, “esqueceu o ser” que buscava; o que, no entender de Nietzsche e no contexto desta tese, pode significar esquecimento da vida, do mundo, da história, do tempo, do corpo, que são dimensões intransponíveis quando se pretende qualquer interpretação “totalizante” da realidade. Assim, o que se quer ressaltar aqui é que a crítica não impossibilita ou nega de saída a metafísica mas lhe impõe uma série de problemas com as quais ela teria se de defrontar para ser admitida. Em suma, a crítica nietzschiana, ao contrário do que se supõe, deixa em aberto alguma possibilidade de metafísica, ainda que transfigurada e ressignificada.

verdade. Pois é difícil saber o que sabemos *de fato* e a remissão a algo *conhecido* pode ser nada mais que a remissão a algo *familiar*, ou seja, a algo que permanece desconhecido, mas do qual já estamos habituados.

A situação se torna complicada na medida em que se percebe que “o familiar é o habitual; e o *habitual é o mais difícil de ‘conhecer’*, isto é, de *ver como problema*, como alheio, distante, ‘fora de nós’” (idem, grifo nosso). Raramente se coloca em questão algo que já se *considera* conhecido, próximo. Pelo contrário, é o distante, o estranho que desperta em nós a necessidade de perguntar, de explicar, de conhecer. Assim, quando “encontramos” nas coisas estranhas as ficções que nós mesmos atribuímos a elas, “algo que [...] nos é bem conhecido ou familiar, como a nossa tabuada, a nossa lógica” (idem), acreditamos conhecê-las, e nos damos por satisfeitos ao reencontrar nelas os nossos esquemas operacionais. Nesse sentido, o conhecimento além de ser algo relativo e limitado, seria promovido por um “instinto do medo” (idem) cujo ímpeto principal é, mais do que qualquer coisa, livrar-se a todo custo do estranho e desconhecido. Procuramos nas coisas apenas algo familiar, e encontramos isso facilmente ao buscar nelas as formas características do nosso pensar – relações, formas, números – e ao “encontrá-las” acreditamos nos apropriar das coisas, quando estamos apenas atribuindo rubricas forjadas a uma infinidade de coisas que são resumidas sob aquelas. Aqui a suposição de que perdemos de vista as coisas ao procurarmos nelas algo familiar – nossos esquemas de pensamento – se baseia, uma vez mais, não em um suposto saber do que seriam as coisas são nelas mesmas, e que nos tornaria capazes de fazer tal distinção, mas sim na suposição razoável de que a realidade é sempre “mais” do que nossos esquemas dissimuladores tornam possível, sempre transborda em relação a linguagem. O que não quer dizer, porém, que os esquemas sejam “falsos” ou “errôneos” e tampouco que haja uma verdade da qual aqueles esquemas não seriam capazes de dar conta, uma vez que todos esses elementos já são construções linguísticas.

Se pensarmos que o rigor no tratamento do conhecimento exigido pela crítica nietzschiana, que busca dissolver as ilusões e remeter o simples ao complexo, pode causar ainda hoje certo mal-estar, podemos supor, então, que aos primeiros homens pareceria como algo contrário à própria existência, uma vez que esta é possível justamente em virtude da disposição oposta, isto é, da simplificação, da produção de aparências, das dissimulações. Assim, a noção de verdade na forma exigida pelo conhecimento rigoroso, filosófico e científico, deve ter aparecido apenas muito tardiamente na humanidade, pois nesta etapa seu sentido não designa apenas o mero acordo social em torno de designações comuns e válidas

em contextos práticos, mas sim em afirmações de pretensões objetivas, desinteressadas e metódicas acerca da realidade. A origem tardia pode ser evidenciada a partir das considerações que estão sendo desenvolvidas desde o início desta seção, pois estamos trabalhando com a ideia de que o intelecto, durante muito tempo, nada produziu além de dissimulações, isto é, simplificações, e que algumas destas se mostraram extremamente úteis e ajudaram a conservar a espécie, pois “quem com eles deparou ou recebeu como herança, foi mais feliz na luta por si e por sua prole” (GC, 110). Assim, surgem e se propagam entre as gerações sucessivas aquelas noções que chamamos de erros fundamentais, cultivados por sua importância vital “até se tornarem quase patrimônio fundamental da espécie humana”, como as crenças já aludidas de “que existem coisas *duráveis*, que existem coisas *iguais*, que existem *coisas*, matérias, corpos, que uma coisa é aquilo que parece, que nosso querer é livre, que o que é bom para mim também é bom em si” (Idem, grifo nosso). Ora, já tivemos oportunidade de mostrar como essas noções são oriundas de dissimulações e simplificações. Mas também já apontamos que elas não aparecem imediatamente desta forma para nós, os seus possuidores. É preciso um distanciamento, uma mudança de ponto de vista suficientemente grande para que o homem possa dar-se conta destes erros fundamentais. É preciso um longo percurso e uma série de mudanças nos indivíduos para que apareçam os primeiros a suspeitar, questionar e negar aqueles erros fundamentais. Em suma:

[...] somente muito depois apareceu a verdade, como a mais fraca forma de conhecimento. Parecia que não éramos capazes de viver com ela, que nosso organismo estava ajustado para o oposto dela; todas as suas funções mais elevadas, as percepções dos sentidos e todo tipo de sensação trabalhavam com aqueles erros fundamentais, há muito incorporados. Mais ainda: essas proposições tornaram-se, mesmo no interior do conhecimento, as normas segundo as quais se media o que era “verdadeiro” e “falso” – até nas mais remotas regiões da pura lógica. Portanto, a força do conhecimento não está no seu grau de verdade, mas na sua antiguidade, no seu grau de incorporação, em seu caráter de condição para a vida. Quando viver e conhecer pareciam entrar em contradição, nunca houve sérias lutas; a negação e a dúvida eram consideradas loucura. (GC, 110)

É interessante observar que a verdade surge como uma espécie de contraposição ou de postura crítica com relação aos erros fundamentais, questionando-os e talvez negando-os. Todavia, no entender de Nietzsche, aqueles erros, em seu aspecto mais fundamental, não são passíveis de serem corrigidos, são necessários, pois representam exigências atinentes às condições vitais do homem – é impossível pensar sem eles. Nesse sentido, o homem da verdade, o pensador, ao intentar negar e se contrapor àqueles erros, termina por reafirmá-los tacitamente, sob uma nova roupagem, a partir de novas ficções mais refinadas e elaboradas.

Eles regulam até mesmo os domínios mais recônditos e aparentemente neutros da lógica. Já tivemos oportunidade de discorrer a respeito das noções de identidade e unidade, por exemplo. Os filósofos, pois, criticam o “senso-comum”, negando-lhe o conhecimento, a medida que este último é demasiado pragmático, obscuro, sem rigor e baseia-se em grande medida naquilo que se experiencia e no que se toma por evidente. Os filósofos, por seu turno, pretendem contrapor-se aos erros do homem comum, buscam livrar-se do engano, mas não se dão conta de que não está sob seu poder livrar-se dos erros fundamentais que constituem o ponto de partida do senso-comum. Certamente há uma diferença entre ambas formas de erro, mas de grau, amplitude e intenção, e não de natureza. O mais antigo prevalece, pois está muito mais arraigado.

A verdade é fraca diante daquilo que é vital, por isso ela é tardia. Aliás, foi preciso mesmo torná-la vital para que ela pudesse vir-a-ser. Nietzsche toma como exemplo os eleatas, como pensadores de exceção, que fizeram um esforço gigantesco para recusar os erros dos sentidos e estabelecer a verdade como Ser. Mas tal tentativa só foi possível na medida em que os eleatas “acreditavam ser possível também *viver* o que era oposto” àqueles erros naturais e, com isso, inventaram para si mesmos *um tipo humano para o qual a verdade seria vital*, “inventaram o sábio como o homem da intuição imutável, impessoal e universal, como sendo Um e Tudo ao mesmo tempo, com uma faculdade sua para aquele conhecimento invertido; eles criam que o seu conhecimento era igualmente o *princípio da vida*.” (GC, 110). Em outras palavras, foi preciso os eleatas forjarem um *outro tipo de vida*, contemplativa, impessoal, objetiva, do sábio que perscruta os mistérios do mundo com imparcialidade e frieza, interessado em nada mais além da verdade – diferente da existência banal do homem comum, ativo, para o qual o conhecer possui conotações mais pragmáticas – para que a verdade se tornasse uma necessidade vital, ainda que, em um primeiro momento, apenas para este tipo humano distinto, para que ela pudesse constar como uma necessidade válida para conhecimento. Entretanto, para que essa necessidade surgisse foi necessário produzir, uma grande mentira, isto é, uma série de enganos e autoenganos. Os eleatas tiveram de se enganar, dissimular a sua própria condição, de forjar uma existência contrária à habitual:

tiveram de falsamente atribuir-se impessoalidade e duração sem mudança, de compreender mal a natureza do homem do conhecimento, negar a força dos impulsos no conhecimento e, em geral, apreender a razão como atividade inteiramente livre, de si mesma originada; eles fecharam os olhos para o fato de que também eles haviam chegado a suas proposições contradizendo o que era tido por válido, ou ansiando por tranquilidade, posse exclusiva ou dominação. (GC, 110)

Ora, na medida em que entendem pertencer a um outro tipo de vida – entendimento este que já é produto de uma soma de dissimulações – certas exigências *aparentemente* objetivas são impostas à atividade do conhecimento, mas não deixam de ser exigências vitais e não apenas epistêmicas. Tais exigências apontam como problemático o caráter fluido do conhecimento comum ao mesmo tempo que traz consigo o critério da verdade. Tudo se passa como se a crítica dos eleatas fosse objetiva e imparcial, como se partisse de uma constatação da insuficiência do conhecimento rudimentar. Mas, na busca aparentemente neutra de livrar-se dos erros sobre a realidade, o homem não consegue se livrar dos enganos sobre si mesmo. Não percebe que o critério e as exigências não surgem ao acaso e/ou caem do céu, mas sempre dizem respeito a um “quem”. Contudo, Nietzsche aponta que o desenvolvimento da retidão e do rigor, somados ao ceticismo que irrompe em vários momentos e lugares, também terminaram por mostrar ao fim e ao cabo – e sua filosofia histórica é um bom exemplo disso – que também os juízos dos eleatas se mostraram tão dependentes dos erros fundamentais quanto qualquer outro. Portanto, a busca pela verdade passa a figurar entre as necessidades do homem, o que dá ocasião para um refinamento cada vez maior do conhecimento produzido. Em suma, conhecimento e verdade não são termos necessariamente interligados. O conhecimento aponta para a vida, e foi preciso a verdade finalmente incluir-se entre as necessidades vitais, disputando com outros motivos a ocupação, dedicação e empenho do humano para que o homem pudesse lançar-se na busca pela verdade.

2.2.4 Ceticismo epistêmico como única saída?

Sendo o objetivo deste capítulo tematizar, como propedêutica, o acerto de contas de Nietzsche com a filosofia metafísica e suas pretensões desmedidas, acreditamos ser possível dizer que a posição de Nietzsche com relação ao conhecimento pode ser entendida a princípio como um “ceticismo epistêmico”, isto é, uma forma de ceticismo que não se encerra na clássica atitude de “suspensão do juízo”. Tal forma de ceticismo, portanto, se contrapõe a um “ceticismo psicológico”, que termina justamente por adotar a suspensão e interditar qualquer afirmação sobre o real³⁷. Ora, já pudemos perceber até aqui que de forma alguma possuímos

³⁷ Nesse sentido, sigo parcialmente a interpretação de Rogério Lopes (2007), que em sua tese de doutorado, argumenta no sentido de mostrar que Nietzsche, em toda sua obra, compartilha do ponto de vista cético – algo que só pode ser afirmado com muitas ressalvas, como pretendemos argumentar no decorrer deste trabalho. Assim, Rogério Lopes levanta a tese de que desde seus anos de formação, Nietzsche – fortemente influenciado por suas leituras dos filósofos antigos e outras tais como da obra *História do Materialismo* de Friedrich Albert Lange – mantém um vivo diálogo com a tradição cética, que se estenderá por todo seu percurso intelectual, ao ponto de incorporar em sua filosofia muitos aspectos deste modo de pensar. Rogério Lopes afirma igualmente que Nietzsche “teve uma aguda consciência do caráter complexo e multifacetado da presença do ceticismo na história da filosofia, principalmente na modernidade” (p.16), e procura justificar sua posição a partir de um

critérios válidos para garantir verdade alguma, e que todo conhecimento possível é devedor em maior ou menor medida de falsificações, ocultações, simplificações daquilo que nos rodeia. Não obstante a falta de critérios, é clara e cotidianamente perceptível que nós continuamos sempre a pressupor algumas certezas implícitas, se não em nosso falar, pelo menos em nosso agir. É algo que ocorre com uma necessidade tal que em última instância independe até mesmo de nossa consciência e arbítrio – algo profundamente arraigado em nossa forma de vida. Ora, como vimos, o conhecimento não aponta necessariamente para a verdade.

Para elaborar melhor este ponto, recapitulemos rapidamente o nosso itinerário até aqui. Dissemos que a linguagem e posteriormente o conhecimento surgem do resultado de uma série de transposições “criativas” entre esferas distintas cujo ponto inicial é o próprio *estímulo orgânico* – que é traduzido em imagem e esta por sua vez em som. Exploramos um pouco mais a fundo esta mesma perspectiva, seguindo a ideia que a origem do conhecimento remete a exigências vitais, ou seja, a um nível mais elementar – e atendendo a exigências mais básicas – que o intelectual, uma vez que este já pressupõe um certo grau de desenvolvimento orgânico. É possível, então, segundo Nietzsche, remeter a própria atividade do conhecimento à operações elementares do organismo, isto é, a um patamar anterior à própria atividade da consciência humana, apontando, por exemplo, para o caráter avaliativo dos organismos naquilo que diz respeito especificamente as suas inclinações e repulsas, atividade corriqueira presente já no âmbito mais elementar dos seres orgânicos, entre os quais se inclui com alguma

exaustivo trabalho de reconstrução do diálogo de Nietzsche com o ceticismo antigo e moderno, muitas vezes de forma indireta – ou seja, a partir de apontamentos póstumos – e outras de forma mais explícita, nas obras publicadas ou preparadas para publicação. Tal reconstrução permite ao autor sugerir que Nietzsche seria um dos poucos filósofos na modernidade a partilhar de algum modo das teses cétricas na medida em que seu conhecimento aprofundado desta tradição o permitia distinguir aspectos fundamentais das diversas correntes do ceticismo, o que provavelmente tornou possível que o filósofo não rejeitasse esse pensamento de imediato. Com efeito, em relação ao que nos interessa neste momento, o intérprete faz a importante distinção entre *ceticismo epistemológico* e *ceticismo psicológico*, e argumenta que Nietzsche seria partidário apenas do primeiro. Isto porque, em primeiro lugar, “o ceticismo filosófico costuma estar associado à tese epistemológica segundo a qual não dispomos de um critério de verdade que nos permita justificar racionalmente nossas pretensões cognitivas” (p.18). Por outro lado o cético também “argumenta com o objetivo de produzir a suspensão do assentimento. A ele interessa tão pouco o estabelecimento da verdade de uma tese quanto de sua falsidade. Ele não pretende falsificar teses, exceto como um desvio provisório rumo ao seu principal objetivo, que é tornar o interlocutor indiferente à questão da verdade ou da falsidade das teses em disputa.” (p.19), ou o que se costuma chamar de suspensão do juízo. Segundo Rogério Lopes, a primeira característica podemos chamar de ceticismo *epistemológico* e a segunda de *psicológico*. Os cétricos da antiguidade eram comprometidos com ambas as posições, mas “muitos cétricos modernos recusaram a suspensão do juízo e permaneceram fiéis ao ceticismo epistemológico. Entre eles encontram-se Pascal, Hume e Nietzsche” (p. 19). Neste sentido, Nietzsche teria afinidades com o ceticismo por entender que não dispomos de meios para alcançar a verdade, mas não se comprometeria com a ideia de suspensão do juízo, isto por que “esta recusa [da suspensão] se faz acompanhar da convicção de que o processo de formação das crenças é determinado por *mecanismos naturais que escapam ao controle consciente ou voluntário do agente cognitivo*” (p.19-20, grifo nosso).

complexidade o humano. Tal comparação daria a entender que existe certa forma de *juízo* por parte dos seres orgânicos mais ínfimos, dos quais o humano é apenas uma variação mais complexa.

Ora, deste ponto de vista podemos pensar, por exemplo, que “a nós, seres orgânicos, nada nos interessa *originalmente* numa coisa, exceto sua relação conosco no tocante ao prazer e à dor” (HH I, §18), ou àquilo que nos parece imprescindível para a nossa conservação. Mas o organismo não dispõe de *critérios racionais* para “tomar” tal “decisão”, isto é, escolhe movido por motivos oriundos de outros âmbitos, “decide” a partir de si mesmo, de sua própria constituição, daquilo que lhe convém ou não. Há aqui uma forma primitiva de juízo, a partir da escolha do conveniente e da repulsa do danoso, realizado sem a menor ponderação, já que aqui isto ainda não é possível, e sem um conhecimento total do objeto, já que este sequer pode ser chamado de objeto pois não se concebe ainda um sujeito, e igualmente de forma altamente interessada. O juízo é quase simultâneo à conduta de afastamento ou aproximação.

Entretanto, não será assim que as pessoas, isto é, os “seres orgânicos conscientes”, também se conduzem na maior parte do tempo? Numa consideração inexata e parcial de todas as coisas, tendo que agir e desenvolver uma série de atividades sem a exata certeza de tudo? Em outras palavras, não nos baseamos em maior ou menor medida em uma série de *crenças*, isto é, num pretendo saber que em última instância carece de fundamentos? Não é isso que costumamos chamar de senso-comum? É fato que não precisamos conhecer nada a fundo (mesmo que pudéssemos) para emitir juízos, para fazer julgamentos os mais diversos – os preconceitos de todos os tempos dão a medida disto. Com isto estamos querendo dizer que o juízo, assim como o conhecimento, não está a serviço da verdade. Emitimos juízos, que podem ou não constituir conhecimento, a partir de nossos interesses e inclinações, que podem ser variáveis, mas que nunca serão imparciais. Destarte, temos que “o primeiro nível do [pensamento] lógico é o juízo, cuja essência consiste [...] na crença”, e sabemos que um conjunto de crenças bem estabelecido pode ser considerado conhecimento a partir do qual novos juízos poderão surgir, mas é preciso lembrar que “na base de toda crença está a sensação do agradável ou do doloroso em referência ao sujeito que sente” (*Idem*), e não a tentativa desinteressada e imparcial de descrever o mundo que o cerca.

Nesse sentido, podemos pensar que são as próprias inclinações do organismo, à revelia da consciência ou do intelecto, que fornecem a certeza, o sentimento íntimo do caminho a ser seguido por aquele que produz o conhecimento, por aquele que vive. A dissimulação apenas opera sobre esses “juízos primeiros”, significando e construindo sentidos, ordem, leis, etc. As

dissimulações do intelecto apenas dão forma ao "juízo" primitivo, emolduram-no, simbolizam-no, significam-no, organizam-no, o tornam lógico, tornam possível colocá-lo num discurso: em suma, os "juízos" são articulados pela ferramenta simplificadora da linguagem.

O ceticismo epistêmico é, pois, a consideração da própria atividade vital concebida ainda de um ponto de vista devedor em maior ou menor medida da filosofia metafísica, ou seja, como uma consideração que, por mais crítica que seja, ainda opera no âmbito e com os conceitos estabelecidos pela tradição metafísica, indicando especificamente a impossibilidade de qualquer conhecimento de uma suposta essencialidade ou sentido íntimo do real e, não obstante, a incessante atividade de propor sentidos para o real à revelia desta interdição epistêmica, que soa quase como uma aposta, mas que se faz por necessidade de continuidade da vida, pois não é suficiente estagnar na constatação de que não podemos alcançar a verdade essencial. Continuamos vivendo, agindo, escolhendo e, para isso, elegemos critérios ou verdades por mais que saibamos ou não que eles não são essenciais. Esse é justamente o sentido da consideração histórico-naturalista do conhecimento desde uma perspectiva nietzschiana que aqui cobrimos temporariamente, e não por acaso, com o epíteto de "ceticismo epistêmico": de que tomamos algo por verdadeiro ou por desejável sem critérios seguros, sem certezas exatas, simplesmente porque vivemos e temos que agir, escolher, aceitar, recusar. Em suma, o ceticismo total ou "psicológico" seria algo ingênuo pois incompatível com a vida: independente do critério, da certeza ou da razão sempre nos inclinamos por algo ou recusamos algo. Do ponto de vista da metafísica e, também, do ceticismo total a vida contradiz o conhecimento.

Caminhando para a conclusão deste capítulo, gostaríamos de ressaltar que os parágrafos desenvolvidos até este ponto dão uma ideia da forma como o conhecimento – a filosofia, em especial – pode *começar* a ser pensado desde uma perspectiva genealógica, tarefa que tentaremos levar a cabo nos próximos capítulos. Ao levar sempre em consideração o contexto "prático", efetivo, vital, a ideia aqui é que o conhecimento surge por demandas bastante básicas e de uma forma bastante simples, rudimentar. Mas o desenvolvimento histórico, e a forma de vida alcançada impõem demandas outras, distintas, que *parecem* se distanciar do simples fato inicial, a sobrevivência, e da exigência vital, *orgânica*, que está sempre à sua base.

No fim das contas, o que se quer mostrar aqui, como um dos nossos pontos de partida, é que o conhecimento, e em especial a filosofia, não passa de um produto humano, e que, como tudo o que é humano, tem origem neste mundo, na natureza, na esfera da história, do

devir. A metafísica, portanto, por pretender comunicar verdades de um âmbito pretensamente “extramundano”, de outro nível de realidade marcado pela ausência de interesse, mudança e diferença, ou seja, de tudo o que é vivo, só pode ser considerada um grande mal-entendido do homem com relação a si mesmo e com o mundo que o rodeia. Fruto de uma idiosincrasia filosófica que chega a revelar certo asco pela transitoriedade das coisas e, igualmente, da arrogância da razão frente ao mundo natural, da arrogância de seres que por possuírem uma característica especial se acham superiores ao resto do mundo. A metafísica é, por isso, um erro, mas de um tipo peculiar: um erro a ser contemplado e analisado, dissecado. Um tipo de erro que contém muita riqueza para ser simplesmente descartado; que deve ser ultrapassado, superado e reaproveitado de alguma forma, porém jamais ignorado³⁸.

Pois, ao mesmo tempo, as explicações metafísicas da realidade são o que fornecem ao homem um sentido para sua existência, e ele se percebe como o único ser da natureza que necessita de um sentido. Não é incomum pois encontrar nas mais diversas reflexões de cunho metafísico a extração de exigências éticas e morais a partir de uma teoria do real e da natureza humana. Por isso as indagações metafísicas apontam diretamente para as existenciais. É possível viver prescindindo das mesmas? Então, para além da pretensa necessidade lógica daquelas explicações, elas representam também algum valor prático, para a vida cotidiana? Um problema leva a outro. A crítica histórico-naturalista do conhecimento termina por desestabilizar o homem de seu lugar privilegiado, levando-o talvez ao desespero, pois mostra que o homem vive toda a sua vida com base em ficções e erros, que nenhum sentido é fixo e definitivo e que a verdade mais palpável e provável é que “tudo flui” no rio da história, onde tudo o que é deixará de ser. A filosofia histórica leva à constatação, aparentemente contraditória e perturbadora para um filósofo, de que o erro e a falta de lógica são

38 Em *Humano, Demasiado Humano*, Nietzsche sustenta, em relação a metafísica, que é preciso “superá-la”, não gratuitamente mas “com um supremo esforço de reflexão”. Para tanto “é necessário, porém, um movimento para trás” onde se compreenda sua “justificação histórica e igualmente psicológica” reconhecendo “como se originou delas o maior avanço da humanidade, e como sem este movimento para trás nos privaríamos do melhor que a humanidade produziu até hoje.” (HH I, 20, grifo nosso). Portanto, tal superação se dá a partir de um enfrentamento franco e aberto com a metafísica e suas pretensões, não sendo possível simplesmente ignorá-la ou supô-la como historicamente superada ou como deslegitimada pelas ciências empíricas, pois tal atitude seria um simples desvio do olhar. Assim, entendemos que não é possível simplesmente supor ou pressupor uma superação ou dissolução da metafísica, pois assim corre-se o risco, na verdade, de mantê-la intacta e operar inconscientemente a partir dos mesmos velhos critérios, ainda que adquiram nova roupagem. Nas palavras de Nietzsche: “No tocante à metafísica filosófica, vejo cada vez mais homens que alcançaram o alvo negativo (de que toda metafísica positiva é um erro), mas ainda poucos que se movem alguns degraus para trás; pois devemos olhar a partir o último degrau da escada, mas não querer ficar sobre ele. Os mais esclarecidos chegam somente ao ponto de se libertar da metafísica e lançar-lhe um olhar de superioridade; ao passo que aqui também, como no hipódromo, é necessário virar no final da pista” (idem, grifo nosso).

absolutamente necessários e inseparáveis da existência³⁹. Por isso mostra que a *vida* ultrapassa e escapa aos produtos da razão humana – o conhecimento em geral e seus possibilitadores: linguagem, lógica, matemática – uma vez que estes representam instrumentos produzidos a partir da própria vida, por meio do corpo vivo, portanto um desenvolvimento posterior da mesma, que a torna, em última instância, incólume à acusação de “irracional” ou “contraditória”.

O rigor do raciocínio que busca se livrar do erro impele ao retorno sobre suas próprias bases e pressupostos ficcionais. Chega-se com esse movimento à percepção de que o conhecimento é uma aposta humana que visa algo além (ou aquém) da verdade, cujas bases são bastante frágeis. A busca irrestrita pela verdade leva paradoxalmente a descrença em sua possibilidade, ou, pelo menos, a uma ressignificação da mesma. A filosofia histórica, que preza pelo rigor científico, a partir do qual critica a metafísica como ilusória e errônea, constata que as *ilusões são altamente necessárias para a vida*. Mas esta constatação só foi possível a partir da crítica das “grandes ilusões” metafísicas, distanciadas das peculiaridades da vida, pois consegue mostrar que aquilo que subjaz a tais ilusões não é apenas ignorância, erro, esquecimento ou simplesmente autoengano, mas demandas orgânicas e primitivas, da própria vida, que se utiliza de todos os meios para se efetivar, incluindo a própria metafísica – restando, então as “pequenas ilusões” dos saberes atrelados à existência concreta, como as ciências empíricas e a filosofia histórica, uma vez que são os mesmos “erros fundamentais” da linguagem dissimuladora que estão à base de qualquer conhecimento.

Permanecem, entretanto, uma série de questões, tais como: O que significam essas necessidades? Toda “produção de aparências” é idêntica? Qual o sentido da metafísica para a vida? E de onde vem a disposição contrária à produção de aparências, isto é, a própria filosofia histórica? Esperamos respondê-las na conclusão do próximo capítulo.

39 “Entre as coisas que podem levar um pensador ao desespero está o conhecimento de que o ilógico é necessário aos homens e que do ilógico nasce muita coisa boa. Ele se acha tão firmemente alojado nas paixões, na linguagem, na arte, na religião, em tudo que empresta valor à vida, que não podemos extraí-lo sem danificar irremediavelmente essas belas coisas. Apenas os homens muito ingênuos podem acreditar que a natureza humana pode ser transformada numa natureza puramente lógica; mas, se houvesse graus de aproximação a essa meta, o que não se haveria de perder nesse caminho! Mesmo o homem mais racional precisa, de tempo em tempo, novamente da natureza, isto é, de sua *ilógica relação fundamental com todas as coisas*.” (HH I, 31)

2.3 Capítulo 2 – A metafísica no horizonte da moral e da “psicofisiologia dos afetos”

Não somos batráquios pensantes, não somos aparelhos de objetivar e registrar, de entranhas congeladas – temos de continuamente parir nossos pensamentos em meio a nossa dor, dando-lhes maternalmente todo o sangue, coração, fogo, prazer, paixão, tormento, consciência, destino e fatalidade que há em nós. (Nietzsche)

Um passo além é dado na investigação sobre o conhecimento numa perspectiva histórico-naturalista, que fornece uma melhor compreensão acerca do pensamento em geral, quando se percebe a influência da *moralidade* sobre o próprio *ato* supostamente espontâneo de conhecer, entendido aqui em um sentido amplo, de atribuição de sentido e criação de significados; influência que se exerce também sobre a demanda crítica que se volta sobre esta espontaneidade e busca estabelecer critérios rigorosos para a validade e os fundamentos do conhecimento produzido, ou seja, a demanda por verdade que sempre retroage sobre “verdades” estabelecidas. A exposição desta nova compreensão e dos elementos que a envolvem se dá ainda por meio de uma análise da metafísica, este oponente privilegiado que representa uma boa parte do pensamento filosófico e talvez uma das maiores aventuras e produções do pensamento humano em geral. Todavia, a metafísica aqui passa a ser pensada não mais de um ponto de vista epistêmico – que se esgotou no capítulo anterior – mas em seu solo moral. Não apenas como uma forma de pensar que se originou em um momento e um lugar qualquer, mas que além disso, é *fruto de determinados interesses e avaliações*. A partir do que foi dito até o momento, tal afirmação não deve parecer absurda. Na medida em que o pensar/conhecer não está desconectado de interesses, como pudemos observar, já que é algo necessariamente ligado à vida, então é preciso refletir melhor sobre o modo como ele é produzido dentro desta esfera dos interesses vitais. Se o pensamento/conhecimento é sempre dependente de um contexto vital, com objetivos delimitados pelos enfrentamentos e ação conjunta dos indivíduos, nem por isso toda e qualquer demanda vital do animal homem pode ser pensada de maneira unívoca. Existem diversas direções possíveis. O homem não é apenas um ser biológico – o que por si só já traz diversas possibilidades – mas sobretudo queremos enfatizar que ele não tem uma dimensão única: é também social, cultural, moral – e todos esses aspectos são importantes na esfera dos interesses e devem ser levados em consideração como condicionantes no ato de emitir juízos acerca da realidade em que ele está inserido.

Nesse sentido, queremos ressaltar e dar prosseguimento neste capítulo à reviravolta que surge a partir da reflexão radical sobre a metafísica, tomada de um ponto de vista teórico-epistêmico até se tornar um problema nitidamente moral. Ou seja, queremos apontar que o

conhecimento além de ser fruto de um “intelecto dissimulador” que produz apenas aparências e falsificações, que tais produções obedecem também a determinados *critérios vitais* – que aqui chamamos de *interesses e avaliações* – e que estes não são idênticos a todos os indivíduos humanos, mas variáveis por diversos fatores. Em outras palavras, neste capítulo nos aprofundaremos no ceticismo epistêmico para, entretanto, “superá-lo” a partir da percepção que a própria noção de verdade fundada no dualismo aparência/essência – a que vínhamos trabalhando e a partir das quais apontamos a impossibilidade epistêmica de pensar essências atemporais e universais – é já fruto de uma determinada forma de pensar que se impõe por meio de uma determinada moral e que, portanto, ao contrário do que parece não é autojustificada, mas resultado de uma certa visão de mundo, de avaliações prévias, defendida em virtude de algum interesse⁴⁰.

Em relação ao que foi dito antes, aqui toma forma uma importante distinção: aquela que surge entre diferentes *modos* ou *tipos de vida*, como caminhos específicos que o ser humano tomou em sua deriva existencial sobre a terra. Esta distinção tem o intuito de mostrar que por mais que o intelecto funcione produzindo falsificações que visam à sobrevivência, *estas não obedecem a um mecanismo único e tampouco têm um sentido intrínseco*, mas são variáveis no espaço e no tempo. A moralidade surge, então, como um campo privilegiado de análise das distintas demandas vitais, ou seja, como símbolo de modos de vida coletivos, ou na linguagem de Nietzsche, como uma “semiótica dos afetos”, cuja disposição hierárquica caracteriza um tipo de vida (BM, 187; CI, “os ‘melhoradores’ da humanidade”, 1).

Apenas com o ponto de vista moral, a “demanda vital do conhecer” deixa de ser pensada em um nível abstrato e geral do “animal homem” e torna-se uma série de exigências concretas de determinados indivíduos e culturas históricos. Assim também Nietzsche “qualifica” sua análise histórica, pois introduz no jogo dos acontecimentos a noção de disputa de forças ou de interesses, luta essa responsável pelo devir histórico. Portanto, além da ideia de os acontecimentos históricos não seguirem uma teleologia determinada em seus primórdios, tampouco queremos dar a entender aqui que aparecem ao acaso. Ao contrário, apesar de não seguirem um movimento determinista, ainda assim são determinados pelas disputas entre moralidades distintas por domínio cultural e imposição de interesses

40 Nesse mesmo sentido, Roberto Machado, em sua obra *Nietzsche e a verdade*, sustenta que: “o que caracteriza o projeto nietzschiano é a relação, mas uma relação imanente, intrínseca, do conhecimento com outra ordem de fenômenos que lhe serve de motivação, que lhe revela os pressupostos: a relação entre verdade e bem ou, em termos metodológicos, a extensão da análise genealógica da ordem moral até a ordem epistemológica. Só articulando o conhecimento com a moral é possível considerá-lo de um ponto de vista crítico porque os dois fenômenos existem intrinsecamente ligados.” (MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro, RJ: Edições Graal, 2002, p. 52)

específicos. No entanto, tais resultados são quase imprevisíveis, podendo ser cartografados apenas *a posteriori*.

Por outro lado, apenas por meio da investigação da moral – e, portanto, da diversidade de interesses e avaliações, bem como dos conflitos entre estas diferentes formas de avaliar, distintos tipos de vida – é possível entender alguns problemas que foram deixados em aberto nas seções anteriores, a saber, (1) o significado da “necessidade metafísica”, entendida como pressuposição de essências e dualismos, força motriz de todo empreendimento metafísico, seja filosófico ou religioso, que termina por desprezar o âmbito da experiência e, por consequência, a historicidade, hipostasiando o mundo do “Ser”, da “realidade verdadeira”; (2) a possibilidade do autoengano do homem com relação às suas origens naturais e ao ato corriqueiro de dissimular, que inclusive opera na produção do conhecimento; (3) a possibilidade da própria filosofia histórica, de inspiração científica, crítica e cética – aqui representada especialmente por Nietzsche com sua análise histórico-naturalista, mas que o precede e mesmo o ultrapassa – que surge como disposição contrária àquela mais antiga, de produção de aparências, isto é, que surge como uma “vontade de verdade” a todo custo e que termina por perceber a fragilidade do próprio “instrumento” do conhecer. Essas questões nos servirão como fio-condutor para o desenvolvimento deste capítulo, retomando e dando novas direções a questões anteriores com vistas ao fechamento desta primeira parte.

2.3.1 Da epistemologia à questão do valor

A metafísica como fruto de uma determinada necessidade, cultivada historicamente, como vimos nas seções precedentes, caracteriza-se, sobretudo, pelo ímpeto de afastar o pensamento das “coisas” contingentes da experiência cotidiana e lançá-lo na busca pelas essências, entendidas como “coisas necessárias”. Com isso, termina por desprezar os sentidos, o corpo e a historicidade, que caracterizam o mundo do devir, em favor do “pensamento puro”, atemporal e extramundano. Entretanto, em uma análise rigorosa e detida, como vimos, o pensamento metafísico parece carecer de certa autocrítica e de um método confiável ou transparente, na medida em que extrai conclusões grandiosas e fantásticas, mas precipitadas e apressadas sobre a realidade, quase sempre desprezando características notórias e importantes das coisas ao considerá-las acidentais ou contingentes, insistindo em um dualismo que está longe de ser evidente ou autojustificado, que surge tanto mais como um pressuposto ou uma certeza oriunda de outro âmbito. Por outro lado, quando se parte de um ponto de vista histórico-naturalista, nota-se que o homem parece ser incapaz de alcançar tal tipo de

conhecimento, na medida em que seu aparato cognitivo desempenha funções bem mais modestas, mas não menos importantes.

Diante dessas reflexões inconclusas, Nietzsche passa a investigar o motivo pelo qual o pensamento metafísico insiste em ancorar suas teses em algum elemento incondicionado e por consequência em uma concepção dualista da realidade. Termina, então, por desenvolver a ideia que complementa e dá o sentido da reflexão genealógica, que iremos explorar e desenvolver durante todo este capítulo, qual seja, a de que tal modo de proceder, característico do pensamento metafísico, só é possível na medida em que há uma *valoração* ou *avaliação prévia*, irrefletida, que atribui às aparências um *valor inferior* às supostas essências, e a mudança e a multiplicidade um *valor menor* que a permanência e a unidade. Isto fica claro, por exemplo, na pressuposição de que *devem* haver essências ou identidades, a partir de uma suposta “exigência racional”, sem a qual a realidade seria algo como uma multiplicidade caótica. Por consequência aquilo que recebe um valor superior é pensado como devendo ter “necessariamente” uma origem superior, e vice-versa. Ou seja, o modo de pensar metafísico é atravessado por *pressupostos valorativos não assumidos e/ou percebidos imediatamente como tais*, ocultos sob a máscara do “amor ao saber”, de um saber desinteressado e neutro, característico da busca pela verdade. Desta intuição nietzschiana, toma forma a importante noção de *valor*, uma das mais características de sua filosofia. Nietzsche toma para si, pois, a tarefa de desvelar o subsolo moral, ou seja, valorativo, que há por trás das teorias, afirmações, juízos e crenças sobre o mundo, uma vez que todas estas modalidades de pensamento partem, enquanto produções de seres vivos, inevitavelmente de *avaliações prévias* e, sobretudo, *inconscientes* sobre o real⁴¹.

41 A noção de “valor” ocupa, sem dúvidas, o centro das preocupações da filosofia genealógica de Nietzsche, ao sintetizar toda a preocupação histórico-naturalista em torno da tentativa de trazer a lume o subsolo moral-valorativo que acompanha todas as produções humanas – com uma finalidade que é tanto crítica quanto afirmativa, que visa subverter o modo tradicional de compreensão do próprio pensar. Esta proposição pode ser corroborada pelo filósofo francês Gilles Deleuze, que em sua obra *Nietzsche e a filosofia* afirma: “O projeto mais geral de Nietzsche consiste em introduzir na filosofia os conceitos de sentido e de valor. [...] a filosofia dos valores, tal como ele a concebe, é a verdadeira realização da crítica, a única maneira de realizar a crítica total, isto é, de filosofar ‘com o martelo’. Com efeito, a noção de valor implica uma subversão *crítica*. Por um lado, os valores aparecem, ou se dão, como princípios: uma avaliação supõe valores a partir dos quais aprecia os fenômenos. Porém, por outro lado e mais profundamente, são os valores que supõem avaliações, ‘pontos de vista de apreciação’ dos quais deriva seu próprio valor. O problema crítico é o valor dos valores, a avaliação da qual procede o valor deles; portanto, o problema da sua *criação*. A avaliação se define como o elemento diferencial dos valores correspondentes: elemento crítico e criador ao mesmo tempo. As avaliações, referidas a seu elemento, não são valores, mas maneiras de ser, modos de existência daqueles que julgam e avaliam, servindo precisamente de princípios para os valores em relação aos quais eles julgam. Por isso temos sempre as crenças, os sentimentos, os pensamentos que merecemos em função de nossa maneira de ser ou de nosso estilo de vida.” (DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. São Paulo: n-1 edições, 2018, p. 9-10)

Nesse sentido, o pressuposto dualista da metafísica é um caso exemplar de valoração que passa despercebida, exatamente porque aparece como uma espécie de “exigência racional” ou “lógica” e, portanto, autojustificada. Ora, nas seções anteriores, mostramos que Nietzsche identifica a ideia de uma oposição “essencial” já como uma concepção infundada que constitui o ponto de partida do pensamento metafísico, mas atribuíra tal pressuposto a algum tipo de erro da razão que devia surgir em virtude da falta de rigor do raciocínio. Todavia sempre permanece a questão: por que os filósofos se deixariam enganar tão facilmente? Qual o sentido desta suposta “falta de rigor” que acomete os filósofos metafísicos de todos os tempos? Uma tentativa satisfatória de resposta é obtida quando colocamos a questão em termos de valores. Esse é o campo genealógico propriamente dito, onde valores e, sobretudo, as avaliações que os engendram são tematizadas, confrontados entre si e avaliados em sua importância vital⁴².

Por conseguinte, seja a verdade, a beleza ou o Bem, é nítido que para o pensamento metafísico, os elementos considerados mais *elevados* ou mais *caros e importantes* – portanto, dignos de atenção e dedicação – *devem* por isso ter uma *origem distinta*, superior, não podem ser oriundos deste mundo transitório e enganador, mutável, em constante vir-a-ser e perecer, mundo das sensações, aparências e seduções, das efemeridades da carne. Portanto, parece que as coisas de *valor* mais elevado, mais estimadas, despertam uma necessidade inquestionável e irrefletida de pensá-las como tendo obrigatoriamente uma origem pura e divina: do espírito, do intransitório, de Deus, da esfera do Ser, da “coisa em si”. Se assim não o fosse, o que faria com que as coisas mais estimadas fossem tão estimadas? De acordo com o filósofo-genealogista:

Este modo de julgar constitui o típico preconceito pelo qual podem ser reconhecidos os metafísicos de todos os tempos; tal espécie de valoração está por trás de todos os seus procedimentos lógicos; é a partir desta sua “crença” que eles procuram alcançar seu “saber”, alcançar algo que no fim é batizado solenemente de “verdade”. *A crença fundamental dos metafísicos é a crença nas oposições de valores.* (BM, 2)

42 É o que se expressa na discussão em torno do “valor dos valores”, a qual faremos referência adiante, momento em que as próprias perspectivas avaliadoras são avaliadas em virtude dos valores que sustentam e propagam. Nas palavras de Scarlett Marton: “A noção nietzschiana de valor opera uma subversão crítica: ela põe de imediato a questão do valor dos valores e esta, ao ser colocada, levanta a pergunta pela criação dos valores. Se o valor dos valores ‘bem’ e ‘mal’ não chegou a ser posto em questão, é porque eles foram vistos como existindo desde sempre: instituídos num além, encontravam legitimidade num mundo suprassensível. No entanto, uma vez questionados, revelam-se apenas ‘humanos, demasiado humanos’; em algum momento e em algum lugar, simplesmente foram criados. Assim, o valor dos valores está em relação com a perspectiva segundo a qual ganharam existência. Não basta, contudo, relacioná-los com os pontos de vista de apreciação que os engendraram; é preciso ainda investigar de que valor estes partiram para criá-los.” (MARTON, Scarlett. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010. págs 86-87)

Nietzsche é bastante incisivo neste trecho: o que está por trás do modo de pensar metafísico é um *modo de valorar* igualmente metafísico, e ambos estão tão intimamente ligados que é muito difícil perceber tal conexão – que é tão mais forte e determinante quanto mais passa despercebida. Nesse sentido, até mesmo nas reflexões aparentemente mais neutras e rigorosas, de conclusões pretensamente necessárias, há também uma determinação oriunda das valorações. Assim, os preconceitos metafísicos podem ser entendidos com base em uma determinada *crença* fundamental primeira, a da existência de oposições de valores, e da objetividade metafísica destes, como se tais valores existissem independentes dos indivíduos que avaliam. Em outras palavras, o pensamento metafísico *ignora* o próprio ato de valorar e, por isso, pretende construir um pensamento que concebe a si mesmo como extremamente objetivo e *imparcial*, ou seja, como se prescindisse de valores.

Portanto, se no capítulo anterior já apontamos para a questão da existência de oposições essenciais de fato, mostrando que esta seria uma concepção equivocada oriunda de um método de investigação misterioso e entusiasmado com as artimanhas da lógica, aqui a mesma crítica pode ser feita com relação aos valores. Podemos pensar que é apenas por “preconceitos” ou “pré-juízos” que entendemos o verdadeiro como superior ao falso, o bom superior ao ruim, e que de um outro ponto de vista se poderia dizer que entre estes valores não existam oposições, mas apenas gradações. Ora, se desejamos a verdade por considerá-la boa, o que queremos dizer com isso? Que ela é vantajosa e benéfica para nossa vida? Em muitos casos, diríamos que a verdade é útil e benéfica, mas quantas vezes justamente a mentira e a ilusão podem salvar e/ou melhorar a nossa vida, ou ainda nos livrar de situações ruins e perigosas? Por outro lado, quantas vezes a mentira pode nos levar a situações problemáticas e insolúveis? E não poderíamos dizer o mesmo sobre a verdade? Não poderíamos colocar a vida de alguém em risco, por exemplo, ao falar a verdade? Uma atitude mais prudente seria a de justamente dosar a nossa avaliação sobre a estrita e rígida oposição entre ambos, e de acordo com as nossas vivências, entender que em algum momento ambas são necessárias. Mas qual seria a consequência disso para a filosofia, para a metafísica? Sendo verdade e mentira coisas importantes e ao mesmo tempo oriundas de uma única e mesma realidade, o valor superior da verdade não seria abalado? Se aquilo que sustenta a superioridade de um valor deixa de fazer sentido, a própria oposição entre os valores se desfaz (cf. GC, 344). A confiança no “Ser” não cairia por terra? Não nos tornaríamos cétricos? Mas foi exatamente esta a conclusão da seção anterior, pois vimos que verdade e mentira não são coisas tão diferentes assim, já que operamos com nada mais que ficções.

Por outro lado, devemos duvidar também que tais valores existam por si mesmos, e cogitarmos se não existem apenas em relação a uma determinada época, lugar, sociedade, cultura; que talvez eles não sejam fixos e independentes de nós, ou que sirvam apenas como máscaras de exigências mais fundamentais, instintivas, já que a princípio não conseguimos entender muito bem o mecanismo valorativo e os nossos valores parecem *dados* a nós, presentes em nós “desde sempre”⁴³. O exemplo da crença na oposição de valores é ainda bastante ilustrativo a este respeito: a ideia da oposição se sustenta por uma suposta objetividade daquilo que é considerado superior e “bom”, ou seja, o pensamento metafísico, toma por certo que aquilo que *ele* de antemão considera bom é “bom em si mesmo”, e não apenas um juízo ou avaliação individual ou compartilhado por indivíduos que vivem em um determinado tempo e lugar. O “bom” aqui deve ser bom para todos, “bom em si”, pois se assim não fosse, não faria sentido entendê-lo como algo superior e oposto ao “ruim”, que pode *aparentar* ser bom, mas não o é.

Nesse sentido, o filósofo metafísico começa a pensar já a partir de uma *desvalorização* da sensibilidade, da mudança, da aparência. Nesse caminho, passa a conceber apressadamente o erro, o mal, o sofrimento como correlatos dessa realidade, isto é, da própria existência “material”. Por consequência, *supervaloriza* tudo aquilo que lhe aparece como contrário a este mundo, ou ainda, inventa a própria noção de oposição metafísica para dispor da possibilidade de pensar uma esfera oposta a do devir, criando uma realidade desejável por meio da negação da realidade efetiva⁴⁴. O filósofo metafísico é o representante máximo de uma determinada moralidade, isto é, um indivíduo que se desenvolveu dentro de um sistema de valores que constituem uma determinada moral, e que terminou por produzir sistemas e teorias abstratos, aparentemente objetivos e necessários que, no entanto, terminam por refletir, inconscientemente, como confissões involuntárias (cf. BM, 6), *seus valores e avaliações* à sua própria revelia. Por isso, a tematização da moralidade adquire uma importância fundamental para a compreensão da própria filosofia, e o pensamento metafísico é objeto privilegiado

43 É sempre bom ressaltar que seguimos uma perspectiva histórico-naturalista para a qual: “os valores não têm uma existência em si, não são uma realidade ontológica; são o resultado de uma produção, de uma criação do homem: não são fatos, são interpretações introduzidas pelo homem no mundo.” (MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro, RJ: Edições Graal, 2002, p. 59-60)

44 “[...] o homem busca a “verdade”: um mundo que não se contradiga, não iluda, não mude, um mundo *verdadeiro* – um mundo no qual não se sofre: contradição, ilusão, mudança – causas do sofrimento! Ele não duvida de que haja um mundo tal como deveria ser; ele gostaria de buscar um caminho até ele. [...] A *crença no ente* revela-se apenas como uma consequência: o *primum mobile* propriamente dito é a descrença no que devém, a desconfiança em relação ao devenida, a depreciação de todo devir... [...] Em suma: o mundo, tal como ele *deveria* ser, existe; esse mundo no qual vivemos é apenas erro – esse nosso mundo *não* deveria existir.” (NIETZSCHE, Fragmento Póstumo, XII 9 (60))

desta análise na medida em que exhibe uma idiossincrasia que torna explícito o modo de valoração (moral) que subjaz aos seus objetivos e métodos⁴⁵.

Não obstante, é preciso sublinhar que Nietzsche apresenta, com estas reflexões, características intrínsecas não apenas ao pensamento metafísico e filosófico, mas ao *pensamento consciente em geral*, não obstante aquele forneça mais elementos para análise, tendo em vista que é talvez o representante do maior esforço de determinação do pensamento individual. Assim, o filósofo sugere que:

a maior parte do pensamento consciente deve ser incluída entre as atividades instintivas, até mesmo o pensamento filosófico; [...] “estar consciente” não se opõe de algum modo decisivo ao que é instintivo – em sua maior parte, o pensamento consciente de um filósofo é secretamente guiado e colocado em certas trilhas pelos seus instintos. 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, 3)

Esta passagem, além de corroborar com o que dissemos acima, ainda introduz um novo elemento apontado por Nietzsche como fator decisivo do processo de valoração e que estabelece a ligação fundamental entre *valores* e *vida*. Os valores que estão sempre por trás das afirmações e teorias, guiando silenciosamente o pensamento, expressam nada menos que *exigências fisiológicas*, que antecedem a nossa própria consciência deles – pois só podemos sabê-los *a posteriori*, a partir dos juízos emitidos, como a análise genealógica pode mostrar – anteriores, portanto, à qualquer lógica e critério racional. Além disso, são demandas que visam a manutenção de um determinado tipo de vida, portanto, expressam necessidades bastante determinadas e fortemente interessadas, uma vez que é a preservação de um tipo de vida que está em jogo. Valores que podem ser enunciados já são, assim, resultados, produtos de uma determinada avaliação ou valoração por parte da *vida* que constitui o “sujeito do conhecimento”, isto é, o indivíduo consciente de sua tarefa de conhecer: este “recebe” apenas os critérios tácitos e quase inquestionáveis com os quais opera na produção de sentidos e no estabelecimento de verdades. Em suma, as coisas que o rodeiam já foram avaliadas – já possuem um “parecer vital”, valores – antes de receberem um sentido cognitivo.

Assim, para sintetizar o que dissemos até agora, toda e qualquer afirmação sobre a realidade, além de possuir o status de ficção, ainda carrega consigo uma valoração prévia, cujos valores são oriundos de uma perspectiva avaliadora, isto é, não diz respeito a valores fixos ou intrínsecos, mas ao resultado de uma “interpretação” por parte de determinada moral

45 “[...] 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, 6)

ou tipo de vida. Deste ponto de vista, é possível afirmar que os elementos do âmbito teórico são sempre dependentes de uma determinada moral que aparece nas entrelinhas, justamente no aspecto valorativo, que aponta diretamente para um “quem” (cultural/coletivo) que está por trás do juízo ou da afirmação. O que Nietzsche pretende nos mostrar em primeiro lugar é: não há neutralidade ou afirmações desinteressadas, os pensamentos não caem do céu, mas são propostos, defendidos, atacados por *alguém*. Tal *valoração ou avaliação, porém, não é algo sobre o que nós estejamos totalmente conscientes*, não obstante agirmos de acordo com esta, uma vez que ela surge de um âmbito anterior à consciência. As avaliações partem da dimensão fisiológica, do organismo como um todo, de uma dimensão “não-consciente”, isto é, do próprio *corpo*.

2.3.2 A consciência e seu domínio

Se os valores são resultados de avaliações que partem de uma dimensão *inconsciente* presente no homem, é preciso que nos demoremos, para um melhor desenvolvimento do tema, em uma reflexão acerca da consciência humana e suas relações com este algo inconsciente que a influencia e ao mesmo tempo lhe permanece sempre desconhecido. Esta dimensão que escapa à consciência é pensada por Nietzsche a partir da totalidade do corpo, com seus impulsos e afecções, que de alguma forma pensa e cuja atividade precede o pensamento consciente. Tais ideias serão explicitadas adiante. De início, é válido ressaltar que a consciência possui uma história e uma origem natural, assim como o intelecto, objeto do capítulo anterior. A hipótese histórico-naturalista de Nietzsche é que a consciência surge como um tipo de “órgão” bastante tardio, como “último e derradeiro desenvolvimento do orgânico e, por conseguinte, também o que nele é mais inacabado e menos forte” (GC, 11). Nesse sentido, a consciência é caracterizada como o resultado do desenvolvimento natural do organismo humano, em virtude de uma série de fatores aleatórios e não, como se costuma pensar entre metafísicos e religiosos, como algo que se origina de uma esfera outra, distinta da materialidade da natureza humana e que por isso caracterizaria o âmago e a essência do humano, como algo que nele representaria um princípio de permanência e identidade, algo duradouro e primordial⁴⁶.

46 Esta postura diante de um elemento tão caro à filosofia revela, aos olhos de Miguel Barrenechea, que “o primeiro passo de Nietzsche consiste em realizar uma severa crítica da consciência, questionando o seu valor, ao adotar uma postura irônica e iconoclasta que chega a uma virulência extrema, visando escarnecer aqueles que exaltam a racionalidade do homem em detrimento do seu corpo, dos seus instintos. Ele age, nessa postura eminentemente crítica, como um severo polemista, cuja estratégia consiste em resgatar os aspectos animais, instintivos do homem, enquanto a consciência – considerada durante muito tempo a mais elevada característica humana – é desvalorizada, julgada uma doença, uma imperfeição e, até mesmo, uma ‘ficção inutilizável’.

Isto não significa, por outro lado, que a consciência não tenha importância na existência humana, o que ocorre é exatamente o oposto: apesar da aludida imperfeição e fraqueza, a consciência se tornou algo fundamental para o humano, como veremos a seguir. Porém, não obstante tal importância, não surgiram apenas consequências positivas mediante o funcionamento deste “órgão tardio”. Nietzsche entende que é desta aludida fraqueza que decorre justamente o profundo e constante autoengano perpetuado em nossa espécie, que tem uma função útil para nossa sobrevivência, mas que termina por servir como uma máscara para elementos que, embora decisivos nas nossas ações não são percebidos como tais, isto é, não adentram ou passam pelo âmbito da consciência. Ao ignorarmos esses elementos, terminamos por não entender a nós mesmos e, portanto, a produzir, por exemplo, uma série de “éticas” e doutrinas morais que se baseiam em grandes ilusões e fantasias.

As reflexões que se seguem, em torno da noção de consciência, complementam aquelas relativas ao Eu que fizemos muito rapidamente no capítulo anterior, uma vez que, como vimos, o “Eu”, surgido mediante o uso da linguagem, simplifica e oculta muito mais do que mostra a respeito do indivíduo, e este é um dos papéis principais da consciência. O porquê desta reflexão ser desenvolvida de forma mais detida apenas aqui e não anteriormente ficará claro no decorrer de nossa argumentação, uma vez que o objetivo da seção anterior era ressaltar o caráter e o papel *epistêmico* do Eu, que lá chamamos de intelecto, enquanto aqui a ênfase recai sobre o aspecto *moral* do Eu, que é mais abrangente que o primeiro e o engloba. Além disso, é o aspecto moral do Eu que possui uma conexão bem mais nítida com os valores e as exigências fisiológicas e que pode, assim, revelá-las.

A consciência de si, assim como a linguagem, é oriunda, segundo Nietzsche, das vivências coletivas entre humanos, e da conseqüente necessidade de comunicação imprescindível à ação conjunta e coordenada. Assim, é possível pensar que “*a consciência desenvolveu-se apenas sob a pressão da necessidade de comunicação*” (GC, 354, grifo do autor), e que, por isso, ela não faria parte em absoluto da existência primária do indivíduo humano, pois “poderíamos pensar, sentir, querer, recordar [...], ‘agir’ em todo sentido da palavra: e, não obstante, nada disso precisaria nos ‘entrar na consciência’ (como se diz figuradamente). *A vida inteira seria possível sem que, por assim dizer, ela se olhasse no espelho*” (Idem, grifo nosso). Todavia, por algum motivo desenvolvemos esta necessidade de “saber” e poder dizer o que sentimos, pensamos e queremos. Não fosse essa necessidade, a

Nietzsche tenta chamar a atenção para o valor das atividades inconscientes e pulsionais com o objetivo de que ‘o homem seja recolocado no mundo natural’, conforme assinala Löwith.” (BARRENECHEA, Miguel Angel. *Nietzsche e o corpo*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2009, p. 92)

consciência seria mera possibilidade não efetivada. Ademais, em certos casos ela sequer está presente. Sabemos, por exemplo, que não nascemos conscientes de nós mesmos, de nossas sensações e pensamentos e que precisamos passar por uma série de experiências para que possamos “dispor” da capacidade de falar de nós mesmos e podermos comunicar nossos pensamentos e estados; da capacidade, em suma, de *reflexão, do pensamento que volta sobre si mesmo*. Os animais, dizia Schopenhauer, possuem “entendimento”, isto é, conseguem *pensar* em alguma medida, embora não possuam a capacidade de saber que sabem, isto é, de transpor em palavras aquilo que intuíram da causalidade da natureza⁴⁷. Eles não possuem consciência de si e não conseguem refletir, mas pensam e sentem todo o tempo.

Entretanto, mesmo com o desenvolvimento da consciência, segundo Nietzsche, “parte preponderante da vida nos ocorre sem esse espelhamento”, isto é, sem passar pelo âmbito da consciência, e tal ocorre com boa parte “[d]a nossa vida pensante, sensível e querente” (Idem). Em outras palavras, Nietzsche afirma que a despeito do aparecimento desta capacidade extraordinária no animal homem, que chamamos consciência, é preciso que percebamos seus limites e o característico de sua função; e que cheguemos à percepção de que ela não dá conta de todos os processos da “vida psíquica”, que nesta há sempre um “resíduo” irreduzível ao *modo de operar* da consciência⁴⁸. Ou seja, mesmo com o refinamento alcançado pelo funcionamento e hábito, é impossível que o *todo* da nossa vida “pensante, sensível e querente” adentrasse no âmbito da consciência. Isso ocorre porque ela não surge para dar conta de toda a complexidade da nossa atividade vital, mas, ao contrário, como um instrumento de simplificação deste processo com vistas à comunicação, como dissemos. Do contrário, sem esta abreviação seria impossível o entendimento mútuo e mesmo a autocompreensão. Desta forma:

47 SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como Vontade e como Representação*, 1º Tomo. São Paulo: Editora UNESP, 2005, livro I.

48 Oswaldo Giacoia, em sua obra *Nietzsche como Psicólogo*, empreende diversas discussões em torno das análises “psicológicas” realizadas por Nietzsche, especialmente sobre as noções de consciência e inconsciente, onde sustenta que: “De acordo com a hipotética reconstituição da gênese da consciência, empreendida por Nietzsche, esta não somente não pode mais reivindicar para si o estatuto privilegiado de uma faculdade essencial, fazendo parte da própria natureza do ser humano, no sentido em que fora entendida pela filosofia tradicional. Também a consciência pode ter sua proveniência vinculada a um vir-a-ser, a um processo de constituição, a uma espécie de pré-história. Sendo assim, ela não pode mais ser simplesmente identificada com a essência ou com o núcleo perene da subjetividade. Essa (pre)história da consciência se apresenta, para Nietzsche, como um processo formativo conduzido sob a imposição de um comando, de um ‘é preciso’” (GIACOIA Jr., Oswaldo. *Nietzsche como Psicólogo*. São Leopoldo, RS: Editora UNISINOS, 2001, p. 36-37). Este “é preciso”, ou esta necessidade é justamente aquela relativa à comunicação, portanto, uma necessidade social ou gregária, o que sustenta a afirmação de que a consciência não é um dado natural, mas um elemento historicamente produzido e que, portanto, não pode ser compreendido como “âmago” e “essência” do ser humano.

Consciência é, na realidade, apenas uma rede de ligação entre as pessoas – apenas como tal ela teve que se desenvolver [...]. O fato de nossas ações, pensamentos, sentimentos, mesmo movimentos nos chegarem à consciência – ao menos parte deles –, é consequência 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-se 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)

Para poder falar sobre si mesmo, para dizer o que sente e pensa tendo em vista algum resultado prático, o indivíduo precisa *poder* descrever o seu “estado”, isto é, resumir uma série de processos e sensações em uma palavra, como, por exemplo, “fome” ou “medo”. Vimos na seção anterior que o intelecto opera mediante a linguagem, simplificando e dissimulando seus objetos. Não é diferente quando o indivíduo toma a si mesmo como objeto. A consciência surge com a necessidade de um “saber reflexivo” que torna o indivíduo capaz de falar sobre si mesmo em virtude do esforço contínuo em fazer-se compreendido pelos outros, algo imprescindível para a ação conjunta, para fazer com que as necessidades individuais possam ser satisfeitas mediante o auxílio do coletivo. Pela sua característica vital, a consciência é certamente importante para a existência humana, pois através dela o homem passou a dispor de uma ferramenta que o torna capaz de “observar” a si mesmo, de pensar a si mesmo e, com isso, de entender-se cada vez mais com os outros acerca das suas necessidades mútuas e com isso a *criar um mundo de significados comuns*. Mas este pensar sobre si mesmo esbarra exatamente na limitação de que tal pensamento sobre si *deve* fazer sentido para os outros, deve ser expresso dentro desta rede de significados comuns⁴⁹. A introspecção e auto-observação são empreendimentos que de saída são extremamente limitados, uma vez que desde o início já obedecem aos critérios designados pela coletividade. Algo singular deve ser tornado comum para *poder* ser expresso, do contrário não atingirá seu objetivo, isto é, não fará sentido. Obviamente a linguagem tem papel fundamental nisso, como vimos.

A consciência é, pois, o *elo* comum entre todos os indivíduos humanos, uma vez que ela é, ao mesmo tempo, algo individual – pois é consciência de cada indivíduo que fala por si

49 Conforme a compreensão de Giacoia: “O desenvolvimento da consciência e o da linguagem — entendida, nesse contexto, em sentido amplo, não apenas como verbal, mas incluindo todos os meios expressivos de transmissão de vivências — caminham juntos, na medida em que sua finalidade é comunicação. Ora, comunicar significa também tornar comum, isto é, reduzir ao que se pode partilhar com o outro, àquilo em que um eu e um outro podem se identificar, àquilo que suprime a diferença entre ambos. Como signo de comunicação das representações conscientes, a linguagem opera como os conceitos, ou seja, ela produz o idêntico, o abstrato, as significações comuns, obtidas por igualação do desigual, pela supressão da diferença individual. Nesse sentido, ela não pode expressar o que é singular e autenticamente único, já que seu elemento próprio é o abstrato, aquilo que é abstraído de um e de outro, o elo que os liga, o corte médio entre eles, aquilo que, por ser comum a ambos, não é mais, estritamente, nem um, nem outro.” (GIACOIA Jr., Oswaldo. *Nietzsche como Psicólogo*. São Leopoldo, RS: Editora UNISINOS, 2001, p. 39)

mesmo – mas que só veio a ser pela coletividade, pois sua função é dar sentido ao caótico “mundo interior” por meio de signos e palavras que tem significação comum a todos, ou melhor, que só tem significação com os outros. Ela representa a exigência do comum, do coletivo, na organização psíquica individual, já que “[...] apenas como animal social o homem aprendeu a tomar consciência de si – ele o faz ainda, ele o faz cada vez mais” (Idem). Portanto, longe de ser o âmago do indivíduo e/ou elemento único e fundamental da vida psíquica, a consciência é muito mais um resultado da voz do todo social que precede e perpassa toda a existência do indivíduo. Expressa, sim, determinadas características suas, mas oculta muito mais do que expõe, e por isso deve ser tomada como apenas uma das partes da organização psíquica e não como o todo ou como o fundamental. Existem outros elementos tão fundamentais quanto a consciência, como veremos adiante. Por isso, há sempre um “resíduo de individualidade”, uma singularidade que não pode ser abarcada pela consciência, e que sempre nos escapa quando pretendemos entendê-la pela lógica da consciência. O motivo é evidente: ao tentarmos falar sobre este “resto” singular, já estamos operando na linguagem e observando-nos pelo mecanismo da consciência e, portanto, terminamos por girar em círculos sem poder dele sair.⁵⁰ Em síntese:

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 [...] andam lado a lado. (GC, 354, grifo nosso.)

A discussão sobre a consciência nos permitirá agora explorar dois elementos fundamentais: por um lado, o elemento inconsciente e o modo de relação possível entre este e a consciência. Por outro, o elemento social que a constitui, que também se relaciona com aquela dimensão inconsciente e que possibilita ao homem sua dimensão moral. Como constituinte fundamental da consciência, as exigências do elemento social terminam por ser

⁵⁰ Ainda segundo a interpretação de Giacoia, com a qual concordamos sem reservas: “Numa inversão paródica da ironia socrática, conhecer-se a si mesmo, na medida em que significa tomar consciência de si, implica perder-se de si mesmo. Daí a importância, no contexto filológico de que nos ocupamos, do jogo permanente operado por Nietzsche entre *Gemeinde* (comunidade) e *gemein* (comum, medíocre, sem perder de vista a conotação pejorativa que o termo tem, em linguagem coloquial, significando vulgar, grosseiro, abjeto). De modo provocativo e cínico, o que o texto pretende insinuar é que somente o que é "*gemein*" ingressa na esfera da consciência. Porque a consciência se desenvolve em função, sob a perspectiva e a pressão dos juízos de valor da "*Gemeinde*", ou da "*Gemeinschaft*", substantivos sinônimos em alemão, significando comunidade social. Com isso, a *genealogia nietzscheana* traz à luz também a raiz do parentesco originário entre a consciência, a linguagem e a moral, isto é, as formas e hábitos de avaliação presentes nos usos e costumes, nas regras praxeológicas e nas formas de conduta, orientadas e legitimadas por valores e crenças socialmente partilhados.” (GIACOIA Jr., Oswaldo. *Nietzsche como Psicólogo*. São Leopoldo, RS: Editora UNISINOS, 2001, p. 41, grifo nosso.)

parte do indivíduo, ou seja, por ser uma exigência do próprio indivíduo para consigo mesmo. É a ideia de responsabilidade, e também a de autonomia, que possui ligações estreitas com a consciência moral e com os valores morais. Até aqui falamos apenas da consciência como elemento oposto a algo inconsciente. Adiante teremos oportunidade de refinar esta ideia com a discussão do elemento social. Mas, vamos por partes. Em primeiro lugar, é preciso tematizar a dimensão profunda da vida psíquica, a saber, a dos impulsos e afetos que compõem o corpo.

2.3.3 *Corpo, impulsos e afetos*

Como vimos no trecho citado acima, Nietzsche sugere que o pensamento consciente é a parte que, digamos, “emerge”, que “vê a si mesma no espelho” da consciência. Tal afirmação retira sua razão de ser da discussão precedente sobre a consciência como o elemento “simplificador” da atividade vital/psíquica que possibilita a comunicação. Mas para chegarmos a um entendimento mais adequado destas afirmações é preciso colocarmos em questão, além da própria definição de *sujeito-Eu*, também a de *pensamento*. Pois, em geral, consideramos pensamentos apenas aqueles conteúdos da nossa mente que podemos perceber e expressar, ou seja, dos quais temos consciência, e parece impossível para a maioria de nós que possa existir algum tipo de pensamento que não seja assim⁵¹. Em decorrência desta concepção, consideramo-nos a nós mesmos essencialmente como sujeitos pensantes e conscientes de nossos pensamentos, e mais ainda: como *causa* destes pensamentos dos quais temos consciência. Em outras palavras, devemos questionar a pretensa “certeza imediata” de origem cartesiana, de que somos fundamentalmente “coisas pensantes”, pois sequer podemos ter certeza do que seja pensar. Vejamos:

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”? (BM, 16, grifo nosso).

Também a noção de pensar é um efeito da “sedução das palavras”, uma abreviação linguística a que confiamos em demasia e terminamos por esquecer de suas limitações. A

51 Por isso é preciso ressaltar, no entender de Miguel Barrenechea, que: “Para Nietzsche, a atividade consciente é contemporânea da aparição dos signos: sem palavras não há pensamento consciente. No entanto, *o corpo inteiro pensa e o que se torna consciente é apenas um tipo de pensamento, que se exprime em signos linguísticos*. O devir orgânico, fruto de inúmeros processos corporais, é muito mais amplo do que aquilo que se traduz em palavras. O que chega à consciência é sempre uma *tradução* ou *abreviação* de acontecimentos corporais profundos: os signos simplificam numerosos impulsos cuja dinâmica, de fato, permanece ignorada.” (BARRENECHEA, Miguel Angel. *Nietzsche e o corpo*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2009, p. 109, grifo nosso)

nossa concepção comum de pensar não “cai do céu” em nossas mãos, somos os responsáveis pela sua definição, que enquanto tal já se constitui produto da consciência e, portanto, da linguagem. Cai-se num círculo vicioso. A consciência surge para comunicar os pensamentos e sensações, ou seja, seguindo um padrão de expressabilidade linguística que guia a volta do pensamento sobre si mesmo. Ao tomar a si mesmo como objeto, o pensamento não está incólume ao trabalho abreviador e dissimulador que o caracteriza. Nesse sentido, os já aludidos “erros fundamentais” que são consequências inevitáveis da linguagem já estão atuando no trabalho de autocompreensão do homem. As noções de substância, identidade, unidade, causalidade operam aqui nos fazendo *crer* que existe uma unidade do Eu, que este é uma substância cuja permanência nos é “provada” exatamente pela consciência, uma vez que esta torna possível a descrição de si do indivíduo como uma unidade que resiste à mudança e que com o auxílio da memória consegue produzir uma identidade. Em suma, a consciência “prova” nada mais do que a si mesma enquanto opera: ela põe os critérios e ajusta a complexidade da efetividade aos seus critérios, encontra a si mesma.

Por outro lado, a noção de causalidade oriunda também da “metafísica da gramática” nos faz *crer* segundo o hábito gramatical que, além de substância, somos a causa do nosso *pensar*, mas também do nosso *querer*, do nosso *agir*. “Eu penso” – esta afirmação contém em si uma série de pressupostos que podem ser trazidos à luz e questionados. Suspeitando de tais conclusões precipitadas, poderíamos dizer, no máximo, “isso pensa: mas que este ‘isso’ seja precisamente o velho e decantado ‘eu’ é, dito de maneira suave, apenas uma suposição, uma afirmação, e certamente não uma certeza imediata” (BM, 16). Talvez nem mesmo tenhamos razão em colocar o “isso” como origem do processo, porque “já o ‘isso’ contem uma interpretação do processo, não é parte do processo mesmo” (Idem). Ou seja, nossa definição de pensamento tem origem já a partir do trabalho de simplificação e síntese da linguagem aliada à consciência. Assim, na medida em que desacreditamos tais noções na seção anterior, somos inclinados a supor que o que se chama “pensamento” ou “eu” tratam-se de coisas muito mais complexas e variadas do que a simples palavra ou uma “intuição” nos levam a *crer*.⁵²

52 É necessário destacar aqui o caráter inovador e mesmo irreverente da concepção de pensar que aqui começa a ser delineada, em seu vínculo com a atividade orgânica e corporal; bem como destacar o seu caráter subversivo em relação a toda uma tradição que se remete a Platão, para a qual a consciência representa o elemento fundamental, simbolizando a suposta proximidade da “alma” humana com a verdade ou com as ideias. Nesse sentido, fazemos nossas as palavras de Oswaldo Giacoia: “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

O exemplo do *querer*, apontado acima, traz ainda mais elementos para pensarmos a dimensão inconsciente do sujeito⁵³, que sempre permanece nesta obscuridade encoberta pela linguagem, com alguns termos muito vagos e genéricos, em geral sob epítetos que denotam sua pretensa irracionalidade como, por exemplo, a palavra “sentimento” – um “conceito negativo” da razão, como bem afirmara Schopenhauer⁵⁴, que deteve sua obra inteira sobre questões afins –, e talvez seja o ponto crucial para a crítica da metafísica tradicional, já que a ligação do querer com algo não consciente, ou seja, a totalidade do corpo vivo que constitui o indivíduo, é muito mais evidente e difícil de ser encoberta. Pois, no que diz respeito ao pensar, o autoengano que surge por consequência da ênfase na consciência como fator determinante e fundamental do ser humano pôde proporcionar a ilusão de que o pensamento seria algo distinto do corpo, justamente porque seria atividade de um elemento distinto daquele – um elemento, como vimos, que teria uma origem e natureza distinta da “esfera transitória” a que o corpo pertence. Nesse sentido, ao isolar dualisticamente o “corpo” e a “alma”, o pensamento metafísico terminou por decretar a consciência como autônoma, senhora de si e independente do “resto”, ou seja, do corpo e suas “afecções”; além disso ela seria capaz de dominá-lo e controlá-lo, de evitar as perturbações e equívocos que dele podem advir. Para tal modo de pensar, portanto, falar de “dimensão inconsciente” ou de “pensamento não-consciente” constitui-se um absurdo total, algo completamente sem sentido. Mas este modo de conceber o humano pode ser extremamente ingênuo: ao deixar de lado parte fundamental de sua constituição psíquica, termina-se muito mais por idealizar o humano do que por conhecê-lo. O preço de sustentar uma pretensa “autonomia” da consciência, e a inexistência de uma dimensão não-consciente que lhe é complementar, é um eterno autodesconhecimento, uma eterna atitude de desviar o olhar deste algo que nos constitui desde sempre, sem o qual sequer poderíamos pensar, ou seja, o corpo, com suas sensações, impulsos, vontades, afetos –

moderna. A consciência não pode mais ser pensada como o 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 indefectivelmente todas as nossas representações.” (GIACCOIA Jr., Oswaldo. *Nietzsche como Psicólogo*. São Leopoldo, RS: Editora UNISINOS, 2001, p. 42)

53 É preciso destacar que, embora haja inúmeras semelhanças, o termo “inconsciente”, já utilizado algumas vezes neste capítulo, não se refere diretamente ao termo cunhado por Freud para designar o funcionamento do aparelho psíquico – com todas as intrincadas relações e caracterizações dinâmicas, econômicas e tópicas que aquele conceito traz consigo. Até aqui utilizamos este termo para designar tão somente uma certa dimensão psíquica que escapa ao âmbito da consciência. O objetivo do tópico que será desenvolvido a partir daqui é justamente o de dar consistência ao termo, apontando para a dimensão dos impulsos e afetos constitutivos da totalidade do corpo vivo. Nesse sentido, servindo para designar uma esfera que foge à lógica da consciência, concebida enquanto “espelho”, nos sentimos livres também para utilizar os termos “inconsciente” e “não-consciente” de forma intercambiável.

54 SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como Vontade e como Representação*, 1º Tomo. São Paulo: Editora UNESP, 2005, livro I.

correndo o risco de negá-lo e empobrecê-lo⁵⁵. Tal entendimento, porém, só pôde vir a ser por uma série de procedimentos que também retiram sua razão de ser do *âmbito dos valores*, ou seja, de uma *moral*, como veremos adiante.

Gostaríamos de insistir no exemplo do *querer*, pois este nos servirá de fio-condutor para uma tematização da dimensão inconsciente. Também a nossa compreensão usual acerca da “vontade” como algo corriqueiro e cotidiano termina por encobrir, devido ao hábito, algo multifacetado que apenas como palavra constitui uma unidade. Segundo Nietzsche, se perguntamos a nós mesmos, é possível que não consigamos precisar o que é de fato a vontade, o que queremos dizer quando dizemos que queremos. Uma das causas, já podemos adiantar, é que tal noção é fruto de uma interpretação superficial, que se dá em termos de “substância” e “causalidade”, sobre um processo bastante complicado e obscuro. Todavia, uma reflexão mais pormenorizada desta ação tão corriqueira pode nos fornecer muitos elementos para uma compreensão menos ilusória de nós mesmos. Seguindo a ruminção nietzschiana, ao tentar distinguir os elementos que constituem este complexo, podemos dizer que:

[...] em todo querer existe, primeiro, uma pluralidade de sensações, a saber, a sensação do estado que se *deixa*, a sensação do estado para o qual se *vai*, a sensação desse “deixar” e “ir” mesmo, e ainda uma sensação muscular concomitante, que, mesmo sem movimentarmos “braços e pernas”, entra em jogo por uma espécie de hábito, tão logo “queremos”. Portanto, assim como sentir, aliás muitos tipos de sentir, deve ser tido 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 ainda restasse a vontade! (BM, 19)

O ato corriqueiro do querer traz à tona toda uma série de processos que envolvem sensações distintas, desde aquelas “nomeáveis”, que distinguem e caracterizam estados do indivíduo – antes e depois da percepção de um querer qualquer – até sensações puramente fisiológicas em que músculos se contraem ou relaxam, nervos se comunicam, etc. O querer envolve, portanto, a totalidade do corpo vivo – pois apenas o que está vivo pode querer algo, ou, pelo menos, se inclinar ou se esforçar em direção de algo que se necessita – e jamais pode ser concebido independente dos movimentos do organismo “querente”. Entretanto, o que chamamos de querer não é algo puramente fisiológico, no sentido de um mecanismo automático ou cego, além disso envolve um elemento *direcionador*, por assim dizer, que

55 Concordamos com Rosa Dias quando esta afirma que: “o erro fundamental consiste unicamente em considerar a consciência, em vez de um instrumento e um detalhe no conjunto da vida, [passar a considerá-la] como medida, como valor superior da vida: é uma falsa perspectiva que toma a parte pelo todo. Eis aí por que todos os filósofos buscam instintivamente imaginar uma participação consciente em tudo o que acontece, um ‘espírito’, um ‘Deus’; mas é mister fazer compreender que é precisamente por esse meio que a existência se torna uma monstruosidade.” (DIAS, Rosa Maria. *Nietzsche, vida como obra de arte*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, p. 45)

impele os mecanismos do corpo a alguma direção. Em outras palavras, também há em todo querer um *pensamento* que conduz e determina. E seria impossível conceber um querer onde não houvesse pensamento atuando, seria como admitir uma vontade sem objetivo, sem objeto, sem alvo. Não se pode desejar por desejar, “querer em geral” sem um escopo – todo desejo aponta para algo, mesmo o mais instintivo. Este fator é ilustrativo para Nietzsche *do pensamento que há em todo querer*, por mais que não tenhamos *consciência* imediata dele. Os pensamentos que operam no querer estão tão imiscuídos em uma rede complexa e intrincada de operações que são tão fisiológicas quanto psíquicas – fisiopsicológicas, segundo Nietzsche⁵⁶ – que em sua maior parte não são percebidos por si mesmos, pois constituem a parte da atividade vital que “não se vê no espelho”, mas são notados apenas muito depois, quando o processo já está de alguma forma “resolvido”. No querer, então, sobrepõem-se uma série de “pensamentos” (propósitos, desígnios, intentos) e uma série de sensações concomitantes, de modo que se torna impossível conceber o pensamento consciente, isto é, a atividade da consciência, como algo isolado da totalidade do corpo. Antes, seria mais razoável pensá-lo justamente como um resultado dos intrincados processos fisiopsicológicos.

Nietzsche faz um jogo que busca, mais uma vez, dissolver as rígidas dualidades oriundas do pensamento metafísico. A afirmação de um “pensamento inconsciente” colado às sensações puramente fisiológicas, ilustrada pelo ato volitivo, intenta *relativizar* o papel da consciência na nossa vida psíquica e simultaneamente ampliar o nosso entendimento a respeito do que seja o pensamento: não será este uma atividade que leva em conta a totalidade do corpo? Por outro lado, os limites entre razão e desrazão tornam-se turvos: o que não é consciente poderia, justamente por lhe escapar, ser relegado ao âmbito do irracional – mas o pensamento não-consciente receberia tal epíteto? Então ambas as dimensões – consciente e inconsciente que constituem a totalidade do corpo vivo – devem ser levadas em consideração para entendermos o humano e suas produções de forma adequada, já que ambas operam conjuntamente. O sentido de razão deve, pois, ser redimensionado para não se tornar excludente de parte importante da vida humana – em seu interior devem contar igualmente os elementos fisiológicos que integram o pensamento.⁵⁷

56 Cf. BM, 23

57 A esse respeito, Rosa Dias corrobora com nossa posição quando afirma que: “Para Nietzsche, o homem se insere na vida pelo seu corpo. O corpo é que é o centro da interpretação e organização do mundo. *O corpo é pensador*. A crítica nietzschiana da metafísica implica a reabilitação do corpo. Eis o essencial: tomar o corpo como ponto de partida é fazer dele o fio condutor. O corpo é um fenômeno muito mais rico e autoriza observações mais claras. A crença no corpo é bem mais estabelecida do que a crença no espírito.” (DIAS, Rosa Maria. *Nietzsche, vida como obra de arte*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, p. 50, grifo nosso.)

Ainda no que diz respeito à noção de vontade, a nossa experiência cotidiana é a de que o querer é sobretudo um impulso, uma força que nos impele a determinada direção, que visa a um objetivo – e que se faz sentir na carne, de diversas formas, caso seja satisfeito ou impedido. Mas, como tal impulso surge e como faz efeito? Uma vez que opera nesta região ambígua e fronteira, entre a clareza da consciência e dos motivos e a obscuridade do inconsciente e das sensações, entre objetivos “racionais” e “instintivos”, boa parte de seu mecanismo parece nos escapar ao entendimento, se permanecemos apenas naquilo que aparentemente temos certeza. Os meandros do querer são mais intrincados do que parecem quando somos capazes de *dizer* simplesmente “eu quero”. Presumimos, neste caso, que somos a causa e a origem do querer, e portanto, do impulso correlato. Ou seja, imaginamos que o “Eu” – representado pela consciência – deliberou, *tomou a decisão*, amparado por motivos racionais, de agir de determinada maneira, e que, portanto, deu a ordem para si mesmo de seguir este caminho. Aqui temos dois equívocos que devemos constatar, uma vez que costumamos pensar o *nosso agir como decorrência de nosso querer consciente e este, por sua vez, como fruto de deliberação racional*. Em outras palavras, pensamos, por um lado, que o querer opera basicamente de acordo com razões, e por consequência, o temos por algo inteiramente consciente. Por outro lado, nos contentamos com a ideia – bastante frágil – de que o querer torna possível a ação, e sobretudo uma ação “consciente”, autônoma, responsável – já que se orienta por motivos racionais – distinta, assim, de uma ação “instintiva”, sem deliberação consciente e portanto, cega, mecânica e heterônoma. A conclusão seria, grosso modo, a seguinte: como coisa pensante que sou, quero o que escolho por ponderação ou ainda escolho o que devo querer para além de qualquer inclinação instintiva, em seguida ajo de acordo com o que quis. O querer aqui seria decorrência da deliberação, da escolha.

Entretanto, todo o esforço nietzschiano é o de colocar em xeque justamente tal pretensão humana de entender-se *apenas* como uma consciência ou coisa pensante. Sendo igualmente uma “coisa querente”, um corpo desejante, é preciso rever aquele raciocínio e subverter a ordem das razões. Não pensamos e depois queremos – vimos que é razoável supor que em todo querer há uma espécie de pensamento que lhe dá orientação, propósito. Tampouco o querer é devedor apenas da consciência, pois há elementos puramente fisiológicos que entram em cena no momento em que surge uma vontade em nós. Muito menos o agir é decorrente unicamente da vontade a que temos consciência, pois muitas vezes agimos por puro reflexo, outras vezes não entendemos exatamente o porquê de uma

determinada ação que executamos. Tal cisão entre pensamento e querer, pela qual se orienta aquela concepção, não se sustenta, pois se baseia em uma série de pressuposições frágeis, obscuras e idealizadoras a respeito da consciência, como vimos, pois recusam características importantes do humano como ser vivo e histórico. Isolar pensamento e vontade como coisas essencialmente distintas é (re)introduzir um dualismo simplista que perde de vista boa parte dos mecanismos psíquicos, sobretudo a aludida possibilidade de pensamentos inconscientes, bem como dos elementos que integram o ato volitivo. É preciso pensar, pois, a integração desses elementos no corpo vivo, que pensa, quer, sofre, age.

Ademais, na hipótese nietzschiana o querer não termina com essa combinação de pensamentos e sensações variados: por mais que o pensamento aponte para o propósito de uma vontade, ele não explica a *ação*, a “execução” do mesmo, isto é, não explica a mudança de estados e a força atuante nesta. Somando-se aos elementos supracitados:

Em terceiro lugar, a vontade não é apenas um complexo de sentir e pensar, mas **sobretudo um afeto: aquele afeto do comando**. [...] Um homem que *quer* – comanda algo dentro de si que obedece, ou que ele acredita que obedece. [...] 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 as sensações 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 consequência, de falsas valorações da vontade mesma, veio 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 da ordem – isto é, a obediência, a ação** –, a *aparência* traduziu-se em sensação, 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 coisa [...] (BM, 19, grifo nosso)

Nesse sentido, Nietzsche propõe que somos sobretudo uma multiplicidade que se reúne em torno de uma mesma “identidade”, passivamente sintetizada pelo Eu-consciência⁵⁸, que atua constantemente como uma grande unidade dissimuladora. O querer, que engloba em si *pensamento* e uma série de *sensações*, também possui um elemento fundamental que impele, impulsiona, lança e atua nessa multiplicidade fornecendo um *sentido*. Tal elemento, exposto acima no trecho citado, é por Nietzsche nomeado “afeto de comando”. Esta denominação se sustenta na ideia de que o *querer* está muito próximo do *ordenar*, isto é, *da*

58 É neste sentido que Zaratustra propõe a compreensão do *corpo* como uma “grande razão”, formada pela multiplicidade de forças que o constituem, do qual o Eu-consciência, como “pequena razão” aparece tão somente como instrumento e até mesmo brinquedo: “[...] o desperto, o sabedor, diz: corpo sou eu inteiramente, e nada mais; e alma é apenas uma palavra para um algo no corpo. O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor. Instrumento de teu corpo é também tua pequena razão que chamas ‘espírito’, meu irmão, um pequeno instrumento e brinquedo da tua grande razão. ‘Eu’, dizes tu, e tens orgulho dessa palavra. A coisa maior, porém, em que não queres crer – é teu corpo e sua grande razão: essa não diz Eu, mas faz Eu.” (ZA, ‘Dos desprezadores do corpo’.)

imposição de determinada configuração, de certas formas e direções. A comparação visa a sugerir que as coisas se passam como se houvesse tanto no *querer* quanto no *comandar* uma certa relação entre *forças* mais ou menos desiguais e conflitantes, onde está em jogo um sistema de finalidades e determinada organização. Pois, assim como no ato de ordenar e comandar daquele que dispõe desta prerrogativa, também está implícita, no indivíduo que simplesmente *quer* algo, uma espécie de superioridade oriunda da liberdade de escolha, de clareza do objetivo a ser perseguido e sobretudo da sensação de *poder*, a certeza da execução, da ação, do resultado; principalmente quando o indivíduo querente sabe que *pode* tê-lo, quando é capaz de exigir e sustentar a satisfação do seu querer sobre tudo aquilo que se lhe opõe esta satisfação. Um tal estado volitivo se traduz, como dissemos, numa espécie de sensação de “superioridade” análoga à do comandante em relação ao comandado, ou seja, a todo aquele que não goza desta liberdade e prerrogativa, isto é, todo aquele que não pode ou não é capaz de reger, conduzir e sustentar uma imposição – ou seja, comandar –, e, por isso, numa relação social de forças é levado a aceitar e concordar ou, no mínimo, obedecer e seguir esta determinada ordenação, quer impondo resistência ou não ao arranjo proposto⁵⁹.

No querer, portanto, nos assemelhamos todos a líderes que visam impor determinadas direções a serem seguidas, e por isso gozamos de certa satisfação e sensação de poder que é própria desta função. Todavia, a analogia entre o querer e as relações de comando é mais próxima do que parece, pois a própria *relação* entre comandante e comandado é reproduzida no ato volitivo. Ou seja, não nos identificamos *apenas* com o líder que impõe a direção, mas também com os subordinados que por sua vez aceitam, recusam, questionam, resistem, se contrapõem a ordenação imposta, ou seja, as sensações próprias àqueles aos quais um poder é exercido. Desta forma, somadas aquela sensação de superioridade e liberdade, entram em jogo também, tão logo queremos, as sensações opostas, isto é, a de pressão, de

59 A respeito da relação entre a multiplicidade de forças (ou pulsões) que constitui o corpo como instância viva e seu modo próprio de ordenação, sem lançar mão de hipóteses mecanicistas largamente utilizadas na modernidade, são muito bem-vindas as considerações de Patrick Wotling: “É precisamente nisso que o afeto de comando abre uma via original para pensar a natureza das relações que se estabelecem entre as pulsões em geral. Em outros termos, o modelo no qual Nietzsche avança, evitando as aporias que arrastariam consigo a ideia de relações mecânicas e indiferentes exteriores às instâncias entrando em relação, generaliza a ideia de que não poderia existir comunicação neutra. Em matéria pulsional, não há nem relação nem troca que não sejam informadas pelo sentimento de potência e é a percepção desse sentimento de potência, com a fixação dos graus de força relativos das diferentes partes em presença, que visa prioritariamente o afeto de comando. O que significa ainda que no mundo dessas pequenas ‘almas’, percebendo as disparidades de potência no ambiente ao qual elas pertencem, não pode existir comunicação que não seja *ipso facto* o decalque da situação de diferenciação de posição entre as partes implicadas – logo o decalque da hierarquia ao qual obedecem as pulsões entra aqui em jogo.” (WOTLING, Patrick. *Befehlen und Gehorchen*. A realidade como jogo de comando e de obediência segundo Nietzsche. In: NASSER, Eduardo; RUBIRA, Luís. *Nietzsche no século XXI*. Porto Alegre, RS: Editora Zouk, 2017, p. 336)

coação, sujeição, resistência, reação. Estas últimas são tão próprias do ato volitivo quanto as primeiras, mas se tornam obscurecidas pela intensidade e satisfação daquelas. Somos, portanto, enquanto “seres querentes”, ordenadores e ordenados de nossas próprias vontades (embora nos identifiquemos quase sempre com os primeiros), exercemos o comando e sofremos as consequências de uma imposição de caminhos e de objetivos – e como toda proposição de caminhos que propõe unificar uma pluralidade instável, as consequências imediatas que surgem não são exatamente pacíficas e harmônicas.

A imagem de nossa vida psíquica, que jamais se desvincula da fisiológica, é muito mais conflituosa e antagônica do que pode parecer a uma reflexão meramente introspectiva, que permaneça nos conteúdos da consciência. A hipótese fisiopsicológica de Nietzsche é a de que somos, enquanto indivíduos, um constante campo de batalha entre os diversos instintos, impulsos e forças que nos constituem como seres vivos – desde o esforço mais básico de cada célula do nosso corpo – e que cada um desses impulsos e instintos quer alcançar a posição de comando e subjugar todos os demais.⁶⁰ Atingindo seu objetivo, torna-se *afeto*, ou seja, adquire direito de cidadania no território da consciência como “vontade” e expressa-se como ação, pensamento, sensação, estado. Cada um desses impulsos traz consigo uma meta, uma finalidade, e para isso precisa tornar-se “líder”, isto é, colocar todos os demais a sua disposição. Somos, nesse sentido, constituídos por uma espécie de “sociedade de impulsos e instintos”. Impomos, resistimos, pressionamos, reagimos, disputamos, concordamos, aceitamos – tudo ao mesmo tempo, tudo em um só indivíduo. Como tal *multiplicidade*, só podemos agir, em última instância, “coletivamente”. O corpo como a totalidade dos impulsos e instintos é constituído e produz a si mesmo por meio deles – ele não é outra coisa senão a multiplicidade de forças que o constitui – por isso cada um de seus constituintes é absolutamente necessário a cada instante. Um querer, uma ação, é uma ordenação temporária desta totalidade, que põe em movimento e em determinada direção, seguindo determinados fins, toda a multiplicidade que nos constitui a cada instante. Por isso, o conflito – com os consequentes arranjos e desarranjos desta multiplicidade – é tão imprescindível quanto

60 Nas palavras de Wotling: “Emitir ordens e obedecer constituem, assim, uma forma espiritualizada de luta. Neste sentido, comandar designa largamente a atitude de coordenar, e por isto de organizar. Comandar é, com efeito, uma relação que possui esta particularidade de se situar imediatamente no universo do múltiplo.” (WOTLING, Patrick. *Befehlen und Gehorchen*. A realidade como jogo de comando e de obediência segundo Nietzsche. In: NASSER, Eduardo; RUBIRA, Luís. *Nietzsche no século XXI*. Porto Alegre, RS: Editora Zouk, 2017, p. 338). Destacamos nossa total concordância com esta posição, sobretudo no que diz respeito a uma certa qualificação da noção de “luta” que se dá não como um confronto que visa aniquilação, eliminação ou destruição dos “oponentes”, mas sim como ordenação, sujeição, arranjo, formação, etc., uma vez que esta compreensão não apenas está de acordo com a incessabilidade da luta como também opera com uma noção de multiplicidade que jamais se refere a uma unidade estática e definitiva.

constante e interminável. Uma ação coletiva, pois, não se dá de forma imediata e tampouco tem sua estabilidade resguardada. É preciso uma série de batalhas para se chegar a um “consenso” mínimo, e o caminho para tal não é simples e tampouco decidido de uma vez por todas. Por causa desta instabilidade agônica, e seus intervalos de estabilidade, é que nossos estados psíquicos, emocionais e afetivos – nossas vontades – possuem determinada *duração* por meio da qual se encadeiam uma série de transições constatáveis pelo espelho da consciência – não obstante tal percepção assimile mais propriamente o “estado”, ou seja, o desfecho; e não a “movimentação”, ou a negociação ou a luta.

Podemos extrair destas reflexões, então, a ideia de que o Eu é muito menos a causa das vontades do que o seu efeito. A consciência teria mais propriamente a função de catalogar ou registrar as sucessivas decisões “finais” dos conflitos instintivos, pois apenas estas “adentrariam” seu território na qualidade de “afeto”, a partir do qual finalmente algo nos seria compreensível, a partir do qual nos seria possível alguma percepção do nosso estado e alguma clareza acerca dos nossos propósitos. O Eu torna-se assim o palco onde se desenrola a cada momento as decisões fundamentais que o constituem e que balizam os caminhos possíveis de serem trilhados, mas nas quais ele não pode intervir diretamente. Somos, grosso modo e na maior parte do tempo, espectadores de nós mesmos, de nossos estados psíquicos e emocionais, de nossas sensações e pensamentos, e mesmo de nossas ações já que estas não são completamente independentes daqueles, mas praticamente decorrências. Um indivíduo, por exemplo, tomado pelo ódio, como um afeto que (enquanto durar) é representativo da totalidade que o constitui, não seria capaz de agir de forma prudente e compreensiva – o âmbito de sua ação é delimitado pelo estado momentâneo da totalidade. Equivocamo-nos quando acreditamos que tais afetos podem ser superados ou subjugados pelo Eu, e que poderíamos agir independente deles, de acordo com uma suposta “lei racional”, como diz Kant. Isso só pode ser pensado quando se pressupõe alguma autonomia e existência independente do Eu diante dos instintos, da razão diante do corpo – algo impossível de ocorrer já que o efeito não pode independe da causa. Sem instintos e afetos não há sequer o “Eu”, seria como pensar uma casa sem paredes, teto, piso – uma abstração, uma ficção, um mero conceito vazio.

Na ignorância da complexidade destes mecanismos terminamos por imaginar que somos a causa de todas essas coisas, ou, pelo menos, seus coautores, sobretudo no que diz respeito ao agir, em especial quando seguimos o entendimento comum de que a *vontade* ocasiona a *ação*. Entretanto, segundo a argumentação precedente, aqui se perdem os

parâmetros habituais deste raciocínio. Tudo bem, podemos até dizer que agimos de acordo com a nossa vontade, mas tal ideia torna-se extremamente heterodoxa se o que queremos não é por nós escolhido ou deliberado, mas antes nos é dado como resultado de algo instintivo que antecede nossa consciência, pois como é possível que sejamos ainda seus “autores”? A resposta de Nietzsche seria: sim, somos seus autores, *mas enquanto multiplicidade dinâmica de instintos em luta* e não como mero Eu/consciência autodirigido. O Eu responderia nesse caso por algo que o ultrapassa, por seus elementos constituintes, por isso a afirmação de que a vontade ocasiona o agir não estaria inteiramente equivocada, mas que requer antes certa reconfiguração, ou seja, que se compreenda a vontade como um complexo que traz em si uma série de elementos, como vimos, que ultrapassam bastante a esfera de “atuação” do Eu.

Mas se o Eu não é a causa, o que justifica a sensação de que somos, conscientemente, agentes de ações? De fato, Nietzsche não questiona que exista tal sensação, ela existe e é percebida por cada um de nós em quase todas as nossas ações, pois não temos a impressão de agir seguindo uma voz exterior que nos diz o que devemos fazer, pelo contrário, supomos que “sabemos” o que queremos fazer, ou seja, de alguma forma encontramos esse conteúdo em nossa consciência, temos noção dele, e, portanto, nos sentimos seus autores. Ora, mas não é porque nos sentimos assim que as coisas ocorrem desta forma. Este conteúdo que está na consciência é, como vimos, o produto final de um processo que permanece a ela desconhecido, ou seja, a disputa de motivos e propósitos no querer não é sequer *sentida* por nós como algo distinguível – não alcança a superfície da consciência – de modo que não temos notícia desta disputa. Recebendo apenas o decreto final daquela, ocorre no Eu/consciência uma certa identificação simpática com o “lado vitorioso” da disputa, que finalmente consegue impor uma direção aos demais instintos, isto é, comandar – para retomar a analogia da relação de ordenação – tornando-se afeto e impondo uma direção. Todavia, lembremos que o Eu é devedor de toda a disputa, é a unidade do vitorioso mas também dos derrotados. Não obstante, ocorre que o Eu termina por identificar-se tão somente com o vencedor, porque, por um lado, a vitória é a marca de todo afeto e na medida em que o afeto é sentido, é distinguido e nomeado, preenche toda a consciência com a força de conjunto da totalidade dos impulsos e instaura um estado psíquico durável; por outro, porque o Eu goza, nesta indistinção e dissimulação, de uma satisfação e sensação de potência. Nesta assimilação do “afeto de comando”, o Eu tem a sensação de autonomia, liberdade e responsabilidade, a medida que julga ter escolhido, decidido, proclamado – isto é, ter impresso a sua marca pela suposta imposição de uma direção – quando na verdade apenas *acolheu* o que já tinha sido

deliberado pelos múltiplos impulsos. O Eu acredita, por isso, agir de acordo com essa suposta escolha, quando no fim das contas é apenas espectador da ação que também fora consequência da disputa que impôs à totalidade uma configuração, e a colocou em movimento numa determinada direção. Nas palavras de Nietzsche:

“Livre-arbítrio” é a expressão para o multiforme estado de prazer do querente, que ordena e ao mesmo tempo se identifica com o executor da ordem – 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 nosso corpo é apenas uma estrutura social de muitas almas – à sua sensação de prazer como aquele que ordena. *L’effet c’est moi* [O efeito sou eu]: ocorre aqui o mesmo que em toda comunidade bem construída e feliz, a classe regente se identifica com os êxitos da comunidade. (BM, 19)

Em suma, o Eu, como consciência, é relativamente passivo tanto diante daquilo que denomina vontade quando diante das ações. É, de certa forma, resultado dos dois na medida em que ambos são produtos das relações temporárias de comando-obediência no próprio indivíduo, oriundas das tendências e impulsos vitais constitutivos do corpo vivo. As ações são possíveis apenas mediante o acordo da totalidade, quando a coletividade enfim “decide” a direção a ser seguida, e os mínimos movimentos do corpo vivo somam-se com vistas a um objetivo – pelo afeto, uma *tendência* se instaura e busca satisfazer-se. Por outro lado, a consciência, não obstante ser incapaz de controlar esse processo, possui ainda alguma função na dinâmica do todo, pois do contrário ela não teria vindo-a-ser. Todavia, ela atua apenas de forma secundária, como auxiliar, facilitando e procurando caminhos possíveis através dos mecanismos inventivos do intelecto e da possibilidade de cooperação, com vistas ao alcance da meta desejada.

Isto leva a outra consequência: a de que as volições de que somos conscientes designam não uma possibilidade, mas uma certeza, ou seja, que quando dizemos “eu quero isso” é por termos a clareza de que nos esforçaremos nesta direção. Só se pode “querer” algo quando se espera o efeito deste “querer”, isto é, a ação. É por isso que em toda volição há uma espécie de “reforço psicológico”, apesar de ilusório, da autonomia do Eu: sempre que a volição entra em cena na consciência ela traz consigo além do conteúdo mental a disposição corporal e fisiológica para a ação. Certamente pode acontecer de nos iludirmos sobre a forma como agimos, pois imaginamos que escolhemos entre certas possibilidades. Mas tais “possibilidades” só existem em nossa consciência, a marca da vontade é a ação, e esta é decidida antes da pretensa “decisão” consciente. Só queremos conscientemente aquilo que *podemos* querer, que está ao nosso alcance, e no fim das contas, queremos o que *podemos*

fazer. Assim como agimos apenas como *podemos* agir. Estas possibilidades, porém, não são dadas *a priori* e de forma definitiva, mas sim estabelecidas a cada momento pelas relações entre os instintos e impulsos constitutivos do indivíduo e, também, pelos contextos das ações.⁶¹ Ora, já podemos argumentar que o querer que vê a si mesmo no espelho da consciência não é a causa da ação, nem o seu efeito, mas é atestado por ela. Isto tudo só é possível pela ocultação da complexidade dos mecanismos que entram em jogo em cada volição. A ideia comum e corriqueira de “vontade” não deixa de ser um mecanismo de abreviação, uma ficção linguística exigida pela consciência, que visa fornecer uma explicação psicológica e moral para o nosso agir. Mas, na medida em que ela está intrinsecamente ligada à própria consciência, há uma distorção da hierarquia dos elementos e ocultação da complexidade que a constitui, proporcionando, assim, uma certa facilitação na comunicação e nas relações entre indivíduos, mas também a continuação de uma série de autoenganos que podem gerar a supervalorização das ficções em detrimento daquilo a que elas se referem, atitude cujas consequências podem ser extremamente patológicas.

É preciso ainda acrescentar à discussão precedente que estas considerações não implicam numa total e absoluta passividade do Eu, tampouco em algum tipo de determinismo biológico. Isto porque, como dissemos, a consciência tem um papel fundamental para os seres humanos – pois, do contrário, não teria vindo a ser – mas como um órgão direcionador, como instrumento auxiliar, que está submetido à totalidade dos impulsos que constitui o corpo e que se organiza em torno de um afeto de comando. Sem dúvidas, nossa estratégia aqui foi a de enfatizar de forma incisiva o papel destes impulsos constitutivos – e, desta perspectiva, a consciência torna-se algo passivo – pois nosso objetivo neste capítulo é tanto mais o de ressaltar, como veremos adiante, o papel dos impulsos no engendramento ou reprodução dos valores morais, uma vez que estes ultrapassam o âmbito da consciência. Esta ênfase, então, visa tanto mais a descrever um funcionamento “geral” ou abstrato destas relações, sem

61 Nesse sentido, seguimos de acordo com Patrick Wotling: “Qualquer que seja a situação considerada, isto significa que, para que a comunicação pulsional em termos de emissão de ordem e, de outra parte, de execução, possa se realizar efetivamente, é necessário que seja efetuada antecipadamente uma apreciação dos graus relativos de potência a respeito de todas as instâncias que se encontram em relação, já que, Nietzsche o sublinha fortemente por ocasião de sua análise da vontade, *um comando será emitido apenas no caso de uma relação de força sentida como favorável pela pulsão dirigente ou o grupo de pulsões dirigentes – dirigentes em tal instante, bem entendido, visto que a estrutura do corpo é fluída e que nele não existe uma instância cujo papel seria fixado de uma vez por todas a partir de uma natureza própria*. A atividade pulsional começa, assim, sempre por uma avaliação da posição relativa dos diferentes protagonistas em termos de superioridade e de inferioridade. O trabalho de avaliação que repousa sobre o afeto de comando vem primeiro, os sentimentos de satisfação ou de mal-estar não são senão o resultado desta apreciação.” (WOTLING, Patrick. *Befehlen und Gehorchen*. A realidade como jogo de comando e de obediência segundo Nietzsche. In: NASSER, Eduardo; RUBIRA, Luís. *Nietzsche no século XXI*. Porto Alegre, RS: Editora Zouk, 2017, p. 336-7, grifo nosso.)

pretender reduzir o papel do Eu a um mero joguete. Aliás, é preciso ressaltar que a intenção de Nietzsche é justamente a de nos convocar para que sejamos os “autores” de nossa existência, empreendimento ao qual o papel do Eu torna-se fundamental, mas como uma tentativa de “intervenção” na luta dos impulsos, através, por exemplo, da observação do modo de funcionamento de cada um, das condutas que se repetem, daquilo que nos atrai ou nos causa repulsa, do que valorizamos ou não, etc. Pois do contrário, sem esta fina percepção das relações entre consciência e impulsos, o Eu corre o risco de sempre iludir-se nas suas tentativas de autonomia ou mesmo autocriação – que pode se tornar uma simples reprodução dos valores vigentes, como veremos adiante. Por outro lado, em relação a um suposto “determinismo”, é preciso destacar que como todas as “decisões” que resultam nos afetos de comando dependem de uma luta, da disputa incessante, não há como se saber *a priori* qual será o seu desenlace e, por conseguinte, a direção da vontade ou da ação – o que gera tanto mais uma abertura de possibilidades do que uma determinação rígida. Certamente há um espectro de possibilidades, condicionado tanto pelo contexto quanto pelos valores – como veremos adiante – mas não é possível algo como um resultado calculado.

Assim, visando a estabelecer uma continuidade entre o que está sendo dito e o que fora obtido das seções anteriores, é válido ressaltar que Nietzsche mantém e aprofunda aqui sua postura naturalista: pensamentos, volições e mesmo ações passam a ser entendidos como produtos de relações conflituosas entre impulsos, sensações e afetos de origem fisiológica, que sofrem uma certa simplificação ao se tornarem conscientes, pois remetem àquela multiplicidade a unidade do “Eu”, podendo, por isso, tornar-se compreensíveis e comunicáveis, por meio do trabalho da linguagem que é o elemento constitutivo da própria autoconsciência humana. Através desta, por conseguinte, tem o homem uma espécie de espelho em que se torna capaz de observar a si mesmo, falar sobre si mesmo, pelo menos sobre aqueles elementos que “alcançam” seu âmbito. Ele tem acesso a ecos, por assim dizer, de uma infinidade de ruídos oriundos de sua “interioridade”, que são fracos demais e muito distantes para serem remetidos de imediato aos elementos primários, mas que, ainda assim, lhe servem como indicativos pouco confiáveis daqueles. Todavia, nos contentamos e criamos uma série de ficções com tais ecos, ao ponto de crermos que estas são o que há de mais importante e, com isso, nos enredamos nas séries de ilusões e autoenganos que nos tornam animais quase irreconhecíveis.

Os pensamentos e volições são assim naturalizados e, por isso, referidos diretamente a uma atividade corpórea, entendidos, assim, como características de todo ser vivo, variáveis

em graus, ao invés de serem elementos a partir dos quais se estabeleceria uma diferença *essencial* do homem em relação aos demais seres vivos, pois já uma célula expressa determinados impulsos, tendências, inclinações e repulsas – elementos constitutivos do pensar e querer – e age, movimenta-se, esforça-se em determinada direção, de acordo com determinado propósito, em virtude do qual estabelece uma “escolha”. A ação, por sua vez, deixa de estar ligada a uma dimensão “exterior”, independente e autônoma que a ordenaria e passa a ser entendida como tão instintiva quanto de qualquer outro ser vivo, com certas diferenças estabelecidas pela sua capacidade linguística. Há certamente algo que difere o homem dos demais seres vivos, mas tal distinção é pensada, como dissemos, em termos de gradações, complexidades que resultam de sobreposições e recursões dos mesmos elementos que constituem qualquer unidade vivente e não de oposições que revelariam no âmago do humano uma natureza distinta, divina ou “suprassensível”. Pois no homem essas capacidades assumem formas extremamente complexas, uma vez que ele se forma não apenas como um ser biológico e puramente instintivo, mas também social. É esta dimensão de um tipo de sociabilidade específica, somada às características orgânicas propriamente humanas (cérebro, sistema nervoso, sistema sensorial, constituição biológica em geral), que cria no homem o elemento que de fato o diferencia de todo o resto da natureza: sua capacidade de comunicação por meio da linguagem e da consciência. Tais elementos proporcionam ao homem uma característica marcante: a sua plasticidade, sua capacidade de inventar e reinventar a si mesmo. O homem, por estas características, tornou-se um animal indeterminado, não fixado, o único que não recebe uma única direção instintual determinada e que, por isso, se comporta e se organiza das formas mais distintas possíveis.⁶²

O caminho que estamos aqui trilhando, em torno de uma fisiopsicologia dos afetos, deixa clara a posição de Nietzsche, que toma a “psicologia” como “o caminho para os problemas fundamentais” (BM, 23), isto é, uma psicologia subversiva, naturalizada, intimamente vinculada ao corpo e seus impulsos, em suma, uma concepção de “psique” isenta de pressupostos metafísicos, como alma ou espírito, e muito distante de um discurso racionalista arraigado na dimensão consciente. Portanto, “uma autêntica fisiopsicologia” que “tem de lutar com resistências inconscientes no coração do investigador” (idem), a medida que não idealiza o ser humano ou as relações sociais e que tampouco nega os aspectos mais

62 Na medida que o homem se constitui sem essência própria, determinada, mas como “um excedente de força pulsional que ultrapassa toda fixação instintiva e faz do homem esse desafio permanente à estabilidade pensada no conceito de natureza, esse reptado à autoconservação; eterna insubsistência que o torna, por natureza, o animal mais exposto, o mais periclitado, o mais ameaçado pelo ‘acaso’, pelo ‘destino’, pela ‘natureza’.” (GIACOLA JR., Oswaldo. *Nietzsche: o humano como memória e como promessa*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014, p. 24)

terríveis destes como desvios ou falhas, ou diviniza suas mais belas produções como oriundas de seres e elementos extramundanos ou inspirações sobrenaturais, mas, antes, concebe o humano como um ser vivo em plena expansão, em busca de “ser mais”, num contexto agonístico em que a disputa nunca está ausente – elementos que a tornam, sem dúvida, uma psicologia que visa estar livre de preconceitos e pré-juízos sobre a “natureza humana”, que procura se colocar além do bem e do mal. O principal aspecto desta fisiopsicologia foi discutido na presente seção e doravante será de fundamental importância: a lógica de comando-obediência que rege as relações conflituosas entre os impulsos e instintos no humano. Esta tornar-se-á uma chave de leitura fundamental para as análises de Nietzsche, que a utilizará para compreender desde os fenômenos naturais e puramente orgânicos, até a própria organização social e constituição da moralidade humana, como desenvolveremos nos tópicos que se seguem.

Esta compreensão das relações de comando-obediência serve igualmente como elemento central para a compreensão de que a fisiopsicologia nietzschiana se constitui como uma “morfologia e teoria da evolução da vontade de [potência] (*Wille Zur Macht*)” (BM, 23) expressão que sintetiza de algum modo estas relações produtivas e conflituosas entre os impulsos, orientadas por um ímpeto de comando ou por uma necessidade impessoal de criação de configurações duráveis. Mas é preciso ressaltar que a noção de *vontade de potência*, conforme faremos menção adiante, ao mesmo tempo que circunscreve ou nomeia esta lógica própria dos impulsos, também amplia o campo de aplicação desta, que passa a ser pensada não apenas no âmbito “individual” como desenvolvemos nesta seção, mas como lógica ordenadora própria à vida em todas as suas expressões, que permite interpretar qualquer fenômeno a partir de uma determinada “hierarquia de impulsos” ou de configurações de forças em uma hierarquia temporária que lhes subjaz⁶³. Ora, já que os impulsos que

63 No que diz respeito à relação comando-obediência no mundo orgânico, no qual o humano está inserido, gostaríamos de reproduzir as considerações de Patrick Wotling sobre este tópico. Segundo este autor, ao compreendermos que “o nível mais elementar que a análise de Nietzsche permite remontar, [isto é] aquele das pulsões, instintos e afetos”, fica claro a aplicação da mesma lógica em outros âmbitos, pois, “quando ele reflete sobre os corpos vivos, os quais se definem em todo rigor como uma organização complexa destes processos elementares, e que ele se interroga sobre a natureza do lugar que torna esta coesão possível, é novamente na lógica do comando e da obediência próprios aos processos pulsionais que formam esta comunidade que ele arremata: ‘Não podemos deixar de maravilhar-nos com a ideia de como o corpo humano se tornou possível; como essa coletividade de seres vivos, todos dependentes e subordinados, mas num outro sentido dominantes e dotados de atividade voluntária, pode viver e crescer enquanto um todo e subsistir algum tempo’ (Nachlass/FP 1884-1885, 37 [4], KSA 11.567). No núcleo deste corpo, os elementos que nossa observação usual, macroscópica, e do mesmo modo ao fim das contas o saber fisiológico científico, nos faz descrever como ‘órgãos’ materiais – e onde a análise nietzschiana mostrará que temos em realidade já casos de agrupamentos pulsionais especializados – conformando-se ao mesmo modo de organização, deixando mesmo de ver toda a gama de resistências, de contorções e de artimanhas que podem tomar lugar no núcleo das relações entre as instâncias subordinadas convidadas a executar as ordens e a fonte que as envia [...]” (WOTLING. Patrick.

constituem o ser humano não são essencialmente ou ontologicamente distintos do restante da natureza, Nietzsche entende que é possível fazer o experimento de observar tudo o que vive a partir dessa mesma perspectiva (cf. BM, 36). Entretanto, na continuidade deste capítulo, iremos nos debruçar sobre a vinculação da discussão das relações de comando-obediência, ou da *vontade de potência (Wille Zur Macht)*, especialmente no que tange à constituição e propagação dos valores morais, ou seja, ampliaremos a discussão para um nível social ou moral onde esta mesma lógica vigora. Acerca de um maior alcance ou amplitude em que a noção de *vontade de potência* possa ser aplicada, deixaremos para discuti-lo apenas no próximo capítulo.

2.3.4 Moral como semiótica dos afetos

A consciência é, como vimos, resultado da convivência contínua entre indivíduos humanos, e por isso carrega o traço fundamental do social, da gregariedade. Ela é por isso não apenas um espelho em que o pensamento se vê, mas também onde as volições são percebidas, e onde surge, por isso, a ilusão do Eu-causa. Ela é um órgão que tem por função a resolução de problemas e escolhas de caminhos, mas também nos dá a possibilidade de emitir juízos, de expressar linguisticamente nossa avaliação sobre a conduta alheia bem como sobre a nossa própria. Em outras palavras, a consciência é também *moral*, isto é, expressa uma série de regras e leis oriundas igualmente da convivência, sob a forma de valores. Como dissemos anteriormente, a discussão em torno da consciência e dos elementos inconscientes daria ensejo, também, à discussão do *elemento social* que integra a um só tempo a *fronteira* entre aqueles, pois está entre os valores assumidos e professados e a instância vital não-consciente de onde emergem tais avaliações. É em torno destas discussões que nos deteremos agora.

Os impulsos e instintos são constituintes fundamentais da existência humana, todavia não são auto-organizados e tampouco se configuram ao acaso. Como animal social e, portanto, linguístico e autoconsciente que é, todo indivíduo humano passa por uma série de aprendizados, precisa ser “educado”, precisa ser “formado”. O humano aparece originalmente como um excesso pulsional, polimorfo, repleto de tendências contraditórias, que precisa ser de alguma forma estabilizado em torno de determinados valores⁶⁴. O processo de formação, de civilização, nada mais é que o processo de *moralização*: “toda moral é, em contraposição

Befehlen und Gehorchen. A realidade como jogo de comando e de obediência segundo Nietzsche. In: NASSER, Eduardo; RUBIRA, Luís. *Nietzsche no século XXI*. Porto Alegre, RS: Editora Zouk, 2017, p. 340-1, grifo nosso.)

64 Cf. GIACOIA Jr., Oswaldo. *Nietzsche: o humano como memória e como promessa*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014, p. 24 ss.

ao *laissez aller*, um pouco de tirania contra a ‘natureza’ e também contra a ‘razão’.” (BM, 188). Neste processo ocorre uma modulação de seus instintos e impulsos, onde há o estímulo de certos afetos e desestímulo de outros, visando o estabelecimento de um caráter, em que os instintos são *ordenados* e *hierarquizados*. E aqui chegamos propriamente à tematização da moral, que pode ser entendida como “a teoria das relações de dominação sob as quais se origina o fenômeno ‘vida’.” (BM, 19). Ou seja, a moral revela sobretudo estas relações de imposição de determinadas finalidades, direcionamentos e ordenação para os indivíduos-multiplicidades que por si mesmos (ou “naturalmente”) não teriam nenhuma tendência definida ou, o que dá no mesmo, teriam inúmeras possibilidades. Por isso, a moral revela sobretudo uma relação de conflito entre direcionamentos e possibilidades sobre a matéria-prima vital. É, em suma, como na própria lógica dos afetos, um resultado a partir do anseio por comando, da busca por potência presente nas relações comando-obediência – e a vida, sobretudo a humana, é inteiramente dependente desta relação.

A moral pode ser caracterizada, por um lado, como uma espécie de imposição espontânea e impessoal do todo social sobre cada indivíduo que o compõe, de determinadas condutas entendidas como socialmente necessárias, com vistas à manutenção de um grupo. Ou seja, a moral é uma imposição externa ao indivíduo enquanto tal e que o precede, aparecendo quase como uma lei natural, pois “o essencial e inestimável em toda moral é o fato de ela ser uma demorada coerção” (BM, 188). Na hipótese histórico-naturalista, a moral é então caracterizada em sua gênese pela *obediência cega* a uma série de hábitos e costumes tidos como tradicionais e que, por isso, aparecem como inquestionáveis. “Moralidade não é outra coisa (e, portanto, *não mais!*) do que obediência a costumes, não importa quais sejam; mas costumes são a maneira tradicional de agir e avaliar.” (A, 9). Nesse sentido, é preciso destacar que o fundamental na moral é sobretudo o aspecto da submissão e adesão incondicional a uma determinada forma de agir e avaliar simplesmente por aparecer como a única e inevitável, naturalizada pela tradição, até mesmo se esta contraria alguma inclinação imediata do indivíduo, ou que lhe cause desprazer: “o essencial” para a moralidade, diz o filósofo-genealogista, é que “se *obedeça* por muito tempo e *numa* direção” (BM, 188).

Certamente a sujeição ao costume por parte dos indivíduos não se dá de forma passiva e tampouco por uma adesão automática. A tradição que sustenta os costumes aparece como uma “autoridade superior, a que se obedece não porque ordena o que nos é útil, mas porque ordena”, ou seja, principalmente pelo medo terrível do que pode acontecer em caso de transgressão, pois não se trata de um temor relativo a algo trivial, mas de “um medo ante um

intelecto superior que manda, ante um incompreensível poder indeterminado, ante algo mais do que pessoal – há *superstição* nesse medo.” (A, 9). Enquanto conjunto de costumes e valores que estabelecem o permitido e o proibido, a moral se sustenta em primeiro lugar sobre este alicerce da obediência irrefletida, do medo ante o que pode acontecer caso haja o desrespeito ou o desvio aos hábitos e costumes tradicionais, mas sobretudo da racionalidade pouco desenvolvida que fomenta simultaneamente o poder da autoridade – que se reveste de um caráter misterioso – e o medo ante a mesma. Destarte, há uma necessidade de que os costumes sejam absolutamente respeitados, o que ocasiona um comportamento forçosamente gregário, onde qualquer atitude minimamente individual ou questionadora é vista como imoral.

Todavia, a moral não obstante ser coletiva, não se resume a uma imposição meramente exterior de obediência. Apontamos no parágrafo anterior o que seria a moralidade apenas em sua gênese, tomando por pressuposto todas as considerações anteriores sobre o humano, em um estágio descrito por Nietzsche como “moralidade dos costumes” (A,9; HH I, 96). Entretanto, a argumentação nos encaminha para um momento posterior, onde tais demandas oriundas da autoridade tornam-se exigências do próprio indivíduo para consigo mesmo, sem que seja necessária a coerção externa. É o momento em que a *consciência* adquire um papel fundamental nesse processo, isto é, quando da maturação do “indivíduo moral”, consciente de si, que age moralmente não por medo de ser punido, mas porque “*sabe*” ou porque tem *gravado na memória* (ou inscrito no próprio corpo) o que deve ou não fazer, independentemente de uma instância externa que lhe diga. Algo que se torna possível, como é de se supor, tão somente a partir da produção de uma “memória da vontade”⁶⁵, onde se gravaram a ferro e fogo pelo menos “cinco ou seis ‘não quero’ com relação aos quais se fez uma *promessa*, a fim de viver os benefícios da sociedade” (GM, II, 3), a partir da qual a consciência ganha densidade no sentido moral – como responsabilidade. Nesse sentido, o indivíduo age ou deixa de agir porque tem *consciência* do que entende como seu “dever”, em suma, porque *sente-se responsável e autônomo* – acredita-se capaz de dispor de si mesmo, de autocontrole e autodirecionamento⁶⁶. Pela demorada coerção dos instintos e impulsos, pela

65 “[...] um ativo não-mais-*querer*-livrar-se, um prosseguir-querendo o já querido, uma verdadeira *memória da vontade*: de modo que entre o primitivo ‘quero’, ‘farei’, e a verdadeira descarga da vontade, seu *ato*, todo um mundo de novas e estranhas coisas, circunstâncias, mesmo atos de vontade, pode ser resolutamente interposto, sem que assim se rompa esta longa cadeia do querer. Mas quanta coisa isto não pressupõe!” (GM, II, 1)

66 “O orgulhoso conhecimento do privilégio extraordinário da *responsabilidade*, a consciência dessa rara liberdade, desse poder sobre si mesmo e o destino, desceu nele até sua mais íntima profundidade e tornou-se instinto, instinto dominante – como chamará ele a esse instinto dominante, supondo que necessite de uma palavra para ele? Mas não há dúvida: este homem soberano o chama de sua *consciência*...” (GM, II, 2)

longa relação de obediência, surge, de forma aparentemente paradoxal, a “liberdade” e a “autodeterminação”, na medida em que no fim das contas “essa tirania, esse árbitro, essa extrema e grandiosa estupidez *educou* o espírito” (BM, 188), ao lhe impor ou selecionar uma forma determinada – introjetando em cada indivíduo, nas relações de comando e obediência que constituem seu corpo, uma hierarquia determinada de valores a que se deve obediência, a partir dos próprios conteúdos do agrupamento social específico.

O humano, como indivíduo moral, torna-se assim, um animal que pode fazer *promessas* (cf. GM, II, 1), capaz de compreender e explicar os costumes, e mesmo de dar razões para o seu agir. Surge o “indivíduo soberano” e racional, “igual apenas a si mesmo, novamente liberado da moralidade do costume” (GM, II, 2), que carrega a lei consigo, que se *lembra*, que age de acordo com ela, que é capaz de distinguir o certo e o errado e de julgar por si mesmo a conduta que deve seguir. Esta situação favorece a convivência na medida em que se torna menos problemática pois a imposição das regras já não se faz de forma explícita, sem coerção externa: aqui a autoridade se torna implícita, oculta-se sem, no entanto, perder o *poder*, em suma, é *interiorizada*. Ocorre a introjeção da lei moral e, por consequência, a autorregulação e auto coerção pelo próprio indivíduo – a autoridade torna-se simultaneamente consciência moral (*Gewissen*) e lei positiva. O indivíduo moral supõe não obedecer a ninguém a não ser a si mesmo – ou, pelo menos, a uma parte de si, já que continua tendo desejos que devem ser, de acordo com os costumes, evitados e/ou suprimidos – pois se reconhece como racional e capaz de seguir a lei moral.

O desenvolvimento da consciência moral é um desdobramento histórico da situação descrita anteriormente, de imposição meramente externa desde a “moralidade dos costumes”, *sendo sempre como fio condutor a ideia de obediência*, uma vez que toda moral é normativa – mesmo num estágio mais desenvolvido da humanidade ou do indivíduo⁶⁷. Ou seja, mesmo que haja uma maior “liberdade individual” quando da superação do estado de “moralidade dos

67 “Na medida em que sempre, desde que existem homens, houve também rebanhos de homens (clãs, comunidades, tribos, povos, Estados, Igrejas), e sempre muitos que obedeceram, em relação ao pequeno número dos que mandaram – *considerando, portanto, que a obediência foi até agora a coisa mais longamente exercitada e cultivada entre os homens, é justo supor que via de regra é agora inata em cada um a necessidade de obedecer*, como uma espécie de *consciência formal* que diz: ‘você deve absolutamente fazer isso, e absolutamente se abster daquilo’, em suma, ‘você deve’. *Esta necessidade procura saciar-se e dar um conteúdo à sua forma; nisso ela agarra em torno, conforme sua força, impaciência e tensão, de modo pouco seletivo, como um apetite cru, e aceita o que qualquer mandante* – pais, mestres, leis, preconceitos de classe, opiniões públicas – lhe grita no ouvido. A singular estreiteza da evolução humana, seu caráter hesitante, lento, com frequência regressivo e tortuoso, deve-se a que o instinto gregário da obediência é transmitido mais facilmente como herança, em detrimento da arte de mandar. Se imaginarmos esse instinto levado à aberração, acabarão por faltar os que mandam e são independentes; ou sofrerão intimamente de má consciência e precisarão antes de tudo se iludir, para poder mandar, isto é, acreditar que eles apenas obedecem. Essa situação existe realmente na Europa de hoje: eu a denomino a hipocrisia moral dos que mandam. [...]” (BM, 199, grifos nossos).

costumes”, tal liberdade aparece atrelada ao fardo da *responsabilidade*, isto é, a consciência das consequências do agir que carrega consigo a possibilidade de autopunição ou do sentimento de honra, ou seja, de um autojulgamento independente de uma instância imediatamente exterior de observação, de um juiz ou executor da lei. Assim, pode-se dizer, que no tocante à obediência, não há uma grande mudança quando do aparecimento da autonomia nos indivíduos, pois estes devem dela se servir primordialmente para seguir os costumes ou os valores, para “dar a lei para si mesmo” por “livre espontânea vontade”, com a diferença, porém, de não sentirem-se coagidos por um poder externo para seguir os costumes, pelo contrário, o indivíduo moral torna-se orgulhoso e satisfeito quando o faz – ostenta o fato de ser um animal obediente. Por outro lado, quando não segue a lei moral, ele mesmo se encarrega em primeiro lugar de punir-se, especialmente com o sentimento de culpa e má consciência (cf. GM, II), não ficando isento, é claro, e dependendo do tipo de transgressão, da punição pela lei positiva ou, pelo menos, de um constrangimento em relação ao todo social.

Há, portanto, em cada individualidade, como parte constituinte da mesma, um elemento do social, que garante a estabilidade na convivência e uma certa sensação de liberdade. Este elemento, que aqui chamamos de consciência moral ou “memória da vontade”, e que Freud, por exemplo, chamará de “*Supereu*”, está tão intrinsecamente ligado ao indivíduo maduro e a constituição da individualidade nas sociedades que aparece como algo desde sempre existente. E de fato, se pensarmos que o *indivíduo* só passa a “existir” propriamente quando supera uma determinada fase onde ainda não domina a linguagem e tampouco está consciente de si, então, a afirmação tem alguma razão de ser. Ora, se a consciência, a linguagem e a capacidade de agir de forma regulada são características de um indivíduo comum, e se todas estas são, como vimos, oriundas apenas em virtude da primitiva convivência entre animais humanos, podemos dizer então, que o indivíduo só é indivíduo porque é um ser social, porque uma coletividade o precede e o torna possível. Em outras palavras, o *indivíduo* “nasce” quando é capaz de auto-observação e se crê capaz de autodeterminação, ou seja, quando dispõe de consciência. Mas esta lhe traz uma falsa sensação de liberdade incondicionada, ao ponto de ele acreditar-se como absolutamente responsável por si mesmo, pelas suas escolhas, pelas suas ações, pelas suas ideias – quando só pôde ter estes elementos em virtude dos valores do todo social que precede sua existência individual. O desenvolvimento de um indivíduo desde seu nascimento até alcançar a vida adulta obedece uma lógica semelhante: as crianças, em geral, são educadas sob coerção externa – uma forma de “moralidade dos costumes” – e aprendem modos de se comportar, de

agir, de sentir e de pensar que lhes são impostos: ela não dispõe ainda de “liberdade de escolha”, não é autônoma. Com o seu desenvolvimento, a caminho da vida adulta ela é incentivada a entender as razões (ou inventá-las) dos valores que segue, e portanto, é tomada pela ilusão de segui-los não mais pela simples imitação ou coerção, mas porque os entende como válidos ou necessários. Quanto aos valores, eles sequer podem ser questionados – e se por algum acaso o forem, o indivíduo sofre uma série de constrangimentos e sente novamente algum tipo de coerção, tanto mais sutil quanto poderosa, já que a autopunição da má consciência e da culpa são ferramentas poderosíssimas de controle de conduta.

Desta forma, a consciência moral presente em cada indivíduo – que emerge da convivência social entre humanos e que se torna suma representante da autonomia – traz consigo, em virtude de suas origens, também as *exigências sociais* relativas a uma série de condutas que aparecem como adequadas ou inadequadas à coletividade e que se agrupam em torno da noção de costume e, portanto, de moral. É preciso ter em mente, segundo Nietzsche, que “originalmente fazia parte do domínio da moralidade toda a educação e os cuidados da saúde, o casamento, as artes da cura, a guerra, a agricultura, a fala e o silêncio, o relacionamento de uns com os outros e com os deuses [...] Originalmente, portanto, tudo era costume [...]” (A, 9). Ora, então quando estamos discutindo sobre a moralidade, mais especificamente sobre os *valores morais*, falamos como eles são fundamentais para a compreensão do humano, pois representam sobretudo o modo de ser deste enquanto integrante de um todo social – por isso a moral não é representativa de uma “natureza espiritual” do ser humano, ou sinal de algum caráter inteligível do homem, mas, sim, enquanto um produto histórico de um determinado ser natural, biológico e social – isto é, a moral condensa as normas relativas a uma determinada forma de vida humana historicamente constituída, à medida que estabelece modos de agir, sentir e pensar condensados em *valores*, oriundos e simultaneamente mantenedores de uma coletividade, de um todo social.

Portanto, o “Eu”, que já foi pensado como algum tipo de “substância” metafísica ou algum elemento autodeterminado, é mais social do que parece à primeira vista. Como vimos algumas páginas atrás, o “Eu”, isto é, a consciência da individualidade, acredita ser a causa dos pensamentos, volições e ações que ocorrem no seu âmbito de operações, mas o faz apenas à medida que ignora a intrincada complexidade que o subjaz. Essa complexidade engloba justamente a dimensão do corpo e dos afetos organizados em torno da relação comando-obediência, formando hierarquias temporárias para a totalidade do corpo. Estas relações, é preciso acrescentar agora, são *moduladas segundo determinados costumes*, segundo

exigências que *não* lhe são intrínsecas, exigências externas relativas ao todo social que antecede o indivíduo e que inscreve em seu corpo uma determinada configuração mediante a longa obediência. Estas exigências ou valores que compõem uma determinada moral, mostra o quanto os valores se inscrevem no próprio corpo em sua hierarquia pulsional, garantindo tanto sua efetividade e poder quanto sua invisibilidade e sutileza ao nível da consciência. Em outras palavras, a moral é muito mais enraizada na dimensão inconsciente do que na consciência moral⁶⁸.

Assim, se o indivíduo soberano, “eu pensante”, despreza em certa medida a própria corporeidade, tampouco tem ciência imediata desses costumes *enquanto* costumes: pelo contrário, estes lhe aparecem como sua própria natureza, como integrantes de sua essencialidade, como o “modo de ser” do próprio humano em geral. Os valores e modos de ser aparecem assim como eternos, existentes “desde sempre” – perspectiva que surge apenas da falta de sentido histórico – e, com isso, torna-se bastante difícil que se perceba como tendo vindo-a-ser, como produção humana, como uma possibilidade entre outras que por algum motivo tornou-se efetiva. Nesse sentido, torna-se mais claro o porquê da possibilidade de autoengano e da cegueira diante dos valores que orientam o nosso pensar e agir: sem este ofuscamento nenhuma moral teria força, se desde o princípio se soubesse que sua validade é relativa; nenhum valor teria poder suficiente para se impor e se manter, se não fosse pela obediência irrefletida que, ao perdurar, torna-se obediência voluntária, ou, pelo menos, autoimposta que, por sua vez, torna o indivíduo capaz de buscar explicações e fundamentações “racionais” para sua obediência, ou seja, para o fato de não poder facilmente agir de forma diferente daquela que se foi *acostumado*. O “Eu”, em suma, é resultado das demandas sociais gregárias sobre a diversidade de instintos e impulsos que constituem o corpo, garantindo que essas imposições morais sejam ativamente assimiladas e também propagadas⁶⁹.

68 “A moralidade efetiva do homem na vida de seu corpo é cem vezes maior e mais sutil que toda a moralização erigida por conceitos. O número de ‘tu deves’ que trabalham continuamente em nós! As considerações que possuem os que comandam e os que obedecem entre si! O saber sobre as funções superiores e inferiores que está aqui em obra!” (NIETZSCHE, Fragmentos póstumos, 1884, 25 [437] *apud* WOTLING, Patrick. *Befehlen und Gehorchen*. A realidade como jogo de comando e de obediência segundo Nietzsche. In: NASSER, Eduardo; RUBIRA, Luís. *Nietzsche no século XXI*. Porto Alegre, RS: Editora Zouk, 2017, p. 337)

69 Neste sentido, é preciso destacar que principalmente a filosofia é carregada de moralidade, especialmente quando se pretende “fundamentar” valores morais, e cai num círculo vicioso de justificação racional do costume, do que já está dado, de uma moral vigente, sem se perguntar pelas origens da moralidade ou sequer se há morais distintas – isto é, sem pôr a moral como um problema, tomando-a antes como o mais precioso, sem suspeitar dela por acreditar estar o mais distanciado possível de um senso-comum que não pensa rigorosamente. Segundo Nietzsche, “Precisamente porque os filósofos da moral conheciam os fatos morais apenas grosseiramente, num excerto arbitrário ou compêndio fortuito, como moralidade do seu ambiente, de sua classe, de sua Igreja, do

É válido ressaltar ainda que no estágio da consciência moral desenvolvida, onde a moralidade já preenche parte significativa da vida psíquica dos indivíduos, a autoridade moral já está de alguma forma garantida, e isso permite alguma variação nos modos de ser. Contudo, os *valores* mais fundamentais permanecem – uma vez que a própria individualidade crescente é garantida e mantida pelo elemento social introjetado –, em especial, aqueles valores de que o indivíduo soberano sequer tem consciência, que orientam todos os juízos por ele emitidos e que tornam possível todas as avaliações e prescrições relativas aos domínios supracitados da existência cotidiana. Por seu caráter subterrâneo – são valores incorporados de geração em geração, inscritos no próprio corpo, relativos à organização afetiva – eles não são facilmente tematizados ou sequer podem ser diretamente apontados, pois fogem ao âmbito da consciência, e a moral serve, por isso, enquanto signo do modo de organização daqueles, como um fio condutor para que possamos interpretá-los. Nas palavras de Nietzsche:

Moral é apenas uma interpretação de determinados fenômenos, mais precisamente, uma *má* interpretação. O julgamento moral é parte, como o religioso, de um estágio de ignorância em que falta inclusive o conceito de real, a distinção entre real e imaginário: de modo que “verdade”, nesse estágio, designa coisas que agora chamamos de “quimeras”. Portanto, o julgamento moral nunca deve ser tomado ao pé da letra: assim ele constitui apenas contra-senso. Mas como *semiótica* é inestimável: revela, ao menos para os que sabem, as mais valiosas realidades das culturas e interioridades que não sabiam o bastante para “compreenderem” a si próprias. Moral é apenas linguagem de signos, sintomatologia: é preciso saber antes *de que* se trata, para dela tirar proveito. (CI, “os ‘melhoradores’ da humanidade, 1)

A moral, nesse sentido, torna possível uma “semiótica dos afetos”, ou seja, é entendida como uma espécie de símbolo que guarda sob si uma interpretação dos elementos constitutivos da totalidade do corpo vivo, à medida que apresenta uma determinada ordenação ou hierarquização dos impulsos e um sistema de finalidades. A moral é que torna possível para nós pensarmos sobre a dimensão inconsciente que nos escapa, pois dá sinais da organização vital avaliativa da qual emerge, e de onde retira sua força e razão de ser. Pode ser pensada, por isso, como o resultado dos enfrentamentos vitais pelos quais passou coletivamente o animal homem na tentativa de perseverar na existência, a partir dos quais

espírito de sua época, de seu clima e seu lugar – precisamente porque eram mal informados e pouco curiosos a respeito de povos, tempos e eras, não chegavam a ter em vista os verdadeiros problemas da moral – os quais emergem somente na comparação de *muitas* morais. 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, vivissecção dessa mesma fé.” (BM, 186)

determinados sistemas de valores se impuseram e se mantiveram de formas variáveis ou mesmo deixaram de ser. Pode ser entendida também como resultado de experimentações, a partir das quais o humano, coletivamente, interpretou a si mesmo, a vida e a realidade circundante, adaptou-se e transformou-se diante de circunstâncias imprevisíveis.

Nesse sentido, como uma interpretação do mundo, a moral tem tanto valor quanto as explicações religiosas, isto é, não tem como fornecer alguma explicação minimamente coerente e/ou consistente para os fenômenos que pretende descrever, a medida que ela é apenas o resultado de avaliações habituais destas coisas, uma interpretação que sequer se sabe como interpretação, pois torna-se costume, mantém-se pela autoridade, torna-se naturalizada. Nesse sentido, seguindo as considerações epistêmicas do capítulo anterior, poderíamos dizer que a moral é também um tipo de ficção tanto quanto qualquer explicação religiosa ou metafísica do mundo, já que seu domínio original era, como vimos, amplo o suficiente para abarcar todas as situações e acontecimentos importantes da existência humana. Todavia, Nietzsche chama atenção aqui justamente para o caráter fundamental da genealogia e que gostaríamos de destacar de agora em diante: é preciso não refutar ou comprovar tais interpretações e visões de mundo, *mas sim interpretá-las, avaliá-las*. Interpretar as interpretações é uma das funções centrais do procedimento genealógico⁷⁰, como dissemos na introdução do primeiro capítulo, e que gostaríamos aqui de finalmente desenvolver este procedimento em relação às interpretações resultantes do modo de pensar metafísico que, como estamos argumentando neste capítulo, é atravessado por uma série de valores e, portanto, é resultante de uma determinada moral.

A tematização da moral revela, por meio da reflexão sobre os interesses, finalidades e interpretações, que a preocupação genealógica é mais ampla e fundamental: não visa a apenas descortinar a historicidade dos costumes e animalidade do humano, e tampouco a um “simples” desvelamento do fundo amoral da moralidade⁷¹ – apesar de serem estas etapas

70 Neste sentido, remeto à instigante discussão que Michel Foucault empreende sobre este aspecto da filosofia nietzschiana, encaminhando a sua compreensão da mesma como uma “filologia sem fim”, que torna a atividade interpretativa “infinita” ao não acrescentar novos símbolos ao pensamento, e procura trazer à luz o que se encontra mascarado nos signos já existentes – vinculando, além disso, o procedimento crítico-interpretativo de Nietzsche aos de Karl Marx e Sigmund Freud. (Cf. FOUCAULT, Michel. Nietzsche, Freud e Marx – *Theatrum philosophicum*. São paulo, SP: Princípio editora, 1997)

71 Uma vez que a moral não é um fato espontâneo da razão e tampouco resultado de um procedimento racional, mas antes fruto de relações de forças, relações de comando-obediência, resultado de imposições violentas sobre o corpo e seus afetos, de ordenações que visam a coesão de um agrupamento pelo costume e hábito mediante a manutenção de determinados valores contingentes. Estes elementos encaminham para a conclusão de que a moral é no fundo “amoral”, como resultado de lutas e embates, muito mais vinculada à natureza e aos interesses do que parece ao indivíduo maduro e racional – visão que só se alcança a partir da perspectiva genealógica ou “extramoral”.

importantes para a argumentação – mas sim da reflexão sobre a vida mesma, ou melhor, sobre o *tipo de vida que se expressa por meio de determinados valores morais*. Ora, acreditamos já ter ficado claro que “ao falar de valores, falamos sob a inspiração, sob a ótica da vida”, uma vez que “a vida mesma nos força a estabelecer valores, ela mesma valora através de nós, ao estabelecermos valores...” (CI, “moral como antinatureza”, 5). A moral, portanto, serve-nos não como um fim, mas como um meio, uma ponte e uma travessia, para a reflexão sobre a própria vida e seus modos de organização. Em especial, para *avaliarmos* a nossa própria forma de vida historicamente constituída que tornou possível tantas ilusões, autoenganos, má compreensões do mundo, da vida e do humano sobre si mesmo. Talvez devesse ser essa a reflexão propedêutica a qualquer proposição de cunho ético e político, e também de qualquer interpretação sobre as possibilidades do pensamento e potencialidades da filosofia.

A investigação genealógica, histórica e naturalista, nos mostra, então, que a própria vida é o ponto de partida das valorações, das criações de valores, uma vez que estes não caem do céu ou são descobertos pela razão abstrata, mas são produtos de seres vivos gregários, inventivos e linguísticos, resultantes de seus esforços por perseverar na existência. Assim, se é a vida que valora através de nós, então diferentes valores expressam diferentes tipos ou formas de organização da vida. Nietzsche entende que é possível interpretá-las – aproximá-las, distanciá-las, agrupá-las e, principalmente, avaliá-las – a partir do modo como são expressos direta ou indiretamente quaisquer tipos de juízo, pois estes são orientados pelos valores que constituem as organizações vitais das quais surgem, ou seja, por meio das diferentes formas de *moral*⁷². Uma vez que compreende os valores morais como criados em algum momento e lugar, Nietzsche torna possível vê-los como problema, colocá-los em questão:

sob que condições o homem *inventou* para si os juízos de valor “bom” e “mal”? E que *valor* têm eles? Obstruíram ou promoveram até agora o crescimento do homem? São indício de miséria, empobrecimento, degeneração da vida? Ou, ao contrário, revela-se neles a plenitude, a força, a vontade de vida, sua coragem, sua certeza, seu futuro? (GM, prólogo, 3, grifo nosso)

72 De acordo com Scarlett Marton, “se o valor dos valores ‘bem’ e ‘mal’ não chegou a ser posto em questão, é porque eles foram vistos como existindo desde sempre: instituídos num além, encontravam legitimidade num mundo suprassensível. No entanto, uma vez questionados, revelam-se apenas ‘humanos, demasiado humanos’: em algum momento e em algum lugar, simplesmente foram criados. Assim, o valor dos valores está em relação com a perspectiva segundo a qual ganharam existência. Não basta, contudo, relacioná-los com os pontos de vista de apreciação que os engendraram; é preciso ainda investigar de que valores estes partiram para criá-los. Em outras palavras, a questão do valor apresenta duplo caráter: os valores supõem avaliações, que lhes dão origem e conferem valor; estas, por sua vez, ao criá-los, supõem valores a partir dos quais avaliam.” (MARTON, Scarlett. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010. p. 87)

O que se visa é uma dissecação da moral, ao expor suas entranhas e pôr em questão o seu valor para a vida, isto é, uma avaliação dos próprios valores existentes ao analisá-los sob a lente do *crescimento* ou *obstrução* das possibilidades da vida⁷³. Isto torna possível uma outra compreensão da moral, histórica e natural, como ficção e “símbolo”, que permite produzir uma *tipologia* da moral⁷⁴ em vez de tentativas de fundamentação da mesma. Em outras palavras, trata-se de procurar observar a moral como “sintoma, máscara, tartufice, doença, mal-entendido; mas também moral como causa, medicamento, estimulante, inibição, veneno” (GM, prólogo, 6), compreendendo as diversas morais existentes como realizações humanas a serviço de tipos distintos de vida. Tal “interpretação de interpretações” diz respeito a uma avaliação daquelas interpretações, visando descortinar o valor daquelas em relação à vida. Aponta, portanto, muito mais para um diagnóstico do que refutação, justificação ou fundamentação. É com a genealogia que a *crítica* passa a ser também uma espécie de *clínica*: é preciso ouvir e se deter sobre os “sintomas”, na forma de valores, mas a questão mais fundamental é o quadro geral que os faz vir à tona, a condição em que a vida se encontra quando aqueles emergem.

Para a realização desta, porém, Nietzsche precisa vincular a discussão sobre a moralidade às suas descobertas no campo da “fisiopsicologia”, anteriormente apontadas. Como havíamos dito no final da seção anterior, as relações de comando-obediência que caracterizam o motor da vida “pulsional”, englobadas sob o termo “vontade de potência”, devem orientar não apenas as relações entre impulsos no indivíduo, mas também as relações no interior dos agrupamentos sociais⁷⁵. Em outras palavras, o desenvolvimento histórico das

73 Ainda aos olhos de Scarlett Marton, essa exigência significa que “para fazer a crítica dos valores, não basta questionar sua proveniência; é preciso ainda avaliá-la. Torna-se necessário, pois, adotar um critério de avaliação que, por sua vez, não possa ser avaliado; caso contrário, haveria círculo vicioso. O único critério que se impõe por si mesmo, no entender de Nietzsche, é a vida.” (MARTON, Scarlett, *op. cit.*, p. 102)

74 “Deveríamos, com todo o rigor, admitir *o que* se faz necessário por muito tempo, *o que* unicamente se justifica por enquanto: reunião de material, formulação e ordenamento conceitual de um imenso domínio de delicadas diferenças e sentimentos 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 uma *tipologia* da moral.” (BM, 186)

75 O que Nietzsche argumenta de diversas formas, seja numa proposição em que a gênese do Estado se dá de forma tirânica, violenta e forçada, por parte de seres terríveis e impetuosos que visavam organizar, ordenar e dar forma a um sem-número de indivíduos nômades (cf. GM, II, 17), ou pela exposição do caráter conflituoso sempre presente nas sociedades, por meio da apropriação, opressão, sujeição, exploração entre indivíduos: “Abster-se de ofensa, violência, exploração mútua, equiparar sua vontade à do outro: num certo sentido tosco isso pode tornar-se um bom costume entre indivíduos, quando houver condições para isso (a saber, sua efetiva semelhança em quantidades de força e medidas de valor, e o fato de pertencerem a *um* corpo). Mas tão logo se quisesse levar adiante esse princípio, tomando-o possivelmente como *princípio básico da sociedade*, ele prontamente se revelaria como aquilo que é: vontade de *negação* da vida, princípio de dissolução e decadência. [...] 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 [...] A ‘exploração’ não é própria de uma sociedade corrompida, ou imperfeita e primitiva: faz parte da *essência* do que

diversas morais e das relações sociais podem ser lidos como o desenrolar das mesmas relações de comando-obediência que operam nos indivíduos, a medida que estes também são, de algum modo, “agrupamentos”, multiplicidades, “estrutura social de muitas almas” (BM, 19), reunidas em torno da unidade fictícia do “Eu”. Unidade esta que, por sua vez, não é *causa sui*, mas sim produzida e reproduzida pelo agrupamento social que, como vimos, organiza a multiplicidade de indivíduos sob determinados valores, que exige obediência e uma “memória da vontade”. Assim, torna-se possível para Nietzsche sustentar, a partir desta correlação, que a história da moral é uma história de disputas por expansão e domínio, por imposição de configurações e formas, uma história perpassada por relações conflituosas e tensões entre indivíduos e/ou povos, com vistas ao comando.

A partir dessa lógica própria a tudo o que vive, e tomando a vida como ponto de partida – mas também como critério de avaliação dos valores, de interpretação da moral – Nietzsche desenvolve uma espécie de caracterização tipológica da moral e, por consequência, das formas de vida que lhes subjazem – elaborando um procedimento para decifrar os símbolos e elaborar diagnósticos. Assim, em sua investigação genealógica da moral, o filósofo alemão argumenta sobre a existência de, pelo menos, dois tipos de moral que podem ser extraídas das diversas formas de moralidade historicamente produzidas – retomando sua intenção de elaborar uma tipologia, não apenas a partir da história mas também por meio de análises etimológicas, em torno das diversas significações que a podem ser remetidas as noções de “bem” e “mal” e suas variantes nas principais línguas da Europa. Sustenta assim ter identificado uma tendência que se repete, uma caracterização geral em dois *tipos*: uma moral dos dominantes e outra dos dominados, ou uma “moral dos senhores” e uma “moral dos escravos”. Estas denominações visam tanto mais à distinção de “um traço típico do caráter” (GM, I, 5), ou do aspecto (físio)psicológico que se destaca, do que uma mera descrição sociológica, e têm como elemento distintivo o *modo de valoração* ou da *criação* e estabelecimento de valores por parte de cada tipo. Nas palavras de Nietzsche:

Numa perambulação pelas muitas morais, as mais finas e as mais grosseiras, que até agora dominaram e continuam dominando na Terra, encontrei certos traços que regularmente retornam juntos e ligados entre si: até que finalmente se revelaram **dois tipos básicos**, e uma **diferença fundamental** sobressaiu. Há uma *moral dos senhores* e uma *moral de escravos*; acrescento de imediato que em todas as culturas superiores e mais misturadas aparecem também tentativas de **mediação** entre as duas morais, e, com ainda maior frequência, **confusão** das mesmas e incompreensão

vive, como função orgânica básica, é uma consequência da própria vontade de poder [potência], que é precisamente vontade de vida. Supondo que isto seja uma inovação como teoria – como realidade é o *fato primordial* de toda a história [...]” (BM, 259)

mútua, por vezes inclusive **dura coexistência** – até mesmo num homem, no interior de *uma só* alma. **As diferenciações morais de valor se originaram ou dentro de uma espécie dominante, que se tornou agradavelmente cônica da sua diferença em relação à dominada – ou entre os dominados, os escravos e dependentes de qualquer grau.** (BM, 260, grifos nossos)

É preciso destacar ainda o critério que orienta tal tipologia: munido da perspectiva comando-obediência, Nietzsche sustenta que as mais diversas formas de moral se dividem entre aquelas onde se sobressai um impulso ao comando, ordenação, criação; e outras onde se sobressai uma impossibilidade de comando e uma paradoxal necessidade de obediência, que se desdobra em manutenção, limitação. Este elemento diferencial predominante é o que distingue os tipos, a partir das próprias apreciações de valor, que por sua vez se refletem nos valores engendrados. Cada tipo moral revela, então, o mais característico de uma hierarquia fisiopsicológica que, por meio de sua atividade avaliativa, deixa sua marca nas avaliações, isto é, “maneiras de ser, modos de existência daqueles que julgam e avaliam, servindo precisamente de princípios para os valores em relação aos quais eles julgam”⁷⁶. Ainda de acordo com o trecho supracitado, é preciso ressaltar que o que se busca caracterizar com as duas formas de moral são tipos gerais, que não representam absolutamente um determinado povo ou indivíduo, mas que coexistem nestes em diversos graus. Nesse sentido, a tipologia nietzschiana tem tanto mais a função de fornecer alguma inteligibilidade ao emaranhado e complexo âmbito da existência humana, histórica e culturalmente observada, do que descrever empiricamente um determinado agrupamento social.

Por conseguinte, na “moral dos senhores” ou dos “nobres”, revela-se o elemento diferencial de um tipo fisiopsicológico robusto, cujas valorações partem de uma sensação de potência, da consciência de sua diferença e distinção, e de uma afirmação deste sentimento e desta distinção – em suma, de um *afeto* que orienta a valoração na direção de uma autoafirmação e autodiferenciação, ou seja, de um “*pathos* da distância” que não cessa de se apresentar⁷⁷. Em outras palavras, “quando os dominantes determinam o conceito de ‘bom’, são os *estados de alma elevados e orgulhosos* que são considerados distintivos e determinantes da hierarquia” (BM, 260, grifo nosso), o que termina por gerar valores que correspondem a estes estados, isto é, que expressam a potência e disposição de uma forma de

76 DELEUZE, Gilles. Nietzsche e a filosofia. São Paulo: n-1 edições, 2018. p. 9-10

77 “Sem o *pathos da distância*, tal como nasce da entranhada diferença entre as classes, do constante olhar altivo da casta dominante sobre os súditos e instrumentos, e do seu igualmente constante exercício em obedecer e comandar, manter abaixo e ao longe, não poderia nascer aquele outro *pathos* ainda mais misterioso, o desejo de sempre aumentar a distância no interior da própria alma, a elaboração de estados sempre mais elevados, mais raros, remotos, amplos, abrangentes, em suma, a elevação do tipo ‘homem’, a contínua ‘auto-superação do homem’, para usar uma fórmula moral num sentido supramoral.” (BM, 257)

vida dotada de força e disposição suficientes para *criar* valores, para determinar algo como “bom” e *distinguir* o que não se coaduna ou assemelha a este “estado de espírito” como algo desprezível ou “ruim”, do qual se quer distanciar. Note-se que mesmo neste desprezo há afirmatividade, na medida em que não se trata de uma acusação, desqualificação ou deturpação daquilo que se despreza, pois neste desdém “se acham mescladas demasiada negligência, demasiada ligeireza, desatenção e impaciência, mesmo demasiada alegria consigo, para que ele seja capaz de transformar seu objeto em monstro e caricatura” (GM, I, 10). O traço típico do caráter da “moral dos nobres” ou dos “senhores” é, sobretudo, a consciência agradável de um estado de ânimo criador, da capacidade de realização de um ser que se sente apto e dotado de força e tenacidade suficientes para, a partir de si, ordenar as coisas a seu redor, determinar finalidades e sentidos, apontar os caminhos e direções.

O homem de espécie nobre se sente como aquele que determina valores, ele não tem necessidade de ser abonado, ele julga: “o que me é prejudicial é prejudicial em si”, sabe-se como o único que empresta honra às coisas, que cria valores. Tudo o que conhece de si, ele honra: uma semelhante moral é glorificação de si. Em primeiro plano está a sensação de plenitude, de poder que quer transbordar, a felicidade da tensão elevada, a consciência de uma riqueza que gostaria de ceder e presentear. (BM, 260)

A valoração “positiva” da moral dos senhores é resultado, então, dessa energia e disposição que transborda em seus valores, da prerrogativa do comando, que se caracteriza como ato primordial mobilizado pelo “*pathos* da distância”. Nesse sentido, o modo de avaliar nobre “age e cresce espontaneamente” por meio desta autoafirmação, e “busca seu oposto apenas para dizer Sim a si mesmo com ainda maior júbilo e gratidão”, gerando assim “o seu conceito negativo, o ‘baixo’, ‘comum’, ‘ruim’” (GM, I, 10) para caracterizar apenas aquilo que não se assemelha a um produto desse estado de ânimo elevado e orgulhoso, ou seja, aquilo no qual se percebe a falta de uma vontade “forte”, falta de ordem, meta e potência – como “uma imagem de contraste, pálida e posterior, em relação ao conceito básico, positivo, inteiramente perpassado de vida e paixão” (idem) com o qual se distingue. Em suma, o tipo nobre é aquele que cria valores a partir de uma disposição autoafirmativa e de um ímpeto formador e configurador por excelência, que por meio do nomear, entende dispor de uma potência de distinção, circunscrição e ordenação do próprio mundo a partir de uma espécie de transbordamento de si mesmo.

Na caracterização desta moral, Nietzsche a vincula em grande medida a indivíduos de ação, conquistadores, guerreiros, bárbaros, etc., e por isso ela representa também um tipo de

“saúde” própria de seres ativos⁷⁸ – que transparece também no aspecto psicológico. Todavia, embora se destaque certo aspecto fisiológico e mesmo físico deste tipo, é preciso ressaltar que a “sua preponderância não estava primariamente na força física, mas na psíquica” (BM, 257), o que não dispensa, certamente, graus de agressividade, dureza, apropriação, expansão, etc., próprios aquelas figuras supracitadas, mas não se restringe a elas. Como dissemos, a tipologia não visa a uma caracterização sociológica, mas fisiopsicológica. Nesse sentido, nossa compreensão é a de que este tipo designa uma moral onde as relações de comando-obediência se configuram por uma duradoura tensão e necessidade de conflito, cultivadas e constantemente incitadas – seja pela necessidade de amigos e inimigos igualmente poderosos (cf. GM, 10), seja pelo “*pathos* da distância” supracitado – que possibilita um jogo de diferenciações e singularizações, por meio da necessidade de distinção e afirmação dos estados elevados, que não limitam ou impossibilitam as configurações duráveis, que tampouco as nega ou mascara, mas estimulam e impulsionam constantes arranjos distintos.

Por outro lado, algo muito diverso ocorre na “moral de escravos” ou de “ressentidos”, marcada fatalmente pela *falta* de afeto direcionador ou de um ímpeto que a torne afirmativa. Como o “dominado” em uma relação de forças, o traço típico do caráter da “moral de escravos” é estar distanciado daquilo que pode, a impossibilidade de dispor de si mesmo, de comandar e de se comandar, numa eterna obediência e opressão – por isso, termina por ser um tipo fisiopsicológico desorganizado, anômico, enfraquecido, despotencializado. Este tipo se torna facilmente “cético e desconfiado” (BM, 260) em relação às virtudes dos “poderosos” e tudo o que deles advém, em especial dos seus valores⁷⁹. Desconfia de todo “*pathos* da distância” ou mesmo de qualquer *pathos*, que lhe aparece como ameaçador justamente por representar o que ele não pode exercer e também o que o oprime. Nietzsche supõe então que “a moral dos escravos é essencialmente uma moral de utilidade” (BM, 260), uma vez que o útil é marcado por ser uma valoração de baixa exigência fisiopsíquica, como uma avaliação que parte de estados de espírito empobrecidos e limitados – isto é, de uma valoração incapaz de se impor por si mesma, como autoafirmação ou transbordamento, e que por isso se realiza

78 “A casta nobre sempre foi, no início, a casta de bárbaros [...]” (BM, 257) ou ainda, “Os juízos de valor cavalheiresco-aristocráticos têm como pressuposto uma constituição física poderosa, uma saúde florescente, rica, até mesmo transbordante, juntamente com aquilo que serve à sua conservação: guerra, aventura, caça, dança, torneios e tudo o que envolve uma atividade robusta, livre, contente.” (GM, I, 7)

79 “Supondo que os violentados, oprimidos, prisioneiros, sofredores, inseguros e cansados de si moralizem: o que terão em comum suas valorações morais? Provavelmente uma suspeita pessimista face a toda a situação do homem achará expressão, talvez uma condenação do homem e da sua situação. O olhar do escravo não é favorável às virtudes do poderoso: é cético e desconfiado, tem *finura* na desconfiança frente a tudo de ‘bom’ que é honrado por ele – gostaria de convencer-se de que nele a própria felicidade não é genuína.” (BM, 260)

apenas com o auxílio de uma sustentação “externa” (útil para algo, em função de algo), de um poder externo de onde *retira* alguma potência, necessitando sempre da referência a algo fora de si, algo que suplante sua carência de afeto ordenador, tonando possível, por uma espécie de desvio, uma “afirmação” de si, tímida e pusilânime, mas de um “si mesmo” tão pálido e opaco ao ponto de engendrar apenas uma sombra ou fantasma de afirmação.

Por conseguinte, a utilidade como marca da “moral de escravos” diz respeito também à certa autodesconfiança, de um pesado sofrimento consigo mesmo, ou ainda uma necessidade de indiferenciação, vontade de rebanho e homogeneização – intenções de um tipo de vida em que falta direção e ordem, onde a ausência de um “*pathos* da distância” gera um negativo *pathos* da gregariedade que visa uma mínima potencialização mútua, já que há a necessidade de apoio externo, como dissemos. Assim, em seu modo receoso de valorar, tudo parece ocorrer de forma a garantir ausência de diferenciação e mesmo desconfiança ante a singularidade, a medida que a utilidade se diz aqui em função da manutenção de uma vida oprimida, como “propriedades que servem para aliviar a existência dos que sofrem” como, por exemplo, “a compaixão, a mão solícita e afável, o coração cálido, a paciência, a diligência, a humildade [...]” (idem). Tudo isso mostra, de acordo com Nietzsche, que a “moral de escravos” é diametralmente oposta a “moral dos senhores”, especialmente em relação ao modo de apreciação que produz os valores: *aqui são os estados mais baixos de potência, o cansaço e a vida empobrecida que mobilizam a valoração* – que surge quase como um resto, um resíduo, uma *reação* contra a ostentação de potência fisiopsicológica dos poderosos, senhores, nobres. Nesse sentido, há uma característica desta moral que é ainda mais fundamental, a saber, que esta é fruto de uma negação primordial que constitui seu “ato criador”:

Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um “fora”, um “outro”, um “não-eu” – e este Não é seu ato criador. Esta inversão do olhar que estabelece valores – este *necessário* dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si – é algo próprio do ressentimento: a moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto – sua ação é no fundo reação. (GM, I, 10)

Na “moral de escravos”, a constituição de valores termina por se revelar como resultado de uma *reação*, pois se faz a partir de uma negação primária de um outro em vez de uma autoafirmação, que termina por gerar não uma efetiva criação, mas uma mera *inversão* de valores a partir dos que já existem, isto é, dos valores que foram efetivamente criados pelos

“senhores”⁸⁰. A denominação “escravo” não é escolhida, a nosso ver, por acaso: designa a posição daquele cuja existência é atravessada por uma referência negativa a algo “fora” que é visto como aquilo que oprime, subjuga, trava ou impossibilita; uma instância em relação a qual há dependência e vínculo, sendo também é obstáculo e limitação. Denota, então, a existência de um ser ao qual é impossibilitado o autodomínio e autocomando, que nada pode determinar e organizar, ao qual só restaria a reação em relação a alguma configuração estabelecida na qual ele se insere e mesmo constitui. Por conseguinte, caracteriza um ser ressentido e vingativo, ao qual “é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtêm reparação” (GM, I, 10), ou seja, um revide que não ocorre pela afirmação de uma posição distinta, mas apenas pela negação do outro, do fora, desta referência que caracteriza sua existência negada e carente. Mas tal “vingança imaginária”, muito embora evite o conflito, resulta em uma forma de existência concreta, nos valores que a “moral de escravos” sustenta, gerando e conservando um tipo fisiopsicológico que se alimenta e se fortalece pela negatividade e torpeza, pelo ódio que alimenta em relação a tudo o que se apresente como distinto, poderoso, enérgico, afirmativo – ou seja, tudo o que remeta ao que lhe falta.

O específico do modo de valoração do tipo “escravo” é, portanto, a *negação originária*, que se dá pela sua impossibilidade de criar, “o autêntico *feito* na concepção de uma moral escrava” (GM, I, 11), a qual gera uma secundária e impotente “afirmação” de si mas como mera consequência da desfiguração do outro, da desqualificação do outro. Em outras palavras, a “moral de escravos” sempre surge diante de algo já estabelecido, de uma configuração, ordenação ou hierarquia de valores que são resultantes, como toda criação, de um “tipo nobre”. Os valores “nobres” são, assim, tomados pelo “tipo escravo”, como referência para sua própria valoração, mas a partir de uma transformação radical oriunda do “caldeirão do ódio insatisfeito” (GM, I, 11) que altera completamente o elemento diferencial de que partiam os valores outrora criados, pois aqui os valores nobres são “pintado[s] de outra cor, interpretado[s] e visto[s] de outro modo pelo olho de veneno do ressentimento” (idem) – ao ponto de sua valoração reativa ser tão somente uma caricatura, uma deformação, uma adulteração que deixa ver não um transbordamento de si, mas uma carência sofredora e

80 Nas palavras de Marton, “o fraco só consegue afirmar-se negando aquele a quem não se pode igualar. Negação e oposição: essa é a lógica da moral do ressentimento. Aqui força e maldade confundem-se. Radicalmente diferente, a moral dos nobres surge da afirmação e, mais, da autoafirmação.” (MARTON, Scarlett. Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010. p. 87-88)

ofendida que visa em todas as suas produções tão somente uma vingança que nunca se concretiza.

Em suma, nesta moral de “escravos” ou de “ressentidos” – que se tornam aqui sinônimos – não há propriamente criação de valores, no sentido estrito do termo. Toda criação, já o vimos é resultado de uma ordenação, configuração, circunscrição, que exige comando, ânimo e disposição para o nomear e organizar. Na ausência destas, o tipo “escravo” torna-se reativo e ressentido pela carência de ânimo, de distinção, de “*pathos* da distância” e de afeto condutor – move-se apenas pela falta, pela potência que lhe falta e se alimenta pela despoticização do outro, causando também a falta no outro pela deformação de sua imagem, homogeneizando, indiferenciando. Na valoração “negativa” da moral de escravos, então, sobressai uma impossibilidade e impedimento para o “comando” e para a diferenciação: quanto mais comum, quanto mais idêntico, quanto mais obediência melhor – mas uma obediência “universal”, obediência sem comando, sem caminho a percorrer, movendo-se apenas pela ausência de força e incapacidade de criar, pela simples negação e inversão, por uma obediência e manutenção, que visa tão somente à conservação. Ao fim e ao cabo, este tipo só consegue exercer o “comando” sem fazer referência a si mesmo, mas a uma instância externa que o estimularia a agir ou reagir, deixando ver também certa covardia, medo e autonegação; num “comando velado” e padronizado, como se agisse apenas por obediência a um comando neutro e desinteressado, exterior a si em todo caso, de onde retiraria alguma força.⁸¹

Assim, encaminhando-nos à conclusão desta seção, queremos ressaltar que é a partir do *modo* de valorar, ou de sua relação com a criação dos valores, que uma moral pode ser interpretada como símbolo dos afetos e impulsos, ou seja, de um tipo de vida a partir sua caracterização fisiopsicológica. Compreendemos, então, que uma moral pode ser *afirmativa*, se ela promove ou impulsiona a vida, entendida nos termos da relação pulsional que caracteriza a “vontade de potência”. Em outras palavras, a moral é símbolo de uma *vida afirmativa* se ela revela um tipo fisiopsicológico que permite, incentiva ou fomenta as

81 De acordo com Roberto Machado, “três características distinguem, de modo geral, a ‘moral gregária’ [de escravos] da ‘ética aristocrática’ [moral dos nobres]. A ética aristocrática é afirmativa, é o resultado de um sim a si mesmo. É nobre, é bom, é forte aquele que cria, que determina valores e sabe muito bem disto. [...] Ela também é positiva no sentido em que os aristocratas se posicionam como bons, se sentem bons, estimam seus atos bons, sem se incomodarem com os maus que – não interferindo nesta autoposição de valores – são considerados secundários ou simplesmente desconsiderados. Finalmente, a ética aristocrática pressupõe uma atividade livre, criadora e alegre; no forte, atividade e felicidade estão intrinsecamente ligadas. [...] Em contrapartida, a moral dos escravos, além de considerar a felicidade como passividade, paz, repouso, é negativa e reativa: funda-se na negação dos valores aristocráticos, daquilo que lhe é exterior e diferente. E, como é esse *não* que instaura valores, sua ação nada mais é do que uma reação.” (MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro, RJ: Edições Graal, 2002, p. 63)

possibilidades de novas e distintas configurações entre os impulsos, que incita a criação de formas e configurações, que potencializa as variações e diferenciações nas relações comando-obediência, resguardando o valor da multiplicidade, da disputa, do jogo de forças. Este é o caso da “moral nobre”, como apontamos acima, uma vez que todas essas condições são expressas por seu caráter ativo, afirmativo e criador; que não dispensa o conflito e a diferenciação, resultante de uma contínua mobilização de afetos de comando. Esta moral caracteriza um tipo de vida afirmativa e sadia, que busca expansão, potencialização e criação de formas. Em linhas gerais, uma moral que não nega os impulsos e instintos que constituem a grande razão do corpo, uma vez que “toda moral *sadia*, é dominada por um instinto da vida – algum mandamento da vida é preenchido por determinado cânon de ‘deves’ e ‘não deves’, algum impedimento e hostilidade no caminho da vida é assim afastado” (CI, ‘moral como antinatureza’, 4).

Mas a moral também pode ser símbolo de um *tipo de vida negativa* se ela apresenta-se como resultado de um tipo fisiopsicológico no qual as condições da vida se encontram em risco, em condições difíceis, obstaculizadas, em crise. A partir da mesma compreensão da vida sustentada na lógica comando-obediência, da vida como “vontade de potência” – ou seja, como contínua necessidade de expansão e estabelecimento configurações duráveis entre impulsos ou forças – podemos entender que um tipo de vida é considerado negativo por permitir ou incentivar a interrupção ou obstrução desta relação agonística e variável. Em outras palavras um tipo de vida negativo é aquele que se mostra de alguma forma contrário ao processo vital, atentando contra a lógica pulsional, caso imponha, por exemplo, a manutenção *ad infinitum* de uma única configuração, a obstrução dos processos mutáveis, ou ainda caso se empenhe por estabelecer uma organização onde a própria tensão entre as forças pulsionais se anule e tenda a “zero”, a um “equilíbrio” que dure o máximo possível, ainda que ao custo do empobrecimento da própria vida. Vimos que a “moral de escravos” possui características que podem ser circunscritas neste tipo de vida, sobretudo a partir de sua tendência a homogeneização e sua reatividade ressentida, que a torna passiva e impotente. Neste caso, a moral de escravos remete a um tipo de vida adoentado que atenta contra si mesmo, que nega o que lhe é mais próprio, seus impulsos e instintos, negando a própria vida. Esta se constitui, nas palavras de Nietzsche, como “a moral *antinatural*, ou seja, quase toda moral até hoje ensinada, venerada e pregada” que se volta, por isso, “justamente *contra* os instintos da vida – é uma *condenação*, ora secreta, ora ruidosa e insolente, desses instintos” (CI, ‘moral como antinatureza’, 4).

A moral como semiótica dos afetos é, no fundo, uma *semiótica das condições em que se encontra a vida* que se desenvolve sob determinados valores, ou seja, da hierarquia de impulsos numa determinada situação e sobretudo da força e vitalidade que elas testemunham. Assim, podemos compreender que, em relação às formas de vida subjacentes às distintas morais, a própria história humana se caracterizaria sobretudo como o desenrolar de um embate contínuo e imprevisível entre as duas formas de organização da vida que expusemos acima, que se expressariam tanto em sociedades e culturas distintas, quanto por vezes em uma mesma sociedade e ou mesmo em único indivíduo: um tipo de vida frágil e debilitado *versus* um tipo de vida sadio e potente⁸². Nietzsche sustenta que essa disputa não cessa de ocorrer, que ela permanece em todas as sociedades, mesmo em seus níveis mais elementares, em cada instituição, em cada família, em cada indivíduo (Cf. GM, III, 14). O filósofo ressalta, porém, que o tipo de vida potente é algo raro, ocorrendo em “acazos felizes” (GM, III, 14) enquanto que o tipo de vida em declínio, representado pela “moral de escravos”, como uma moral conduzida por uma “vontade de rebaixamento, de aviltamento, de nivelamento, de atraso e ocaso do homem” (GM, I, 16), adquiriu grande predominância na civilização ocidental estabelecendo um “privilégio da maioria” (idem) em vez de um “*pathos* da distância” – o que representa um sinal e um perigo. Pois, ao tipo de vida que se remete à moral de escravos, falta, como vimos, sobretudo o “afeto de comando” que orienta a multiplicidade de impulsos para alguma direção, para a elaboração de alguma configuração, para o estabelecimento de hierarquias temporárias – de modo que numa situação em que esta moral se torna predominante, a vida se encontra numa situação crítica, em vias de se dissolver, negando a si mesma, sem “meta” e organização, numa “anarquia dos impulsos” (CI, “problema de Sócrates”), ou seja, em estado de *decadência*, a partir da desagregação dos impulsos que formam as totalidades vivas⁸³.

82 “Eu anuncio a guerra indiscriminadamente através de todos os absurdos acazos de povo, classe, raça, profissão, educação, formação escolar: uma guerra como entre ascensão e queda, entre vontade de viver e *rancor vingativo* contra a vida, entre honestidade e pérfido engodo... Que todas as ‘camadas sociais mais elevadas’ tomem partido a favor da mentira, isso nem sequer depende do livre-arbítrio delas – isso elas até precisam fazer: não está ao alcance da mão arrancar do corpo maus instintos.” (NIETZSCHE, Fragmentos póstumos, 25 (1)).

83 Ou “*décadence*”, como originalmente utilizado por Nietzsche em suas últimas obras. A nosso ver, esta noção nomeia a situação geral da vitalidade empobrecida tornada possível pela predominância da moral de escravos. Nas palavras de Nietzsche: “A moral, tal como foi até hoje entendida – tal como formulada também por Schopenhauer enfim, como ‘negação da vontade da vida’ –, é o *instinto de decadence* mesmo, que se converte em imperativo: ela diz ‘*pereça!*’ – ela é o juízo dos condenados...” (CI, ‘moral como antinatureza’, 5). Por outro lado, essa noção também sintetiza boa parte da reflexão nietzschiana sobre a vida, uma vez que, desde suas primeiras obras, a questão do apequenamento da vida em seus diversos matizes está posta, ainda que implicitamente. Sobre esse ponto nos remetemos à Wolfgang Müller-Lauter que em artigo intitulado *Décadence artística enquanto decadence fisiológica* (1999), corrobora nossa posição sobre ambas as afirmações acima: “Desde cedo, Nietzsche refletiu sobre a questão da *décadence*, mas só em 1888, em seu último ano de atividade,

A “semiótica dos afetos” mostra, então, que a falta do “afeto de comando” – ou seja, a situação de uma forma de vida calcada na *falta*, na carência, na debilidade – e a consequente trilha de decadência vital para a qual rumou a cultura ocidental sob o domínio da “moral de escravos”, é o problema fundamental do qual se ocupou Nietzsche em sua crítica da moral. Em suas palavras: “‘Bem e Mal’ é apenas uma variante desse problema. Tendo uma vista treinada para os sinais de declínio, compreende-se também a moral – compreendemos o que se oculta sob os seus mais sagrados nomes e fórmulas de valor: a vida empobrecida, a vontade de fim, o grande cansaço.” (CW, prólogo). Assim, os desdobramentos desta tipologia das formas de vida e a discussão sobre a decadência vital serão imprescindíveis para nossa análise posterior, de modo que deixaremos para a próxima seção uma caracterização mais detalhada dos mesmos, a medida que nossa discussão retomar a questão principal do capítulo, ou seja, a caracterização da metafísica no horizonte da fisiopsicologia dos afetos. Utilizaremos em nossa análise posterior, as denominações “tipo afirmativo” e “tipo negativo” ou “decadente” para nos referirmos às formas de vida caracterizadas a partir da interpretação da “moral de senhores” e da “moral de escravos”, respectivamente – uma vez que o objetivo é partir da moral, mas com o intuito de pensar para além da moralidade, circunscrevendo a forma de vida subjacente à metafísica.

2.3.5 A metafísica como sintoma

A discussão sobre a moral e os valores nos mostra que ao avaliar, o humano, enquanto ser vivo, impõe suas condições de existência como necessárias e, portanto, fundamentais que devem ser resguardadas e, ao mesmo tempo, propagadas, “fundamentando” todo e qualquer juízo posterior, sendo a base fisiológica de toda avaliação vindoura. É válida a ressalva de que

a *palavra* converteu-se num dos conceitos centrais de seu filosofar. Para tanto, concorreu a leitura que fez do primeiro volume dos *Essais de Psychologie Contemporaine* de Paul Bourget, onde encontrou o conceito empregado de maneira específica. [...] Bourget descreveu um movimento de desagregação, em particular na literatura francesa contemporânea. Desagregação dessa espécie o próprio Nietzsche discutiu em múltiplos contextos. Que as suas próprias análises aprofundassem aquelas em que Bourget permaneceu reservado, em nada altera que por ele se sentisse não só estimulado mas também confirmado. Impressionara-o, pois, a caracterização que Bourget faz da *décadence* literária no ensaio de Baudelaire. Lá Bourget explica a *décadence* enquanto processo pelo qual se tornam independentes partes subordinadas no interior de um organismo. Esse processo tem por consequência a ‘anarquia’. A língua, como a sociedade, constitui um tal organismo” (MÜLLER-LAUTER, W. *Décadence artística enquanto decadence fisiológica*. In: *Cadernos Nietzsche*, 6, 1999. p. 12-13). Essa concepção se tornou então, para Nietzsche, bastante adequada para descrever os processos fisiológicos, da falta do afeto de comando nas relações comando-obediência, no interior das configurações da vontade de potência, que termina por gerar uma vida sem “meta” ou sem configuração e forma, como arremata Müller-Lauter: “[...] pode-se descrever *décadence* como perda da capacidade de organização. Segue-se daí desorganização e desagregação de uma pluralidade reunida num todo: desintegração de uma estrutura disposta em ordem” (idem, p. 24).

tal necessidade existe não de forma abstrata, mas sempre em relação a um organismo humano determinado e à coletividade que pertence e não como uma necessidade “em si”, uma vez que emerge a partir de determinadas condições que podem ser variáveis no tempo e no espaço; não da “vida em geral”, mas da vida sob determinadas condições. As regras de conduta de uma determinada moral, por exemplo, atestam com clareza avaliações sobre o mundo e a vida, apontando o que deve ser valorizado e o que deve ser desprezado, como regras que servem à manutenção de um organismo social, relativas àquelas condições orgânicas, históricas, geográficas, climáticas, etc.⁸⁴ Para além disso, toda afirmação ou negação, todo elogio ou reprovação, toda necessidade lógica ou exigência racional, em suma, toda hierarquização, aponta inevitavelmente para uma avaliação anterior. Já falamos sobre esse ponto no início deste capítulo ao mostrar que o modo de pensar metafísico parte de avaliações – como, por exemplo, da superioridade da ideia de verdade diante da ideia de inverdade, ou da razão sobre os sentidos – e gostaríamos de finalmente retomá-lo.

Ao mostrar que o modo de pensar metafísico tem por pressuposto uma série de valores – portanto, é um modo de pensar *interessado*, pois sustenta e impõe, à revelia das consciências individuais, uma determinada moral – podemos justificar, então, que ele é relativo a um determinado tipo de vida, à medida que desvelamos a existência de valorações implícitas em suas afirmações, teorias, ideias. Chegar a esta constatação é o primeiro objetivo deste capítulo. O segundo é justamente perguntar: o que significa pensar o atemporal como superior ao histórico, a razão como superior aos sentidos, a alma como superior ao corpo, a verdade como superior à mentira, e assim por diante? Em outras palavras, resta-nos agora perguntar *o que significam tais avaliações inconscientes que atuam como condição de possibilidade do modo de pensar metafísico* e suas idiossincrasias, sobretudo se entendermos que é um modo de pensar oriundo de um ser histórico e natural, de um ser vivo, que apesar disso se permite ignorar uma série de aspectos da realidade efetiva, atentando muitas vezes contra a própria vitalidade? Em suma, *que tipo de vida se esconde sob as afirmações com esse cunho metafísico?*⁸⁵

84 “Nenhum povo poderia viver sem antes avaliar; mas, querendo se manter, não pode avaliar como seu vizinho. Muito do que esse povo considerava bom, outro considerava infâmia e escárnio: eis o que achei. Muito achei que aqui era denominado mau, e ali era coberto de honras cor de púrpura.

[...]

Em verdade, os homens deram a si mesmos todo o seu bem e mal. Em verdade, eles não o tomaram e não o acharam, não lhes sobreveio como uma voz do céu.

Valores foi o homem que primeiramente pôs nas coisas, para se conservar – foi o primeiro a criar sentido para as coisas, um sentido humano!” (ZA, “Das mil metas e uma só meta”)

85 Segundo Nietzsche, mesmo que não consideremos o valor de uma afirmação, “sempre se pode perguntar: o que diz uma tal afirmação sobre aquele que a faz?” (BM, 187). Ou ainda conforme Deleuze: “Sendo dados um

Deste ponto de vista, a metafísica pode ser entendida, em primeiro lugar, como uma negação ou desvalorização sistemática de uma série de características imprescindíveis à vida. Ora, já tivemos oportunidade de apontar como há nesse modo de pensar metafísico um verdadeiro desprezo pela historicidade, pela mudança, pela transformação, pelo interesse, pela perspectiva, pela diferença, pela natureza e, sobretudo, pelo corpo. Tais elementos são considerados empecilhos e/ou indignos da reflexão filosófica, causas do erro e do engano ou, então, só podem ser concebidos como subordinados e dependentes de algum elemento que seja sua completa negação, ontologicamente distinto, que seja garantia de sua verdade essencial (cf. CI, ‘A razão na filosofia’, 1). E o que seriam esses elementos secundários e problemáticos senão imagens da fluidez e transitoriedade daquilo que está vivo? O que caracteriza a existência orgânica, da mais básica à mais complexa, senão a variabilidade, mudança e interesse? Já pudemos argumentar – e o faremos de forma mais desenvolvida no próximo capítulo – que o humano é caracterizado sobretudo por sua natureza biológica, fisiopsicológica e histórica, pelas avaliações que emite sobre as coisas que o rodeia, e como tal é extremamente dependente de uma série de condições das quais, todavia, busca desesperadamente se isentar, acreditando que pode fazê-lo desde que fortifique e confie unicamente em seu intelecto/consciência, ou seja, em sua racionalidade. E poderíamos interpretar exatamente assim um certo impulso metafísico extramundano, ou a “necessidade metafísica”: como um afastamento progressivo e duradouro do animal homem com relação a sua própria natureza orgânica e social mais básica, que lança o humano na direção de uma possível essencialidade racional, formal, atemporal e independente, tanto do humano mesmo quanto do mundo que o rodeia. Tal afastamento atinge um patamar patológico quando termina por se caracterizar como uma negação radical e poderosa da própria vida, na medida em que nega cada vez mais aquelas características em todos os âmbitos da existência humana, ao tornar como boas e desejáveis justamente as características entendidas como opostas. O esforço em direção ao Ser, a procura pelo incondicionado e o conseqüente desprezo pela sensibilidade e corporeidade, como empecilhos da tal empreitada, fornecem a medida do quão distante da vida esse modo de pensar metafísico busca encaminhar-se.

Mas a interpretação não termina aqui. Não obstante sua pretensão de neutralidade e absoluta objetividade, é preciso lembrar que a metafísica é além de tudo fruto de uma

conceito, um sentimento, uma crença, eles serão tratados como os sintomas de uma vontade que quer alguma coisa. O que quer quem diz isso, quem pensa ou experimenta aquilo? Trata-se de mostrar que ele não poderia dizê-lo, pensá-lo ou senti-lo se não tivesse tal vontade, tais forças, tal maneira de ser.” (DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. São Paulo: n-1 edições, 2018, p. 102). Os parágrafos que se seguem visam justamente a desenvolver a interpretação neste sentido.

avaliação: *é também a vida que fala, que valora, que luta por comando e manutenção por meio deste modo de pensar*. Curiosamente, é também a vida que se expressa sob a máscara da condenação vital. Ou seja, o tipo de vida que se expressa pela “necessidade metafísica” é um tipo de vida que procura se manter – e, seguindo a lógica dos afetos, comandar, exercer domínio, liderar configurações –, mas que o faz a partir da negação e desvalorização de uma série de características ligadas à vitalidade em geral. Se os valores representam as condições de existência de um tipo de vida, podemos interpretar assim que a *metafísica é produto de um tipo de vida para o qual aquelas características negadas são hostis, apresentam-se como prejudiciais, desfavoráveis, etc*. Mas um tipo de vida para o qual as características básicas da vitalidade são danosas só pode ser um tipo de vida problemático, isto é, doente, deficiente, fraco, malsucedido. Esta é a segunda característica importante da metafísica: ela representa a exigência de uma vida debilitada, fisiologicamente travada, enferma, a tal ponto que só consegue se manter pela restrição de sua própria vitalidade, isto é, de suas possibilidades. Em outras palavras, o pano de fundo do pensamento metafísico pode ser compreendido como uma espécie de *ascetismo*, enquanto negação do que é mais próprio ao corpo e à vida. A metafísica encarna um “ideal ascético”, em que a vida parece seguir um caminho de autonegação, que chega no limite do autodistanciamento, do autodesprezo e aviltamento das características orgânicas e afetivas – onde o humano se sente e deseja estar cada vez mais apartado da realidade transitória, mutável, caótica e angustiante dos “sentidos” e das “aparências”. Mas é evidente que esta negação tem um limite, e esconde um anseio característico:

Está claro que uma contradição como a que se manifesta no asceta, “vida *contra* vida”, é, considerada fisiologicamente, não mais psicologicamente, simplesmente um absurdo. [...] Devo contrapor a ela, brevemente, a realidade dos fatos: o *ideal ascético nasce do instinto de cura e proteção de uma vida que degenera*, a qual busca manter-se por todos os meios, e luta por sua existência; indica uma parcial inibição e exaustão fisiológica, que os instintos de vida mais profundos, permanecidos intactos, incessantemente combatem com novos meios e invenções. (GM, III, 13)

A “necessidade metafísica” pode ser entendida, enquanto orientada por uma tendência ascética, como o ímpeto de “vitalidade” possível a uma vida frágil e débil que anseia, como tudo o que é vivo, por perseverar na existência. Por uma fraqueza fisiológica e consequentemente psíquica, pois estamos falando de seres humanos, esta é produto de uma forma de vida que não cessa de querer, mas que se impõe como pode, ao direcionar sua reduzida potencialidade ao que lhe poderia ser benéfico, valorizando as ficções produzidas pelo intelecto em detrimento dos elementos vivos, dos afetos e da ação – que lhe poderiam ser

danosos. Termina assim, por inverter, como dissemos no capítulo anterior, uma hierarquia: onde as ficções deveriam servir à potencialidade da vida, ao contrário, é a própria vida malograda que termina por servir às ficções, a vida mesma torna-se um meio para o incremento de força daquelas ficções, na medida em que encontra nelas sua única possibilidade de perseverança e domínio. Inverte, com isso, um conjunto de valores alinhados à vida: onde as ficções seriam instrumentos auxiliares, secundários em relação às vivências, elas se tornam primordiais e suplantam aquelas ao se entenderem como produtos “superiores” advindos da “razão autônoma”. Toda a potência possível deste tipo de vida pusilânime pode ser encontrada apenas nas ficções que ela sustenta, as quais se alimentam da própria vitalidade negada e deslocada. Dentre tais ficções, já pudemos observar, estão o Ser, a Verdade, Deus.

Por outro lado, no entender de Nietzsche, não é uma exceção ou algo completamente anormal a existência de um tipo de vida como este, sobretudo entre os seres humanos já que estes são animais indeterminados, cujos instintos não são suficientes na realização de suas atividades⁸⁶. Mesmo do ponto de vista da vida, não apenas o humano, mas tudo o que é vivo está sujeito a uma série de intempéries, de transformações, de variações, ou seja, qualquer ser orgânico está sujeito a uma condição debilitada. A questão que permanece, entretanto, gira em torno da *manutenção* e *propagação* destes valores negativos, tornados condição *normal* do humano, e sobretudo do predomínio moral deste tipo de vida ascética. Assim, a investigação genealógica, longe de se contentar com esta constatação de que a metafísica é fruto de uma vida doente, nos permite ir mais a fundo, no subsolo do problema para questionar as condições que tornaram possíveis a emergência desta forma de vida que a tornou possível.

Por conseguinte, sendo resultado da valoração negativa das características da vida, o modo de pensar metafísico se remete não apenas a um “ímpeto ascético”, mas principalmente a uma estrutura moral-social que representa, sustenta e depende desses mesmos elementos; ou seja, não é um produto individual e tampouco aleatório, mas resultado de uma certa moralidade historicamente constituída, isto é, de uma configuração social das relações comando-obediência, que institui em cada indivíduo dela participante uma determinada hierarquia pulsional – que possui, certamente, representantes com maior ou menor nível de consciência reflexiva, mas que se impõe de forma impessoal, que não está a serviço de indivíduos, mas de um tipo de vida. Nesse sentido, como uma forma de pensar que expressa valores que negam a vida, pretendemos argumentar que a metafísica é produto de um tipo de

86 “[...] Pois o homem é o mais doente, inseguro, inconstante, indeterminado que qualquer outro animal, não há dúvida – ele é o animal doente: de onde vem isso?” (GM, III, 13)

vida decadente que se remete à “moral de escravos”, uma vez que esta se constitui como uma moral de valoração negativa, como expressão de uma forma de vida que se “afirma” pela negação da força e da expansão, negando a própria vitalidade.

Dissemos anteriormente que não é de todo anormal a existência de um tipo de vida debilitado, pois isto é algo inerente a qualquer coisa viva, qualquer organismo passa por situações de variação na sua vitalidade. Entretanto, o que surge como problemático, do ponto de vista da vida, é quando a doença não é superada, ou não *pode* ser superada – nesse caso, o organismo se move sempre à beira do precipício, vive sempre às expensas da morte, num funcionamento parcial de suas atividades, como um *walking dead*, nem inteiramente vivo e tampouco completamente morto. Até mesmo sua capacidade de curar-se é comprometida. Mas talvez seja pior, e este caso é o mais importante, quando a doença é mantida *propositamente*, ou seja, quando além de estar doente, o organismo *quer* permanecer doente, escolhendo para si o desfavorável, *desejando* a própria debilidade. É nessa direção que se encaminha o tipo de vida negativo ou decadente. E não o faz com a mera intenção de autodestruição, para definhar até desaparecer, mas sim como uma espécie de afirmação deturpada da vida, isto é, da vida ao *seu* modo, a sua imagem e semelhança⁸⁷. Tal “afirmação” só pode ser, todavia, resultado de uma negação primeira e de um poderosíssimo autoengano, pois a despeito de todas as evidências vitais, o indivíduo/povo onde predomina um tipo de vida debilitado sequer é capaz de conceber a si mesmo como portador de uma condição doentia que deve ser superada; antes vê-se como símbolo da vitalidade e seu modo de existência como única forma possível de vida, e assim acaba por permanecer doente, fazendo de tudo para não mudar sua condição, sem ser capaz sequer de percebê-la – ou então de modificá-la. Sua fraqueza lhe aparece como sua força, sua debilidade como inteligência. Esse é justamente o sentido e o problema fundamental da predominância de um tipo de vida negativo: ele quer manter-se a todo custo na vida mas escolhe os piores métodos – sustentado na negação e desvalorização da força, expansão, movimento, etc. – e com isso termina por

87 “Escolher instintivamente o que é prejudicial *para si*, ser *atraído* por motivos ‘desinteressados’ é praticamente a fórmula da *décadence*. ‘Não buscar *sua própria* vantagem’ – isto é apenas a folha de parreira moral para cobrir um fato bem diferente, ou seja, fisiológico: ‘Não sou mais capaz de *encontrar* minha vantagem’... Desagregação dos instintos! [...] Em lugar de dizer ingenuamente ‘*eu* não valho mais nada’, a mentira moral diz, na boca do *décadent*: ‘Nada tem valor – a *vida* não vale nada’... Um tal juízo é sempre um grande perigo, tem efeito contagioso – em todo o terreno mórbido da sociedade ele rapidamente prolifera em tropical vegetação de conceitos, ora como religião (cristianismo), ora como filosofia (schopenhauerismo). Os miasmas de uma tal floresta de árvores venenosas, nascidas da putrefação, podem envenenar a *vida* durante séculos, durante milênios...” (CI, “Incurções de um extemporâneo”, 35.)

empobrecê-la absolutamente, alastrando seu modo de ser por onde quer que esteja, pois esta é sua estratégia principal. Exploraremos melhor esses pontos. Há no tipo de vida negativo, uma completa inversão dos valores que seriam favoráveis a uma vitalidade abundante e prolífica, e por consequência a supervalorização da debilidade, da fraqueza, da mediocridade, da indolência, etc., transfiguradas em virtudes. A argumentação que se segue visa a fornecer uma melhor caracterização deste tipo de vida, sustentando que a metafísica da tradição é um de seus produtos.

Segundo Nietzsche, historicamente o tipo de vida negativo, que engendra a “moral de escravos”, conseguiu grande domínio em diversas sociedades humanas, principalmente por meio da moralidade judaico-cristã⁸⁸ que, em maior ou menor medida, propagou-se por todo o

88 “Os judeus – um povo ‘nascido para a escravidão’, como diz Tácito, e com ele todo o mundo antigo, ‘o povo eleito entre as nações’, como eles mesmos dizem e crêem – os judeus realizaram esse milagre da inversão dos valores, graças ao qual a vida na Terra adquiriu um novo e perigoso atrativo por alguns milênios – os seus profetas fundiram ‘rico’, ‘ateu’, ‘mau’, ‘violento’ e ‘sensual’ numa só definição, e pela primeira vez deram cunho vergonhoso a palavra ‘mundo’. Nessa inversão dos valores (onde cabe utilizar a palavra ‘pobre’ como sinônimo de ‘santo’ e ‘amigo’) reside a importância do povo judeu: com ele começa a *rebelião escrava na moral*.” (BM, 195). Em outras palavras, Nietzsche sustenta que ao povo judeu coube a tarefa de revolucionar os valores dominantes até então. No entanto, esse ímpeto teria sido mobilizado pelo ascetismo, negação e empobrecimento da vida, a partir de uma moral ressentida, de escravos, ao qual os judeus souberam se aproveitar como nenhum outro povo para se afirmar pela negação, como os perseguidos, os sofredores, os humilhados, mas ainda assim os escolhidos por Deus. Em outra passagem o filósofo afirma: “Nada do que na terra se fez contra ‘os nobres’, ‘os poderosos’, ‘os senhores’, ‘os donos do poder’, é remotamente comparável ao que *os judeus* contra eles fizeram; os judeus, aquele povo de sacerdotes que soube desferrar-se de seus inimigos e conquistadores apenas através de uma radical tresvaloração dos valores deles, ou seja, por um ato *da mais espiritual vingança*. [...] Foram os judeus que, com apavorante coerência, ousaram inverter a equação de valores aristocrática (bom = nobre = poderoso = belo = feliz = caro aos deuses), e com unhas e dentes (os dentes do ódio mais fundo, o ódio impotente) se apegaram a esta inversão, a saber, ‘os miseráveis somente são os bons, apenas os pobres, impotentes, baixos são bons, os sofredores, necessitados, feios, doentes são os únicos beatos, os únicos abençoados, unicamente para eles há bem-aventurança – mas vocês, nobres e poderosos, vocês serão por toda a eternidade os maus, os cruéis, os lascivos, os insaciáveis, os ímpios, serão também eternamente os desventurados, malditos e danados!...’ [...] Sabe-se quem colheu a herança dessa tresvaloração judaica...” (GM, I, 7). O cristianismo, por sua vez, apenas deu continuidade a esse movimento, nascendo desta rebelião mas se desvinculando da particularidade do povo judeu, com vistas a uma generalização dessa condição ao todo da humanidade, alcançando de fato a precedência: “do tronco daquela árvore da vingança e do ódio, do ódio judeu – o mais profundo e sublime, o ódio criador de ideais e recriador de valores, como jamais existiu sobre a terra –, dele brotou algo igualmente incomparável, um *novo amor*, o mais profundo e sublime de todos os tipos de amor – e de que outro tronco poderia ele ter brotado?... Mas não se pense que tenha surgido como a negação daquela avidez de vingança, como antítese do ódio judeu! Não, o contrário é a verdade! O amor brotou dele como sua coroa, triunfante, estendendo-se sempre mais na mais pura claridade e plenitude solar, uma coroa que no reino da luz e das alturas buscava as mesmas metas daquele ódio, vitória, espólio, sedução, com o mesmo impulso com que as raízes daquele ódio mergulhavam, sempre mais profundas e ávidas, em tudo que possuía profundidade e era mau. Esse Jesus de Nazaré, evangelho vivo do amor, esse ‘redentor’ portador da vitória e da bem-aventurança aos pobres, aos doentes e aos pecadores – não era ele a sedução em sua forma mais inquietante e irresistível, a sedução e a via sinuosa para justamente aqueles valores judeus e inovações judaicas do ideal? Não teria Israel alcançado, por via desse ‘redentor’, desse aparente antagonista e desintegrador de Israel, a derradeira meta de sua sublime ânsia de vingança? Não seria próprio da ciência oculta de uma realmente *grande política* da vingança, de uma vingança longividente, subterrânea, de passos lentos e premeditados, o fato de que Israel mesmo tivesse de negar e pregar na cruz o autêntico instrumento de sua vingança, ante um mundo inteiro, como um inimigo mortal, para que o ‘mundo inteiro’, ou seja, todos os adversários de Israel, pudesse despreocupadamente morder tal isca?” (GM, I, 8).

ocidente. Embora esta doutrina moral-religiosa não tenha inventado a *doença*, aproveitou-se dela, soube utilizá-la em seu favor e por isso foi, em parte, responsável por mantê-la e disseminá-la, à medida que se espalhou pelo mundo, por meio de colonizações, invasões e imposições da visão de mundo europeia por sobre vários territórios distintos; esmagando, reformando e se imiscuindo em modos de vida diferentes ao normatizá-los de acordo com seus padrões vitais/morais. Um bom exemplo disto é a forma como os nativos de todos os continentes americanos foram tratados pelos colonizadores cristãos europeus. Todavia, como dissemos, mesmo antes do aparecimento do judeu-cristianismo, o tipo de vida ascético e *décadent* já se fizera presente na história humana de diversas formas, em religiões como o budismo⁸⁹ e, especialmente importante aqui, na *filosofia* grega clássica, com o advento de um impulso racional-essencialista, característico da tradição socrático-platônica⁹⁰ que representa, para Nietzsche, o pendor metafísico fundamental rumo ao incondicionado/absoluto, para o qual tende quase toda a filosofia ocidental. Ou seja, além das religiões, também a filosofia foi contaminada por um tipo de vida profundamente degenerado: ainda que esta última diferencie-se enormemente daquelas pela ênfase na lógica, na dialética e na argumentação racional, elas têm em comum a mesma “necessidade” de afastamento da vida, a chamada “necessidade metafísica”, que aparece como evidente, inquestionada, lógica, que move todo o pensamento no caminho das essências e dualidades, que necessita de uma verdade incondicionada, seja Deus ou o Ser – que por vezes se confundem. Mas esta tendência, do ponto de vista histórico-naturalista, representa não mais que um disfarce para seus interesses e sobretudo para sua debilidade vital. Por outro lado, estas obedecem à mesma lógica inerente a

89 “Com minha condenação do cristianismo não quero ser injusto com uma religião a ele aparentada, que pelo número de seguidores até o supera: o *budismo*. As duas são próximas por serem religiões niilistas – religiões de *décadence* –, as duas se diferenciam de modo bastante notável.” (AC, §20).

90 “[...] o pior, mais persistente e perigoso dos erros até hoje foi um erro de dogmático: a invenção platônica do puro espírito e do bem em si. [...] Certamente significou pôr a verdade de ponta-cabeça e negar a *perspectiva*, a condição básica de toda a vida, falar do espírito e do bem tal como fez Platão; sim, pode-se mesmo perguntar, como médico: ‘De onde vem essa enfermidade no mais belo rebento da Antiguidade, em Platão? O malvado Sócrates o teria mesmo corrompido? Teria sido realmente Sócrates o corruptor da juventude?’” (BM, prólogo). Para Nietzsche, então, Sócrates é aquele que encarna a *décadence* na antiguidade, operando já uma reação em relação aos valores aristocráticos gregos e à filosofia grega de então, propagando a toda a filosofia posterior valores hostis à vida, principalmente por meio de seu ilustre discípulo, Platão: “[...] eu percebi Sócrates e Platão como sintomas de declínio, como instrumentos da dissolução grega, como pseudogregos, antigregos” (CI, “o problema de Sócrates”, 2), ou ainda “com Sócrates, o gosto grego se altera em favor da dialética: o que acontece aí propriamente? Sobretudo, um gosto *nobre* é vencido; com a dialética, a plebe se põe em cima” (*ibid.*, 5). Especificamente sobre a *décadence* na figura de Sócrates, Nietzsche afirma: “Não apenas a anarquia e o desregramento confesso dos instintos apontam para a *décadence* em Sócrates: também a superfetação do lógico e a *malvadez de raquítico* que é sua marca. Também não esqueçamos as alucinações auditivas, que foram interpretadas como ‘demônio de Sócrates’, em sentido religioso. Tudo nele é exagerado, *buffo* [burlesco], caricatura; tudo é ao mesmo tempo oculto, de segundas intenções, subterrâneo. – Tento compreender de que idiosincrasia provém a equação socrática de razão = virtude = felicidade: a mais bizarra equação que existe, e que, em especial, tem contra si os instintos dos helenos mais antigos.” (*ibid.*, 4).

um tipo de vida decadente, isto é, necessitam para seu funcionamento de uma radical imposição de *seus* valores diante de tudo o que contradiz seu modo de vida, ou, o que dá no mesmo, da imposição de seu modo de ser (pensar/sentir/agir) como único possível ou como o único correto. Por isso, o fazem sob o signo da neutralidade e objetividade, cujo intuito é o de mostrar que suas exigências não são suas, mas da própria razão humana em geral, “tendência espontânea” ou “necessidade lógica” e, portanto seriam extremamente objetivas e imparciais, representariam a própria verdade do “Ser” e a inclinação “natural” da razão humana para ele.

Retomando alguns elementos da seção anterior, já pudemos perceber que uma das características principais do tipo de vida negativo ou decadente, que se pode destacar a partir destas indicações históricas e fisiopsicológicas – da “moral de escravos” –, é um profundo *ressentimento*⁹¹ contra tudo o que se lhe opõe, que se distancie ou se diferencie – que pode lhe aparecer como ameaça. Ressentimento este que podemos apontar como oriundo da sua aludida fraqueza, da iminente “desagregação dos impulsos” pela falta do “afeto de comando”, o que gera uma conseqüente supervalorização da consciência e da razão como meios para driblar ou ocultar este fato, bem como do fortalecimento sem limites das ficções por eles produzidas. Pois, de acordo com Nietzsche, é típico de um tipo de vida decadente o distanciamento em relação a um tipo de existência predominantemente ativa e dinâmica – que só seria possível por meio de uma grande disposição vital – e a conseqüente preferência pela passividade, pela tranquilidade, inércia, lentidão, pelo mínimo dispêndio de energia⁹². Mas estas condições representam sobretudo o único modo de ser possível para este tipo de vida debilitada, não lhe aparecem como uma mera opção, mas como necessidade. Todavia, em virtude da aludida lógica comando-obediência que caracteriza a vida – que significa conflito e organização de uma multiplicidade – o tipo de vida decadente, mesmo adoentado, quer

91 Característica própria, como vimos, de uma forma de vida calcada na negação de algo fora, do outro, do não-eu; mas também e sobretudo de um tipo para o qual as vias de escoamento dos impulsos se encontram obstruídas, que não é capaz de agir e tampouco de re-agir, e apenas (res)sente. Portanto, uma existência calcada no cultivo involuntário de afetos doentios dos quais não *pode* se livrar, e na passividade de uma vingança imaginária e fictícia contra aqueles que supostamente seriam os responsáveis pelo que ela não pode. Nas palavras de Nietzsche: “Porque nos consumiríamos muito rapidamente se reagíssemos, não reagimos mais: esta é a lógica. E nenhuma chama nos devora tão rapidamente quanto os afetos do ressentimento. O aborrecimento, a suscetibilidade doentia, a impotência da vingança, o desejo, a sede de vingança, o revolver venenos em todo sentido – para os exaustos é esta certamente a forma mais nociva de reação: produz um rápido consumo de energia nervosa, um aumento doentio de secreções prejudiciais, de bÍlis no estômago, por exemplo. O ressentimento é o proibido *em si* para o doente – *seu* mal: infelizmente também sua mais natural inclinação.” (EH, “por que sou tão sábio”, 6).

92 “Já de início existe algo de *malsão* nessas aristocracias sacerdotais [aqui os representantes da “moral de escravos” responsáveis pela sua “vitória” ou “rebelião” no âmbito dos valores] e nos hábitos que nelas vigoram, hábitos hostis à ação, em parte meditabundos, em parte explosivos sentimentalmente, cujas sequelas parecem ser a debilidade intestinal e a neurastenia quase que fatalmente inerentes aos sacerdotes de todos os tempos [...]” (GM, I, 6)

permanecer e alcançar alguma vitória, perseverar na existência, e para isso sabe que não pode entrar no combate nas mesmas condições de um tipo de vida ativo e potente. Este fato lhe impõe a necessidade de estratégias distintas. A fundamental é a de minar a força dos adversários, enfraquecê-los ao máximo, para que eles se tornem tão debilitados quanto ele mesmo. Mas isto não se faz sem antes haver uma deliberada confusão de sentidos daquilo que representam a força e a fraqueza, tomando a força como sinônimo de maldade e perversidade e a fraqueza como símbolo de virtude e grandeza⁹³. Assim, o tipo de vida decadente se empenha, em primeiro lugar, para trazer os adversários para o seu território, ao impor suas condições de existência não como necessárias para si, mas como desejáveis “em si e por si” mesmas, como resultados de uma escolha possível e sensata, isto é, transforma sua incapacidade em arbítrio, sua necessidade mórbida em possibilidade desejável, sua fraqueza em virtude. Torna-se aos próprios olhos, e com a ajuda de algumas ficções, o tipo de existência mais venerável de todos.⁹⁴

Para que esta caracterização fique mais clara, é preciso que lembremos a intrincada relação entre a consciência, os elementos não-conscientes e os mecanismos de valoração. A valoração emerge da vida, já dissemos antes. Em primeiro lugar, não sendo apenas um organismo guiado pelo instinto mas um ser humano que é *também* consciente de si – pelo menos parcialmente, como vimos – o tipo decadente não tem *consciência* imediata de sua debilidade, pois acredita-se “normal”. As características de um modo de vida que predomina não são claramente perceptíveis nem para um observador externo, e muito menos para o próprio indivíduo. É preciso uma fina interpretação de uma série de características que

93 “Eles rondam entre nós como censuras vivas, como advertências dirigidas a nós – como se saúde, boa constituição, força, orgulho, sentimento de força fossem em si coisas viciosas, as quais um dia se devesse pagar, e pagar amargamente: oh, como eles mesmos estão no fundo dispostos a *fazer* pagar, como anseiam ser carrascos! (GM, III, 14).

94 “[...] aqui a simples vista do vitorioso [da vida abundante] é *odiada*. E que mendacidade, para não admitir esse ódio como ódio! Que ostentação de grandes palavras e atitudes, que arte de calúnia ‘honrada’! Esses malogrados: que nobre eloquência flui de seus lábios! Quanta resignação humilde, viscosa, açucarada, flutua em seus olhos! Que desejam realmente? Ao menos *representar* o amor, a justiça, a superioridade, a sabedoria – eis a ambição desses ‘ínfimos’, desses enfermos! E como esta ambição torna hábil! Admire-se principalmente a habilidade de falsários com que aí se imita o cunho da virtude, e mesmo o tilintar, o tilintar de ouro da virtude. Eles agora monopolizaram inteiramente a virtude, esses fracos e doentes sem cura, quanto a isso não há dúvida: ‘nós somente somos os bons, os justos’, dizem eles, ‘nós somente somos os *homine bonae voluntatis* [homens de boa vontade]’. [...] Entre eles encontra-se em abundância os vingativos mascarados de juízes, que permanentemente levam na boca, como baba venenosa, a palavra *justiça* e andam sempre de lábios em bico, prontos a cuspir em todo aquele que não tenha olhar insatisfeito e siga seu caminho de ânimo tranquilo. Entre eles não falta igualmente a mais nojenta espécie de vaidosos, os monstros de mendacidade que buscam aparecer como ‘almas belas’ e exibem no mercado, como ‘pureza do coração’, sua sensualidade estropiada, envolta em versos e outros cueiros: a espécie de onanistas morais e ‘autograticadores’. A vontade dos enfermos de representar uma forma *qualquer* de superioridade, seu instinto para vias esquivas que conduzam a uma tirania sobre os sãos – onde não seria encontrada, essa vontade de [potência] precisamente dos mais fracos!” (GM, III, 14).

emergem a partir das afirmações, necessidades, condutas, preferências, etc., de modo que o indivíduo não é capaz de rapidamente estabelecer este tipo de autoanálise. Isto porque quando falamos do modo de vida, estamos falando justamente do modo como se organizam aqueles elementos inconscientes, os afetos e impulsos aludidos anteriormente, que enquanto tais operam e atuam à revelia da consciência. Então, para identificá-los, há apenas um caminho indireto, o da análise semiótica da moralidade em sentido amplo – ou seja, da *Genealogia*. Mas, há no tipo decadente um agravante nesta situação, pois, por suas características vitais, há neste uma supervalorização da própria consciência em detrimento da totalidade do corpo, e um desejado entorpecimento dos impulsos e afetos. Tal valorização da consciência é resultado de sua própria debilidade orgânica, pois não podendo se impor na existência de forma ativa e afirmativa, pela aludida obstrução fisiopsicológica que o põe numa condição de oprimido, termina por desenvolver uma tendência a se realizar apenas no âmbito que pode ainda dispor de algum poder, que lhe é permitido atuar, isto é, por meio da consciência, ou de forma pomposa, pelo “espírito”⁹⁵. Em outras palavras, sua debilidade orgânica reflete-se em uma apatia e fraqueza dos impulsos, de modo que lhe resta apenas sua consciência, como ferramenta principal, que aglomera sob si os resíduos dos impulsos, que reina sobre um corpo enfraquecido, e que aparece como único reino a ser explorado por este tipo de vida, o qual termina por se tornar tão perverso quanto inteligente. Pois sua inteligência se desenvolve sobre a base de um desprezo por tudo aquilo que não convém à consciência, ao ponto de ignorar e até mesmo pensar contra a vida que lhe subjaz⁹⁶. Sua ênfase na consciência o torna surdo e cego quanto aos impulsos que a sustentam, ao ponto de torná-los incompreensíveis e mesmo fonte de dor e sofrimento, uma vez que não são cognoscíveis segundo a lógica da introspecção, única forma de autoconhecimento que considera possível.

Em segundo lugar, o tipo de vida decadente ou negativo, pela sua passividade intrínseca, só consegue estabelecer seus valores a partir de uma reação a valores já existentes, como contraposição àquilo que lhe aparece como possível ameaça a sua frágil existência, isto é, qualquer um que difira quanto a sua constituição psicofisiológica. Em outras palavras, este

95 “Por um instinto de autoconservação, de autoafirmação, no qual cada mentira costuma purificar-se, essa espécie de homem *necessita* crer no ‘sujeito’ indiferente e livre para escolher. O sujeito (ou, falando de modo mais popular, a *alma*) foi até o momento o mais sólido artigo de fé sobre a terra, talvez por haver possibilitado à grande maioria dos mortais, aos fracos e oprimidos de toda espécie, enganar a si mesmos com a sublime falácia de interpretar a fraqueza como liberdade, e o seu ser-assim como *mérito*.” (GM, I, 13)

96 “Uma raça de tais homens do ressentimento resultará necessariamente mais inteligente que qualquer raça nobre, e venerará a inteligência numa medida muito maior: a saber, como uma condição de existência de primeira ordem, enquanto para os homens nobres ela facilmente adquire um gosto sutil de luxo e refinamento – pois neles ela está longe de ser tão essencial quanto a completa certeza de funcionamento dos instintos reguladores *inconscientes* [...]” (GM, I, 10)

tipo é, de saída, sempre produto de uma negação do outro, do diferente, da possibilidade; ele vem a ser e se sustenta na base de uma radical e degenerada acusação da diferença como algo perigoso e prejudicial em si mesmo, que portanto deve ser evitado e, no limite, eliminado. Consequentemente, aquilo que pode ser danoso a este tipo de vida, é tido como danoso “em si”, já que suas condições de existência também são estrategicamente generalizadas, e aparecem como sustentadas por algum elemento externo: a razão, a lógica, Deus, etc. Por conseguinte, a negação dá lugar a uma espécie de autoafirmação velada: o tipo decadente vê-se como “vítima” de uma situação em que é ameaçado o tempo todo por seres “perigosos” e pinta estas possíveis ameaças como “inimigos malvados” diante dos quais ele é apenas um ser que não *quer* ser ameaça para ninguém, que *deliberadamente* não age como os demais e, assim, atribui-se a figura de um ser bondoso e superior – ficções que lhe dão o poder de acreditar na própria liberdade, tanto na sua, que o torna bondoso, quanto na do outro que o torna maléfico⁹⁷. Ao valorar a si mesmo e às suas condições de existência como boas e desejáveis, ele o faz apenas como consequência de uma valoração primordialmente reativa e negativa do outro⁹⁸, como “mal” ou monstro, como vimos na seção anterior em relação à “moral de escravos”.

Por isso, o tipo de vida decadente é fundamentalmente ressentido, sente-se ameaçado e ofendido por tudo o que se apresente como diferente, como melhor, como espontâneo⁹⁹; acusa

97 “Se os oprimidos, pisoteados, ultrajados exortam uns aos outros, dizendo, com a vingativa astúcia da impotência: ‘sejamos outra coisa que não os maus, sejamos bons! E bom é todo aquele que não ultraja, que a ninguém fere, que não ataca, que não acerta contas, que remete a Deus a vingança, que se mantém na sombra como nós, que foge de toda maldade e exige pouco da vida, como nós, os pacientes, humildes, justos’ – isto não significa, ouvindo friamente e sem prevenção, nada mais que: ‘nós, fracos, somos realmente fracos; convém que não façamos nada *para o qual não somos fortes o bastante*’; mas esta seca constatação, esta prudência primaríssima, que até os insetos possuem (os quais se fazem de mortos para não agir ‘demais’, em caso de grande perigo), graças ao falseamento e à mentira para si mesmo, próprios da impotência, tomou a roupagem pomposa da virtude que cala, renuncia, espera, como se a fraqueza mesma dos fracos – isto é, seu *ser*, sua atividade, toda a sua inevitável, irremovível realidade – fosse um empreendimento voluntário, algo desejado, escolhido, um *feito*, um *mérito*.” (GM, I, 13)

98 “Adivinhamos o que quer a criatura do ressentimento: quer que os outros sejam maus, precisa que os outros sejam maus para poder se sentir boa. *Tu és mau, portanto eu sou bom*: esta é a fórmula fundamental do escravo, que traduz o essencial do ressentimento do ponto de vista tipológico [...]” (DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. São Paulo: n-1 edições, 2018, p. 154)

99 Nesse sentido, concordamos com Deleuze quando este sustenta que: “Em virtude de seu tipo, o homem do ressentimento não ‘reage’: sua reação não tem fim, ela é sentida em vez de ser agida. Ela ataca então seu objeto, qualquer que seja, como um objeto do qual é preciso se vingar, que deve pagar por esse atraso infinito. *A excitação pode ser bela e boa e o homem do ressentimento experimentá-la como tal*, ela pode muito bem não exceder a força do homem do ressentimento, este pode ter uma quantidade de força abstrata tão grande quanto a de um outro. Nem por isso ele deixará de sentir o objeto correspondente como uma ofensa pessoal e uma afronta porque ele torna o objeto responsável por sua própria impotência [...] O homem do ressentimento experimenta todo ser e todo objeto como uma ofensa na mesma proporção em que sofre seu efeito. A beleza, a bondade são, necessariamente, para ele, ultrajes tão consideráveis quanto uma dor ou uma infelicidade experimentadas.” (DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. São Paulo: n-1 edições, 2018, p. 150-151)

qualquer um de irracional, rude, imprudente, lascivo, violento ou de colocar em risco a sua existência enquanto *seus* critérios não forem *obedecidos*; a bem da verdade, lança a pecha de “mal” sobre tudo aquilo que contradiga seu modo de vida, ou seja, sobre tudo aquilo que apareça sob o signo da afirmação da vida, para além das suas limitações e fraquezas. Em suma, o ressentimento do tipo decadente é contra a própria *vida*: é ela mesma que o desagrada, que o machuca. Mas não em relação à vida apequenada e restringida, seu rancor é contra a vida em sua plenitude, a abundância, o movimento, a pluralidade, a perspectiva, o interesse, a mudança, a diferença, a disputa, a morte. Para aquele tipo, tudo isso soa ofensivo, é tratado como problema, erro, engano ou deve ser superado, subordinado a algo superior. E tal “superação” ou “solução” encontra-se justamente em suas poderosas ficções, frutos da negação do mundo e da vida: Ser, Deus, Verdade, Objetividade, Imparcialidade, Alma, etc. Nas palavras de Nietzsche:

[...] aqui domina um ressentimento ímpar, aquele de um insaciado instinto e vontade de [potência] que deseja senhorear-se, não de algo da vida, mas da vida mesma, de suas condições maiores, mais profundas e fundamentais; aqui se faz a tentativa de usar a força para estancar a fonte da força; aqui o olhar se volta, rancoroso e pérfido, contra o florescimento fisiológico mesmo, em especial contra a sua expressão, a beleza, a alegria; enquanto se experimenta e se *busca* satisfação no malogro, na desventura, no fenecimento, no feio, na perda voluntária, na negação de si, autoflagelação e autossacrifício. Tudo isso é paradoxal no mais alto grau: estamos aqui diante de uma desarmonia que se *quer* desarmônica, que frui a si mesma neste sofrimento, e torna-se inclusive mais triunfante e confiante à medida que diminui o seu pressuposto, a vitalidade fisiológica. (GM, III, 11)

O paradoxo supracitado, da vida que se nega e que se volta contra si, embora intrigante é mero efeito de superfície: como vimos antes, é tão somente a condição de conservação de uma forma de vida em vias de dissolução, a forma de manutenção de uma configuração sem meta e sem “afeto de comando”, cuja única saída é a diminuição da tensão e da atividade geral do corpo e dos impulsos, como uma espécie de estado vegetativo. Nesse sentido, podemos entender que a doença representada pelo tipo de vida negativa não é uma doença qualquer, meramente orgânica, mas uma doença propriamente humana¹⁰⁰, isto é, bio-socio-cultural, que depende particularmente do modo como o humano veio a ser, que depende da sua existência psíquica e coletiva, pois ela se sustenta justamente na confusão e no

100 Nesse sentido, concordamos com Viviane Mosé, quando esta afirma que: “Como vontade de potência é um caráter da vida, e como a vida é sempre monstruosamente afirmativa, a vontade negativa de potência é uma vontade própria do ser humano. É somente nele que o jogo de forças da vida pode ser afirmativo ou negativo. *Dizer sim e dizer não é próprio dos seres humanos, mas eles, por medo da pluralidade e da mudança, construíram uma cultura sustentada fundamentalmente na negação.*” (MOSÉ, Viviane. *Nietzsche e a grande política da linguagem*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018, p. 130, grifo nosso).

autodesconhecimento do humano com relação a si mesmo e na sua relação com o outro, na complexa relação entre a consciência e a totalidade do corpo, e até mesmo na autonegação do corpo – possível apenas para um ser “cindido”. Por isso, o doente chega ao estágio patológico de querer manter-se doente, pois se distancia da sua própria natureza, acostuma-se com a “doença” e mesmo goza com ela, engendrando uma série de ficções para “explicá-la” e, mais do que tudo, mascará-la para si mesmo. Assim, junto com a ênfase na consciência, aparece *outro aspecto da doença, além do ressentimento: a “má consciência”*, que se aloja justamente nesta relação com os elementos inconscientes.

A segunda dissertação da *Genealogia da Moral* amplia a reflexão aqui proposta em torno da consciência e dos elementos inconscientes. Nela se delinea a hipótese segundo a qual o Humano, enquanto ser natural e cultural, veio a ser autônomo e consciente de si apenas a partir da convivência social. Esta ideia não é nova para nós, já que a apresentamos na seção anterior. Entretanto, é preciso agora nos determos em uma especulação mais demorada acerca destes primórdios. Pois Nietzsche passa a sugerir que tal convivência social organizada deve suas origens não a uma “necessidade intrínseca” do humano, tampouco a um “contrato social”, à maneira dos modernos, mas sim por uma espécie de imposição externa, um tipo de obrigação que aos poucos vai dando forma à organização humana, a ponto de constituir uma necessidade de primeira ordem para a manutenção da espécie humana¹⁰¹. Com esse novo elemento, de uma obrigação à convivência imposta pela força, a reflexão sobre o surgimento e, principalmente, sobre os motivos que levaram a uma sobrevalorização da consciência, revela outros elementos que possibilitam uma melhor compreensão do tipo de vida negativo ou decadente que se tornou predominante na cultura ocidental.

A obrigação de um ser “voltado para o instante” de adquirir uma memória, ser capaz de comunicar os seus estados internos, de evitar a satisfação imediata e desregrada de um impulso, em suma, “ser capaz de fazer promessas” (GM, II, 1), é o que caracteriza o humano em sociedade. Mas essa capacidade, como vimos na seção anterior sobre a moral, não é uma decorrência natural ou um acontecimento espontâneo (*laissez faire*), mas sim fruto de um trabalho do homem sobre si mesmo, desde os primórdios de qualquer civilização, pela obediência a costumes, e conservação de hábitos, a partir da “moralidade de costumes”, isto é, pela obediência. Essa “memória da vontade” é assim alcançada a ferro e fogo, pela dor e pelo

101 Em outras palavras, a origem da sociedade organizada se dá por meio da “inserção de uma população sem normas e sem freios numa forma estável” e que, “assim como tivera início com um ato de violência, foi levada a termo somente com atos de violência – que o mais antigo ‘Estado’, em consequência, apareceu como uma terrível tirania, uma maquinaria esmagadora e implacável, e assim prosseguiu seu trabalho, até que tal matéria-prima humana e semianimal ficou não só amassada e maleável, mas também *dotada de uma foma*.” (GM, II, 17)

sangue, de um animal nômade e selvagem que foi obrigado a conviver em sociedade, em um grupo que vai muito além da sua “família”, tendo por isso que respeitar *regras* e reconhecer os limites da sua ação – sendo obrigado a prometer não-querer o que ultrapassa as normas morais. Nessa situação absolutamente nova em relação a um estado não-moral, o humano não poderia se satisfazer como antes, isto é, não poderia dar vazão aos seus instintos orgânicos e impulsos de prazer e mesmo de agressão. Por isso, obrigado a viver em sociedade encontrou seu inferno na terra, um sofrimento sem igual: teve de aprender a refrear e retrain as suas tendências e inclinações naturais, o que deve ter sido, como é de se imaginar, algo terrível. Ainda mais terrível, talvez, do que o sofrimento de uma dor infligida por algo externo, uma vez que esta é praticamente autoinfligida: uma radical retração e retenção de um poderoso fluxo pulsional, do qual o próprio indivíduo deve ser corresponsável¹⁰². Nietzsche compara a nova situação do humano com a evolução necessária de animais aquáticos para terrestres com vistas a não perecer: “subitamente seus instintos ficaram sem valor e ‘suspensos’. A partir de então deveriam andar com os pés e ‘carregar a si mesmos’, quando antes eram levados pela água: havia um terrível peso sobre eles”. (GM, II, 16). Além disso, se já lhe era sofrível a não satisfação daquelas tendências, a tentativa de satisfazê-las poderia ser ainda pior: representaria, no novo contexto, uma transgressão as regras e leis impostas pela força e pela violência de seres terríveis, pela autoridade de uma horda de conquistadores cuja satisfação, por sua vez, era ilimitada pois se alimentava da limitação daqueles que estavam sob seu jugo.

Nesse sentido, os impulsos insatisfeitos não tiveram outra opção senão a de voltar-se novamente para a fonte, *para* e, principalmente, *contra* o próprio indivíduo, em busca de satisfazer-se ou descarregar-se. Eis a origem do sofrimento do homem consigo mesmo, de todo sofrimento abafado e misterioso, que geralmente não se sabe a causa, ou seja, da “má consciência”, do sofrimento fisiopsíquico. Mas é também a origem do animal civilizado, capaz de diálogo, convivência e cooperação. Pois, nesse movimento de retorno e retenção, o indivíduo termina por ampliar um domínio interior que seria originalmente bastante estreito¹⁰³. Neste processo o “mundo interior”, ou o domínio da *consciência*, adquire uma

102 “Vejo a má consciência como a profunda doença que o homem teve de contrair sob a pressão da mais radical das mudanças que viveu – a mudança que sobreveio quando ele se viu definitivamente encerrado no âmbito da sociedade e da paz. O mesmo deve ter sucedido aos animais aquáticos, quando foram obrigados a tornar-se animais terrestres ou perecer, ocorreu a esses semianimais adaptados de modo feliz à natureza selvagem, à vida errante, à guerra, à aventura – subitamente seus instintos ficaram sem valor e ‘suspensos’.” (GM, II, 16)

103 “Todos os instintos que não se descarregam para fora *voltam-se para dentro* – isto é o que chamo de *interiorização do homem*: é assim que no homem cresce o que depois se denomina sua ‘alma’. Todo o mundo interior, originalmente delgado, como que entre duas membranas, foi se expandindo e se estendendo, adquirindo profundidade, largura e altura, na medida em que o homem foi *inibido* em sua descarga para fora. Aqueles terríveis bastiões com que a organização do Estado se protegia dos velhos instintos de liberdade – os castigos,

importância e desenvolvimento que não seriam possíveis sem as limitações instintivas, e aquela torna-se para o humano social um instrumento de primeira ordem, pois: “para as funções mais simples sentiam-se canhestros, nesse novo mundo não mais possuíam os seus velhos guias, os impulsos reguladores e inconscientemente certos – estavam reduzidos, os infelizes, a pensar, inferir, calcular, combinar causas e efeitos, reduzidos à sua ‘consciência’.” (GM, II, 16). “Reduzido” à sua consciência, o animal humano precisou habituar-se a novas formas de conduzir-se, de lidar com seus instintos e impulsos, tornando-se, como já dissemos, o animal não fixado. Por outro lado, pelo constante retorno dos impulsos insatisfeitos a sua fonte, o humano desenvolve estratégias de satisfação mediatizadas, satisfações menores que permaneçam nos limites das regras. Esse “retorno”, então, é simultaneamente uma obediência ao novo estado de coisas e uma forma de satisfação dos impulsos, que não cessam de exigí-la. Assim, é válido ressaltar que esta nova dimensão não apenas restringe os instintos como torna possível um outro nível de satisfação dos mesmos, por vias que não poderiam sequer ser imaginadas sem a sua presença: estamos falando das atividades psíquicas mais elevadas como a produção artística e/ou intelectual, ou ainda várias formas de disciplina e formação, possíveis apenas pelo “amansamento” e trabalho sobre si mesmo do animal humano¹⁰⁴.

Todo este movimento diz respeito ao mesmo processo de surgimento da própria consciência, da moralidade e também da capacidade de comunicação que fizemos alusão nas seções anteriores, sempre sobre a base de uma lógica dos múltiplos impulsos em conflito. Assim, Nietzsche aponta que esse movimento de produção social da consciência gera, ao mesmo tempo, o efeito colateral da “má consciência”. Ou seja, não obstante as coisas “boas” geradas pelo “amansamento” do animal humano, uma série de consequências hostis vieram à tona nesse processo¹⁰⁵. Pois dentre as tendências naturais do homem existe uma que encontra satisfação com a agressão, com a imposição de domínio sobre outrem: já falamos sobre a lógica do poder de comando que opera nos afetos, e o ato de causar sofrimento pode ser pensado na mesma lógica da submissão e do comando, isto é, da vontade de potência.¹⁰⁶ Na transição entre as situações, entre a total liberdade e a obediência a regras, este impulso é tão

sobretudo, estão entre estes bastiões – fizeram com que todos aqueles instintos do homem selvagem, livre e errante se voltassem para trás, *contra o homem mesmo*.” (GM, II, 16)

104 “[...] essa ‘má consciência’ *ativa* também fez afinal – já se percebe –, como verdadeiro ventre de acontecimentos ideais e imaginosos, vir à luz uma profusão de beleza e afirmação nova e surpreendente, e talvez mesmo a própria beleza... Pois o que seria ‘belo’, se a contradição não se tornasse primeiro consciente de si mesma, se antes a feiura não houvesse dito a si mesma: ‘eu sou feia’?...” (GM, II, 18)

105 Segundo Deleuze: “a má consciência é a consciência que multiplica sua dor, que encontrou o meio de fabricá-la: voltar a força ativa contra si mesma, a imunda oficina. *Multiplicação da dor pela interiorização da força, pela introjeção da força*: esta é a primeira definição da má consciência.” (DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. São Paulo: n-1 edições, 2018, p. 166)

restringido quanto qualquer outro, e assim como os outros não cessa de fazer suas exigências. Portanto, quando dissemos que os impulsos retornam à fonte, é preciso lembrar que também a tendência à agressão procura satisfação neste movimento, e por consequência surge no homem a *necessidade de causar dor a si mesmo*: na falta de um objeto exterior para satisfação da agressividade, o indivíduo toma a si mesmo como objeto¹⁰⁷. A má consciência se revela, pois, de forma mais crua e aguda no sofrimento consigo: na angústia, no medo ante o “sobrenatural” e, na sociedade ocidental, sobretudo na culpa, onde o homem termina por “punir” e “castigar” a si mesmo, mesmo que não haja motivos ou causas aparentes. É a tristeza consigo mesmo, a melancolia, a “dor da alma” da qual nossa sociedade e nosso século estão tão profundamente mergulhados que tornaram algo natural – mascarando, no máximo, com uma série de substâncias anestésicas.

A consciência se torna fundamental para o ser humano e passa a ser bastante estimada, mas ela permanece um fenômeno oriundo e dependente dos impulsos orgânicos, muito embora os ignore, subestime e até mesmo os despreze. Mas, como vimos, pela lógica da consciência, não é possível entendermos o que se passa fora de seu domínio. A consequência do surgimento da consciência no animal homem é uma completa e profunda falta de compreensão sobre o que se passa nele mesmo, mas que não adentra o âmbito da consciência. Por isso, passam a existir os elementos *não*-conscientes, que antes da existência desta constituiriam a totalidade psicofisiológica não-cindida do animal humano. A consciência é posterior, ela surge como efeito de uma clivagem primeira, de um distanciamento do animal humano consigo mesmo. Ele se torna dependente dela à medida que ela se mostra importante para a manutenção de sua existência, uma vez que existe em sociedade e tem necessidade de comunicação e explicação, como dissemos anteriormente.

A má consciência é fruto desta clivagem da subjetividade humana, mas é alimentada e fortalecida pelo desconhecimento desta, fator que gera má compreensão e *sofrimento do homem consigo mesmo*, que o impele a buscar sentidos para seu sofrimento e que, no limite,

106 “No fundo é a mesma força, que age grandiosamente naqueles organizadores e artistas da violência que constrói Estados, que aqui, interiormente, em escala menor e mais mesquinha, dirigida para trás, no ‘labirinto do peito’, como diz Goethe, cria a má consciência e constrói ideais negativos, é aquele mesmo instinto de liberdade (na minha linguagem: vontade de [potência]): somente que a matéria na qual se extravasa a natureza conformadora e violentadora dessa força é aqui o homem mesmo, o seu velho Eu animal [...]” (GM, II, 18)

107 “A hostilidade, a crueldade, o prazer na perseguição, no assalto, na mudança, na destruição – tudo isso se voltando contra os possuidores de tais instintos: *esta* é a origem da má consciência. Esse homem que, por falta de inimigos e resistências exteriores, cerrado numa opressiva estreiteza e regularidade de costumes, impacientemente lacerou, perseguiu, corroe, espicou, maltratou a si mesmo, esse animal que querem ‘amansar’, que se fere nas barras da própria jaula, este ser carente, consumido pela nostalgia do ermo, que a si mesmo teve de converter em aventura, câmara de tortura, insegura e perigosa mata – esse tolo, esse prisioneiro presa da ânsia e do desespero tornou-se o inventor da ‘má consciência’.” (GM, II, 16)

pode levá-lo a uma existência patológica¹⁰⁸. Pois o homem pode inventar, por razões altamente interessadas e relativas à sua constituição orgânica, uma determinada interpretação da realidade que pode identificá-la (a realidade mesma) como a própria causa do sofrimento. Já vimos que pela produção de ficções a própria realidade natural é significada, explicada, recebe um sentido e valor. Mas este sentido é dependente de *quem* o produz: e se essa criação é produto de uma existência confusa e sofredora, que se esquece de sua origem animal e instintiva, chocando-se contra as paredes da consciência e da linguagem, corre-se o risco de que a ficção produzida tenha *mais valor* que a natureza que a torna possível. A consequência deste pensamento já pudemos adiantar, é a negação das características mais explícitas da vida mesma, como mudança, instinto, movimento, interesse, etc. Neste ponto, as coisas tornam a se encontrar, pois, o desconhecimento e a ignorância da dimensão não-consciente é, como vimos acima, o que garante o ímpeto e “vigor” do tipo de vida decadente caracterizada pelo ressentimento.

Assim, a má consciência, como resultado do alargamento do mundo interior e ênfase na dimensão consciente, que produz um *sofrimento* contínuo e abafado, fomenta e intensifica o *ressentimento*: ambas características descrevem um tipo de vida adoentado, de impulsos obstruídos, confuso e carente, represado em suas intenções e inclinações. Na incompreensão do próprio sofrimento, procura-se um culpado, um responsável pelo estado em que se encontra¹⁰⁹. Na hipótese de surgimento da má consciência, isso ocorre na medida em que o humano é coagido a limitar ou mesmo abdicar de suas satisfações impulsivas, onde um sentimento de hostilidade é gerado com relação à “autoridade” tirânica que engendra o todo social, ou seja, àqueles que representam tal poder limitador. Essa hostilidade oriunda da tendência natural à agressividade é somada às insatisfações do autorrepresamento, pois também não pode ser “aliviada” mediante uma vingança contra a autoridade que representa uma força terrível e violenta. Diante disso, o animal humano, querendo perseverar na vida, pode e torna-se preche de rancor contra a *força* que constitui a autoridade, já que ele *não pode*

108 “Com ela [a má consciência], porém, foi introduzida a maior e mais sinistra doença, da qual até hoje não se curou a humanidade, o sofrimento do homem *com o homem, consigo*: como resultado de uma violenta separação do seu passado animal, como que um salto e uma queda em novas situações e condições de existência, resultado de uma declaração de guerra aos velhos instintos nos quais até então se baseava sua força, seu prazer e o temor que inspirava.” (GM, II, 16)

109 “Pois todo sofredor busca instintivamente uma causa para seu sofrimento; mais precisamente, um agente; ainda mais especificamente, um agente *culpado* suscetível de sofrimento – em suma, algo vivo, no qual possa sob algum pretexto descarregar seus afetos, em ato ou *in effigie* [simbolicamente]: pois a descarga de afeto é para o sofredor a maior tentativa de alívio, de *entorpecimento*, seu involuntariamente ansiado narcótico para tormentos de qualquer espécie. Unicamente nisto, segundo minha suposição, se há de encontrar a verdadeira causa fisiológica do ressentimento, da vingança e quejandos, ou seja, em um desejo de *entorpecimento da dor através do afeto*.” (GM, III, 15)

superá-la – e termina por acumular tal sentimento hostil. O processo de socialização se constitui, nesse sentido, como uma radical retração e cisão do humano em relação a sua natureza animal e pulsional, de modo que tal separação gera uma forma de vida cheia de contradições e possibilidades, mas que, em geral, se funda numa relação ambígua e obscura em relação aos próprios instintos e impulsos. Em outras palavras, um tipo de vida que tem por base não a atividade livre do corpo, mas apenas o ressentimento, produtor de toda uma forma de vida caracterizada pela “moral de escravos”: incapaz de se afirmar, desenvolve a tendência a cultivar o ódio por meio do qual atribui sentido e valor ao mundo, numa negação primordial do outro, e especialmente *do outro que “o habita”*, ou seja, os múltiplos impulsos e afetos que constituem seu corpo. Assim procede por meio da acusação do outro, do mundo, da força, do corpo e da vida mesma como forma de aplacar seu sofrimento, em certa medida, buscando um culpado para o qual direcionar e descarregar e seu ódio¹¹⁰.

Diante de tal rancor, diga-se de passagem, é possível criar subterfúgios, formas de escape e escoamento, de modo a não cultivá-lo, e isso é o que torna possível um tipo *afirmativo* de vida, que tenta se livrar do que lhe causa dano, que não cultiva ressentimento, por mais que possa vir a dele padecer¹¹¹. No entanto, o que se tornou mais provável e frequente fora o contrário: a sua manutenção proposital como forma perversa de exercer poder, exatamente como foi descrito anteriormente: o tipo de vida ressentida propõe uma reinterpretação da natureza pela lente do ódio e do rancor contra tudo aquilo que se diferencie dela mesma. Entretanto, a medida que tal ressentimento pode se tornar um perigoso explosivo autodestrutivo, ele precisa ser, no mínimo, administrado ou controlado – do contrário, a convivência humana seria impossível e haveria apenas destruição e caos. Nesse sentido, por uma artimanha da natureza ou ímpeto de perseverança da vida, mesmo em condições insalubres, o inventivo animal humano tornou capaz um redirecionamento do ressentimento,

110 “‘Alguém deve ser culpado de que eu esteja mal’ – esta maneira de raciocinar é comum a todos os doentes, tanto mais quanto lhes for desconhecida a verdadeira causa do seu mal-estar, a fisiológica (– ela pode encontrar-se, digamos, numa enfermidade do *nervus sympathicus*, numa anormal secreção de bÍlis, numa pobreza de sulfato e fosfato de potássio no sangue, em estados de tensão do baixo-ventre que impedem a circulação do sangue, ou ainda numa degeneração dos ovários, etc.). Os sofredores são todos horripelantemente dispostos e inventivos, em matéria de pretextos para seus afetos dolorosos; eles fruem a própria desconfiança, a cisma com baixezas e aparentes prejuÍzos, eles revolvem as vísceras de seu passado e seu presente, atrás de histórias escuras e questionáveis, em que possam regalar-se em uma suspeita torturante, e intoxicar-se do próprio veneno de maldade – eles rasgam as mais antigas feridas, eles sangram de cicatrizes há muito curadas, eles transformam em malfeitores o amigo, a mulher, o filho e quem mais lhes for próximo.” (GM, III, 15)

111 “Mesmo o ressentimento do homem nobre, quando nele aparece, se consome e se exaure numa reação imediata, por isso não envenena: por outro lado, nem sequer aparece, em inúmeros casos em que é inevitável nos impotentes e fracos. [...] Um homem tal sacode de si, com *um* movimento, muitos vermes que em outros se enterrariam; apenas neste caso é possível, se for possível em absoluto, o autêntico ‘amor aos inimigos’.” (GM, I, 10)

numa espécie de apropriação ou adaptação onde ele pode ser utilizado como meio para amenizar o próprio sofrimento: de um só golpe dando alguma vazão aos impulsos agressivos mas sem pôr em risco a convivência humana ou a própria existência. Em outras palavras, o ressentimento muda de direção e se alia à má consciência, no caso em que o indivíduo sofredor se entende como o responsável pelo próprio sofrimento, como o único “culpado” pelo próprio mal-estar¹¹². A má consciência, então, como fruto dessa necessidade de descarregar impulsos que se voltaram para trás, torna possível um escoamento dos afetos negativos do ressentimento por meio da autoacusação e autopunição¹¹³.

Tal mudança de direção do ressentimento é empreendida por uma figura denominada por Nietzsche de “sacerdote ascético”, como um tipo humano que emerge nas mais diversas culturas humanas onde a vida corre perigo, ou seja, onde brotou algum “ideal ascético” ou sinal de decadência, pois sua tarefa principal é ser o *agente* desses ideais, o propagador das ficções ascéticas, uma espécie de “força” mínima de comando que não permite a desagregação total¹¹⁴. Como um médico de doentes que é também um doente, o sacerdote ascético não realiza esta inversão como uma imposição da sua vontade, como uma ordenação criadora, mas antes o faz com a ajuda de “ideais” negadores e da “força” destes, ao produzir ficções que justifiquem, com base em alguma autoridade externa (deuses ou seres sobrenaturais), o seu procedimento “curador” e apaziguador do sofrimento. Em outras palavras, mais do que uma “cura”, o seu procedimento consiste em um paliativo, um anestésico; pois em vez de buscar a causa real do sofrer, ele inventa causas imaginárias para

112 “‘Eu sofro: disso alguém deve ser culpado’ – assim pensa toda ovelha doente. Mas seu pastor, o sacerdote ascético, lhe diz: ‘Isso mesmo, minha ovelha! Alguém deve ser culpado: mas você mesma é esse alguém – somente você é culpada de si!...’. Isto é ousado bastante, falso bastante: mas com isso se alcança uma coisa ao menos, com isso, como disse, a direção do ressentimento é – *mudada*.” (GM, III, 15)

113 Nesse sentido são muito bem-vindas as considerações de Deleuze em torno da má consciência: “*Inventa-se um novo sentido para a dor, um sentido interno, um sentido íntimo: faz-se da dor a consequência de um pecado, de uma falta. Tu fabricaste tua dor porque pecaste, tu te salvarás fabricando tua dor. A dor concebida como a consequência de uma falta íntima e o mecanismo interior de uma salvação, a dor interiorizada à medida que é fabricada, ‘a reinterpretação do sofrer como sentimento de culpa, medo e castigo’: eis o segundo aspecto da má consciência, seu momento tipológico, a má consciência como sentimento de culpa.*” (DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. São Paulo: n-1 edições, 2018, p. 166-167)

114 Sobre a figura do sacerdote ascético, Nietzsche afirma que “*A dominação sobre os que sofrem é o seu reino, para ela o dirige seu instinto, nela encontra ele sua arte mais própria, sua mestria, sua espécie de felicidade. Ele próprio tem de ser doente, tem de ser aparentado aos doentes e malogrados desde a raiz, para entendê-los – para com eles se entender; mas também tem de ser forte, ainda mais senhor de si do que dos outros, inteiro em sua vontade de poder, para que tenha a confiança e o temor dos doentes, para que lhes possa ser amparo, apoio, resistência, coerção, instrução, tirano, deus. Ele tem que defendê-lo, ao seu rebanho – contra quem? Contra osãos, não há dúvida, e também contra a inveja que têm dosãos; ele tem que ser o opositor e desprezador natural de toda saúde e toda potência tempestuosa, dura, desenfreada, violenta, rapace. O sacerdote é a primeira forma do animal mais delicado, que despreza mais facilmente do que odeia.*” (GM, III, 15)

amenizá-lo¹¹⁵, exercendo domínio e poder a partir do sofrimento. Em suma, muito distante de uma superação da doença e de um estado decadente da vida, o sacerdote ascético e seus ideais são o coroamento desta forma de vida, o próprio gozo com o sofrimento e a negação, o agente da conservação da decadência.

Na base destes ideais negadores estão as ficções transcendentais como deuses e entidades extramundanas, mas também lhe são valorosas as noções do “Eu” soberano, calcado na consciência, de uma unidade autodeterminada do sujeito, que ignora, como já vimos nas seções anteriores, a multiplicidade de afetos e a grande razão do corpo. Pois o principal destes procedimentos de inversão do ressentimento e aprofundamento da má consciência, segundo Nietzsche, é a ideia de *culpa*: um conceito familiar ao tipo ressentido – cuja tendência é a de atribuir ao outro (qualquer que seja) a culpa pelo que lhe falta –, para a qual a noção de sujeito e livre-arbítrio são indispensáveis. Além disso, Nietzsche ressalta que esta noção carrega, de suas origens primitivas, também o sentido de “dívida”: sendo o culpado não apenas aquele que agiu mal ou causou o mal, mas sobretudo um “devedor” que, como tal, *deve pagar* pelo que fez¹¹⁶. Ou, pior ainda, ela se remete a uma “sublimação” da dívida, quando esta é tomada em relação a seres imateriais, impalpáveis, uma dívida “metafísica”: para com os espíritos dos antepassados, ou com os deuses, em relação aos quais os indivíduos são devedores, obrigados a pagar pela bem-aventurança ou ainda para evitar a sua cólera¹¹⁷. Por conseguinte, o castigo,

115 “Percebe-se agora o que, segundo minha concepção, o instinto-curandeiro da vida ao menos *tentou* através do sacerdote ascético, e para que lhe serviu a tirania temporária de conceitos paradoxais e paralógicos como ‘culpa’, ‘pecado’, ‘pecaminosidade’, ‘corrupção’, ‘danação’: para tornar os doentes *inofensivos* até certo ponto, para fazer os incuráveis se destruírem por si mesmos, para com rigor orientar os levemente adoentados de volta a si mesmos, voltando para trás seu ressentimento [...], e desta maneira *aproveitar* os instintos ruins dos sofrendores para o fim de autodisciplinamento, autovigilância, autossuperação. Já se vê que uma tal ‘medicação’, uma simples medicação de afeto, não pode significar uma verdadeira *cura* de doentes no sentido fisiológico; não se poderia sequer afirmar que o instinto de vida teve aí a intenção e perspectiva de cura.” (GM, III, 16)

116 “O sentimento de culpa, da obrigação pessoal [...] teve origem, como vimos, na mais antiga e primordial relação pessoal, na relação entre comprador e vendedor, credor e devedor: foi então que pela primeira vez defrontou-se, *mediu-se* uma pessoa com outra.” (GM, II, 8)

117 Essa lógica é reconstituída por Nietzsche ainda na segunda dissertação da *Genealogia da Moral*, especialmente nos últimos parágrafos. Segundo o filósofo: “A relação de direito privado entre o devedor e seu credor [...] foi mais uma vez, e de maneira historicamente curiosa e problemática, introduzida numa relação na qual talvez seja, para nós, homens modernos, algo inteiramente incompreensível: na relação entre *os vivos e seus antepassados*. Na originária comunidade tribal – falo dos primórdios – a geração que vive sempre reconhece para com a anterior, e em especial para com a primeira, fundadora da estirpe, uma obrigação jurídica (e não um mero vínculo de sentimento: seria lícito inclusive contestar a existência deste último durante o mais longo período da espécie humana.) A convicção prevalece de que a comunidade subsiste apenas graças aos sacrifícios e às realizações dos antepassados – e de que é preciso lhes pagar isso com sacrifícios e realizações: reconhece-se uma *dívida*, que cresce permanentemente, pelo fato de que os antepassados não cessam, em sua sobrevivida como espíritos poderosos, de conceder à estirpe novas vantagens e adiantamentos a partir de sua força. [...] Imaginemos essa crua espécie de lógica conduzida até o fim: os ancestrais das estirpes *mais poderosas* deverão afinal, por força da fantasia do temor crescente, assumir proporções gigantescas e desaparecer na treva de uma dimensão divina inquietante e inconcebível – o ancestral termina necessariamente transfigurado em *deus*.” (GM, II, 19)

a que está sujeito o culpado, equivale a uma forma de “reparação da dívida”, ou seja, a culpa, como herdeira da relação credor-devedor, carrega um aspecto de dívida, onde o culpado é um devedor, e como tal é obrigado a compensar o prejuízo que causou – mesmo que seja por meio da dor ou do sofrimento, qualquer meio que satisfaça ao credor¹¹⁸. Supõe-se aqui não apenas que houve uma escolha – “liberdade do sujeito” –, mas uma escolha errada que causou um prejuízo a outrem, e que deve ter como consequência ao culpado, uma perda, um dano, um sofrimento tanto maior quanto maior a dívida/culpa¹¹⁹.

A dívida/culpa torna-se, então, um poderoso instrumento de descarga dos afetos negativos do ressentimento e uma forma de dar sentido ao fato bruto da má consciência enquanto sofrimento do humano consigo mesmo. Este instrumento torna possível a aludida inversão de direção do ressentimento contra o próprio indivíduo, que se torna em alguma medida o próprio culpado pelo seu sofrimento. Engendra-se com isso uma interpretação da vida sobre a base de um contínuo e irremediável sofrimento, especialmente quando o culpado/devedor se sente em dívida para com as divindades ou espíritos ancestrais, tanto mais incapaz de quitar seu débito quanto mais está simplesmente vivo, pois a mera continuidade da vida lhe parece devedora da bênção e da obra daqueles que “olham” por ele. Mas é também uma interpretação de uma forma de vida que, embora refém de uma situação opressiva, não dispensa o fazer-sofrer, a necessidade de causar sofrimento e sobretudo uma certa *satisfação* com o fazer-sofrer, que dá vazão aos impulsos agressivos, mas sob uma roupagem “moral”, sob uma máscara de honra, dever, obrigação, etc. Sobretudo é uma interpretação para o próprio fato bruto do sofrimento, um motivo, uma causa, uma explicação – e qualquer explicação é melhor que o vácuo¹²⁰. Contudo, é uma interpretação que, para alcançar êxito,

118 “[...] em que medida pode o sofrimento ser compensação para a ‘dívida’? Na medida em que o *fazer sofrer* era altamente gratificante, na medida em que o prejudicado trocava o dano, e o desprazer pelo dano, por um extraordinário contraprazar: *causar* o sofrer [...]” (GM, II, 6)

119 “Tornemos clara para nós mesmos a estranha lógica dessa forma de compensação. A equivalência está em substituir uma vantagem diretamente relacionada ao dano (uma compensação em dinheiro, terra, bens de algum tipo) por uma espécie de *satisfação íntima*, concedida ao credor como reparação e recompensa – a satisfação de quem pode livremente descarregar seu poder sobre um impotente, a volúpia de *faire le mal pour le plaisir de le faire*’, o prazer de ultrajar: tanto mais estimado quanto mais baixa for a posição do credor na ordem social, e que facilmente lhe parecerá um delicioso bocado, ou mesmo antegozo de uma posição mais elevada. Através da ‘punição’ ao devedor, o credor participa de um *direito dos senhores*; experimenta enfim ele mesmo a sensação exaltada de poder desprezar e maltratar alguém como ‘inferior’ – ou então, no caso em que o poder de execução da pena já passou à ‘autoridade’, poder ao menos *vê-lo* desprezado e maltratado. *A compensação consiste, portanto, em um convite e um direito à crueldade.* –” (GM, II, 5)

120 “O que revolta no sofrimento não é o sofrimento em si, mas a sua falta de sentido: mas nem para o cristão, que interpretou o sofrimento introduzindo-lhe todo um mecanismo secreto de salvação, nem para o ingênuo das eras antigas, que explicava todo sofrimento em consideração a espectadores ou a seus causadores, existia tal sofrimento *sem sentido*. Para que o sofrimento oculto, não descoberto, não testemunhado, pudesse ser abolido do mundo e honestamente negado, o homem se viu então praticamente obrigado a inventar deuses e seres intermediários para todos os céus e abismos, algo, em suma, que também vagueia no oculto, que também vê no

termina por tornar indispensável o aprofundamento da cisão entre consciência e impulsos, intelecto e corpo, supervalorizando os primeiros e obscurecendo os segundos, termina por exacerbar a negação destes elementos vitais, acentuar autonegação do animal humano que maltrata a si mesmo para aliviar-se do próprio sofrimento¹²¹ – num círculo infernal de sofrimento e entorpecimento que, ao fim e ao cabo, termina por normalizar uma existência em vias de dissolução, uma vida empobrecida e sofridora, obstruída e negadora, a forma de vida decadente¹²².

Por conseguinte, assim como no caso do ressentimento, a hipótese nietzschiana é que a má consciência, atrelada à ideia de *culpa*, alcança sua forma “mais terrível e mais sublime” (GM, II, 19) justamente na cultura ocidental pelas mãos da *moralidade judaico-cristã*¹²³. Pois, embora não tenha sido por ela inventada, a ideia de culpa e responsabilidade pelo próprio sofrimento, tornou-se com ela, sua forma mais difundida e de certo modo mais sedutora, mais cômoda e convincente, o que lhe garantiu um grande poder de adesão e propagação, e isto justamente por estar aliada e ser constantemente reafirmada pelo *ressentimento*. Nesta forma de vida atravessada pela doutrina cristã, a ênfase na consciência aparece potencializada pela ideia de “alma”, e tanto mais pelas demais ficções que complementam o discurso cristão: “paraíso”, “prazeres da carne”, “pecado”, “Deus” – todas estas enquanto formas de desvalorização da natureza humana e, portanto, pelo contínuo distanciamento do homem com

escuro, e que não dispensa facilmente um espetáculo interessante de dor. Foi com ajuda de tais invenções que a vida conseguiu então realizar a arte em que sempre foi mestra: justificar a si mesma, justificar o seu ‘mal’; agora ela talvez necessite de outros inventos (por exemplo, vida como enigma, vida como problema do conhecimento).” (GM, II, 7)

121 Segundo Deleuze, “É preciso admirar ainda mais a espantosa invenção da má consciência: um novo sentido para o sofrimento, *um sentido interno*. Não se trata mais de agir sua dor, nem de julgá-la de um ponto de vista ativo. Ao contrário, a paixão é um entorpecimento contra a dor. ‘Um afeto o mais selvagem possível’: fazemos da dor a consequência de um erro e o meio de uma salvação; *curamo-nos da dor fabricando ainda mais dor, interiorizando-a ainda mais; entorpecemo-nos, isto é, curamo-nos da dor infeccionando o ferimento.*” (DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. São Paulo: n-1 edições, 2018, p. 168, grifo nosso.)

122 “Com a moralização das noções de culpa e dever, com seu aprofundamento na *má consciência*[...] justamente a perspectiva de um resgate definitivo *deve* se encerrar, de modo pessimista, de uma vez por todas: o olhar deve se chocar e recuar desconsolado, ante uma impossibilidade férrea; as noções de culpa e dever devem se voltar para trás – contra *quem*? Não se pode duvidar: primeiramente contra o ‘devedor’, no qual a má consciência de tal modo se enraíza, corroendo e crescendo para todos os lados como um pólipô, que, por fim, com a impossibilidade de pagar a dívida, se concebe também a impossibilidade de penitência, a ideia de que não se pode realizá-la (o ‘castigo eterno’); mas finalmente se voltam até mesmo contra o ‘credor’: recordemos a *causa prima* do homem, o começo da espécie humana, o seu ancestral, que passa a ser amaldiçoado (‘Adão’, ‘pecado original’, ‘privação do livre-arbítrio’), ou a natureza, em cujo seio surge o homem, e na qual passa a ser localizado o princípio mau (‘demonização da natureza’), ou a própria existência, que resta como algo *em si sem valor* (afastamento niilista da vida, anseio do Nada, ou anseio do ‘contrário’, de um Ser-outro, budismo e similares).” (GM, II, 21)

123 “O sentimento de culpa em relação à divindade não parou de crescer durante milênios, e sempre na mesma razão em que nesse mundo cresceram e foram levados às alturas o conceito e o sentimento de Deus. [...] O advento do Deus cristão, o deus máximo até agora alcançado, trouxe também ao mundo o máximo de sentimento de culpa.” (GM, II, 20)

uma importante parte de si mesmo. O ápice desta autodesvalorização é alcançado na ideia de pecado¹²⁴, isto é, da atribuição de responsabilidade ao homem pelo próprio sofrimento em virtude da transgressão de algum mandamento divino, do sentimento autopunitivo de estar em dívida *impagável* para com a própria divindade – que no caso do Cristianismo e das religiões monoteístas, torna-se tão poderosa quanto distanciada deste mundo, portanto um “credor” terrível e impagável. Lembremos que a má consciência é sempre o sinal de uma necessidade de satisfação dos impulsos agressivos contidos e retornados à fonte que geram um sofrimento abafado e sem causa. A interpretação religiosa do mundo tal como engendrada pelo cristianismo fornece, pois, uma grandiosa e sedutora explicação para esse sentimento e, sem dúvidas, um poderoso meio para escoar os impulsos restringidos e conservar a existência humana em condições degradantes. Nesse sentido:

esse homem da má consciência se apoderou da suposição religiosa para levar seu automartírio à mais horrenda culminância. Uma dívida para com *Deus*: este pensamento tornou-se para ele um instrumento de suplício. *Ele apreende em “Deus” as últimas antíteses que chega a encontrar para seus autênticos insuprimíveis instintos animais, ele reinterpreta esses instintos como culpa em relação a Deus* (como inimizade, insurreição, rebelião, contra o “Senhor”, o “Pai”, o progenitor e princípio do mundo), ele se retesa na contradição “Deus” e “Diabo”, *todo o Não que diz a si, à natureza, naturalidade, realidade do seu ser, ele o projeta fora de si como um Sim, como algo existente, corpóreo, real, como Deus, como santidade de Deus, como Deus juiz, como Deus verdugo, como Além, como eternidade, como tormento sem fim, como Inferno, como incomensurabilidade do castigo e da culpa.* (GM, II, 22, grifo nosso)

Poderíamos nos questionar se esta seria a única forma de lidar com a má consciência, pois aqui “apenas o sofrimento mesmo, o desprazer do sofredor, é por ele combatido, não a sua causa, não a doença propriamente”, e isto deve constituir segundo Nietzsche a “nossa objeção mais radical à medicação sacerdotal” (GM, III, 17). Não sendo a melhor forma de lidar com a decadência vital, em todo caso fora a forma alcançada pela cultura ocidental para amenizar e dar sentido ao sofrimento humano. Além disso, é interessante observar que esta forma de interpretar o mundo não se restringe à visão religiosa, pois é sobretudo uma

124 “O ‘pecado’ – pois assim se chama a reinterpretação sacerdotal da ‘má consciência’ animal (da crueldade voltada para trás) – foi até agora o maior acontecimento na história da alma enferma: nele temos o mais perigoso e fatal artifício da interpretação religiosa. Sofrendo de si mesmo de algum modo, em todo caso fisiologicamente, como um animal encerrado na jaula, confuso quanto ao porquê e o para quê, ávido de motivos – motivos aliviam –, ávido também de remédios e narcóticos, o homem termina por aconselhar-se com alguém que conhece também as coisas ocultas – e vejam! Ele recebe uma indicação, recebe do seu mago, o sacerdote ascético, a primeira indicação sobre a ‘causa’ do seu sofrer: ele deve buscá-la *em si mesmo*, em uma culpa, em uma culpa, em um pedaço de passado, ele deve entender seu sofrimento mesmo como uma *punição*... Ele ouviu, ele compreendeu, o infeliz: agora está como a galinha em torno da qual foi traçada uma linha. Ele não consegue sair do círculo: o doente foi transformado em ‘pecador’...” (GM, III, 20)

interpretação moral da natureza que se apoia sobre uma explicação ou entendimento da mesma cuja base é, como pudemos perceber, a sua desvalorização. Ou seja, mesmo que boa parte da explicação religiosa do mundo seja superada – pela filosofia ou pela ciência, por exemplo –, a sua moral, sua hierarquia de valores pode permanecer, mesmo que necessite de outras ficções e novas roupagens para expressá-la. A ideia que perseguimos aqui é justamente a de que a metafísica, essencialista e dualista, é uma outra forma de expressão dos mesmos valores morais que foram fomentados e propagados pela religião judaico-cristã, que não deixa de ser, por sua vez, tão somente o veículo por meio do qual o tipo de vida decadente se disseminou pela terra.

Em suma, a má consciência pode se tornar um problema e um obstáculo para a vida humana, mas seu sentido não está dado de uma vez por todas. Mesmo que não possa ser superada, supõe-se que ela pode, pelo menos, não se tornar uma negação da realidade e da vida, sendo, assim, mitigada ou resignificada. Segundo Nietzsche, ela é, sem dúvida um adoecimento do animal homem, “mas uma doença tal como a gravidez é uma doença” (GM, II, 19), isto é, um estágio ainda não definido, não completado, uma potência germinativa de possibilidades imprevistas, e sobretudo, um estágio onde o sofrimento e dor podem ser sinais de uma transformação que antecede o surgimento de algo novo. Pois é preciso observar que este processo é o próprio processo de humanização (internalização de impulsos), mas que o modo de vida que constitui a nossa cultura não é o único resultado do mesmo. Por princípio, poderíamos dizer que todas as culturas resultam deste processo. Mas existem diversas possibilidades no processo de internalização dos impulsos – a grande variedade cultural que a humanidade já mostrou é uma prova disso. A diferença está na forma com que os impulsos são concebidos ou “administrados” em sua relação com a consciência, isto é, se e como são promovidos, conservados, cultivados ou apenas reprimidos, obstruídos e aniquilados. No predomínio de um tipo de vida decadente já sabemos qual caminho é tomado: aqui a cultura ocidental tomou os piores caminhos, as piores formas de lidar com essas “ocorrências” da vida humana, afastando cada vez mais o humano de sua natureza animal e pulsional, ao ponto de negá-la e condená-la, empobrecendo e sabotando a própria vitalidade. Gerou, assim, uma forma de vida que se estabilizou em torno do ressentimento e da má consciência como condições insuperáveis e mesmo desejáveis para sua manutenção, produzindo toda uma interpretação moralizante da realidade, que desvaloriza a força, a mudança, a criação, o corpo vivo em nome de ficções transcendentais que se tornaram valorosas em si mesmas¹²⁵.

125 “Nós, homens modernos, somos os herdeiros da vivisseção de consciência e da autoexperimentação de milênios: é o nosso mais longo exercício, talvez nossa vocação artística, sem dúvida nosso refinamento, nossa

Assim, para retomar o tema geral, o modo de pensar metafísico aponta então para uma determinada forma de vida ou moral que se tornou dominante no mundo ocidental, como seu sintoma ou uma de suas expressões mais refinadas: uma vida negativa ou decadente, promovida pela moral cristã, aliada ao modo de pensar que podemos chamar de essencialista e dualista, oriundo da metafísica grega clássica e fundamental para a manutenção da própria cultura cristã. Pois, o modo de pensar dualista e essencialista, por estimar e enaltecer as essencialidades fictícias em detrimento das particularidades e diferenças efetivas, o ser em vez do devir, a identidade abstrata em lugar da singularidade concreta – termina por valorizar justamente sempre o que está distante da natureza, do tempo, da transitoriedade, do movimento, da vida e do corpo. Mas para isso supõe e “instaura”, de antemão, uma cisão essencial na própria realidade, hipostasiando um “mundo verdadeiro” à imagem da perfeição e oposto ao “mundo aparente”, supostamente repleto de erros, desvios e possibilidades de engano. Assim podemos interpretar esse ímpeto essencialista na mesma esteira da necessidade negadora que cria ideais, pois aqui também se preza precisamente as ficções produzidas pelo intelecto, que visam supostamente a verdade, mas uma verdade confortável, segura, imutável, eterna; que em sua “inutilidade” serve, no limite, de consolo diante da visão do mundo “terrível”, “cruel” e “deplorável” das mudanças e incertezas. Mas já o vimos que este mundo aparece assim apenas para um corpo em frangalhos que direciona toda força que lhe resta unicamente com vistas ao alívio do sofrimento, por meio do entorpecimento e diminuição da tensão pulsional.

Tal modo de pensar metafísico, dualista e essencialista, aprofunda ainda mais a cisão do humano, prosseguindo como herdeiro do ideal ascético negador, seguindo seu papel de disseminar o sofrimento e a má compreensão do humano consigo mesmo, em vez de procurar minimizar ou transfigurar o sofrimento e os impulsos desordenados em algo produtivo e afirmativo. Afunda-se aqui na negação da própria vitalidade: pois o “alívio parcial”, consolo ou “conforto” que é trazido diante do sofrimento pela interpretação moral do mundo, levada a diante pelo pensamento filosófico, termina por provocar mais sofrimento e confusão, uma vez que identifica, no limite, a *própria vida como a causa do sofrer*, que desta forma só terá fim – talvez – com a morte. A filosofia herda, assim, os ideais uma forma de vida ascética –

perversão do gosto. Já por tempo demais o homem considerou suas propensões naturais com ‘olhar ruim’, de tal modo que elas nele se irmanaram com a ‘má consciência’. Uma tentativa inversa é *em si* possível – mas quem é forte o bastante para isso? – ou seja, as propensões inaturais, todas essas aspirações ao Além, ao que é contrário aos sentidos, aos instintos, à natureza, ao animal, em suma, os ideais até agora vigentes, todos ideais hostis à vida, difamadores do mundo, devem ser irmanados à má consciência.” (GM, II, 24)

perpassada por tal sofrimento e por tais valores, com ânsia de alívio e apaziguamento das tensões internas de impulsos obstruídos – sendo obrigada a lidar com tais demandas, que se imiscuem em toda a forma de ver e interpretar o mundo, impregnada em seus pressupostos morais-valorativos acerca da vida e do mundo. Assim:

Supondo que essa vontade encarnada de contradição e antinatureza seja levada a *filosofar*: onde descarregará seu arbítrio mais íntimo? Naquilo que é experimentado do modo mais seguro como verdadeiro, como real: buscará o *erro* precisamente ali onde o autêntico instinto de vida situa incondicionalmente a verdade. Fará, por exemplo, como os ascetas da filosofia vedanta, rebaixando a corporalidade a uma ilusão, assim como a dor, a multiplicidade, toda a oposição conceitual de “sujeito” e “objeto” – erros, nada senão erros! Recusar a crença em seu Eu, negar a si mesmo sua “realidade” – que triunfo! – não mais apenas sobre os sentidos, sobre a evidência, mas uma espécie bem mais elevada de triunfo, uma violentação e uma crueldade contra a *razão*: volúpia que atinge seu cume quando o autodesprezo, o autoescárnio ascético da razão decreta: “*existe* um reino da verdade e do ser, mas precisamente a razão é *excluída* dele!...”. (GM, III, 12)

Destaca-se, assim, o vínculo que Nietzsche estabelece entre o ideal ascético e as expressões da filosofia que se desenvolvem sob o seu domínio, que surgem inevitavelmente atravessada por aquelas tendências ascéticas. É nesse sentido que podemos interpretar, com Nietzsche, a inclinação frequente na filosofia metafísica à desvalorização dos sentidos, do corpo, dos acontecimentos contingentes, da mudança, da diferença – em suma, do próprio mundo e da vida. Esta aparece, assim, como uma forma velada e altamente interessada de negação daqueles aspectos constitutivos da esfera da vida, uma forma de pensar, de sentir e de existir que não surge ao acaso ou aleatoriamente, mas derivada do ideal ascético e como “estratégia” de imposição desta forma de vida. Pois, além de estar inserida neste contexto essencialmente decadente, a filosofia, pelo seu próprio caráter, surge historicamente como produto de “homens contemplativos”, ou seja, de indivíduos que prescindem da ação e da sustentação física e material de seu modo de existência nas relações que estabelece em sociedade. Ora, se essa forma de vida se impõe num contexto em que predomina um tipo de vida ativo, vigoroso e guerreiro, a existência do homem contemplativo torna-se, por assim dizer, duplamente dependente daqueles ideais¹²⁶. Em outras palavras, o homem contemplativo não apenas necessita da interpretação moral-decadente do mundo para

126 “[...] sob que *pressão* de estima teve que viver a mais antiga estirpe de homens contemplativos – desprezada na medida em que não era temida! Foi em forma disfarçada, com aparência ambígua, mau coração, e frequentemente amedrontada, que a contemplação apareceu de início sobre a terra: quanto a isso não há dúvida. O que havia de inativo, cismador, não-guerreiro nos instintos dos homens contemplativos, despertou por muito tempo uma profunda desconfiança à sua volta [...]” (GM, III, 10)

dar um sentido à sua existência, como também se apropria dessa mesma interpretação para potencializá-la em alguma medida.

Nietzsche quer sustentar com isso que a filosofia se torna, inexoravelmente, perpassada por estas características oriundas do “amansamento traumático” do animal humano e da conseqüente necessidade de entorpecimento e quietude que daí decorre, sobretudo pela ênfase dada pela vida contemplativa ao trabalho da consciência e da razão discursiva, da necessidade de sustentar o sujeito “autônomo” em relação aos instintos e, sobretudo, da moralização de sua condição como resultado de uma forma de vida “superior”. Nesse sentido, a filosofia metafísica é uma forma de pensar contaminada de *ressentimento* e que de algum modo se aproveitou dele, ou seja, como uma atividade por meio da qual humano quis se “vingar” do próprio mundo e do sofrimento que este lhe causa – criando mecanismos para, simultaneamente, “elevar-se” como uma existência superior. Em outras palavras, o filósofo tentou se colocar acima da vida, de seus movimentos contingentes e imprevisíveis, como “um bicho que se tornou divino e ao qual nasceram asas, que antes flutua sobre a vida do que nela pousa” (GM, III, 8), numa espécie de autoafirmação sutil, disfarçada e poderosa, que se pode fazer apenas a partir da negação do mundo, da sua colocação em dúvida, descrédito, desconfiança. Desvalorizando o que é mais próximo e evidente, hipostasiando uma realidade superior, um nível superior e incondicionado onde estaria a Verdade, o que o filósofo faz, do ponto de vista genealógico-vital é dar continuidade ou legitimidade a depreciação da esfera do vir-a-ser, como uma forma de garantir sua existência e de exercer poder, ao impor-se diante dos demais indivíduos como o detentor dos segredos mais profundos do real¹²⁷. Numa existência igualmente atravessada pela *má consciência*, a filosofia lhe serve também como um consolo, um bálsamo para seu sofrimento, até mesmo uma esperança de “bem-aventurança” no reino da verdade e do Ser, fortalecendo ainda mais as razões para a desconfiança em relação a tudo aquilo que supostamente seja obstáculo neste caminho, para onde descarrega sua frustração e aversão.

Muito embora não chegue perto da influência que exerce o sacerdote ascético sobre seus doentes, o filósofo se apropria de um certo ascetismo, utiliza-se da máscara ascética

127 “Todo animal, portanto também *la bête philosophe* [besta filósofo], busca instintivamente um *optimum* de condições favoráveis em que possa expandir inteiramente a sua força e alcançar o seu máximo de sentimento de poder; todo animal, também instintivamente e com uma finura dos sentidos que está ‘acima de toda razão’, tem horror a toda espécie de intrusões e obstáculos que se colocam ou poderiam colocar-se em seu caminho para o *optimum* (– não falo do caminho para a ‘felicidade’, mas do caminho para o poder, para o ato, para a mais poderosa atividade, na maioria dos casos, realmente, seu caminho para a infelicidade).” (GM, III, 7)

como um casulo, talvez temporário em que pode dar forma a seu modo de vida¹²⁸, na medida em que seus interesses contemplativos encontram aí afinidades ou condições propícias para seu florescimento. Além disso, não apenas em poder e influência, mas também em termos de negação da vida, esta ocorre no filósofo, por assim dizer, em um grau menor do que em relação ao sacerdote ascético, na medida em que suas produções não chegam a criar novos ideais conflitantes em relação aos que vigoram e tampouco visam uma disseminação aos moldes daqueles ideais já postos, mas se restringe tão somente a produzir conceitos e teorias que operam dentro do raio de influência daqueles valores, não se questionando sequer o sentido e o valor daquela interpretação moral do mundo com a qual opera, mas também não a desafiando. Um elemento central aqui é que o filósofo não se move, tal como o sacerdote, pela necessidade de “cura” e reafirmação da vida decadente enquanto tal – embora o faça, por carregar esses valores, mas apenas como consequência lateral. Sua vontade íntima é a de afirmar a si mesmo, suas ideias, seus conceitos, justificando e legitimando sua existência; tarefa para a qual mobiliza toda a pompa do ideal ascético. Ou seja, querendo dar conta da totalidade do real pelo pensamento, distinguindo esferas e regiões da realidade, nomeando seus elementos constitutivos, o filósofo deixa entrever uma necessidade distinta do sacerdote: a necessidade de afirmar sua pessoa, sua vontade, seu desejo de organizar o mundo, ânsia de comando e orientação, que aparecem, como vimos antes, de forma velada em sua filosofia. Em suma, não se tornando o próprio representante do ideal ascético, mas apenas dele se aproveitando para afirmar-se – ao contrário do sacerdote para quem o ideal é a sua própria existência, que se nega para fortalecê-lo sempre mais – o filósofo tenta usá-lo a seu favor, e com isso termina por ser seduzido pelos caminhos da *negação* – donde supõe-se que emerja o ímpeto metafísico essencialista-dualista, a ojeriza pelos sentidos, afecções, corpo e natureza, e a proximidade duradoura entre a filosofia e o ideal ascético¹²⁹. Mesmo na filosofia, então,

128 “Vamos resumir o fato em formulações breves: de início, o espírito filosófico teve sempre de imitar e mimetizar os tipos *já estabelecidos* do homem contemplativo, o sacerdote, o feiticeiro, o adivinho, o homem religioso, em suma, para de alguma maneira *poder* existir: por um longo tempo o ideal ascético serviu ao filósofo como forma de aparecer, como condição de existência – ele tinha de *representá-lo* para poder ser filósofo, tinha de *crer* nele para poder representá-lo. A atitude à parte dos filósofos, caracteristicamente negadora do mundo, hostil à vida, desprezante dos sentidos, dessensualizada, e que foi mantida até a época recente, passando a valer quase como a *atitude filosófica em si* – ela é sobretudo uma consequência da precariedade de condições em que a filosofia surgiu e subsistiu: na medida em que, durante muitíssimo tempo, *não teria sido absolutamente possível* filosofia sobre a terra sem o invólucro e disfarce ascético, sem uma autoincompreensão ascética.” (GM, III, 10).

129 “Que significa então o ideal ascético para um filósofo? Minha resposta é – já se terá percebido: o filósofo sorri ao seu encontro, como a um *optimum* das condições da mais alta e ousada espiritualidade – **ele não nega com isso ‘a existência’, antes afirma a sua existência, apenas a sua existência**, e isso talvez ao ponto de não lhe ser estranho esse desejo perverso: *pereat mundus, fiat philosophia, fiat philosophus, fiam!*... [pereça o mundo, faça-se a filosofia, faça-se o filósofo, faça-se eu!]” (GM, III, 7, grifo nosso). Ainda em outra passagem, Nietzsche reforça: “**Vê-se que não são juízes e testemunhas imparciais do valor do ideal ascético, esses**

apesar do seu refinamento e sofisticação do pensamento, da lógica e da argumentação – elementos, em suma, ainda calcados na supervalorização da consciência e das ficções produzidas, e na conseqüente depreciação da *terra*, do *vir-a-ser*, mudança, movimento, imanência – são, em maior ou menor medida, os mesmos valores ascéticos e negadores da vida que lhe subjazem, os valores propagados pelos sacerdotes a respeito da *vida* mesma, para os quais:

esta [vida] (juntamente com aquilo que a pertence, “natureza”, “mundo”, toda a esfera do *vir a ser* e da transitoriedade) é por eles colocada em relação com uma existência inteiramente outra, a qual exclui e à qual se opõe, a *menos* que se volte contra si mesma, que *negue a si mesma*: neste caso, o caso de uma vida ascética, a vida vale como uma ponte para essa outra existência. O asceta trata a vida como um caminho errado, que se deve enfim desandar até o ponto onde começa; ou como um erro que se refuta – que se *deve* refutar com a ação: pois ele *exige* que se vá com ele, e impõe, onde pode, a *sua* valoração da existência. (GM, III, 11)

Não por acaso, a filosofia metafísica é aqui tomada como sintoma deste modo de vida: como um caminho tomado pelo pensamento humano, mobilizado por este tipo de valoração da própria vida, que busca dela se distanciar e se vingar, condenando e desvalorizando tudo o que lhe é mais próprio; criando, a partir de uma imagem negativa, uma outra realidade, um outro mundo em que se pudesse gozar da própria fragilidade e debilidade; um mundo que ao mesmo tempo serve como critério de avaliação deste mundo, como paradigma segundo o qual julgar e condenar este mundo. Ser, substância, ideia, essência, ente – nada mais são, nesse sentido, do que conceitos engendrados a partir desta negação primeira, da fundação do “mundo verdadeiro” para além do tempo, do espaço e da mudança. Um mundo que represente a completa oposição e negação destas, um mundo que não faça sofrer, que não cause mal-estar, que não assuste; um mundo que permaneça idêntico a si mesmo, transparente, confiável e controlável¹³⁰. Numa anotação póstuma, Nietzsche declara de forma incisiva:

filósofos! Eles pensam *em si* – que lhes importa ‘o santo’! Pensam no que lhes é mais indispensável: estar livre de coerção, perturbação, barulho, negócios, deveres, preocupações; lucidez na cabeça; dança, salto e voo do pensamento; um bom ar, fino, claro, livre, seco como é o ar das alturas, em que todo animal torna-se mais espiritual e recebe asas; paz em todos os subterrâneos; todos os cães bem amarrados à corrente; nenhum latido de inimizade e de cerdoso rancor; nenhum verme roedor de ambição ferida; vísceras modestas e submissas, diligentes como moinhos, mas distantes; o coração alheio, além, futuro, póstumo.” (GM, III, 8, grifo nosso.)

130 “Os filósofos têm antipatia a 1. a aparência, 2. a mudança, 3. a dor, 4. a morte, 5. o corporal, os sentidos, 6. o destino e a falta de liberdade, 7. a falta de finalidade.

Acreditam em: conhecimento absoluto, conhecimento pelo conhecimento, virtude vinculada à felicidade, cognoscibilidade das ações humanas. São conduzidos por determinações de valor instintivas, nas quais se espelham estados de cultura *mais primitivos* (mais perigosos)” (VP, 407)

Filosofia como *decadência*.

Por que os filósofos são *caluniadores*?

A hostilidade pérfida e cega contra os *sentidos*

Não são os sentidos que enganam! –

[...]

Trata-se de uma história *cheia de lamentos*: o homem busca um princípio a partir do qual ele possa desprezar o homem – ele inventa um mundo, a fim de poder caluniar e macular esse mundo: de fato, ele se atém todas as vezes ao nada e constrói o nada, transformando-o em “Deus”, em “verdade” e, em todo caso, em juiz e condenado *desse* ser... [...] basta considerar as “motivações” diretrizes de todo o desenvolvimento da filosofia. Uma espécie de vingança ante a realidade efetiva, um arruinar insidioso da valoração na qual o homem vive, uma alma *insatisfeita*, que experimenta os estados da domesticação como tortura e tem sua volúpia em um desatar de todos os liames que com ela estabelecem associações.

A história da filosofia é *um enfiar-se secretamente* contra os pressupostos da vida, contra os sentimentos de valor da vida, contra o tomar partido em favor da vida. Os filósofos nunca hesitaram em afirmar um mundo, contanto que ele contradissesse esse mundo, contanto que ele fornecesse um pretexto para se falar mal desse mundo. (Fragmentos Póstumos, começo do ano de 1888, 14 (134))

Por mais que Nietzsche não utilize diretamente a palavra “metafísica”, não temos dúvida, a partir da forma como descreve a filosofia, de que se trata do modo de pensar que viemos tratando desde o início deste trabalho, ou seja, da metafísica essencialista e dualista, em geral dogmática, racionalista e ahistórica. Assim, supomos que já se tenha percebido que toda a questão crítica em torno da metafísica, desde as desconstruções empreendidas no primeiro capítulo, encontre aqui o seu ápice. Não é a toa que esta forma de pensar ignore a historicidade e as contingências que envolvem as relações humanas, tendo em vista que seu olhar está forçosamente direcionado para outro lugar, para outro domínio, fora da esfera da imanência e da vida, que lhe aparece como imprescindível. Tampouco é um mistério o fato de a metafísica desprezar os mecanismos naturais de produção do conhecimento e mesmo de desconsiderar a animalidade humana; ou ainda ignorar qualquer necessidade moral historicamente cultivada e sustentar que há uma “necessidade metafísica” ou exigências lógicas e puramente racionais. Pois já pudemos perceber que ela surge justamente na tentativa de ocultar, de mascarar todos estes aspectos da natureza humana, idealizando este ser vivo e dissimulando aquilo que considera incômodo: ora divinizando o humano – seu intelecto, racionalidade, espírito – ora o demonizando como ignorante, lascivo, descontrolado, pecador.

Desta forma, a aparente contradição em relação à vida e à natureza humana a qual se enredaram os filósofos metafísicos de todos os tempos – denunciada por Nietzsche a partir de vários ângulos como apontamos durante esse capítulo e o anterior: dos métodos, pressupostos, idiosincrasias, pontos de partida – não nos aparece mais como um mistério ou como simples erro, falta de rigor, falta de “humildade”, imprudência ou leviandade. Antes, mostra-se agora

como uma consequência, como algo desejado e ansiado (muito embora não se tenha consciência disso), pois movido por um único impulso “caluniador” da vida e do corpo, para o qual toda a esfera do vir-a-ser, da vida, mudança e imprevisibilidade surge *a priori* como algo em si problemático, ao qual se busca posteriormente uma série de motivos e razões para justificar este suposto caráter questionável, que, como já pudemos perceber, fora “decidido” antes de ser propriamente problematizado – pois julgado e avaliado pela lente de uma forma de vida decadente, sofredora, impotente, cansada, ansiosa por anestésicos e morbidamente suscetível, negativa em todo caso, que produz a partir desses estados e afecções todo um mundo de ficções monstruosas¹³¹.

Em suma, no que tange à atividade intelectual desta forma de vida, às suas produções mais elevadas do pensamento, a metafísica pode bem ter sido um instrumento de salvação, de consolo, de “empoderamento” do animal humano – mas significou também uma gigantesca obstrução à vitalidade do pensamento a medida que o atou a pesadas exigências e criou barreiras para seus fluxos, o condicionando à estrutura da consciência, da permanência, da unidade e sobretudo da identidade. A metafísica talvez tenha sido a mais alta e poderosa ilusão tornada possível pelo humano após as religiões, como uma produção do pensamento que tornou capaz as mais prodigiosas e inventivas aventuras especulativas, por meio da qual o humano sentiu-se quase um ser superior, alado, divino. Por outro lado, o custo desta aventura talvez tenha sido muito alto: foi o custo da perda de si, da autolimitação, do empobrecimento da vida, da castração da criação e menosprezo do corpo; do sufocamento dos sentimentos, impulsos e afetos; do abafamento de toda uma gama de experiências vitais para as quais nos tornamos cegos e surdos, e que apenas com muito esforço talvez possamos nos reapropriar.

2.3.6 Da metafísica à sua negação: vontade de verdade e niilismo

A partir destas discussões, Nietzsche chega ao diagnóstico de que a civilização ocidental – bem como a filosofia que se desenvolveu em seu seio, em especial a metafísica – é predominantemente decadente ou *niilista*¹³², embora ela mesma não tenha clareza sobre isso e

131 “[...] o homem busca a “verdade”: um mundo que não se contradiga, não iluda, não mude, um mundo verdadeiro – um mundo no qual não se sofre: contradição, ilusão, mudança – causas do sofrimento! Ele não duvida de que haja um mundo tal como deveria ser; ele gostaria de buscar um caminho até ele. [...] A crença no ente revela-se apenas como uma consequência: o *primum mobile* propriamente dito é a descrença no que devém, a desconfiança em relação ao devinente, a depreciação de todo devir... [...] Em suma: o mundo, tal como ele deveria ser, existe; esse mundo no qual vivemos é apenas erro – esse nosso mundo não deveria existir.” (NIETZSCHE, Fragmento Póstumo, XII 9 (60))

132 Conceito que amplia as reflexões em torno da *décadence* fisiológica, pois “o niilismo não é nenhuma causa, mas somente a lógica da *décadence*.” (VP, 43). Nesse sentido, é um conceito que permite ler a lógica da decadência vital na história do ocidente, sobretudo ao vinculá-lo as expressões disseminadoras da *décadence*

se entenda como o oposto. Pois se trata de uma civilização cuja base valorativa é a *negação* da vida, uma negação que chega ao ponto de criar, ou recriar o mundo a partir de uma interpretação que desvaloriza os elementos mais característicos da vitalidade. O niilismo surge quando a negatividade se torna o motor de toda valoração e da consequente forma de pensar e agir orientada pelos valores daí resultantes¹³³. Isso fica claro a partir das grandes figuras da decadência vital que descrevemos: *ressentimento* e *má consciência*, bem como o consequente *ascetismo* que está por detrás destas figuras, ou seja, a negação das características “amorais” da existência. Nestas, vemos um desprezo por tudo aquilo que no humano representa alguma característica natural e animal: corpo, sexo, instintos, afetos, mudança, força. Tudo isso aparece como secundário, como algo a ser evitado, escondido, reprimido – este modo de ser revela características ascéticas que aparecem na civilização em diversas formas e gradações, desde a vida “vegetativa” do monge ao jejum do cristão comum – ou a vergonha diante do sexo e do corpo do ateu moralista. O próprio *desejo* é barrado, tornado algo condenável, passível de castigo. Então, na impossibilidade de desejar alguma coisa, buscando algum tipo de redenção, o humano chega ao ponto de querer não desejar mais, de não querer em absoluto. No entanto, sendo o querer uma tendência natural de um organismo vivo – altamente interessado em, no mínimo, permanecer vivo – esta realização não lhe é possibilitada e o humano, não podendo não querer, prefere querer o *nada* (cf. GM, III, 1): na tentativa de anular o desejo, termina por direcioná-lo, não para algo existente, mas para as ficções engendradas pelo ressentimento e pela má consciência como vimos acima: Deus, eternidade, além; mas também Ser, objetividade, Verdade, Bem. Desejando o nada, o

empreendidas pelo cristianismo. Nesse sentido, Müller-Lauter complementa que “a história do niilismo não tem *um* começo. O niilismo é a expressão de *décadence* fisiológica. Esta surge nas mais distintas culturas que se constituem independente umas das outras. [...] O niilismo se impôs no budismo, na filosofia socrático-platônica e no cristianismo. O fato de que a ‘marcha de desenvolvimento’, na Índia e na Europa, apesar da ‘completa independência’, tenha conduzido, *no essencial*, aos mesmos resultados é, para Nietzsche, a prova da lógica interna que vigora em todo movimento niilista. [...] Nietzsche se volta com interesse particular para o niilismo de sua época. E este o ocupa principalmente quanto ao futuro do homem. Por causa dele, o filósofo olha para trás ‘como um espírito de pássaro profético’, pois só se pode compreender o que deve ocorrer nos próximos séculos quando se pensa em sua procedência.” (MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua Filosofia dos Antagonismos e os Antagonismos de sua Filosofia*. São paulo: Editora Unifesp, 2009, p. 145)

133 De acordo com Deleuze: “Na palavra niilismo, *nihil* não significa o não-ser, mas, antes de qualquer coisa, um valor de nada. A vida assume um valor de nada na medida em que é negada, depreciada. A depreciação supõe sempre uma ficção: é por ficção que se falseia e se deprecia, é por ficção que se opõe alguma coisa à vida. A vida inteira se torna então irreal, é representada como aparência, assume em seu conjunto um valor de nada. A ideia de um outro mundo, de um mundo suprassensível com todas as suas formas (Deus, a essência, o bem, o verdadeiro), a ideia de valores superiores à vida, não é um exemplo entre outros, mas o elemento constitutivo de qualquer ficção. Os valores superiores à vida não se separam de seu efeito: a depreciação da vida, a negação deste mundo. E se não se separam desse efeito é porque têm por princípio uma vontade de negar, de depreciar.” (DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. São Paulo: n-1 edições, 2018, p. 189)

vazio, a nulidade, nas figuras das grandes ficções, o humano termina por desejar a própria anulação sem tomar consciência disso.

Portanto, fica claro que tal desprezo ascético pela vida terrena, dos desejos e prazeres da carne, não aparece como tal: antes, é pintado com as cores da honra, da virtude, da autonomia – seguindo a aludida lógica do ressentimento. O niilismo, então, não está propriamente na ausência de valores, como se costuma caracterizá-lo genericamente, mas sim na crença irrefletida em ficções negativas inventadas para dar sentido à existência, que, no entanto, não passam de noções produzidas pela “vontade de nada”, mas que apesar disso fornecem o sentido da existência e a explicação de todas as coisas. Tanta importância adquirida em função deste modo de vida faz com que tais ficções se cristalizem e recebam um valor insuperável, e boa parte desse valor é resultado do desejo humano voltado para elas; ou seja, a força que elas possuem é derivada do ímpeto daqueles que nelas depositam sua própria vontade, que é, como já vimos, busca por comando, vontade de potência – ainda que em estado “anárquico”, em vias de desagregação. O niilismo é, portanto, o desejo pelo nada travestido de ausência de desejo, negação da vitalidade que aparece como valorização da vida espiritual, obediência cega tornada virtude, fraqueza e indolência transformadas em força e deliberação.

Mas o niilismo é mais propriamente um *movimento*, um processo – a lógica da *décadence* – e emerge constituindo uma história de desdobramentos. Pois enquanto a decadência vital diz respeito à forma como um determinado tipo de vida se organiza no seu aspecto fisiopsicológico, o niilismo, por sua vez, diz respeito ao movimento histórico em que esta forma de vida decadente se desenvolve e dissemina, alcançando o predomínio na cultura ocidental. É a “história de um erro”¹³⁴ cujas origens remontam a Sócrates, Platão e à metafísica grega, englobando toda a história da Europa cristã e seus domínios culturais no ocidente. Ele não procede, pois, das religiões, mas tem o germe na invenção grega do Ser, noção metafísica que representa a completa e total oposição ao devir e torna possível a negação e desvalorização de toda a realidade efetiva. Encontra no Cristianismo não apenas um continuador, mas um grande reforço (cultural e político), pois além da divindade única

134 Cf. o subtítulo do capítulo em CI, “como o ‘mundo verdadeiro’ se tornou finalmente fábula”. Neste texto curto e sintético, Nietzsche reconstrói os principais momentos dessa história de negação, desde a invenção do “mundo verdadeiro, alcançável para o sábio” na figura de Platão, até o momento de melancólica resignação diante da constatação, na modernidade, da impossibilidade de alcançar este “mundo verdadeiro” (em alusão a Kant e a coisa-em-si) sem, no entanto, conseguir se livrar dessa hipóstase milenar. Porém, é preciso ressaltar que a história não se finda nesta resignação, sendo o seu último lance descrito como uma abolição do “mundo verdadeiro”, e ainda mais da oposição em relação ao “mundo aparente” – uma superação do dualismo e dos valores negativos como uma das possibilidades oriundas do próprio niilismo.

facilmente caracterizada como Ser verdadeiro, o Cristianismo enfatiza o distanciamento com relação ao “mundo do devir”, impõe condutas ascéticas de vida, adquire grande domínio sobre a existência humana e, sobretudo, promove o valor da *veracidade* como algo fundamental para a existência, seja no ritual confessional ou na vida coletiva, e incentiva o humano a habituar-se com a necessidade de despojar-se com cada palavra proferida. Ora, uma vez que o Cristianismo, como vimos, é um poderoso catalisador tanto do ressentimento quanto da má consciência que constituem um tipo de vida decadente, não teria como deixar de ser igualmente um grande impulsionador do niilismo ocidental.

Por conseguinte, a história do niilismo, desde os primeiros ímpetus produtores de poderosas ficções metafísicas ao melancólico reconhecimento da impossibilidade e esvaziamento das mesmas, é também a história da verdade, ou melhor da *vontade de verdade*, do ímpeto lógico e moral – oriundo da forma de vida negativa – que exige cada vez mais rigor e veracidade nos discursos sobre o mundo, impondo uma nova *necessidade* ao humano: a de evitar a todo custo o erro e o engano¹³⁵. Tal rigor aparentemente inofensivo, é certamente o que torna possível as sofisticadas especulações filosóficas, a produção de teorias metafísicas que buscam explicar a realidade, e, posteriormente, também as modernas teorias científicas. Mas observaremos que, paradoxalmente, quando esta necessidade é levada ao extremo, pelo cultivo e hábito milenares, ela abre caminho para o *descrédito* da própria ideia de verdade, que termina por arrastar consigo também a validade da moral e todas as outras ficções engendradas pelo intelecto humano. Pois, pela exigência cada vez maior de verdade, a reflexão se volta sobre as produções intelectuais em geral, buscando estabelecer a validade e os *fundamentos* de todo saber e discurso. Até que em algum momento ela se volta sobre si mesma, volta a sua fonte, até o ponto de questionar-se: é possível a verdade? O que pode o intelecto? O que podemos conhecer? É o conhecimento um discurso adequado à realidade? Ou ainda: qual o valor da verdade? “O *que*, em nós, aspira realmente ‘à verdade’?” (BM, 1).

Para entendermos esse movimento, precisamos voltar o foco novamente para a filosofia que, como um produto desta cultura, está inserida nas mesmas vicissitudes

135 No que tange a atividade intelectual (mesmo em nossos dias), desde a metafísica mais dogmática até as ciências positivistas passando pelo ceticismo, fica claro que “a questão de a *verdade* ser ou não necessária tem de ser antes respondida afirmativamente, e a tal ponto que a resposta exprima a crença, o princípio, a convicção de que ‘*nada* é mais necessário do que a verdade, e em relação a ela tudo o mais é de valor secundário’. – Esta absoluta vontade de verdade: o que será ela? Será a vontade de *não se deixar enganar*? Será a vontade de *não enganar*? [...] Por conseguinte, ‘vontade de verdade’ *não* significa ‘Não quero me deixar enganar’, mas – não há alternativa – ‘Não quero enganar, nem sequer a mim mesmo’: – e com isso estamos no terreno da moral. Pois perguntemo-nos cuidadosamente: ‘Por que você não quer enganar?’, sobretudo quando parecesse – e parece! – que a vida é composta de aparência, quero dizer, de erro, embuste, simulação, cegamento, autocegamento [...]. Um tal desígnio talvez fosse, interpretando-o de modo gentil, um quixotismo, um ligeiro e exaltado desvario; mas também poderia ser algo pior, isto é, um princípio destruidor, inimigo da vida...” (GC, 344)

engendradas pelo niilismo e entender que as coisas nunca são simples. Como dissemos, a metafísica é uma parte predominante da filosofia, mas não a esgota. Sempre houve em maior ou menor medida um ímpeto oposto ao metafísico, “sensualista”, pragmático ou mesmo cético que fazia suas reivindicações no âmbito da teoria – e o modo de pensar metafísico se manteve sobretudo pela vitória “moral” sobre este inimigo – isto é, apelando para *valores*, necessidades “espontâneas”, inatismos e apriorismos em geral, onde a crítica daqueles encontrava as maiores barreiras. Mas, não obstante todo o império da decadência e suas rígidas regulamentações da atividade teórica pela lógica e rigor objetivo, foram essas mesmas *imposições morais* que tornaram possível a crítica, mesmo em suas formas mais extremas, como o ceticismo psicológico, exatamente pela necessidade de clareza e de rigor lógico, de uma verdade universal, objetiva, imutável. Em outras palavras, é preciso observar que o domínio cultural do tipo de vida niilista também explica a possibilidade da filosofia crítica, histórica e cética – em que rege a suspeita e a desconfiança em relação aquelas produções teóricas – na medida em que também esta, talvez de forma mais enfática que todas, busca estabelecer a possibilidade da verdade, duvidando do que se tinha entendido até o momento como verdadeiro, questionando a própria capacidade epistêmica do ser humano. Ora, não apontamos no primeiro capítulo justamente para a falta de rigor percebida por Nietzsche na metafísica como um fator que gera desconfiança com relação a suas afirmações? Isso quer dizer que ao criticar a metafísica, corre-se o risco de permanecer em seu solo *moral: a necessidade de verdade é uma outra forma da necessidade metafísica*¹³⁶.

Isso quer dizer que a filosofia histórica e cética, enquanto propriamente crítica, permanece como uma consequência do niilismo, até mesmo como uma das expressões mais agudas deste, pelo ímpeto disruptivo da “vontade de verdade” que nos arranca uma certeza atrás da outra até nos lançar no ceticismo. Por isso fora importante para Nietzsche dar um

136 Conforme declara o filósofo alemão, no célebre aforismo 344 de *A Gaia Ciência*, a convicção de que a verdade não é apenas preferível, mas sim necessária e indispensável, passa despercebida até mesmo pelos espíritos mais diligentes, como algo naturalizado. E como uma convicção que mobiliza até mesmo o pensamento científico, funda-se no terreno da moralidade e goza desta autoridade, uma vez que “esta convicção não poderia surgir, se a verdade e a inverdade continuamente se mostrassem úteis: como é o caso.” (GC, 344). Em suma, a necessidade da verdade torna-se o móbil silencioso de toda atividade do conhecimento, a medida que este é resultado da moralidade ascética e decadente. Por conseguinte, o filósofo arremata: “Não há dúvida, o homem veraz, no ousado e derradeiro sentido que a fé na ciência pressupõe, *afirma um outro mundo* que não o da vida, da natureza e da história; e, na medida em que afirma esse ‘outro mundo’ – não precisa então negar a sua contrapartida, este mundo?, *nosso mundo?*... Mas já terão compreendido aonde quero chegar, isto é, que a nossa fé na ciência repousa ainda numa *crença metafísica* – que também nós, que hoje buscamos o conhecimento, nós, ateus e antimetafísicos, ainda tiramos nossa flama daquele fogo que uma fé milenar acendeu, aquela crença cristã, que era também a de Platão, de que Deus é a verdade, de que a verdade é divina...” (idem).

passo a diante nesta crítica e perguntar pelo *valor da verdade* e da *vontade de verdade*¹³⁷: por que a verdade é tão importante para nós? Que tipo de vida é cultivado, promovido ou conservado com base nesta noção de verdade ou no empenho sempre renovado em alcançá-la? Apenas a partir dessa consideração é que podemos sair do ciclo autodestrutivo da busca pelo “verdadeiro em si”, da “verdade pela verdade” – que sacrifica no altar da razão toda e qualquer proposição que não se apresente como objetiva, universal e imparcial – e pensarmos *o valor da verdade para a vida*: pensamento que abre algumas possibilidades. Na metafísica, a verdade é vinculada ao Ser, à essência ou a uma estrutura ontológica distinta e transcendente, e por isso passa ter cada vez mais um valor próprio à medida que se torna a meta de toda atividade teórica, adquirindo uma importância fundamental. Mas a supervalorização da verdade, assim como a supervalorização do Ser, procede de uma moral determinada por um tipo de vida que atribui um valor maior às características mais distantes da efetividade, portanto, de um tipo de vida predominantemente decadente ou niilista¹³⁸. A verdade se torna uma meta de suma importância para uma vida que “deseja o nada” na medida em que se empenha numa busca decidida e cada vez mais rigorosa pelo verdadeiro. Este aparece justamente como reflexo do incondicionado ou do “mundo verdadeiro”: objetivo, essencial, neutro, imutável, etc., que prossegue numa contínua negação do mundo da vida.¹³⁹

É interessante destacar, em suma, que apesar da característica mais básica do animal homem desde os tempos mais remotos – na busca por sobrevivência e dominação, como vimos no capítulo anterior – ser sobretudo a capacidade de produção de dissimulações, criação de ficções, não obstante foi possível vir à luz um impulso *oposto* a este criativo-produtivo, um outro crítico-disruptivo, o impulso que visa à verdade. Isto só pôde acontecer

137 Segundo Nietzsche: “A vontade de verdade requer uma crítica – com isso determinamos nossa tarefa –, o valor da verdade será experimentalmente *posto em questão*...” (GM, III, 24), e também: “[...] que sentido teria nosso ser, senão o de que em nós essa vontade de verdade toma consciência de si mesma como problema?...” (GM, III, 27)

138 “Considere-se, quanto a isso, os mais antigos e os mais novos filósofos: em todos eles falta a consciência do quanto a vontade de verdade mesma requer primeiro uma justificação, nisto há uma lacuna em cada filosofia – por que isso? Porque o ideal ascético foi até agora *senhor* de toda filosofia, porque a verdade foi entronizada como Ser, como Deus, como instância suprema, porque a verdade não *podia* em absoluto ser um problema.” (GM, III, 24)

139 “Evidentemente, a vontade de verdade é, aqui, meramente a exigência de um *mundo do que permanece*. Os sentidos enganam, a razão corrige os erros: conseqüentemente, concluiu-se, a razão é o caminho para o que permanece; as ideias *não sensíveis* precisam estar o mais próximo possível do ‘mundo verdadeiro’. – Dos sentidos provém a maioria dos reveses – eles são enganadores, anestésiantes, aniquiladores: A *felicidade* só pode ser garantida no ente: mudança e felicidade se excluem mutuamente. O desejo supremo tem em vista, por conseguinte, a unificação com o ente. Esse é o *caminho estranho* para a felicidade suprema. Em suma: o mundo, tal como ele deveria ser, existe; esse mundo no qual vivemos é apenas erro – esse nosso mundo *não* deveria existir.” (Fragmento póstumo 9 (60), outono de 1887).

na medida em que, como dissemos, uma determinada necessidade se impôs – a necessidade do verdadeiro, a *vontade de verdade*. E, na medida em que tal imposição não se dá ao acaso, mas pela disputa entre os interesses dos tipos de vida, isto quer dizer que ele se torna possível, então, pelo predomínio da moral de um tipo de vida decadente, cuja tendência fundamental é negação primordial. Este tipo de vida, já pudemos perceber, dá seus primeiros sinais de domínio na cultura ocidental com a dialética socrática e, sobretudo, com a metafísica platônica, ao estabelecer a vitória de uma noção de verdade objetiva e desinteressada, da lógica e da dialética sobre a criatividade, o instinto e a vitalidade; da necessidade e do rigor da verdade fundamentada, em detrimento daquela característica primitiva intrínseca ao intelecto humano da dissimulação e produção de ficções, regulação pragmática da verdade. Tal vitória termina por produzir e alimentar uma nova necessidade da verdade como nunca houve, uma real vontade de verdade que deve *controlar* e conduzir as ficções produzidas sob o nome de conhecimento e que certamente não são vistas como ficções, mas como “descobertas” ou deduções a partir de princípios inteligíveis já existentes desde sempre¹⁴⁰. Aqui, como dissemos, a verdade passa a ser incorporada pelo homem como necessidade de primeira ordem, na exata medida em que um tipo humano de características ascéticas começa a adquirir predomínio.

O Cristianismo tem um papel fundamental nesse processo, como apontamos acima, fortalecendo as ficções metafísicas, aliando a racionalidade grega à fé religiosa, que abre caminho para uma racionalização da própria religião, onde a ideia de uma divindade não aparece como algo inexplicável, mas antes como algo necessário. Portanto, o predomínio cultural e político do Cristianismo amplia os elementos da negação e do ascetismo no conhecimento e na conduta dos indivíduos, enfatizando questões sobrenaturais, como a alma e, sobretudo, a ligação com Deus, que se torna propriamente a *verdade* e o *caminho* que a ela conduz. Por outro lado, há também o cultivo do valor da veracidade como valor moral fundamental¹⁴¹ – isto é, a promessa de que “não mentirás” – seja na franqueza diante da

140 “A crença no fato de que o mundo, que deveria ser, *é*, efetivamente existe, é uma crença dos improdutivos, que não querem criar um mundo tal como ele deve ser. Eles o estabelecem como por si subsistente, eles buscam meios e caminhos para chegar até ele – *vontade de verdade* – como *impotência da vontade de criar* (Fragmento póstumo 9 (60), outono de 1887).

141 Segundo Müller-Lauter, “o homem moral é medroso. Seu ‘sentido de verdade’ é ‘no fundo’ um ‘sentido de segurança’.” (p. 163) Adiante complementa: “A fim de não ocorrer a nenhum homem o pensamento, não obstante possível, de que ele poderia furtar-se à veracidade, já que seu interior é inacessível aos outros, ela, a *veracidade*, é projetada num Deus-juiz a quem nada permanece oculto. Esse deus exige, em prol da credibilidade de sua exigência, que ele mesmo precisa ser verídico. ‘A veracidade cristã’ forma, então, a base para a ideia de ‘que no fundo das coisas [...] tudo transcorre moralmente’. Nesse sentido, ‘a verdade’ aparece ‘como dada, revelada, coincidente com a doutrina dos sacerdotes: como condição de toda salvação e felicidade nesta e naquela vida’. A efetividade é totalmente encoberta por um mundo de aparência que deve vigorar como o

convivência em comunidade, que torna possível a confiança mútua entre os indivíduos, seja por meio das *confissões* a que os indivíduos se submetem, visando um alívio da culpa e dos sofrimentos do “pecado”. É preciso ressaltar também que a veracidade como necessidade de falar a verdade sobre si mesmo enfatiza a introspecção e autoanálise e, sobretudo, ressalta o papel da consciência na existência humana, já que o falar sobre si é uma possibilidade dada pela consciência. A veracidade, então, como expressão incipiente da *vontade de verdade*, enfatiza não apenas a ideia de *verdade* com relação ao real em si mesmo – que se encontraria provavelmente em Deus – como também destaca *a consciência como lugar da verdade no homem, por meio da ideia de “alma”*. Assim, se esta é o lugar da verdade, todo o resto que constitui o humano é a sua parte enganosa, mentirosa, obscura – e justamente assim são considerados os impulsos, os instintos, o próprio corpo. Então, além de ampliar o ascetismo e a negação, o Cristianismo também amplia a má consciência e o desconhecimento do homem com relação a uma parte importante de sua existência. É interessante ressaltar ainda que o Cristianismo complementa uma visão metafísica/dualista da realidade com uma visão metafísica/dualista do indivíduo enquanto alma.

Todavia, a exigência de verdade da dialética socrática e da veracidade confessional da moral cristã, tornadas necessárias e indispensáveis por um longo cultivo, criam as condições para sua própria supressão¹⁴². Pois, uma vez que a própria moral e a ideia de verdade não são mais do que criações – ficções engendradas pelo intelecto humano, que os homens esqueceram que assim o são, tamanho o valor por elas adquirido – submetidas a esta mesma necessidade, constantemente incentivada, faz com que ela se volte contra aquelas próprias ficções primeiras. Ou seja, com a exigência de veracidade, a moral põe a corda no próprio pescoço e espera por sua execução: já que ela se fundamenta não em uma razão autônoma ou na liberdade do espírito, mas nos instintos, em uma determinada organização dos instintos e impulsos, a partir de um certo adestramento do bicho homem. A moral descobre que no fundo é amoral, é natureza. A razão descobre que antes de tudo é produto de um todo natural que a precede, que é tão somente um instrumento de um ser natural, dotado de impulsos e

‘mundo verdadeiro’.” (MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua Filosofia dos Antagonismos e os Antagonismos de sua Filosofia*. São Paulo: Editora Unifesp, 2009, p. 164-165, grifo nosso)

142 “[...] entre as forças que a moral cultivou estava a *veracidade*: esta se volta finalmente contra a moral, descobre sua *teleologia*, sua consideração *interessada* – e, agora, a *intelecção* exerce um efeito sobre essa mendacidade longa e encarnada, da qual se está desesperado para se mandar embora, precisamente como estimulante. Do niilismo. Nós constatamos agora necessidades em nós, plantadas pela longa interpretação moral, que nos parecem agora necessidades do não verdadeiro: por outro lado, elas são aquelas das quais parece depender o valor, aquelas em virtude das quais suportamos viver. Esse antagonismo entre *não* valorizar aquilo que conhecemos e *não ter mais o direito* de valorizar aquilo com o que gostaríamos de nos iludir – desencadeia um processo de dissolução” (Fragmento póstumo, 5 (71), Verão de 1886 – Outono de 1887)

tendências. O homem “descobre” que além de consciência/alma é acima de tudo um *corpo vivo*, que possui uma história, que veio a ser no seio de uma intrincada teia de relações de interesses. Isso explica a possibilidade da filosofia genealógica de Nietzsche, *ela é mesmo uma consequência de todo esse movimento*, não está incólume à história e às relações de interesses vitais que regem tais processos. Mas ela surge como uma “tomada de consciência” – tornada possível pelo próprio contexto de embate vital, como um resultado possível – justamente como uma compreensão dos pressupostos vitais-valorativos que subjazem a qualquer perspectiva e, por isso, torna possível fazer um diagnóstico. O próprio Nietzsche sustenta que é um *décadent* mas que tomou consciência disso¹⁴³.

Assim, é preciso enfatizar que o fator mais hostil da história do niilismo, segundo Nietzsche, está em seus últimos atos, que dizem respeito justamente ao período histórico atual da cultura ocidental, onde a negatividade alcança seu ápice. Aqui, Nietzsche aponta a contínua fragilização da doutrina cristã, enquanto explicação de mundo, e o constante descrédito da sua moral aos olhos da cultura ocidental¹⁴⁴, que cometeu, por si mesma, o mais terrível dos atos ao promover a “morte de Deus” (GC, 125), com o abandono progressivo da religião na condução da existência, na atribuição de sentido da vida, na produção, reprodução e tratamento da vida¹⁴⁵. Este acontecimento é, em grande parte, fruto da própria vontade de verdade, que não pára de demandar clareza, veracidade, objetividade que, voltando-se contra Deus e todo dogma, virando-se contra sua “fonte”, para o fundamento e sentido desta doutrina, com as mesmas exigências, depara-se com uma série de ficções sustentadas tanto

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

144 “O declínio do cristianismo – junto à sua moral (que era irredimível) que se volta contra o Deus cristão (o sentido da veracidade, que tinha sido elevadamente desenvolvido pelo cristianismo, se *enoja* com a falsidade e mendacidade de toda a interpretação cristã do mundo e da história. Retradução da sentença ‘Deus é a verdade’ na crença fanática de que ‘tudo é falso’.” (Fragmento póstumo 2(127), Outono de 1885 – Outono de 1886)

145 A “morte de Deus” anunciada por Nietzsche em *A Gaia Ciência*, no aforismo 125, pela boca do *homem louco*, designa o ápice da lógica do niilismo, a medida que expressa o ponto máximo dos sacrifícios realizados em nome da verdade no altar da razão. Em outras palavras, o próprio fundamento de todo e qualquer sentido, até mesmo da verdade, torna-se alvo da incessante necessidade de veracidade que fora cultivada e incentivada pela moral cristã, até mesmo seus dogmas e fundamentos – inclusive a própria divindade que sustenta todos seus valores e visão de mundo. Isso expressa também o ponto máximo de negação alcançado pelo tipo de vida decadente: a negação dos elementos intrínsecos a vida já não são suficientes, e as próprias ficções que outrora foram engendradas pela negação e inversão dos valores, como fantasmas que vieram a preencher uma lacuna, se tornam também alvos de uma reiterada negação em nome da veracidade – permanecendo, porém, a lacuna. Deus seria o fundamento das ficções, que se tornam desvalorizadas a partir de sua “morte” – especialmente da convicção na verdade e da vontade de verdade que aparecem como problemas “a partir do momento em que a fé no Deus do ideal ascético é negada”. (GM, III, 24). Assim, longe de representar um “empendimento nietzschiano”, a “morte de Deus” é um fenômeno que se desenrola pela própria lógica da *décadence*, pelo movimento do niilismo europeu. Sendo também um momento terrível, de perda de sentido e de referências, onde a negação se torna passiva e reativa, não mais gerando sequer ficções que possam sustentar a vida.

mais por convicções e necessidades autojustificadas do que por razões, argumentos e provas. Por outro lado, grande parte das explicações do mundo fora transferida para as ciências, como o reconhecimento e tratamento das doenças, mesmo as do “espírito”. O mundo se tornara em boa parte “desencantado” e, também pragmático. Muitos dos velhos valores medievais – período de maior domínio cultural das ideias religiosas, onde Deus forneceria basicamente todo o sentido da vida humana – foram perdendo sua importância, e com o passar do tempo esse processo permaneceu gradativamente até nossos dias, onde a “morte de Deus” fora diagnosticada por Nietzsche.¹⁴⁶

Nesse sentido, tal acontecimento, que paradoxalmente não é sequer reconhecido pelos seus autores, traz consigo a possibilidade de percebermos o esgotamento de sentido da própria moral cristã e mesmo da noção de verdade, cuja proximidade com a ideia de Deus já nos deve ser evidente, que perece por suas próprias exigências, pelas necessidades cultivadas¹⁴⁷. Não é preciso enfatizarmos que também a metafísica dualista-essencialista se encontra neste estado, seguindo a decadência dos ideais ascéticos europeus. Portanto, no ápice do niilismo, a cultura ocidental já não acredita mais nos próprios valores e crenças que sustenta e, no entanto, sem ser capaz de *querer* engendrar alguma outra possibilidade, por falta de “afeto de comando” e uma vontade forte, continua a sustentá-los, numa espécie de teatro cínico que expõe as entranhas da *décadence* – a decadência vital da cultura que se torna enfim explícita, mas que já estava atuando há um longo tempo. Só se percebe a doença vital-cultural em sua fase mais aguda quando ela parece não ter mais cura, restando como única opção a resignação. A cultura se vê na beira do abismo, mas não parece ser capaz de se salvar, preferindo fingir que o abismo não existe. Este estágio é o resultado de um longo cultivo da negação das características intrínsecas à vida, portanto, é o momento agudo da história e desdobramento do niilismo.

146 “Vê-se *o que* triunfou realmente sobre o Deus cristão: a própria moralidade cristã, o conceito de veracidade entendido de modo sempre mais rigoroso, a sutileza confessional da consciência cristã, traduzida e sublimada em consciência científica, em asseio intelectual a qualquer preço. Encarar a natureza como se ela fosse prova da bondade e proteção de um Deus; interpretar a história para glória de uma razão divina, como perene testemunho de uma ordenação moral do mundo e de intenções morais últimas; explicar as próprias vivências como durante muito tempo fizeram os homens devotos, como se tudo fosse providência, aviso, concebido e disposto para a salvação da alma: isso agora *acabou*, isso tem a consciência *contra* si, todas as consciências refinadas o veem como indecoroso, desonesto, como mentira, feminismo (sic), fraqueza, covardia [...]” (GC, 357)

147 “Desta maneira pereceu o cristianismo *como dogma*, por obra de sua própria moral; desta maneira, também o cristianismo *como moral* deve ainda perecer – estamos no limiar deste acontecimento. Depois que a veracidade cristã tirou uma conclusão após a outra, tira enfim sua *mais forte conclusão*, aquela *contra* si mesma; mas isso ocorre quando coloca a questão: ‘que significa toda vontade de verdade?... [...] Nesta gradual consciência de si da vontade de verdade – disso não há dúvida – perecerá doravante a moral: esse grande espetáculo em cem atos reservados para os próximos dois séculos da Europa [...]’ (GM, III, 27)

Os sinais da decadência aparecem de forma mais clara, com o esgotamento da ideia de verdade e da moral que perecem por seus próprios esforços, a partir daquilo que fora longamente cultivado, de “uma educação para a verdade que dura dois milênios, que por fim se proíbe a mentira de crer em Deus” (GM, III, 27). O estágio mórbido e atual do niilismo ocidental, que se mostra nessa face *reativa*¹⁴⁸, é a decadência representada não mais pela “vontade de nada” – que mesmo em sua impotência seria capaz de criar ficções –, mas por algo pior, por algo que surge com *a percepção ou consciência de que sempre se desejou o nada*: a desilusão, a melancolia, a falta de sentido e vanidade com que a existência aparece, a anomia dos impulsos, a desestabilização das ordenações dos instintos, onde eles sequer são capazes de apontar para alguma direção, tampouco para o nada travestido de alguma ficção; e a cultura já não se sente autorizada a depositar demasiada confiança em suas ficções reguladoras, mas tampouco *pode* se livrar delas, pois não tem forças suficientes para tanto e, além disso, o que lhe restaria? Atentar contra a própria vida e lançar-se de vez no nada? Apegamo-nos por um longo tempo a estas velhas verdades e a esta velha moral ao ponto de não sabermos ou conseguirmos viver sem elas. As opções disponíveis para os humanos na contemporaneidade parecem ser duas: “ou suprimir suas venerações ou – a si mesmos” (GC, 346). Não à toa Nietzsche compara, pela boca do *homem louco*, as igrejas a túmulos de Deus (GC, 125): adora-se uma divindade da qual se tem a consciência cínica de não possuir a onipotência que outrora se acreditou possuir. Vive-se de acordo com uma moral que é constantemente transgredida mas que é cinicamente defendida a todo custo, pelo menos na maior parte do dia. Defende-se o que se sabe não fazer mais sentido, mas não se tem a força necessária para desfazer-se destes valores e ficções tradicionais que, por isso, permanecem

148 Nesse sentido, é muito bem-vindo o esclarecimento de Gilles Deleuze acerca desta distinção nas formas do niilismo: “Em seu primeiro sentido e em seu fundamento, niilismo significa, portanto, valor de nada assumido pela vida, ficção dos valores superiores que lhe dão esse valor de nada, vontade de nada que se expressa nesses valores superiores. O niilismo tem um segundo sentido, mais corrente. *Não significa mais uma vontade, mas uma reação*. Reage-se contra o mundo suprassensível e contra os valores superiores, nega-se a sua existência, recusa-se dar qualquer validade a eles. Não mais desvalorização da vida em nome de valores superiores, mas desvalorização dos próprios valores superiores. Desvalorização não significa mais valor de nada assumido pela vida, mas nada de valores, de valores superiores. A grande novidade se propaga: não há nada para ser visto atrás da cortina, as ‘características dadas ao ‘verdadeiro ser’ das coisas são as características do não-ser, do *nada*’. Assim, o niilista nega Deus, o bem e até mesmo o verdadeiro: todas as formas do suprassensível. Nada é verdadeiro, nada é bem, Deus está morto. Nada de vontade não é mais apenas um sintoma para uma vontade de nada, mas, em última instância, uma negação de toda vontade, um *taedium vitae*. [...] Há pouco a vida era depreciada do alto dos valores superiores, negada em nome desses valores. Aqui ao contrário, se está sozinho com a vida, mas essa vida ainda é a vida depreciada, que prossegue agora num mundo sem valores, desprovida de sentido e de objetivo, avançando sempre adiante, em direção a seu próprio nada. Há pouco, a essência era oposta à aparência, se fazia da vida uma aparência. Agora nega-se a essência, mas se preserva a aparência. [...] O primeiro sentido é um *niilismo negativo*; o segundo é um *niilismo reativo*.” (DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. São Paulo: n-1 edições, 2018, p. 189-190, grifo nosso.)

como um consolo ou como lembrança melancólica do que um dia poderia ter sido e mesmo do que um dia foi acreditado, mas que não se tem mais o direito de acreditar.

O modo de vida decadente gera como consequência final – além do sofrimento constantemente realimentado pelo autodesconhecimento do homem para consigo mesmo – a falta de objetivo para existência, para a cultura, falta-lhe uma meta – no limite, *falta a própria cultura*, no sentido do cultivo de valores que podem servir como adubo e vínculo social – e, por consequência, os indivíduos são abandonados por si mesmos, tornam-se átomos de uma sociedade de vínculos artificiais, já não sabem mais o que querem ou o que podem querer; e pior, não podem criar para si uma meta, um objetivo. Pelo menos não enquanto não se livrarem dos velhos valores e sentidos que se tornaram um fardo para esta carcaça de cultura, um peso morto, que além de não auxiliar, termina por atrapalhar a fluidez e o movimento da vida, impossibilitando a criação de possibilidades – pois nos sentimos até mesmo culpados quando tentamos nos livrar dos mesmos. E, na medida em que este sentimento é paralisante, percebe-se que sem energia e sem fluidez não é possível trilhar qualquer caminho, quanto mais propor algum. A vida humana parece se conduzir por uma terrível constatação do “em vão”... Não é por acaso que uma série de doenças psicossomáticas têm atormentado a civilização ocidental, sendo a depressão uma das mais evidentes, como representante desta falta de meta e ausência de vitalidade; ou ainda os transtornos de ansiedade, como representação desta necessidade angustiante de fazer algo que esbarra em uma incapacidade ou impossibilidade que por sua vez termina por impedir a ação e o movimento. Não sem razão nos entregamos aos delírios da indústria farmacológica e do capitalismo como um todo, do dinheiro e do consumo, como formas de anestesiar constantemente nossa angústia, seja pela efetiva intoxicação do corpo com substâncias que o entorpecem ou alteram nossa percepção das coisas, seja pelo empalidecimento do intelecto, que passa a operar apenas na busca da riqueza e do acúmulo do dinheiro, o qual, sendo apenas um “meio em si”, termina por se tornar um vazio e indeterminado “fim em si” que nunca chega a um fim de fato.

2.3.7 Contentar-se com a decadência vital da filosofia ou ousar reinventá-la?

Para além do diagnóstico nada otimista, ainda há uma última lição que a genealogia nos deixa. Longe de fornecer uma mera interpretação das relações de interesses e, portanto, de forças, descrevendo um estado de coisas, é preciso entender também que as situações não são definitivas, e tampouco caminham para um desfecho final, não obstante possuírem certa estabilidade. Ou seja, a genealogia nos permite *ler* o mundo humano à luz da vontade de

potência, das relações de força regidas pela lógica comando-obediência em busca de expansão, isto é, como uma configuração de relações de força ou de poder que possui uma certa *duração*, e que está sempre sujeita à mudança e variabilidade, intrínsecas ao elemento vivo – desde que seja possível a tentativa de desobstruir tal fluidez. Em suma, a genealogia, além de mostrar que todas as coisas vieram-a-ser historicamente – e mesmo de tentar reconstruir as relações de força que deram origem ou que atuam na manutenção de um determinado estado de coisas – ela *aponta*, por isso, para as possibilidades de acontecimentos iminentes que seguem a mesma lógica e, embora não possa engendrar por si mesma uma mudança, nos fornece a visão do jogo desses elementos, no qual é possível talvez fazermos nosso movimento ou jogada, ou mesmo elaborarmos estratégias de atuação nele, nesta gigantesca e intrincada rede de relações flutuantes que costumamos chamar de mundo ou de realidade, que é constituída, em grande parte, pelo humano em coletividade. A principal lição, então, é que nenhum estado de coisas é definitivo, que nenhuma finalidade ou sentido é dado natural e eterno, mas construído historicamente:

[...] não há princípio mais importante para toda ciência histórica do que este, [...] – o de que a causa da gênese de uma coisa e a sua utilidade final, a sua efetiva utilização e inserção em um sistema de finalidades, diferem *toto coelo* [totalmente]; de que algo existente, que de algum modo chegou a se realizar, é sempre reinterpretado para novos fins, requisitado de maneira nova, transformado e redirecionado para uma nova utilidade, por um poder que lhe é superior; de que todo acontecimento no mundo orgânico é um *subjugar* e *assenhorear-se*, e todo subjugar e assenhorear-se é uma nova interpretação, um ajuste, no qual o “sentido” e a “finalidade” anteriores são necessariamente obscurecidos ou obliterados. [...] todos os fins, todas as utilidades são apenas *indícios* de que uma vontade de [potência] se assenhoreou de algo menos poderoso e lhe imprimiu o sentido de uma função; e toda a história de uma “coisa”, um órgão, um uso, pode desse modo ser uma ininterrupta cadeia de signos de sempre novas interpretações e ajustes, cujas causas nem precisam estar relacionadas entre si, antes podendo se suceder de maneira meramente casual. Logo, o “desenvolvimento” de uma coisa, um uso, um órgão, é tudo menos o seu *progressus* em direção a uma meta, menos ainda um *progressus* lógico e rápido, obtido com um dispêndio mínimo de forças – mas sim a sucessão de processos de subjugamento que nela ocorrem, mais ou menos profundos, mais ou menos interdependentes, juntamente com as resistências que a cada vez encontram, as metamorfoses tentadas com o fim de defesa e reação, e também os resultados de ações contrárias bem-sucedidas. (GM, II, 12)

A longa citação se faz necessária porque entendemos encontrar aqui a chave da genealogia nietzschiana: a história não possui uma meta, finalidade ou sentido intrínsecos; os estágios que surgem em configurações duráveis são resultados de uma série de enfrentamentos, de disputas de poderes mais ou menos desiguais, de interesses; de imposições de finalidades para uma série de coisas, ideias, órgãos, costumes, instituições, usos. Já

podemos perceber que este ponto de vista fora desenvolvido durante toda a exposição até aqui, desde a desconstrução histórica, passando pelo ceticismo epistêmico-naturalista até chegarmos, enfim, na tematização do *interesse* oriundo das formas de vida. Indicamos assim que a metafísica, o conhecimento, a verdade, a consciência, a linguagem e toda sorte de necessidades que foram cultivadas ao longo de centenas de anos – ou seja, os elementos que forneceram e ainda fornecem *um* sentido para a existência para boa parte da humanidade – possuem também uma história, em que todo tipo de interesse esteve em jogo até que um sentido fosse alcançado, até que o conjunto dos elementos recebesse um determinado direcionamento, fosse “capturado” por um poder que se sobressaía na disputa. Desta forma, não se pode afirmar sobre esses elementos que eles possuem um valor próprio, ou um sentido imanente – o valor e sentido é dado pelo poder que deles se apropria. Tal sentido, então, não estaria contido no elemento, não seria algo previsível, necessário; tampouco seria o único possível. Até aqui fizemos o esforço de mostrar então que para além daqueles elementos – metafísica, verdade, objetividade, consciência, etc. – o que deve ser objeto da crítica é muito mais o modo de vida subjacente, que os torna possível, gera-os ou os significa e os insere num sistema que aponta para uma determinada finalidade, na medida em que eles são o que são apenas em virtude da força que os impõe e sustenta. Na cultura ocidental, pudemos ver que a configuração de poder que venceu o fez às custas de um empobrecimento da vida e de uma certa finalidade imposta para o conhecimento e para a existência, e que se mantém com a mesma estratégia de limitação e mediocrização.

Nesse sentido, é preciso destacar ainda que o próprio *niilismo* da cultura ocidental não é um simples “atestado de óbito”, mas um estado em que, apesar de agonizante, ainda há vida e, portanto, possibilidade¹⁴⁹. O pessimismo e a resignação dizem respeito a um estágio em que o niilismo é visto como insuperável, o estágio dos “últimos homens” anunciado por Zaratustra, que tomam “um pouco de veneno de quando em quando [pois] isso gera sonhos

149 Como bem aponta Nietzsche em uma notação póstuma, o niilismo é um fenômeno ambíguo, pois a negação não tem uma finalidade dada, já que em um momento ela se volta contra a vida, mas posteriormente volta-se contra os valores: “*Niilismo*: falta a meta; falta a resposta ao ‘por quê?’; que significa niilismo? *O fato de que os valores supremos se desvalorizaram. Ele é ambíguo*:

A) Niilismo como sinal do *poder elevado do espírito*: como ***niilismo ativo***. Ele pode ser um sinal de força: a força do espírito pode ter crescido a tal ponto que as metas até aqui se mostrem inapropriadas para ele (‘convicções’, ‘artigos de fé’). [...] Por outro lado, um sinal de uma força *não suficiente*, para também estabelecer, então, uma vez mais uma meta, um por quê?, uma crença. **Seu máximo de força relativa é alcançado por ele como força violenta de destruição: como *niilismo ativo***. Seu oposto seria o niilismo cansado, que não *ataca* mais: sua forma mais célebre, o budismo: como niilismo *passivo*.” [...]

B) Niilismo como *declínio e retrocesso do poder do espírito*: o ***niilismo passivo***: como um sinal de fraqueza: a força do espírito pode se extenuar, pode estar *esgotada*, de tal modo que as metas e os valores *até aqui* se mostram como inapropriados e não encontram mais nenhuma crença – [...]” (Fragmento póstumo 9 (35) do Outono de 1887.)

agradáveis. E muito veneno por fim, para um agradável morrer” (ZA, prólogo, 5). Esse niilismo resignado foi denominado por Nietzsche de “incompleto”¹⁵⁰, tanto em sua face negativa quanto reativa, segundo a nomenclatura deleuziana, que dizem respeito aos momentos de produção de ficções superiores à vida, e a conseqüente supressão das mesmas pelas próprias exigências morais, que contudo não torna o homem capaz de se livrar desta falta, da necessidade delas. Pois mesmo em sua face reativa, na qual os valores são desacreditados, não vem à tona o próprio elemento de onde os valores emergem, a forma de vida que os gera – algo que se torna possível apenas a partir de uma análise que ponha a vida como critério indubitável de avaliação dos valores. Assim, seguindo a linha da citação exposta, a filosofia histórica e genealógica não cai em um conformismo, mas aponta para possibilidades de intervenção e transmutação. Portanto, é preciso ir até o limite do próprio niilismo e redirecionar ou ressignificar a própria negação, a partir um objetivo afirmativo. É preciso avançar para o niilismo “completo” ou “ativo”, momento em que a própria negação se volta não mais para as ficções, mas *para a própria vontade negadora que as engendra, como uma “destruição ativa” que visa desobstruir as possibilidades de criação de valores*¹⁵¹ – e aqui passamos do histórico para o normativo, para a exigência vital. Em outras palavras, é o momento, então, que em nome da vida, *se nega não apenas os próprios valores negativos*, mas a forma de vida decadente que impõe e sustenta esses valores – sem a qual seria possível apenas a produção de novos avatares da vida negativa. Em suma, é o momento de uma possível “transvaloração” dos valores, de liberação das possibilidades e potencialidades da vida, que se torna possível tão somente pela visão alcançada por meio da travessia do procedimento genealógico em que “o valor dos valores” é longamente analisado e posto em xeque: pois aqui fica em nossas mãos a decisão de sustentar ou não valores que nitidamente empobrecem a vida.

150 “O niilismo *incompleto*, suas formas: vivemos no meio dele. As tentativas de escapar do *niilismo* sem transvalorar aqueles valores produzem o contrário: tornam o problema mais agudo.” (VP, 28)

151 Segundo Deleuze: “A destruição ativa significa: o ponto, o momento da transmutação na vontade de nada. A destruição se torna *ativa* no momento em que, estando rompida a aliança entre as forças reativas e a vontade de nada, esta se converte e passa para o lado da *afirmação*, se relaciona com uma *potência de afirmar*, que destrói as próprias forças reativas. A destruição se torna ativa à medida que o negativo é transmutado, convertido em potência afirmativa: ‘o eterno prazer do vir a ser’, ‘prazer no destruir’, ‘afirmação do fluir e do destruir’.” (DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. São Paulo: n-1 edições, 2018, p. 221-222)

Assim, a “história de um erro”¹⁵² iniciada na aurora da filosofia grega, com a fabulosa invenção de um “mundo verdadeiro” suprassensível, não terminaria no melancólico reconhecimento de seu caráter ficcional, do sonho que se desfaz e leva necessariamente resignação diante de uma realidade sem valor e sem sentido. Pois no seu processo de dissolução, na sua autossupressão tornada possível pelo milenar cultivo da veracidade, da impetuosa vontade de verdade, a abolição “mundo verdadeiro” deixaria uma sensação de vazio, de perda, pois sua imagem negativa continua pairando sobre a realidade efetiva, à medida que esta continua sendo vista como “mundo aparente”, como uma aparência sem essência, num niilismo reativo e passivo. Todavia, como dizíamos, a história não “termina” aqui e supõe ainda outros lances onde a supressão do “mundo verdadeiro”, levada a cabo por um niilismo ativo, que não destrói para negar, mas para liberar a potência afirmativa, poderia levar consigo também o mundo aparente, já que ambos se constituem nessa referência mútua. Nesse sentido, o “mundo verdadeiro” não seria considerado como “inalcançável, indemonstrável, impossível de ser prometido” que funciona “enquanto pensamento, [como] um consolo, uma obrigação, um imperativo”, visto através da neblina königsberguiana e do ceticismo; mas sim como “uma ideia que para nada mais serve, não mais obriga a nada – uma ideia tornada inútil”, isto é, num reconhecimento da fábula enquanto fábula, por mais que outrora ela fosse dotada de tamanho poder. Seria o momento do “rubor de Platão” e da “algazarra infernal de todos os espíritos livres”, um retorno às questões mais próximas e importantes à vida. Portanto, não apenas inversão, mas dissolução do essencialismo dualista, pois “*com o mundo verdadeiro abolimos também o mundo aparente!*”, no grande meio-dia, “momento da sombra mais leve” e “fim do longo erro” – num reconhecimento alegre da imanência, do corpo, dos afetos e de tudo o que outrora teria sido relegado ao âmbito do erro e da desconfiança; na aurora de novos dias, para os quais nosso horizonte, apesar de todos os perigos a vista, se tornou infinito novamente.

Encaminhando-nos, então, para o fechamento desta primeira parte, façamos um pequeno apanhado das conclusões que intentamos alcançar até aqui. O propósito deste capítulo fora, em primeiro lugar, o de apontar, por meio da genealogia, que não apenas a

152 Todo este parágrafo é uma interpretação e utiliza diversas passagens de um único capítulo da obra *Crepúsculo dos Ídolos*, intitulado “Como o ‘mundo verdadeiro’ se tornou finalmente fábula” e cujo subtítulo, que é a inspiração de nossa reflexão neste trecho, é justamente “História de um erro”. Como se trata de um capítulo bastante curto, composto basicamente por seis pequenas sentenças, tomamos a liberdade de fazer essa indicação geral em vez de referenciar cada uma das passagens, por julgarmos a forma que menos atrapalha a leitura do nosso texto.

metafísica, mas também qualquer outra forma de pensar é movida por interesses vitais, incluindo a filosofia crítica-genealógica. A diferença é que esta se faz a partir da consciência do que a impulsiona, enquanto as demais não o fazem. A metafísica foi utilizada aqui apenas como o mais grandioso exemplo, tendo em vista que é a forma que dominou o pensamento ocidental por muito tempo – e ainda o faz. E mais do que a metafísica enquanto “ramo” e preocupação filosófica, ressalta-se aqui sobretudo a *moral* que a engendra e o modo de pensar essencialista como constituintes fundamentais da cultura ocidental. O objetivo primeiro, portanto, não é o de proporcionar uma “simples” crítica a metafísica – por mais que se construa a partir desta – e sim o de mostrar uma grande esfera que permanece desconhecida e recalçada à atividade filosófica, isto é, tudo aquilo que subjaz a todo e qualquer conhecer e a qualquer forma de pensamento, teoria, doutrina, instituição, lei, etc.

Todavia, em segundo lugar, tivemos o objetivo de mostrar que não obstante o desvelamento deste caráter das produções “espirituais” do animal homem, a crítica não se torna inócua: pelo contrário, passamos a dispor de um critério distinto daqueles tradicionais ligados à verdade, para conduzir a própria atividade crítica: o valor da vida. Com isto queremos dizer que não obstante a metafísica ser tomada como o grande exemplo para a exposição dos interesses subjacentes aos modos de pensar, ela precisa ser avaliada do ponto de vista da vida, isto é, o modo de vida revelado pelos interesses subjacentes àquele modo de pensar deve ser colocado sob a lente da crítica genealógica para poder ser diagnosticado e caracterizado em termos vitais; nesse sentido, a metafísica passa a ser fortemente criticada, não mais a partir das inconsistências teóricas que ela proporcionaria ou mesmo dos grandiosos devaneios que permitem afirmações obscuras sobre a realidade, mas sim das consequências vitais de tal modo de pensar: de que tipo de vida elas surgem e por consequência procuram (re)produzir. Em síntese: as teorizações são reflexos de modos de vida, portanto, são interessadas. Mas há uma diversidade de interesses distintos e se tomarmos a vitalidade como critério, a metafísica representa uma imposição de interesses que minam uma série de possibilidades, e portanto, que representam um empobrecimento da vitalidade.

Assim como boa parte dos ímpetos que se apresentam como “necessidades inatas”, a aludida “necessidade metafísica” que torna possível a produção de religiões e sistemas filosóficos não pode ser, pois, considerada “natural” ou intrínseca ao ser humano, mas oriunda de uma das formas como este veio a ser e que por várias razões se tornou a forma dominante, isto é, uma das formas de organização dos impulsos e afetos constitutivos do humano, relativa a um tipo de vida em cujas expressões se percebem características que tendem a negar e

condenar ou desprezar alguns dos traços mais comuns da vida em geral e da animalidade humana em particular. A metafísica, como representante maior de um modo de pensar conduzido por certos valores que aponta (de forma consciente ou não) para certos fins, é resultado então da apropriação, sob condições específicas, da capacidade humana de produzir ficções, na medida em que lhe dá uma determinada direção, um determinado sentido que rege as suas possibilidades de ação. Mas, como vimos na citação acima, de acordo com a visão histórica que a genealogia proporciona, o fato de tal capacidade ser utilizada nessa direção não quer dizer que esta seja a única possível, tampouco que ela surgiu apenas para este uso. A metafísica é, em suma, um produto de um tipo de vida, de uma determinada e complexa organização da vida humana, em seus aspectos biológico, psíquico e social; e como ordenação desses elementos, esta se apropria do já existente, ignorando até mesmo os possíveis sentidos precedentes e lhes atribui uma determinada configuração, um novo sentido em uma nova totalidade instaurada.

Gostaríamos de ressaltar ainda, na esteira da consideração genealógica, que o entendimento de que todas as nossas produções teóricas são ficções e que além disso se referem sub-repticiamente a valores que as orientam, não deve ter como consequência a relativização ou o descrédito pela atividade de teorização – isso ocorre se nos deixamos guiar pela necessidade de uma verdade objetiva e neutra, e com isso desembocaríamos de vez em um ceticismo absoluto, que chamamos acima de “psicológico”. Mas temos que lembrar que esta já é uma necessidade moral que por sua vez deve ser avaliada: será que queremos mantê-la? Se buscarmos um ponto de vista extra-moral, e talvez a genealogia torne possível algo próximo a isso pois nos coloca na perspectiva dos instintos orgânicos, veremos que é preciso em primeiro lugar que nos livremos desta necessidade para poder ver a riqueza de possibilidades que podemos extrair como consequência daquele entendimento. Nesse caso, já não seria a “verdade” de uma teoria que seria o critério de sua validade, mas sim a sua “força vital”, as consequências do viver segundo tal verdade, da vida sob a vigência desta ou daquela ficção. No fim das contas, não importa se um juízo é falso ou verdadeiro, “a questão é em que medida ele promove ou conserva a vida, conserva ou até mesmo cultiva a espécie” (BM, 4); até mesmo porque o falso e o verdadeiro são estabelecidos após esta primeira interpretação da vida. Tentaremos explorar essas ideias nos próximos capítulos.

Assim, a conclusão a que esta primeira parte da presente tese pretende conduzir é: não precisamos nos livrar das ficções produzidas pelo intelecto, mas sim dar-lhes um novo direcionamento, ou produzi-las sob uma outra intenção, calcada em valores afirmativos – não

divinizá-las, idealizá-las ou idolatrá-las ao ponto de se tornarem “independentes” da vida e causa da sua obstrução; tampouco dissolvê-las apenas e permanecer na impossibilidade cética, que é outra forma de travamento e niilismo. Nesse sentido, também *não precisamos esquecer ou impossibilitar explicações abrangentes tais como a metafísica tornou possível, mas, sim, é preciso que estas produções sejam apropriadas por uma outra intenção e interesse, que se atribua a elas um novo sentido e finalidade, que tenham como norte não a ingênua busca pela verdade, mas a intenção de valorizar e potencializar a vida, abrindo várias possibilidades.* É preciso ainda assumir que todas as proposições, ideias, teorias, instituições, usos, etc., partem de avaliações e abrigam então *interesses*, para enfim se ter uma visão mais ampla dos sentidos atribuídos as coisas como jogo de interesses. Até mesmo porque a negação da interferência dos interesses nos produtos do “espírito” aparece como a atitude mais interessada de todas: do interesse que não quer aparecer como tal, que quer simular a neutralidade. Pois é tão-somente a partir dessa constatação que alguma objetividade ainda é possível, não mais de forma ingênua, mas assumindo a existência da diversidade de perspectivas e interesses, e da percepção de que quanto mais perspectivas se puder constatar sobre algo, mais o entendimento sobre este algo será “objetivo” – uma objetividade como pluralidade de pontos de vista e não como imposição de um único sob o signo da imparcialidade, isto é, uma objetividade rica em vez de uma vazia (cf. GM, III, 12).

No entender de Nietzsche, vivemos um tempo de grandes possibilidades. Um tempo em que a moral e a verdade tendem à autossupressão (cf. GM, III, 27), em que a vida parece pairar sobre a incerteza, mergulhada na atitude cínica e covarde de sustentar crenças e valores que não fazem mais sentido. Mas esta época de grande tensão é também o que torna possíveis tais reflexões em torno da filosofia, da verdade e da metafísica do ponto de vista de seus pressupostos morais. A filosofia histórica, crítica e genealógica só é possível porque é resultado de um grande movimento histórico orientado pelas forças decadentes que regem a cultura ocidental que se esgotaram por seu próprio movimento, por uma moralidade que termina por reconhecer, em virtude de suas exigências débeis, sua própria falta de sentido. É, por isso, também um momento de transição, em que se pode vislumbrar uma outra forma de filosofar, e acima de tudo, uma outra forma de vermos e pensarmos o mundo e a nós mesmos. Que estas formas possíveis sejam mais reproduções do mesmo ímpeto “ascético” negador da vitalidade ou que sejam signo de um pensamento aliado e alinhado à vida – isto é, que funcione como catalisador de possibilidades, que seja criativo, alegre e afirmativo; isso depende de uma complexa série de fatores que movimentam as forças culturais, morais,

políticas, econômicas; sobretudo do eterno embate de *valores* que se esconde e se desenrola nas mais diversas discussões e conflitos entre os humanos. Esta tese pode ser entendida como um mísero esforço solitário de combate e ressignificação, que não obstante espera encontrar ressonâncias diversas, sempre aguardando um momento oportuno onde uma vida interessante possa ser construída.

3 PARTE II – O PENSAMENTO VIVO E SUAS POSSIBILIDADES

“O que mais faltou à filosofia foi a precisão. Os sistemas filosóficos não são talhados na medida da realidade em que vivemos. São largos demais para ela. Examinem um dentre eles, convenientemente escolhido: verão que se aplicaria com igual propriedade a um mundo no qual não houvesse plantas nem animais, mas apenas homens; no qual os homens deixariam de beber e de comer; no qual não dormiriam, não sonhariam nem divagariam; no qual nasceriam decrepitos para terminar bebês; no qual a energia subiria a encosta da degradação; no qual tudo iria a contrapelo e estaria às avessas. É que um verdadeiro sistema é um conjunto de concepções tão abstratas e, por conseguinte, tão vastas, que nele caberia todo o possível, e mesmo o impossível, ao lado do real.” (Henri Bergson)

3.1 Considerações Preliminares

Visando a dar continuidade à discussão iniciada com a crítica da filosofia e do pensamento metafísico, esta segunda parte tem por objetivo refletir sobre a figura do humano a partir de diferentes perspectivas; pois, na esteira das consequências da crítica genealógica, pensamos que uma tematização abrangente deste ser complexo poderia servir como condição de possibilidade para a tentativa de apontar algum(ns) sentido(s) para a atividade filosófica que representem um desdobramento daquela crítica. Em outras palavras, na medida em que queremos fazer emergir sentidos para a filosofia, entendemos que é preciso, em primeiro lugar, voltar-nos para aquele que a produz, percebendo suas características e peculiaridades, para entrever suas possibilidades e potencialidades e, especialmente, para pensar como ela pode servir a um propósito vital e existencial, já que a referência à vida é inevitável, pois como vimos, quer queiramos ou não, quer tenhamos consciência ou não, ela é sempre o ponto de partida.

As ideias que discutiremos daqui em diante, então, desenvolvem-se a partir das críticas apresentadas na primeira parte. Se lá elas funcionavam apenas como contraponto, operando principalmente como intuições que movem a crítica genealógica e que assim tornam possível que vejamos o que de outra forma permaneceria obscuro ao pensamento, esta última, por sua vez, promove em sua atividade crítica uma retroalimentação daquelas intuições primeiras, e as impulsiona ao desenvolvimento teórico mais robusto justamente por meio dos critérios, exigências e toda sorte de elementos que foram tornados visíveis pela própria crítica. Desta forma, este capítulo pretende desenvolver os aspectos que não estavam suficientemente expostos no momento anterior.

É preciso ressaltar assim que não apenas este capítulo, mas toda a presente tese, pelo menos no tocante a sua parte afirmativa, por assim dizer, é conduzida tanto pelas intuições que moveram a crítica, quanto por seus resultados. Expondo de forma mais precisa, nosso empenho daqui por diante será guiado, por um lado, pela necessidade de consideração dos elementos vitais, históricos e sociais que constituem a realidade efetiva do humano, sua corporeidade, sua organização afetiva, seus modos de vida; por outro lado, nos conduziremos também pela recusa consciente em nos deixarmos levar por um discurso e/ou análise elaborados segundo os padrões de uma pretensa “vontade de verdade”, tento em vista que esta, como vimos, esconde sobretudo uma vontade decadente, negadora, limitadora que não se revela enquanto tal, de imposição de valores que se tornam ocultos por artifícios teóricos. Isto

quer dizer que muito mais do que a pretensão de sistematizar, sintetizar ou de estabelecer de uma vez por todas a “verdade essencial” sobre o humano, a realidade, o pensamento, sobre a filosofia ou sobre qualquer tópico que estejamos tratando, a presente tese tem por objetivo, tanto mais a ampliação de possibilidades e de potencialidades do jogo filosófico, muito mais a abertura de perspectivas do que seu empobrecimento – para podermos extrair daí, então, algum sentido coerente para a atividade filosófica.

Por outro lado, pretende-se evitar o ímpeto da “vontade de verdade” também no que tange à ilusão que permeia boa parte da atividade filosófica e mesmo científica, perceptível em suas pretensões de verdade, qual seja, a pressuposição de uma realidade independente e objetiva da qual poderíamos nos aproximar pelo conhecimento, ainda que gradativamente. Este pressuposto, que se remete especialmente (mas não apenas) à metafísica dualista e dogmática, tornou-se quase um pré-requisito para a produção de conhecimento, ofuscando grande parte daquilo que o torna possível, como mostramos no capítulo anterior. Ao nos contrapormos à *vontade de verdade*, objetivamos tomar como ponto de partida a ideia do conhecimento muito mais como um conjunto de ficções oriundas das experiências humanas socialmente compartilhadas, movidas por necessidades vitais, do que como adequação ou expressão mais ou menos exata de uma realidade “em-si”.

O pano de fundo desta discussão é certamente a questão dos valores, uma vez que a crítica genealógica é clara no que tange à exposição da inevitabilidade dos interesses simbolizados pelos valores em toda e qualquer pretensão de verdade. Esta tese se conduz certamente de forma interessada e não se exime disso, pois nos conduzimos a partir de valores e intuições que remetem a uma (re)valorização da vitalidade, entendida como florescimento de possibilidades e novidades, em detrimento de uma busca supostamente neutra de uma verdade essencial, atemporal, objetiva e paradigmática, que se revela no fim das contas bastante temporal e interessada. É válido ressaltar aos ouvidos incautos que isto não quer dizer, porém, que nossas afirmações são irracionais, fantasiosas, ilógicas, displicentes, irresponsáveis ou “sem compromisso algum”. Queremos dizer com isso apenas que a crítica genealógica não nos dá outra escolha senão a de entendermos a verdade de forma distinta, de não a colocarmos acima da vida, não a localizarmos em uma esfera ou realidade incondicionada – atitude contrária ao fingimento que faz retornar o velho dualismo e mantém intocados os valores de uma cultura decadente. Teremos oportunidade de discutir essa questão em detalhe adiante, mas adiantamos que se torna necessário entender, contrariamente ao que conduz o ímpeto metafísico, a verdade como algo a serviço da vida, já que esta é o elemento

do qual aquela emerge enquanto constructo social e linguístico, dependente e condicionada por outros elementos (afetivos, culturais, biológicos), submetida a uma rede de interesses, de poderes e idiossincrasias, como qualquer outra coisa do mundo humano. Isso também precisa ser levado em consideração, em conjunto com o rigor lógico do pensamento, em qualquer pretensão de explicação da realidade. Precisamos pensar em uma noção de verdade que funcione de alguma forma como resultado desta multiplicidade de interesses e não como possibilidade de ausência dos mesmos, dado que é algo impossível – a não ser que anjos e fantasmas comecem a produzir conhecimento.

Portanto, se há algum compromisso nosso é com a valorização de uma “verdade vital”, que fomente a multiplicidade, a pluralidade, a diferença e a riqueza de possibilidades, que jogue com as diferenças de perspectiva, valorizando o “*pathos* da distância” entre elas, e que possa com isso impossibilitar ou dificultar o empobrecimento da existência humana e o surgimento de certas tendências autoritárias, de pensamento monolítico e ressentido que dominam a cultura, como, por exemplo, as que podemos observar no Brasil atual. Se a vida é algo relacionado a movimento, temporalidade, interesse, impulso, desejo, perspectiva, criação e sobretudo autocriação, como pretendemos mostrar adiante, deveríamos levar em conta estes elementos em qualquer noção de verdade possível, e de observar as consequências desta para a filosofia e para o conhecimento em geral.

3.2 Capítulo 3 – Vida como atividade criadora

“A vida é devoração pura” (Oswald de Andrade)

O humano é antes de tudo e sobretudo um *ser vivo*: é preciso reafirmar esta óbvia constatação – que parece ser ignorada, inconscientemente desprezada ou tornada elemento secundário – em toda e qualquer especulação filosófica que não pretenda se perder nas nuvens. Na medida em que deixamos de lado este elemento fundamental – e já sabemos que são sobretudo motivações morais que o levam a ser deixado de lado –, uma série de consequências absurdas, de exigências infundadas e de “necessidades metafísicas” aparentemente naturais tornam a aparecer à reflexão. Se não tomamos a vida como ponto de partida ela termina por ser engolida pelo autoengano da consciência e do intelecto, no decorrer da análise. Vimos que esse é o problema fundamental das filosofias metafísicas racionalistas que elegem o imutável como princípio e fio-condutor, isto é, a completa oposição do vivo. Explicam tudo a partir da imagem do morto, do imóvel, e imaginam dar conta do orgânico, do natural a partir de algo que lhe é *posterior* e dependente, ou seja, da linguagem e da razão, do “espírito”, que passam a ser vistos então como princípios atemporais e descolados de toda realidade natural e histórica.

É certo que elegendo o vivo como elemento primordial da reflexão não se resolvem todos os problemas – talvez problemas mais complicados surjam – mas é certo também que apenas desta forma torna-se possível afirmarmos elementos que, não obstante sua importância e influência, são sempre deixados de lado, aparecendo, quando muito, de forma distorcida. Portanto, há um ganho “prático” e ao mesmo tempo reflexivo nesta consideração, no que tange à nossa compreensão da realidade e a autocompreensão do humano em seus enfrentamentos existenciais e ético-políticos. Veremos também que muitos problemas teóricos que podem advir desta consideração são oriundos muito mais da falta de hábito de pensarmos o vital e seu movimento, do que de um suposto caminho errado ou inversão de hierarquias em que estaríamos caindo. É preciso, então, nos debruçarmos sobre a noção de vida e de ser-vivo para que possamos entender minimamente o papel do conhecimento, do próprio pensamento em geral e, por consequência, da filosofia *como decorrência de certa atividade de um ser vivente*.

No intuito de desenvolver este primeiro ponto de vista, entendemos que se faz necessário chamar para o nosso diálogo, inicialmente apenas com Nietzsche, outros dois

importantes pensadores que se dedicaram a refletir sobre o ser-vivo em geral, compartilhando intuições filosóficas e dados científicos, que são Henri Bergson, filósofo francês, e Humberto Maturana, biólogo chileno. A escolha destes pensadores não se fez de forma arbitrária, mas sim pela semelhança tanto do ponto de partida, com a crítica das noções de objetividade e/ou desinteresse, quanto das considerações que estabelecem alguns elementos para refletirmos a respeito da vida, seu movimento e sua organização imanente. Faremos considerações intercaladas de importantes noções presentes na obra dos pensadores supracitados, cotejando com as ideias nietzschianas, com vistas a potencialização das nossas intuições teórico-vitais citadas anteriormente.

3.2.1 Tempo e Movimento – *Devir Contínuo*

É preciso enfatizar em primeiro lugar que nada é tão próprio ao ser vivo quanto o *movimento* e a *atividade* que o gera – e não precisamos lembrar que uma das primeiras características do pensamento metafísico que identificamos anteriormente é justamente a recusa de pensar o movimento, atribuindo-lhe a causa do erro. Nesta noção de “movimento” inclui-se, certamente, toda e qualquer *mudança* e não apenas a de localização *espacial*, muito mais a consideração da atividade do que do deslocamento. Nesse sentido, é a respeito da *mutabilidade e da efetividade* do ser vivo que aqui estamos falando. Por isso, entendemos que não é preciso ir tão longe na argumentação acerca da natureza mutável e atuante do ser vivo como ponto de partida para pensá-lo: a simples observação do reino natural nos mostra o surgimento, crescimento, transformação e morte como aquilo que lhe é próprio – como prova também a recusa da metafísica em pensá-lo em todos os seus desdobramentos e na sua radicalidade.

Para pensarmos sobre a mutabilidade da vida, podemos tomar como ponto de partida o que nos é mais próximo, ou seja, a nós mesmos, e partir da tematização que fizemos no capítulo anterior sobre a *historicidade*. A partir desta somos convidados a pensar que toda a realidade humana e social não é “dada” de uma vez por todas, mas está sujeita a constante modificação, apropriação e ressignificação – ao que chamamos genericamente de *devir*, isto é, ao fluxo inexorável da mudança histórica, a impermanência de formas e conteúdos – e que por isso a realidade efetiva, histórica, diferente daquela fictícia engendrada pelo conceito, tem uma relação intrínseca com o *tempo*. Daí a extrema importância que demos à investigação histórica, de um certo empenho em compreender os fenômenos em seu movimento particular. Esta percepção da mudança como dado fundamental do mundo humano, em oposição a

permanência fictícia do conceito engendrada pelo autoengano da razão, traz consigo a intuição mais fundamental e abrangente do *devoir universal*, com a mutabilidade e temporalidade pensada não apenas na perspectiva histórica e humana, mas também com relação à totalidade do mundo natural, isto é, como a característica mais própria disto que chamamos de real. Tendo a existência de qualquer realidade incondicionada ou transcendente sido tomada como mera ilusão, nada haveria, no limite, fora da imanência do mundo natural, do *mundo vivo*, em que se incluem também as forças que regem a matéria, guardadas as devidas proporções. Nesse sentido, a consideração do *devoir*, inicialmente pensado como algo intrínseco ao humano em sua condição histórica e social, pode extrapolar os limites de sua caracterização e englobar todos os seres vivos e os demais “âmbitos” da realidade – como o reino inorgânico da matéria inerte e o “espiritual” dos significados linguísticos compartilhados, por exemplo –, e nos servir como uma nova ficção conceitual para caracterizar minimamente o mundo. Pensar o movimento como *devoir universal*, é pensar a mudança como próprio tecido da realidade e a permanência irrestrita como algo impossível.

Como se sabe, esta não é uma noção exatamente inovadora – é, aliás, uma das mais antigas em filosofia, pois se remete a Heráclito – mas é certamente uma das que mais encontrou resistências por parte dos filósofos, em especial, os metafísicos. Provavelmente porque boa parte da filosofia tenha sido conduzida pela vontade de verdade, e esta não admite espaço para incertezas e realidades fluidas – que é exatamente o caso do movimento, do *devoir* – e por isso distancia-se fatalmente do vivo. Pois, admitindo-se, como aqui faremos, a entrada desta noção no âmbito da filosofia, gera-se a tendência à dissolução das mais variadas distinções e dicotomias que atribuímos à nossa existência e às coisas em geral, mesmo aquela entre sujeito e objeto, por exemplo, de modo a remeter os diferentes aspectos da realidade a uma nova totalidade fluida. Ela poderia, assim, até ser vista como uma espécie estranha de caracterização “metafísica” da realidade, posto que se pretende, de alguma forma, necessária e totalizante.

Mas, se esse fosse o caso, seria um tipo especial de metafísica, já que seu mínimo discurso sobre a realidade não traz consigo, porém, a necessidade de dualismos, a cisão ontológica da realidade em dois “mundos” ou “níveis”: pelo contrário, a intenção é justamente a de dissolver qualquer dualismo no “puro” movimento, pondo em primeiro plano a tensão como característica da vida. Tampouco pretende qualificar algum tipo de “ente” fixo ou de substância da realidade, mas também dissolve qualquer estabilidade ou unidade, apontando o fluxo não apenas como movimento, mas também como pluralidade e multiplicidade que não

de deixa reduzir à unidade. Se o Ser nasce, na reflexão metafísica tradicional, como oposição ontológica ao devir (da mudança) – submetendo-o a uma hierarquização, possibilitada por determinados valores que expressam uma ojeriza irrefletida à pluralidade e ao movimento – a crítica genealógica torna possível, por sua vez, a dissolução do Ser na própria multiplicidade e fluidez do devir: este se torna aquilo que é mais próprio à realidade, sua característica básica. Nesse sentido, sequer poderíamos chamar essa concepção do real de “metafísica”, na medida em que se procura apontar minimamente para o “em-si” da realidade sem capturá-la em conceitos rígidos, e assume a intenção e os valores que subjazem a este intento, isto é, de revalorizar a vitalidade, assumindo por isso o ponto de vista da multiplicidade e do movimento para pensar e avaliar todas as coisas.

Para além de uma descrição metafísica, ela é sobretudo uma concepção crítica do real, uma vez que caracterizar a realidade “em si” como fluxo mutável, como perene vir-a-ser e nunca como Ser, é no fim das contas, dissolver qualquer “em si” que o real teria a priori, posto que do ponto de vista do conhecer, tanto o objeto (realidade externa) quanto o sujeito (humano) estão em constante movimento, de modo que também a dualidade antropológica pressuposta pela metafísica (alma e corpo ou razão e afecção) estaria diluída na fluidez e multiplicidade do indivíduo vivo. Nesta concepção, seria mais adequado dizer que ambos não passariam de produtos já de uma interpretação ou enquadramento do fluxo, onde o “sujeito” condiciona o “objeto” e vice-versa, numa lógica circular. Isto é, a “realidade exterior” é afetada por nós enquanto seres vivos e na mesma medida somos por ela afetados. Assim, dizer que a realidade efetiva é “em si mesma” um fluxo, móvel e múltiplo, é coisa muito diferente de fazer metafísica, uma vez que esta supõe desde sempre uma permanência e, sobretudo, independência, contidas já no próprio predicado “em si” – que nunca deixa de pressupor o bom e velho “incondicionado”. Portanto, afirmar o movimento é dissolver nele qualquer valor ontológico de permanência, dicotomia, dualismo, unidade, objetividade irrestrita, absoluto, etc. Todavia, esse não é o foco principal da nossa discussão neste momento e, portanto, nos limitaremos a estes comentários acerca da abrangência “ontológica” ou do “valor de verdade” da noção de devir. Aqui nos interessa particularmente desenvolver a reflexão sobre a vida em geral e sobre o humano enquanto ser vivo em particular, para a qual nos será útil partir da noção de devir – tentando, na medida do possível, atribuir-lhe um conteúdo positivo e não considerando-o apenas como noção que só tem valor como negação de algo incondicionado, como negação do Ser ou como outro do Ser.

Assim, talvez não seja algo desejado por muitos, mas certamente não é impossível desenvolvermos alguma reflexão sobre o movimento e a mudança, já que estes são, em primeiro lugar, algo evidente aos sentidos. Mas, para pensá-los é preciso ir também além destes. Não é por estarmos considerando a mudança e o movimento que permaneceríamos nas simples percepções e sensações. Estes nos servem como ponto de partida: não para negá-los e acusá-los de errôneos, mas sim para neles mergulharmos, isto é, capturarmos deles a sua dinâmica. A partir disso, dizer que tudo muda é até certo ponto algo evidente: mesmo o elemento inorgânico, material, mais sólido e estável é passível de ser modificado pela ação de alguma força mecânica ou de reação química, e ao cabo de algum tempo termina por modificar sua estrutura; mesmo as ideias e os nossos tão apreciados conceitos, elementos etéreos e imateriais, possuem uma história, vieram a ser e serão modificados, foram engendrados em algum momento e lugar. Entretanto, o ser-vivo, o elemento orgânico, é, por sua vez, aquele que fornece a própria imagem do mutável, marcado a cada instante pelo *tempo* que se inscreve em cada elemento que o constitui, pelas ínfimas e imperceptíveis mudanças que ocorrem pela *atividade incessante que nele se desenrola a todo instante: geração, nutrição, crescimento, reprodução, etc.*

Mas é preciso lembrar, que como seres orgânicos, tais atividades também se desenrolam em nós, sendo nosso aparato cognitivo algo não fortuito, mas com uma função na economia da nossa vida, com atividade voltada especialmente e desde seus primórdios para a ação e comunicação, como já pudemos observar no capítulo anterior. Deste fluir contínuo, então, nossa percepção e intelecto conseguem registrar apenas certas mudanças que se intercalam com certas permanências temporárias. Em geral, conseguimos captar tão-somente certos blocos em que a mudança se dá, já que estamos habituados a dissimular a infinita complexidade e emaranhado das coisas, e o fazemos involuntariamente, habitualmente. Nesse sentido, toda uma multifacetada diversidade de elementos é desprezada para com isso tornarmos-nos capazes de conceber alguma permanência e unidade visíveis, sobretudo para julgarmos e agirmos a partir destas representações simplificadas. Aqui, poderíamos acrescentar que além de ocultar o múltiplo, do ponto de vista da simultaneidade – enquanto heterogeneidade de elementos –, somos habituados a *lembrar*, ou seja, temos uma memória capaz fixar instantes sucessivos em blocos de momentos e dissimular, dentro de certos limites, até mesmo a passagem inexorável do tempo. A memória, como vimos, tampouco é algo natural ou dado, mas surge como fruto do trabalho humano sobre si mesmo, de fundamental importância tanto para a sobrevivência humana em geral, quanto para a instauração da

civilização¹⁵³. Aliás, o filósofo Bergson, corroborando com estas proposições, ressalta que a nossa inteligência opera de forma essencialmente lógico-matemática, já que se desenvolve tendo sobretudo a ação como fim, e por isso, de imediato só percebemos da realidade aquilo que pode nos ajudar a manipulá-la, por meio de superfícies, arestas, áreas, ângulos, formas, momentos, ou seja, elementos e unidades *calculáveis*, que podem ser decompostos ou justapostos, não apenas do ponto de vista espacial mas também temporal¹⁵⁴, isto é, pensados a partir do número. Nesse mesmo sentido, Nietzsche aponta que se nosso aparato cognitivo fosse diferente, moldado para outros fins, provavelmente veríamos as coisas e a nós mesmos em fluxo, num *continuum* infinito¹⁵⁵ – se não tivéssemos memória, por exemplo, e vivêssemos cada instante sem referência a um “antes” ou “depois”. Mas isso acarretaria uma infinidade de empecilhos para a *ação*, e sobretudo para a *comunic-ação*: acabaríamos entorpecidos com a infinita complexidade de relações que constituem as coisas. Como vimos, sem as ficções da identidade, da substância e da causalidade, nossa tarefa de sobrevivência e domínio poderia não ter sido possível.

Podemos dizer, então, que não obstante a mudança nos ser familiar, na maior parte do tempo nossa percepção se conduz pela representação de coisas estáveis, isoladas e, sobretudo, descontínuas, arrancadas de sua temporalidade. Concebemos a mudança, em geral, como transição de estados que se sucedem mas que em si mesmos não mudam, ou como mudança de localização espacial de elementos que também não mudam. Isolamos as coisas de seus momentos anteriores e posteriores, concebemos qualquer totalidade como soma de partes divisíveis, de elementos combinados e justapostos, e terminamos por conceber da mesma forma a realidade em geral, desde o inorgânico aos seres vivos. Veremos adiante que esta forma de pensar não é adequada à mutabilidade dos seres vivos. Assim, além de ocultar o complexo, o intelecto contrai o movimento, despreza a temporalidade – essa é sempre a sua tendência. Por isso, é preciso fazer um esforço de pensar contra o habitual, e ressaltar que o movimento vital não deve ser pensado nos moldes do movimento *mecânico* que descrevemos acima, isto é, como o movimento que lida com permanências, com elementos que apesar de certa mudança permanecem *incólumes ao tempo*. Esta consideração, ainda de acordo com Bergson, é uma espécie de tematização rigorosa, científica, do movimento, mas que parte da nossa percepção comum, cristalizada pela inteligência, da realidade composta à imagem dos sólidos – ou seja, é uma forma de pensar oriunda da necessidade da ação humana sobre

153 Cf. Nietzsche, GM, II, 1

154 BERGSON, Henri. *A evolução criadora*. São Paulo: Ed. UNESP, 2010, p. 8

155 Cf. Nietzsche, GC, 112

coisas, e por isso mesmo adequada a elementos espaciais, isto é, à matéria, ao inorgânico, mas inadequada para todo o resto. Porque, nesta consideração, o movimento se dá justamente a partir da pressuposição de coisas que podem ser movidas, isto é, já pressupõe matéria – ainda que seja impossível de observá-la, como o átomo, ou seja, já pressupõe algo sólido e permanente que se desloca ou se justapõe a outros por ação externa. Na consideração mecanicista do movimento, não se leva em consideração a realidade efetiva e concreta do tempo, e tampouco sua continuidade – já que toda a natureza se ordena por leis, as coisas se passam como se o que aconteceu uma vez pudesse acontecer de novo já que se trata apenas de organizações cujo modelo é o espaço, a geometria. No mecanicismo, o tempo é submetido ao espaço que lida com “pontos” e momentos calculáveis, é tornado abstrato e isolado de seu poder transformador.

Mas é preciso fazer o esforço contra o hábito para percebermos que a mudança intrínseca ao elemento vivo tem um aspecto bastante diferente e muito mais radical: nesta, o tempo mostra sua concretude, é mudança irrestrita, onde é impossível haver algum “momento isolado” que não seja mero recorte abstrato. Assim, poderíamos levar esta reflexão um pouco além e apontar que seria mais apropriado dizer que o fluxo temporal característico da vida é percebido, em geral, a partir de “velocidades” e “ritmos” distintos, ou seja, ocorre de modo a permitir certos momentos de relativa estabilidade. Nestes, a mudança se apresenta ou é vista com menos velocidade ou com menos variabilidade, o que torna possível a suposição da relativa *permanência* das coisas sob certos estados. Precisamos nos deter um pouco neste aspecto. Para tanto, a própria discussão sobre a *duração* dos estados da consciência em Bergson nos dá uma ideia clara do que aqui precisamos falar, e por isso vamos desenvolvê-la rapidamente. É útil partirmos dela, pois nada é tão característico à consciência humana como ser uma espécie de espelho, ainda que turvado pela necessidade de comunicação – já que é necessário simplificar para comunicar – a partir do qual temos a possibilidade de observar em alguma medida o que se passa em nós mesmos. Isto será bastante útil para entendermos, a partir da auto-observação somada ao entendimento que já alcançamos acerca da lógica da consciência e do intelecto, o mecanismo das mudanças que ocorrem conosco e como somos afetados pela temporalidade, em suma, a de trazer à tona, pelo menos em linhas gerais o caráter do devir contínuo por nós dissimulado. Este experimento pode nos servir para tentarmos encontrar, especialmente nas mudanças que ocorrem em nós enquanto seres vivos, uma espécie de analogia para nos ajudar a pensar o movimento geral da vida e, com o desenvolvimento deste, iluminar retroativamente o movimento vital no humano.

Segundo o filósofo francês, quando procuramos observar o que se passa conosco, percebemos que sempre estamos submetidos a algum *estado* psíquico, que pode ser caracterizado como vontade, sensação, emoção, representação, etc., dentre os quais se desenrola a nossa existência. Assim, percebemos que há uma certa constância na variação desses estados de humor, sensação, atenção, etc., mas ao falarmos de cada um desses estados, os imaginamos ou os pressupomos como *blocos*, e pensamos que a única mudança que ocorre em nós é a mudança de um estado para outro, ou seja, quando, por exemplo, nossa atenção se volta de um objeto para outro, ou quando o calor que sentimos é apaziguado pela nova sensação do frio, ao entramos em um ambiente climatizado. Certamente, essa autocompreensão deve surgir da mesma tendência do intelecto de pensar a mudança como transição de estados físicos: a concepção da transição mecânica das coisas materiais aplicada indevidamente às mudanças internas de um *ser vivo*. Todavia, Bergson nos sugere que um certo esforço de atenção sobre esses estados nos mostraria que: “uma afecção, uma representação, uma volição *se modificam constantemente*” até mesmo porque “se um estado de alma deixasse de variar, a sua duração deixaria de existir”¹⁵⁶. Em outras palavras, é preciso atentar para o que o filósofo chama de *duração*, ou seja, da relação intrínseca dos estados com o *tempo*, da mudança que ocorre no “interior” desses blocos, no limite entre o “início” e o “fim” de um estado psíquico, que deixa de ser percebida por nós, que de alguma forma dissimulamos. Assim,

seja o mais estável dos estados internos, [por exemplo] a percepção visual dum (sic) objeto externo imóvel: não obstante o objeto permanecer o mesmo, e eu contemplá-lo do mesmo lado, sob o mesmo ângulo, sob a mesma luz, nem por isso a visão que dele tenho deixa de ser diferente da que acabo de ter, quanto mais não fosse por ser já um instante envelhecida. A minha memória introduz alguma coisa do passado no presente. O meu estado de alma, progredindo na estrada do tempo, cresce continuamente com a duração que acumula e faz, por assim dizer, uma bola de neve consigo mesmo. [...] Mas é cômodo não prestar atenção a essa mudança ininterrupta, e só dar conta dela quando se torna suficientemente grande para fazer o corpo tomar nova atitude, e a atenção seguir nova direção. Nesse preciso instante nos damos conta de ter mudado de estado. A verdade é que estamos mudando sem cessar e que o próprio estado já é mudança.¹⁵⁷

Destarte, a duração de que nos fala Bergson não é a simples mudança *entre* estados, tal como não é a substituição de uma sensação por outra distinta, ou de uma memória por uma representação atual, tampouco da percepção destas transições. É de uma transitoriedade mais radical que aqui se fala, tão implacável quanto difícil de perceber: a própria marcha contínua e

156 BERGSON, Henri. *A evolução criadora*. São Paulo: Ed. UNESP, 2010, p.16

157 Ibid. Grifo nosso.

irreversível do tempo sobre nós e, sobretudo, a acumulação “como uma bola de neve” daquilo que está sendo, a cada instante, com aquilo que já foi e que de alguma forma se inscreveu em nós – pois o tempo passa e deixa sua marca, quer tenhamos consciência ou não. A temporalidade da duração é a inevitabilidade da mudança que ameaça qualquer pretensão de permanência, e que segue dissolvendo até o limite da existência. É preciso um esforço para percebê-la: lá onde não a esperamos ela se faz presente, lá onde nosso intelecto capta apenas a constância de uma representação, de um pensamento, de uma sensação – é justamente no seio destes que ela se apresenta. O que seria de uma sensação se esta não apresentasse com uma certa temporalidade, distinta daquela marcada pelo relógio, em suas nuances, variações internas, em graus diferentes, despertando em nós igualmente disposições e ânimos distintos, desde que ela surge até tornar-se despercebida por sua ausência ou por nos habituarmos a ela? É muito nítido que algo mudou em nós, antes de sentirmos e depois quando não sentimos mais, mas é bem pouco nítido que nunca deixamos de mudar, de variar, independente desta ou daquela sensação – por isto não há diferença *essencial* entre passar de um estado a outro e persistir no mesmo: aí há sempre *duração*, ou seja, mudança, movimento, diferindo apenas na maior ou menor velocidade em que ela opera.

Nesse sentido, “a duração é o progresso contínuo do passado que rói o futuro e que incha avançando” e uma vez que “cresce incessantemente, também se conserva indefinidamente”¹⁵⁸. Portanto, a duração que Bergson aponta a respeito dos nossos estados internos não diz respeito a um tipo de mudança mecânica, que se daria num presente contínuo, sempre atual, onde o tempo é uma mera variável e, portanto, não tem efetividade. Nossa memória é uma grande testemunha do acúmulo de passado que opera sobre o presente, pois o que “somos” é em grande medida fruto do que “fomos”, isto é, fizemos, sentimos, experienciamos, vivemos. Assim, temos acesso ainda pela consciência ao aspecto cumulativo da nossa mudança ou duração, dos momentos em que o tempo operou sobre nós uma transformação, mas mesmo em um nível não-consciente é possível encontrá-lo, pois nossos hábitos, costumes e mesmo traumas e medos são resultados de situações vividas de que em geral não temos lembrança nítida ou consciente, que não se torna uma memória acessível.

Não apenas os nossos estados internos, mas também a própria noção de “Eu” que temos em geral, é constituída a partir de um desvio da duração, como hipóstase de uma espécie de substrato permanente aos supostos estados isolados, que os ligaria entre si. A descontinuidade é uma marca da nossa percepção não apenas dos estados psíquicos, mas

158 BERGSON, Henri. *A evolução criadora*. São Paulo: Ed. UNESP, 2010, p. 19

também de nosso entendimento sobre nós mesmos. Já discutimos esta ideia a partir da crítica nietzschiana no capítulo anterior. Nesse sentido, uma vez que nosso intelecto, em sua operação habitual, distingue e separa artificialmente a fluidez da nossa vida psíquica em estados e blocos, surge a necessidade de imaginar “um *eu* amorfo, indiferente, imutável, sobre o qual desfilariam e se enfileirariam os estados psicológicos” que por sua vez foram erigidos em “entidades independentes”¹⁵⁹, ou seja, termina-se por supor que exista um substrato que sirva como base comum para os diferentes estados vividos; um substrato que permaneça, apesar das diferentes experiências psicológicas, na tentativa de refazer uma (re)ligação artificial daquilo que fora também artificialmente desligado, tornado descontínuo. Portanto, “se a nossa existência fosse constituída por estados separados cuja síntese teria de ser feita por um ‘eu’ impassível, não existiria para nós duração”, e assim não seríamos indivíduos vivos, mas um mero amontoado de fragmentos, pois “um eu que não muda não dura, e um estado psicológico que permanece idêntico a si próprio, enquanto não é substituído pelo estado seguinte, igualmente não tem duração”¹⁶⁰, só existe de forma abstrata.

A partir disso, outro aspecto emerge da reflexão sobre a duração em nossa vida psíquica: o “amadurecimento” que ocorre pelo acúmulo do passado no presente, que torna possível a história de cada um de nós, quer tenhamos consciência dela ou não. Se o passado não deixasse a marca de sua passagem sobre nós, em nosso corpo (e mente), ele não teria existido concretamente, não teria acontecido ou sido vivido e, nesse sentido, nada em nós poderia mudar, isto é, *durar*, pois só haveria um presente contínuo e nenhuma transformação seria possível, e poderíamos dizer que desde sempre somos o que somos – o que é uma grande bobagem, pois o que estamos sendo agora é, pelo menos em grande parte, fruto do que vivenciamos. Mas aquele modo de ver não é adequado, pois não leva em consideração, como já pudemos perceber, o tempo concreto que marca os seres vivos. Então, deste amadurecimento pelo acúmulo, resulta em primeiro lugar que a duração é *irreversível*, pois nunca podemos vivenciar duas vezes o mesmo estado, o mesmo acontecimento: as circunstâncias podem ser aparentemente as mesmas, mas nós já somos outros, já mudamos. Mas, em segundo lugar, a mudança que conserva algo, isto é, a personalidade que cresce e amadurece sem cessar, torna-se sempre algo *novo*, pois nunca podemos repetir uma vivência, um pensamento, uma sensação: ao vermos, por exemplo, alguma coisa que já vimos anteriormente, não será de modo algum como quando a vimos pela primeira vez, algo será diferente, ainda que minimamente. Cada vez que revisitamos um livro, ouvimos novamente

159 BERGSON, Henri. *A evolução criadora*. São Paulo: Ed. UNESP, 2010, p. 17

160 *Ibid.*, p. 18

uma música, conversamos com alguém que já conhecemos, é sempre uma diferença que se inscreve em nossa experiência. Nossa vida psíquica é preta de novidades, uma vez que cada experiência é única e diferente, posto que também nós somos diferentes a cada instante.

Mas é preciso apontar ainda outra consequência, pois a duração aponta não apenas para a mudança que, conservando em alguma medida o passado no presente, gera sempre o novo. Além disso, este novo não é, de forma alguma, dado: é, antes, algo imprevisível, e que, até certo ponto, não pode ser antecipado. Certamente existem possibilidades limitadas nesta novidade que surge e que são relativas aos momentos anteriores, mas ainda que existam, o acontecimento não pode ter seu resultado calculado previamente. Em outras palavras, podemos certamente explicar nosso estado atual pelo anterior, nosso “eu” atual pelas experiências e vivências anteriores, mas não poderíamos *prever* antecipadamente que seguindo determinado caminho seríamos exatamente o que somos agora, e tampouco qual e como será o nosso estado posterior, o que será de nós daqui há um, cinco, dez anos ou minutos ou horas. A mudança lida com o já passado, com o já existente, mas produz um “efeito” ou “consequência” que, não obstante ser uma continuação que parte deles, não se explica mecanicamente pelo momento antecedente em termos de causalidade – é um momento original de uma história original. Não há nenhum tipo de lei determinista que torne possível o cálculo de nossa existência e esta não pode ser subsumida a nenhum tipo de regra geral que tenha validade universal. A mudança como produção de novidade no tempo que escapa indefinidamente é a característica principal da duração e, assim da nossa vida. Portanto, novidade e imprevisibilidade relativa fazem da nossa vida psíquica uma *criação contínua*, uma formulação do novo a partir do velho, em que a repetição só é possível quando ignoramos a diversidade e procuramos deliberadamente o mesmo, a identidade, a permanência, quando procuramos quantidades onde há qualidades. Somos, assim, *criadores*: não porque temos total consciência deste caráter da existência, mas simplesmente porque existimos, e assim, escolhemos, julgamos, valoramos, sentimos; isto é, experimentamos, como seres viventes, uma série de situações distintas que despertam em nós ações e reações diversas que nos transformam no tempo. Neste fluir vamos produzindo, no fim das contas, a nós mesmos: assim, somos simultaneamente *criações* não-conscientes de nós mesmos, uma vez que somos o resultado das diversas vivências em que nos lançamos ou em que somos lançados. Por último, é válido ressaltar que a duração aponta, além da mudança que conserva e da criação contínua e imprevisível, para a ausência de uma finalidade intrínseca ao movimento vital, na medida em que este parece tomar a si mesmo como fim.

Nesse sentido, é possível pensar, com o auxílio de Bergson, que a forma da *duração* que podemos perceber em nós mesmos enquanto experimentamos observar um movimento que nos é próprio, na contramão da percepção cotidiana, pode nos servir para pensar o caráter global da vida em geral, como devir contínuo que, de forma análoga, prossegue numa incessante atividade criadora, tendo em vista que o tempo concreto, transformador, passaria a ser considerado a substância da realidade. Dito de outro modo, isso se dá quando nos colocamos na perspectiva da *continuidade* despercebida de nossos estados internos e seguimos as consequências que esta traz para a reflexão em torno da mudança, deixando de lado o seu caráter quantitativo e mecanicista. Então, se “tudo muda”, sob outra ótica *tudo dura*, e a totalidade da vida poderia ser pensada em termos de duração.

A duração real é aquela que morde as coisas e nelas deixa a marca dos dentes. Se tudo está no tempo, tudo muda interiormente, e a mesma realidade concreta nunca se repete. Portanto, a repetição só é possível no abstrato: o que se repete é este ou aquele aspecto que os nossos sentidos e, sobretudo, a nossa inteligência desligaram da realidade, precisamente porque a nossa atividade, para a qual se acha voltado todo o esforço da inteligência, só pode mover-se entre repetições. Assim, concentrada sobre aquilo que se repete, unicamente preocupada com soldar o mesmo ao mesmo, a inteligência desvia-se da visão do tempo. Repugna-lhe o fluente e solidifica tudo aquilo que toca. *Nós não pensamos o tempo real. Mas o vivemos, porque a vida transborda a inteligência. O sentimento que temos da nossa evolução e da evolução de todas as coisas na pura duração está presente, delineando em torno da representação intelectual propriamente dita uma franja indecisa que vai perder-se na noite.*¹⁶¹

Assim, entendemos que a noção de duração traz algum elemento positivo, uma contribuição para a difícil reflexão sobre a vida. Neste tipo de reflexão, a tendência mais comum é a de tomarmos o perigoso rumo em que deixamos de lado o próprio objeto que nos propusemos a tratar na mesma medida em que tentamos tematizá-lo, já que procuramos, em geral, traduzi-lo para uma linguagem que, por princípio, não é feita para ele, isto é, o *modus operandi* habitual do intelecto humano. Por consequência, a vida mesma nos escapa e terminamos por tratar do vivo – que é mutável e criador, heterogêneo e qualitativo – a imagem do morto, fixo, material, sólido, mecânico, quantitativo. Ou incorremos em erro pior e atribuímos toda a atividade intrínseca à vida a algum elemento transcendente, oriundo de um outro nível de realidade, espiritual, etc. Como indicado na citação acima, a inteligência opera sobretudo seguindo o parâmetro da ação e, com isso, inevitavelmente coloca tudo sob a ótica

161 BERGSON, Henri. *A evolução criadora*. São Paulo: Ed. UNESP, 2010, p. 61-62, grifo nosso.

do espaço e da quantidade, elementos auxiliares à necessidade de ação. É uma operação ativa do nosso entendimento, que dissimula, que “traduz” de certa forma um movimento que é algo a mais.

A ideia de Bergson é que à medida que *tentamos* retirar do devir aquilo que nele colocamos, algo inaudito pode emergir ao pensamento. Certamente será impossível nos abstermos completamente do modo habitual de operação do intelecto, mas o esforço pode ser revelador de algo que está próximo, em torno das nossas análises intelectuais e que, no entanto, passa despercebido: a “franja” que delinea obscuramente nossa clara representação habitual do real. A duração é exatamente uma noção deste tipo. Ela surge como uma intuição da pura passagem do tempo em nós, cuja percepção se torna possível à medida que fazemos o esforço de pensar e sentir de forma contrária à habitual, da recusa em pensar o tempo e a mudança em termos espaciais, da recusa de dissimular a passagem avassaladora do tempo. Em outras palavras, a noção de duração não diz respeito a nenhum tipo de percepção mística ou especial, sendo antes algo que está sempre subjacente a nossa percepção habitual da mudança e do movimento em geral, mas que contudo apenas é sugerida ou insinuada na representação que temos do mundo: o tempo se torna calculável, se torna quantidade; faz-se uma tradução do temporal para o espacial. É preciso um esforço contrário a este que nos leva, de forma quase automática, a considerar as coisas mutáveis do ponto de vista do número, da justaposição de unidades, da transição de permanências.

A reflexão sobre o movimento, do ponto de vista de seu modo incessante, continuidade, mudança e criação sem finalidade traz à tona uma noção de movimento que ultrapassa a noção mecânica, isto é, espacial que utilizamos normalmente para pensá-lo. Se nosso objetivo é pensar a vida em primeiro lugar como movimento, temos aqui na noção de duração uma série de indicações para pensar a partir dela não apenas a vida psíquica, mas a vida em geral. Sob esta ótica vital, *permanência e unidade* devem ser tidas como “produtos de produtos” do nosso aparato cognitivo – uma vez que em sua forma mais extrema são meras ideias e conceitos, produtos linguísticos oriundos daquelas percepções aplicadas à necessidade de ação, mas desligadas destas necessidades e direcionada a outros fins, “contemplativos” talvez, que extrapolam, contudo, os limites da percepção sensível e tanto mais da duração¹⁶². Devem, portanto, ser concebidas como recortes quantificáveis do movimento contínuo e

162 A ideia de Ser, por exemplo, seria oriunda desta mesma tendência a considerar as coisas a partir de sua permanência, mas exige um nível tal de abstração da experiência que o torna algo completamente estranho a esta.

qualitativo do devir, onde todo “instante” é nada mais que um ponto em uma linha infinita, ou o congelamento do fluxo que escoia incessantemente.

O caso da percepção dos estados da consciência e de sua duração se tornaria paradigmático para pensarmos o movimento dos seres vivos em geral, cuja mobilidade é perpassada de certos momentos estáveis. Há momentos, dizíamos anteriormente a respeito dos estados psíquicos, em que a fluidez é comprimida e enrijecida a tal ponto que parece tornar-se um bloco, um sólido em que não se percebe as sutilíssimas variações – e, no entanto, basta um esforço para percebermos que elas estão lá, que cada segundo em que me sinto alegre ou triste, por exemplo, é um fluir da mesma maneira que quando ocorre a passagem de um sentimento a outro. Assim como há momentos em que não se percebe nitidamente as mudanças de um ser vivo, ou aqueles em que a mudança se torna lenta de fato. Cada ser vivo apresenta uma duração própria, é perpassado por mudanças qualitativas que vão se produzindo a todo instante no decorrer de sua temporalidade, que se apresentam por vezes tão ínfimas e são tomadas como “fases” ou etapas de seu desenvolvimento. Assim, normalmente não pensamos, por exemplo, que as mudanças que percebemos nos seres em geral se preparam longamente e são resultado de um processo complexo e da contínua transformação e atividade criadora que se desenrola neles; antes, vemos apenas o resultado, a mudança de “estado”. É interessante observar que costumamos estabelecer, no caso dos humanos, até mesmo idades em que se atinge certas etapas de desenvolvimento, como adolescência ou velhice, intermediadas pela idade adulta. Mas não seriam esses estágios também processos, não estaria a adolescência na infância, ou a velhice no adulto? Como é possível separar esses progressos contínuos? Não é uma simples soma de tempo, de idade, ou perdas e ganhos de elementos físico-químicos em nosso corpo que determinam as mudanças de qualidade que sofremos no decorrer de nossa duração.

Um ser vivo dura, mas não se pode esquecer que todos os outros ao seu redor também duram. Aliás, a própria individualidade, o “começo” e “fim” de um organismo em particular já pode ser entendido como um recorte na duração do todo, isto é, de tudo que lhe é solidário, daquele movimento que precedeu sua existência “individual” e que lhe seguirá quando esta findar. Seria mais apropriado dizer que “o universo dura”, pois por mais que consideremos a realidade dividida em coisas, âmbitos, ou em sistemas isolados como o fazem a física e a química, “o isolamento nunca é total”¹⁶³ e a duração de cada um é solidária à duração do todo e só podem ser pensadas isoladamente porque há um todo que as precede.

163 BERGSON, Henri. *A evolução criadora*. São Paulo: Ed. UNESP, 2010, p. 25

Pois estas individualidades poderiam ser nada mais que abstrações recortadas pelos nossos sentidos de uma totalidade interconectada que progride a maneira de uma consciência, ou seja, que dura¹⁶⁴.

Assim, como dizíamos, tanto a nossa vida em particular quanto a natureza em geral podem ser pensados nesses termos. As reconstruções biológicas contemporâneas sobre as origens da vida remetem sempre a uma situação onde esta apenas se insinuava de forma bastante rudimentar, com organizações bastante simples, a partir de seres monocelulares¹⁶⁵. A evolução que se empreendeu desde esta humilde origem até o estágio atual, com seres infinitamente complexos e diversificados, que compreendem a totalidade do planeta, desde os céus até as profundezas dos oceanos, nos mostra toda a potencialidade do elemento vital e dá uma medida da duração que ele é: há aí sucessão indefinida, acumulação, mudança e produção de novidades imprevistas e caminhos fortuitos. Isso se faz nítido na própria evolução das espécies animais e vegetais, que foram as possibilidades abertas pela vida em geral. As teses biológicas, desde Darwin e sua famosa “A origem das espécies”, apontam para uma contínua e progressiva mutação dos seres vivos sobre a terra, com vistas à superação de uma série de obstáculos para a sua existência, a partir de um ímpeto criador e natureza plástica intrínsecos ao elemento vivo, que o tornam capaz de transformar-se para superar dificuldades e sobreviver.

Sendo a vida, de acordo com Bergson, *duração*, ou seja, um automovimento constante que se inscreve no tempo e colore a existência com qualidades distintas, o vivo é sempre novidade: o tempo que nele se inscreve é sempre produção do novo, ele é atravessado então por um incessante *ímpeto criador*. Este ímpeto intrínseco ao elemento vital é o que tornaria possível, então, o que se chama de “evolução” da vida em geral, isto é, da diversidade de seres vivos existentes, dos caminhos e descaminhos percorridos pela vida em sua duração. Graças a um “*impulso originário da vida*” que perpassa todo e qualquer ser orgânico, do monocelular ao pluricelular, do vegetal ao humano, foi possível a vida espalhar-se, multiplicar-se e produzir-se de forma cada vez mais sofisticada e seguindo diferentes rumos, uma vez que “esse impulso, mantendo-se nas linhas de evolução entre as quais se partilha, é a causa profunda das variações, pelo menos daquelas que se transmitem regularmente, que se adicionam umas as outras, que criam novas espécies”¹⁶⁶. É válido ressaltar, porém, que a

164 Cf. Idem, p.24

165 Cf. HARARI, Yuval Noah. Sapiens – Uma breve história da humanidade. Porto Alegre, RS: L&PM, 2017. E igualmente MATUREANA, H.; VARELA, F. *A árvore do conhecimento: as bases biológicas da compreensão humana*. São Paulo: Palas Athena, 2001.

166 BERGSON, Henri. *A evolução criadora*. São Paulo: Ed. UNESP, 2010, p. 104

novidade não se apresenta na mesma medida e/ou de forma avassaladora em todos os casos, mas antes se dá em velocidades e ritmos distintos, uma vez que o elemento orgânico tem de lidar com diversos obstáculos e contextos em que este ímpeto se desenrola. Estas circunstâncias e obstáculos podem ser tanto externos, como a matéria e as forças físicas que a regem, que se diferem da vida pela falta de auto-organização, ou então intrínsecas à própria constituição particular do ser vivo, suas limitações físicas, genéticas, etc.

3.2.2 *Devir e Autossuperação*

Com Nietzsche, temos uma tematização do movimento vital muito próxima da “evolução criadora” de Bergson e também um ponto de partida muito semelhante para pensar a vida em geral a partir da analogia com o indivíduo humano em particular. Nietzsche argumenta, entretanto, em torno da noção de *vontade*, mas a conclusão a que o filósofo alemão intenta chegar é muito parecida: vida é criação isenta de qualquer *télos*. Ele nos diz, pela boca de seu Zarathustra: “este segredo a própria vida me contou. ‘Vê’, disse, ‘eu sou aquilo que *sempre tem de superar a si mesmo*’”, e nos sugere que a atividade por meio da qual esta se constitui se dá de forma tal que sempre onde há vida, há uma contínua mudança e imposição de formas, constante esforço de ultrapassar o mesmo, de superar o atual, de fazer-se outro, mais, além. Assim, conclui Zarathustra: “onde encontrei seres vivos, encontrei vontade de [potência] (*Wille zur Macht*)” (ZA, “da superação de si mesmo”), noção que se torna, então, fundamental para a reflexão nietzschiana sobre a vida e sobre o que move o humano.

Para melhor contextualizar este ponto, no pensamento de Nietzsche, é preciso nos lembrarmos rapidamente um pouco do que foi tratado no capítulo anterior, em especial na seção 2.3, intitulada “corpo e pensamento inconsciente”. Lá dissemos que a um olhar mais aprofundado e movido por intenções “imorais” é possibilitado perceber que nossa vida psíquica é constituída não apenas pela consciência, que é um instrumento voltado para a comunicação e para o agir, mas também por elementos não-conscientes que se remetem à totalidade do corpo vivo, denominados por Nietzsche de impulsos e afetos. Estes seriam elementos que permanecem em geral inconscientes, e não obstante seu papel fundamental para toda atividade humana, passam despercebidos, dos quais temos notícia apenas quando a crítica genealógica põe em questão nossos interesses vitais sob a noção de valor. Pois bem, estes mesmos impulsos e afetos, oriundos de certas tendências orgânicas, é que de alguma forma regem a nossa conduta, as nossas escolhas e mesmo os nossos pensamentos que

emergem à consciência. Eles se relacionam entre si numa espécie de disputa por comando que em seu desenrolar gera um direcionamento para a totalidade dos impulsos que constituem o corpo, isto é, uma *imposição de forma e finalidade* ao todo – de modo que toda atividade é uma unificação temporária da multiplicidade que nos constitui, como uma espécie de “ação coletiva”. O resultado da disputa é justamente o que condiciona certas disposições volitivas, intelectuais e emocionais em nós, em estados *duráveis*, que permanecem um certo tempo, enquanto vige o “acordo” entre os impulsos beligerantes e que tende a mudar de acordo com influências externas ou internas. Entendendo esta “psicologia da vontade” como um movimento “natural” e imanente ao organismo humano – ainda que mediado pela moralidade – e não como algo espiritual, transcendente ou oriundo de um outro nível de realidade, Nietzsche propõe assim pensar, mantendo as devidas proporções, os demais âmbitos da realidade a partir do mesmo prisma da *vontade de potência (Wille zur Macht)*¹⁶⁷, ou seja, desde as mesmas relações de comando e obediência que se percebem nos impulsos e afetos. Neste sentido,

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 – pois pensar é apenas a relação desses impulsos entre si –: não é lícito fazer a tentativa e colocar a questão de se isso que é dado não bastaria para compreender, a partir do que lhe é igual, também o chamado mundo mecânico (ou “material”)? Quero dizer, não como uma ilusão, uma “aparência”, uma

167 Acreditamos que neste momento cabe uma justificativa do porquê de utilizarmos o termo “vontade de potência” como nossa preferência de tradução para o conceito nietzschiano de *Wille Zur Macht*, que também pode ser traduzido por “vontade de poder”. Para além da conhecida querela filológica a respeito de qual tradução seria mais fiel à língua alemã, optamos por escolher aquela que seria mais fiel a intuição desdobrada pelo conceito, já que ambas as opções de tradução parecem não acomodar satisfatoriamente o termo original – daí a interminável discussão. De nossa parte, pensamos que “vontade de poder” pode acabar por limitar o caráter expansivo, de autossuperação e criador que a noção pretende designar à medida que é vinculada ao movimento vital, que engloba as relações duráveis de comando-obediência. Parece-nos que “vontade de poder” poderia gerar a compreensão de que a “vontade” visaria à manutenção *ad infinitum* de uma determinada configuração, portanto o estabelecimento de um “poder”, de uma dominação – nesse caso seria uma vontade de conservação. Certamente esse caso não está excluído da lógica descrita pela *Wille Zur Macht*, mas como um caso particular, como um momento de retração da expansão, de duração de uma determinada configuração que, para se manter, deve lutar momentaneamente contra as tendências à expansão e à mudança de configuração que sempre se apresentam. Nesse sentido, as palavras de Deleuze são muito bem-vindas: “[...] é preciso evitar os contrassensos 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 interpretarmos a vontade de poder no sentido de ‘desejo de dominar’, fazêmo-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 [...]*” (DELEUZE, Gilles. *Nietzsche*. Lisboa: Edições 70, 2007, p. 23). Portanto, por mais que nesta tradução esteja sendo usado o termo “poder” (uma tradução equivocada, já que Deleuze utiliza o termo *puissance* e não *pouvoir*), fica claro que este termo não teria como ser utilizado sem ressalvas, o que, segundo pensamos, não ocorre com o termo “potência” – o que não quer dizer, porém, que não possa haver outros problemas com essa tradução.

“representação” (no sentido de Berkeley e Schopenhauer), mas como da mesma ordem de realidade que têm nossos afetos, – como uma forma mais primitiva do mundo dos afetos, [...]. Supondo, finalmente, que se conseguisse explicar toda a nossa vida instintiva como a elaboração e ramificação de uma forma básica de vontade – a vontade de poder (*Wille zur Macht*), como é *minha tese* –; supondo que se pudesse reconduzir todas as funções orgânicas a essa vontade de poder, e nela se encontrasse também a solução para o problema da geração e nutrição – é um só problema –, então se obteria o direito de definir *toda* força atuante, inequivocamente, como *vontade de poder*. (BM, 36)

A partir das observações fisiopsicológicas – pois dizem respeito a uma psicologia profunda – Nietzsche sugere que pensemos a própria vida em geral, e no limite a totalidade do real, nos mesmos termos de disputas entre impulsos por comando de uma determinada totalidade. Nomeou sua (hipó)tese, como se sabe, de *vontade de potência* (*Wille zur Macht*), uma vez que a disputa ocorre tendo por fim a expansão da pujança, força, influência, imposição de interesse e possibilidades. Esta se exerce por meio do comando de uma “vontade” – aqui pensada não como móvel característico do agir humano, mas de toda e qualquer *atividade* – sobre as demais disputantes, com vistas a imprimir a partir delas, nelas e com elas uma totalidade configurada num certo sentido, numa ordem, numa forma. Tudo se passa então como se a imagem das relações de “comando” que vigoram no nível psicofisiológico do indivíduo humano pudesse ser ampliada para todo o domínio natural e até mesmo o inorgânico, funcionando como uma compreensão totalizante da realidade enquanto devir infinito.

O próprio devir porém não se identifica com a vontade de potência, sendo antes o movimento das “forças” que compõem a realidade à imagem das “vontades”, ou seja, o movimento da duração heterogênea que apresenta uma série de qualidades distintas e irreduzíveis. A vontade de potência é uma noção que introduz no movimento uma espécie de direcionamento mínimo, uma “finalidade sem fim”, uma idiosincrasia das vontades ou forças¹⁶⁸. Ela diz respeito não apenas ao devir, mas lhe introduz um elemento “positivo”, uma qualidade: “a vontade de poder não é um ser, não é um devir, mas sim um *páthos* – esse é o fato mais elementar do qual, primeiramente, resulta um devir, um atuar...” (VP, 635). As forças (ou vontades) atuam mediante este *páthos*, característica que as determina, e que termina por ser um fomentador do próprio movimento do devir, na medida em que gera o conflito entre as forças, já que desencadeia uma disputa de todos contra todos por expansão,

168 Segundo Deleuze: “A vontade de potência é, portanto, atribuída à força, mas de um modo muito particular: ela é, ao mesmo tempo, um complemento da força e algo interno. Ela não lhe é atribuída à maneira de um predicado. Com efeito, se fazemos a questão ‘Quem?’, não podemos dizer que a força seja *quem* quer. Só a vontade de potência é quem quer, ela não se deixa delegar nem alienar num outro sujeito, mesmo que este seja a força.” (DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. São Paulo: n-1 edições, 2018, p. 67) E mais adiante complementa: “a vontade de potência não pode ser separada da força sem cair na abstração metafísica.” (p. 68)

acúmulo, superação, ordenação, comando, em suma, pelo poder. Essa guerra, como vimos, se orienta pela relativa estabilidade de certas estruturas ou configurações entre as forças, que todavia nunca é permanente, estando sempre na iminência de uma modificação já que a relação de comando se estabelece mediante uma complexa rede de “mando e obediência” que pode se dar em termos de opressão, mas também de resistência. É preciso ressaltar, então, que mesmo as forças subjugadas são forças atuantes e que contribuem para a totalidade, elas resistem à opressão da forma que *podem*, de acordo com o poder que elas possuem; mas já que nelas vigora o mesmo *páthos* da vontade de potência, podemos entender que aquelas “esperam”, em geral, por uma oportunidade ou situação onde possam se lançar na captura das demais e impor sobre elas o seu comando¹⁶⁹.

O real efetivo, no sentido de Nietzsche, tem tão pouca finalidade intrínseca quanto aquele pensado por Bergson: a vontade de potência apresenta uma “finalidade” que nunca é atingida, ou melhor, que uma vez alcançada torna-se novo ponto de partida para o mesmo processo, busca superar-se por um novo movimento, podendo até colocar a própria existência em risco nesse processo. Desta forma, o que se gera desta contínua necessidade de aumento de poder e de autossuperação do mesmo é o complexo e pulsante emaranhado das relações que constituem a realidade com sua novidade contínua, em especial aquela relativa à vida. Esta, em seus diversos aspectos, é a imagem mais significativa da atividade das vontades de potência, das forças em geral, pois nos mostra toda a capacidade plástica daquelas. O ser vivo, dissemos acima, mostra na evolução de cada espécie – e muito mais na evolução da vida em geral – a potencialidade quase irrestrita do elemento orgânico, com um devir de contínua variação e criação, ampliação e complexificação. Em tudo isto, Nietzsche supõe que haja atividade resultante de *uma* necessidade: aquela de autossuperação da vida, isto é, do caráter intrínseco das forças regidas pela vontade de potência, mostrando que também nesta há um impulso criador de formas e domínios¹⁷⁰.

169 Cf. ZA, Da superação de si mesmo: “onde encontrei seres vivos, ouvi também falar de obediência. Tudo que vive obedece. [...] Mas como acontece isso?, perguntei a mim mesmo. O que persuade o vivente a obedecer, ordenar e, ordenando, também exercer a obediência? [...] Onde encontrei seres vivos, encontrei vontade de poder; e ainda na vontade do servente encontrei a vontade de ser senhor. Que o mais fraco sirva ao mais forte, a isto o persuade sua vontade, que quer ser senhora do que é ainda mais fraco: deste prazer ele não prescinde. E, tal como o menor se entrega ao maior, para que tenha prazer e poder com o pequeníssimo, assim também o maior de todos se entrega e põe em jogo, pelo poder – a vida mesma. Eis a entrega do maior de todos: é ousadia, perigo e jogo de dados pela morte. E, onde há sacrifícios, serviços e olhares amorosos: também aí há vontade de ser senhor. Por caminhos sinuosos o mais fraco se insinua na fortaleza e no coração do mais poderoso – e ali rouba poder.”

170 Cf. BM, 259: “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 [...] não devido a uma moralidade ou imoralidade qualquer, mas porque *vive*, e vida é precisamente vontade de [potência].”

As vontades de potência concebidas como forças vitais em disputa por expansão e superação de si, geram assim todos os acontecimentos do mundo orgânico em cuja plasticidade podemos entrever a vasta gama de possibilidades que esse processo pode atingir, ainda que não possua uma finalidade única além da própria expansão, no sentido do ultrapassamento do mesmo. Assim, se “todo acontecimento do mundo orgânico é um *subjugar e assenhorear-se*”, isto é, uma relação de constante conflito que visa a nada mais que o comando, o poder, é preciso entender que, por outro lado, “todo subjugar e assenhorear-se é uma nova interpretação, um ajuste, no qual o ‘sentido’ e a ‘finalidade’ anteriores são necessariamente obscurecidos ou obliterados” (GM, II, 12) e, portanto, onde se estabelecem novas finalidades e sentidos a partir de configurações anteriores, isto é, onde se criam valores e direções da atividade. A vontade de potência como *páthos* que orienta as relações de forças em vez de ser entendida como um *télos* determinado, seria pelo contrário justamente abertura de horizontes para a multiplicidade de finalidades e sentidos possíveis, isto é, de organizações das forças, de atualização de formas para uma totalidade mutável. É nesse sentido que, ao interpretar e impor sentidos, reconfigurando as relações de forças, a vontade de poder gera a diferença, a novidade.

Tanto Nietzsche quanto Bergson concordam em que é preciso admitir para a vida uma espécie de finalidade não-determinada, pois do contrário, se negarmos algum sentido para a atividade que se desenrola, corremos o risco de cair no mecanicismo e perdermos de vista talvez o caráter mais próprio da vitalidade. Todavia, há em ambos esta ênfase na abertura de possibilidades e no mínimo encaminhamento do que seria esta finalidade, e ambos parecem concordar que é na atividade criadora que ela consiste. Por isso, também em Nietzsche, há uma crítica do mecanicismo como visão limitada do movimento e, portanto, inadequada para se conceber a mutabilidade do ser vivo e a da contínua aparição de novidades no devir. Nesse sentido considera que “o conceito mecanicista do *movimento* é já uma tradução do processo original *na língua cifrada do olho e do tato*” (VP, 625), ou seja, nada mais que a transposição (ou dissimulação), operada pelo intelecto humano, de uma complexidade com vistas à ação, como orientadora dos procedimentos humanos no espaço. Por consequência, noções oriundas desta interpretação do mundo, como “o conceito de ‘átomo’, a diferenciação entre uma ‘sede da força propulsora e ela própria’, é uma *língua cifrada tomada de nosso mundo lógico-psíquico*” (VP, 625), como construção teórica elaborada sobre aquele alicerce de falsificações da efetividade, da hipóstase, por exemplo, de que existem coisas, objetos, sujeitos entendidos como *causas* a partir das quais uma força se

descarrega como efeito – e já podemos observar que a própria noção de causalidade é também refém desta compreensão do real.

Nietzsche dá um passo além em sua genealogia, ao perceber que o mecanicismo – enquanto um produto teórico elaborado e não como simples dissimulação rudimentar – além de ser um produto do intelecto que visa à ação, termina por servir para se pensar outros domínios que ultrapassam seu “uso” original, ou seja, é apropriado pelo pensamento conceitual e passa a servir de modelo para se pensar todo e qualquer movimento. Mas o fato curioso é que se deixa de lado que tal compreensão de mundo é tão somente uma dissimulação e só teria validade restrita. Nietzsche percebe, então, que este refinamento do mecanicismo é oriundo, e ao mesmo tempo reforçador, de determinados valores que subjazem a esta interpretação de mundo, ele surge pelo interesse de uma moralidade (ou tipo de vida) que não *pode* lidar com um movimento que não supõe permanências, coisas e “sujeitos”, onde haveria apenas a pura atividade, o puro movimento. Este tipo de vida, então, apropria-se das ficções do pensamento como se fossem realidades efetivas e invertem a relação hierárquica. Vimos nos capítulos anteriores que a própria noção de “coisa” assim como de “Eu” são tão ficcionais quanto reforçadas pela moralidade decadente negadora da vida, que supervaloriza todo tipo de ficção engendrada pelo pensamento, um tipo de vida para quem o próprio florescimento vital é doloroso, com sua mutabilidade, fluidez e dinâmica própria. Portanto, pensar a atividade vital nos termos do mecanicismo é pensar, mais uma vez, a vida a partir da imagem da repetição do mesmo, da permanência, do incondicionado¹⁷¹. Pensar o movimento da vida nos termos do mecanicismo é pensar uma realidade dada, que pode ser calculada, prevista, antecipada; é antepor a permanência ao movimento. Entretanto, diante de um pensamento que tem “intenção e arte de interpretação opostas” (BM, 22) às de um tipo de vida decadente, as coisas se passam de modo distinto:

Um *quantum* de força equivale a um mesmo *quantum* de impulso, vontade, atividade – melhor, nada mais é senão este mesmo impulso, este mesmo querer e atuar, e apenas sob a sedução da linguagem (e dos erros da razão que nela se petrificaram), a qual entende ou mal entende que todo atuar é determinado por um atuante, um “sujeito”, é que pode parecer diferente. [...] Mas não existe 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)

Assim, com base nos dois pensadores até agora mencionados é possível afirmar que a atividade ou movimento da vida aparece, retirados os elementos que nela colocamos, como

¹⁷¹ Não por acaso, Nietzsche diz sobre o átomo que este, assim como a ideia de verdade, é uma “centelha metafísica” (cf. BM, 12).

um fluir contínuo e indeterminado, sempre mutável e sem finalidade intrínseca, como um devir que é sobretudo criador. O humano enquanto ser-vivo está, então, em contínuo processo de devir e mutabilidade, sendo perpassado por um impulso vital, movido pela vontade de potência, que lhe ultrapassa enquanto mero indivíduo e o constitui como uma “multiplicidade una”; em suma, é marcado a cada instante pelo ímpeto *criador de formas* intrínseco a vida. Mas se a vida em geral segue o ímpeto criador em diversas tendências – e a grande diversidade dos reinos animal e vegetal dá uma medida disso –, o ser vivo em particular traz consigo sobretudo o imperativo maior de “criar a si mesmo” a medida que persevera na existência e na sua duração qualitativa, experimentando situações, fazendo escolhas, agindo e tendo de lidar com diversos obstáculos na sua incessante atividade de superar o mesmo, no seu movimento necessário de busca por expansão. No caso do humano, que aqui nos interessa particularmente, é na totalidade do corpo que devemos observar esta atividade. Aqui, desde os movimentos inconscientes do organismo até a dimensão própria à inteligência e à consciência, aliadas e coordenadas com vistas a ação sobre o meio, dão exemplo desta atividade criadora da vida.

Seguindo então os rastros do ímpeto criativo vital no humano, torna-se justificada ou, pelo menos, compreensível a necessidade de espacialização do tempo que a inteligência impõe, da suposição de coisas, de unidades, da causalidade, juntamente com o tratamento quantitativo e calculável das qualidades, em suma, da dissimulação produzida pelo intelecto: esta surge como uma ferramenta no animal humano visando sobretudo a tornar possível sua *autocriação*, ou seja, surge a partir do mesmo ímpeto criador da vida que visa a superar certos obstáculos. Segundo Bergson, em alguma medida somos todos inventores e geômetras, mas somos geômetras sobretudo porque somos inventores¹⁷², seres de ação e produção, na direção das quais encaminhamos nosso pensar. Com a linguagem e os valores em jogo, esta autocriação já não pode ser pensada do ponto de vista individual, mas coletivo: não apenas o indivíduo enquanto ser vivo é autoprodução, mas também a “cultura” ou “comunidade”, formada pelo conjunto dos seres (vivos) humanos é autoproduzida. Os valores, é preciso lembrar, são produzidos coletivamente. Nietzsche aponta, por sua vez, que a própria vontade de verdade e a tendência mecanicista são produtoras de ficções, produções do elemento vivo,

172 “[...] nascemos artífices, tal como nascemos geômetras, e, aliás, somente somos geômetras porque somos artífices.” (BERGSON, H. A evolução criadora. São Paulo: Ed. UNESP, 2010, p. 60). Ainda a esse respeito: “Assim, na medida em que somos geômetras, repelimos o imprevisível. Poderíamos aceitá-lo, certamente, na medida em que somos artistas, porque a arte vive de criação e implica uma crença latente na espontaneidade da natureza. Mas a arte desinteressada é um luxo, como a pura especulação. Muito antes de sermos artistas somos artífices. E toda a fabricação, por muito rudimentar que seja, assenta em semelhanças e repetições, como a geometria natural que constitui seu ponto de apoio.” (Idem, p. 61)

ou seja, da vontade de potência, pois toda dissimulação é movida pela vontade de apoderar-se da multiplicidade do real, mas traz consigo, contudo, a marca do seu criador, ou seja, do tipo de vida de onde emerge, da perspectiva que a engendra e para a qual pode ser remetida.

Por conseguinte, entendemos que é preciso nos determos melhor neste ponto, já que o objetivo deste capítulo é pensar o humano sob o ponto de vista da vida e, uma vez que parecemos ter chegado a alguma definição da mesma, acreditamos que podemos desenvolvê-la melhor, sobretudo a ideia de “criação de si” mesmo, a partir das contribuições de ordem empírica e também especulativa do biólogo e filósofo Humberto Maturana que, em conjunto com Francisco Varela, elabora uma interessante teoria sobre o funcionamento dos seres vivos, como “produtores de si mesmos” ou, em suas palavras, como “organizações autopoieticas”. Como dissemos no início deste capítulo, sentimos a necessidade de realizar este diálogo com os referidos biólogos, tanto pela semelhança com as discussões de Nietzsche e de Bergson, quanto pela área de atuação dos mesmos – as ciências biológicas – que os torna capazes de especular em torno da noção de vida sem deixar de lado o âmbito empírico. Nesse sentido, veremos que o trabalho dos biólogos torna possível uma espécie de “metabiologia”, pois em suas obras não se restringem às experimentações ou às discussões específicas da biologia, mas deliberadamente se põem a teorizar sobre o modo de funcionamento dos seres vivos em geral. Portanto, a introdução dessa discussão visa, sobretudo, a dar uma maior consistência à nossa reflexão sobre o movimento criador intrínseco à vida, potencializando aquelas reflexões e determinando como esse processo se dá concretamente, especialmente em relação aos seres humanos.

3.2.3 Autopoiese e Deriva Natural

Maturana, com auxílio do também biólogo Francisco Varela, empreende uma série de investigações sobre a estrutura dos seres vivos, desde a genética à fisiologia. Não obstante a dificuldade presente mesmo nas ciências biológicas em definir o que é característico do ser vivo, ou seja, em se estabelecer quais as propriedades que algo deve ter para ser considerado vivo, os biólogos apontam que é insuficiente acusar apenas a capacidade de mover-se, de reproduzir-se, de modificar-se, como predicados necessários para definir o ser vivo, e que é preciso atentar também para o tipo de *relação* entre os elementos que o constituem, para a *organização* de um determinado sistema. Propõem, então, a ideia segundo a qual “os seres vivos se caracterizam por – literalmente – *produzirem* de modo contínuo a si próprios, o que

indicamos quando chamamos a organização que os define de **organização autopoietica**¹⁷³. A noção de *autopoiese* emerge primeiramente no contexto de uma carência conceitual nas ciências biológicas, mas se impõe de modo a transcender o domínio meramente empírico e pontual, buscando definir de forma mais ampla, no âmbito da biologia teórica, aquilo que é mais próprio ao ser vivo em geral, e o faz de uma forma muito semelhante ao que estamos tratando até o momento, ou seja, vendo em um tipo de atividade criadora – autoprodução – sua principal característica. Por isso, entendemos que esta noção será de grande auxílio para nosso intento de pensar o humano – e posteriormente o próprio pensar – do ponto de vista de sua vitalidade, ou seja, como um ser perpassado pelo ímpeto criador da vida em geral, que literalmente produz a si mesmo constantemente.

No intuito de expor de forma mais clara esta ideia, Maturana e Varela buscam nos apresentar como se dão as relações que possibilitam uma tal organização autopoietica a partir da análise destas no plano celular, onde se encontram os componentes mais elementares da vida. Como se sabe, a célula é o componente mais básico do organismo vivo – e por vezes constitui em si mesma um organismo próprio, pois há seres compostos por apenas uma célula – de modo que nela se desenrolam acontecimentos imprescindíveis para a compreensão da totalidade deste. Os biólogos destacam, então, que as transformações que se desenvolvem na célula seguem uma dinâmica distinta em relação a outros tipos de transformações químicas e moleculares que a distingue de todos os outros sistemas físico-químicos não-vivos: nesta, os processos relativos ao seu metabolismo – transformação química dos elementos – se dá de forma tal que sua atividade produz os componentes e todos os componentes integram, por sua vez, a própria atividade, a rede de transformações que continuam a ocorrer. Em outras palavras, o “efeito” da atividade, torna-se parte da própria “causa”, mas de uma forma que não se pode dizer o que veio antes ou depois, ou se há alguma primazia. O caso mais ilustrativo é, por exemplo, que alguns desses elementos formam uma espécie de fronteira, de limite espacial para esse conjunto de transformações e que não pode ser isolado delas sem haver prejuízo. É o caso da membrana celular, *produzida*, por assim dizer, pela atividade celular mas indispensável para esta mesma atividade, uma vez que limita o espaço ocupado pela célula e a distingue de outra, garantindo sua unidade e regulando, em conexão com os demais elementos constituintes da célula, a própria atividade metabólica. Isto quer dizer que a membrana celular não pode ser vista como um “produto da célula” no sentido lato, ou seja, como um produto que independe do produtor, tal como uma casa é produto do pedreiro ou o

173 MATURANA, H.; VARELA, F. *A árvore do conhecimento: as bases biológicas da compreensão humana*. São Paulo: Palas Athena, 2001, p. 52, grifo dos autores.

quadro do pintor, como um tipo de produção que após terminada constitui um elemento em si mesmo, independente daquele que produz, pois:

essa membrana *não apenas limita* a extensão da rede de transformações que produz seus componentes, *como também participa dela*. Se não houvesse essa arquitetura espacial, o metabolismo celular se desintegraria numa sopa molecular, que se espalharia por toda parte e não constituiria uma unidade separada como a célula.[...] O que temos então é uma situação muito especial, no que se refere às relações de transformação química: por um lado, é possível perceber uma rede de transformações dinâmicas, que produz seus próprios componentes e é a condição de possibilidade de uma fronteira; de outra parte vemos uma fronteira, que é a condição de possibilidade para a operação da rede de transformação que a produziu como uma unidade.¹⁷⁴

Não se trata, portanto, de processos sequenciais mas de aspectos intrínsecos a um fenômeno unitário e incessante, sem antecedência ou precedência de algum dos momentos, que são, ambos, indispensáveis e inseparáveis. Nesse sentido, há aqui a ênfase numa espécie de circularidade própria da atividade celular, que pode ser entendida, portanto, como a atividade mais elementar dos seres vivos, desde os mais rudimentares aos mais complexos. Esta atividade circular é o que garante a existência e o desenvolvimento do organismo à medida que o mantém como um sistema organizado e capaz de dar continuidade indefinida a sua autopoiese. Como unidade organizada que constitui a si mesma pela sua própria dinâmica, a célula também é *autônoma*, ou seja, tem a capacidade de determinar a sua própria *legalidade* e de especificar aquilo que lhe é próprio. Ou seja, *neste movimento circular da vida incluem-se tanto a existência de fato quanto as exigências que devem ser satisfeitas para que ela seja possível*. O ser vivo atua, e atuando coloca as condições próprias para a sua atividade, de modo que é capaz de distinguir entre aquilo que lhe convém e o que lhe é prejudicial, ou de absorver algo antes estranho e tornando-o íntimo e parte de si. Este é justamente o processo metabólico em que na atividade celular as substâncias químicas do meio externo onde esta se encontra são transformadas de acordo com a sua legalidade própria – ou seja, a célula não se adapta mecanicamente à ação de uma substância estranha, mas se apropria da mesma ao designar-lhe uma finalidade no seu próprio processo metabólico. Desta forma,

se uma célula interage com uma molécula X, incorporando-a a seus processos, o que acontece como consequência da interação não está determinado pelas propriedades dessa molécula, e sim pela maneira como ela é “vista” ou tomada pela célula, ao

174 MATURANA, H.; VARELA, F. *A árvore do conhecimento: as bases biológicas da compreensão humana*. São Paulo: Palas Athena, 2001, p. 54

incorporá-la à sua dinâmica autopoietica. As mudanças que possam ocorrer nela, em consequência dessa interação, serão as determinadas por sua própria estrutura como unidade celular¹⁷⁵.

Em todos estes aspectos evidencia-se, então, que o peculiar aos seres vivos é sua *organização*, onde eles são seu próprio produto, onde não se vê a separação entre o produto e o produtor, a atividade e as suas regras, mas apenas a circularidade do processo. Portanto, “o *ser* e o *fazer* de uma unidade autopoietica são inseparáveis”¹⁷⁶, por isso a autocriação ou autoprodução aqui não deve ser entendida como a criação de uma obra que é externa ao criador, mas como a própria duração da vida de cada ser, que seria em si mesma essa *atividade criadora*, como diria Bergson.

É preciso ressaltar que, no entender dos biólogos, a observação da dinâmica celular fornece uma chave de leitura que nos permite entender – sem entrar em contradição com o conjunto dos dados empíricos e teorizações de fenômenos localizados das subáreas das ciências biológicas – *a autopoiese como noção que fornece inteligibilidade ao funcionamento de todo e qualquer ser vivo*, mantendo, obviamente, as devidas proporções entre eles no que diz respeito a sua diversidade e heterogeneidade, a maior ou menor complexidade e aos diferentes modos de constituição dos organismos. Assim, a organização autopoietica – como *relação* circular entre a atividade e o produto da atividade – é o que caracteriza o ser vivo em geral, mas os seres vivos se distinguem nas suas particularidades porque, não obstante a *mesma organização*, possuem *estruturas distintas*, isto é, elementos químicos variados, estruturas físicas específicas, modos particulares em que estes elementos se combinam na atividade e, sobretudo, *diferentes legalidades e especificações* geradas pela atividade da vida em diversas situações, lugares e momentos. Nesse sentido, esta noção torna possível também a dedução de uma série de consequências para a consideração do humano enquanto ser vivo que, como qualquer outro, persevera em seu processo autopoietico.

Não obstante, devemos observar que partindo da atividade celular até chegarmos na consideração do humano há um longo caminho de complexidades que, devem ser minimamente consideradas. É preciso então avançarmos alguns níveis subsequentes de complexidade e entender a dinâmica dos *metacelulares*, onde se apresentam encadeamentos de duas ou mais células descendentes de uma única, que coexistem ainda como unidades autopoieticas, mas que se relacionam entre si de modo a formarem novas “unidades de

175 MATURANA, H.; VARELA, F. *A árvore do conhecimento: as bases biológicas da compreensão humana*. São Paulo: Palas Athena, 2001, p. 61.

176 Ibidem, p. 57.

segunda ordem”¹⁷⁷. Estas apresentam uma fenomenologia distinta da dinâmica monocelular, a partir do que Maturana e Varela chamaram de “acoplamento estrutural”. Numa estrutura metacelular a autopoiese continua sendo a principal atividade desempenhada por cada célula, mas a nova unidade formada por elas é que conduz o processo e gera uma nova legalidade, na medida em que cada célula atua não apenas isoladamente mas a partir das interações com as demais, de modo que da contínua interação entre elas no processo autopoietico individual resulta a autopoiese da nova unidade que as engloba, ou seja, da estrutura tornada possível pelo acoplamento entre elas. Assim, é possível observar que:

no dinamismo dessa íntima junção celular, [...] as mudanças estruturais experimentadas em cada célula – em sua história de interações com outras células – são necessariamente complementares entre si e limitadas por sua participação na constituição da unidade metacelular que integram. [...] Insistamos: a íntima junção entre as células que descendem de uma única célula – e que resulta numa unidade metacelular – é uma condição inteiramente consistente com a continuação da autopoiese dessas células.¹⁷⁸

Nesse sentido, o aparecimento de seres metacelulares não introduz nada novo na dinâmica primordial das células, muito embora elas se tornem intimamente vinculadas entre si na nova unidade, algo que torna tal união fundamental para a autopoiese individual, mas que não a anula e antes torna possível uma harmonização entre as atividades elementares. O que se torna possível com os metacelulares, porém, é a existência de várias possibilidades de classes diferentes de indivíduos, ou seja, muitas linhagens diferentes de desenvolvimento dos organismos, como formas distintas e específicas de conservação do acoplamento estrutural em ambientes variados. Se não houvesse possibilidade de agrupamento das células, a vida seria bastante limitada em suas possibilidades monocelulares e não seria possível a fantástica transformação dos seres vivos que Darwin chamou de evolução das espécies, de modo que “a riqueza e a variedade dos seres vivos sobre a terra”, segundo Maturana e Varela, “se devem ao aparecimento dessa variante ou desvio multicelular das linhagens celulares que continuam até hoje, *na qual nós mesmos estamos incluídos*”¹⁷⁹.

Mas se nessa dinâmica da autopoiese, a unidade celular de primeira ou de segunda ordem possui uma legalidade própria, como vimos anteriormente, ou seja, se esta apresenta determinadas condições de existência que garantem a manutenção da sua organização, por outro lado, é preciso também atentarmos para a relação entre estas estruturas e o meio em que

177MATURANA, H.; VARELA, F. *A árvore do conhecimento: as bases biológicas da compreensão humana*. São Paulo: Palas Athena, 2001, p. 91

178Idem, p. 92

179MATURANA, H.; VARELA, F. *A árvore do conhecimento: as bases biológicas da compreensão humana*. São Paulo: Palas Athena, 2001, p. 94, grifo nosso.

se desenrola sua atividade autopoietica, uma vez que este (o meio) não se apresenta de forma neutra, mas lhe fornece (ao ser vivo) uma série de desafios, obstáculos e possibilidades de interação diante das quais as estruturas vivas são impelidas a fornecer respostas “criativas” para conservarem sua organização. A história das transformações sofridas por cada ser vivo, ou seja, sua *ontogenia*, é condicionada por sua estrutura inicial que delimita o curso de suas interações a partir da sua legalidade própria, mas também pelas modificações que estas interações *desencadeiam* nele. Maturana e Varela nos lembram que o ser vivo está sempre em um determinado lugar, em um meio que constitui o ambiente em que ele se realiza, e devemos levar em consideração que este meio também possui uma dinâmica estrutural própria, distinta do ser vivo.

Vistas como duas estruturas independentes entre si, o ser vivo e o meio interagem e perturbam-se reciprocamente, gerando modificações mútuas, entre as quais deve ocorrer uma adequação ou congruência, sem a qual a unidade do ser vivo seria desfeita. Nesse sentido, seguindo o interesse de manter sua organização, o ser vivo se depara com perturbações do meio que desencadeiam nele algum tipo de efeito, como resultado da interação, mas que é determinado unicamente pela estrutura do sistema que foi perturbado. Ou seja, não há um efeito determinado pela perturbação que seria idêntico em todos os casos, pois o determinante é a estrutura daquele ser que foi perturbado, é a sua estrutura e a sua história de transformações que contarão para o efeito – pois mesmo seres vivos de uma mesma espécie (filogenia) possuem experiências distintas de interações (ontogenia). A mesma consideração vale para o meio ambiente em que o ser vive, pois este também é uma fonte de perturbações e gera uma série maior ou menor de modificações na estrutura do meio. Portanto, assim como ocorre nos organismos metacelulares, há um acoplamento estrutural também entre o ser vivo e o meio quando é possível para aquele manter a sua organização autopoietica em um meio determinado. Enquanto não houver nenhuma interação destrutiva entre o ser vivo e o meio, ou seja, algum tipo de interação que impeça a autopoiese, que quebre sua legalidade, pode-se dizer que há uma compatibilidade entre o ser vivo e o meio, ambos desencadeando mutuamente mudanças de estado. Na continuidade desse processo, percebe-se então que há o acoplamento estrutural entre as distintas organizações.

O específico dos seres vivos em seu acoplamento estrutural – seja entre as suas células, seja com o meio – é que neles tal compatibilidade e vínculo deve supor a contínua *conservação da autopoiese*, esta que define sua característica mais própria. Assim, toda mudança estrutural que ocorre num ser vivo é marcada necessariamente pela conservação de

sua atividade própria autopoietica. As interações que desencadeiem nele alguma modificação que seja compatível com essa conservação serão apenas perturbações, que podem ser contornadas sem pôr em risco a sua organização, do contrário serão interações destrutivas. Da mesma forma, com relação a estrutura do meio: quando o ser vivo impõe sua legalidade própria ao meio, gera nele perturbações e modificações. A diferença é que se o meio não é vivo, não há autopoiese, mas há algum tipo de estrutura que será modificada. Em outras palavras, quando existe o acoplamento entre o ser vivo e o meio, há uma “adaptação” mútua entre este e o ser vivo. Mas tal adaptação, por parte do ser vivo, não se faz de forma mecânica, como uma simples reação. Antes, aparece como uma resposta possível a um problema determinado pelo meio, e este aparece apenas como um “seletor” de mudanças, um elemento que desencadeia uma modificação que depende da complexidade da estrutura do ser vivo em questão. Por isso tal resposta é sempre criativa, uma vez que conta com possibilidades e não se pode determinar então qual será o resultado da interação, muito embora se possa cogitar as possibilidades.

É seguindo este movimento que os seres vivos em geral se modificam, não apenas individualmente (ontogenia), mas também no que tange às distintas espécies (filogenia) que existem e existiram sobre a terra. Os biólogos apontam que a vida se guia por uma espécie de desenvolvimento não-mecânico, isto é, onde não há algum tipo de determinação prévia e exata dos acontecimentos e transformações subsequentes. Propõem então a interessante ideia de uma “deriva natural” que caracterizaria os caminhos tortuosos seguidos pelos seres vivos desde os organismos mais primitivos. Nesse sentido, a chamada “evolução” da vida ou das espécies, não seria algum tipo de caminho em direção ao “melhor” ou “mais apto”, mas sim uma contínua produção criativa de possibilidades distintas engendradas por estruturas autopoieticas a partir das necessidades desencadeadas pelo meio. Em outras palavras, a vida se caracterizaria em geral pela invariância da autopoiese como característica primordial do ser vivo e sua “adaptação criativa” aos problemas colocados pelo meio. Nas palavras de Maturana e Varela:

A evolução se parece mais com um escultor vagabundo, que passeia pelo mundo e recolhe um barbante aqui, um pedaço de lata ali, um fragmento de madeira acolá, e os junta da maneira que sua estrutura e circunstância permitem, sem mais motivos que o de **poder** reuni-los. E assim, em seu vagabundear vão sendo produzidas formas intrincadas, compostas de partes harmonicamente interconectadas que não são produto de um projeto, mas da deriva natural.¹⁸⁰

180 MATURANA, H.; VARELA, F. *A árvore do conhecimento: as bases biológicas da compreensão humana*. São Paulo: Palas Athena, 2001, p. 131-132, grifo dos autores.

Em outras palavras, a ideia de “deriva” sintetiza o desenvolvimento dos seres vivos em sua interação com o meio, já que ela remete a uma espécie de caminho que vai sendo construído *a partir das e nas* interações e perturbações mútuas que ocorrem a cada instante, nas circunstâncias que vão se produzindo. Mas é preciso observar que embora tal caminho seja até certo ponto indeterminado, ele não é aleatório, mas probabilístico: pois há ainda algum tipo de “determinação” a partir das relações entre as estruturas. Mas como esta determinação depende das perturbações do meio e da legalidade própria a cada estrutura autopoietica em sua ontogenia e/ou filogenia, não é possível uma determinação a priori. Assim, a noção de “deriva natural” aparece como o movimento *necessário* dos seres vivos, desenvolvida em complemento a de *autopoiese*, na medida em que lhe vincula a um meio determinado que tanto lhe torna possível quanto pode colocá-la em risco.

Ambas as noções reafirmam, assim, as características vitais que estamos a discutir desde o início deste capítulo, isto é, a de vida como atividade criadora incessante, porém variável em ritmo e velocidades, que supõe a ausência de qualquer *télos* predefinido e essencial, e que por sua vez tem como consequência o entendimento do devir como “deriva”, como processo contínuo, como atividade irrestrita de modificações e, por isso, como produção de novidade e diferença. Além disso, tais afirmações são feitas agora não apenas a partir da analogia com o humano, seja do ponto de vista de sua consciência do tempo como em Bergson ou das atividades pulsionais não-conscientes como em Nietzsche, mas sim da análise até certo ponto empírica e da reflexão sobre as estruturas mais elementares dos seres vivos e das suas histórias de transformações.

Podemos ver então que as reflexões de Maturana e Varela em torno da organização básica dos seres vivos fornecem elementos interessantes para que pensemos o humano como uma estrutura autopoietica em sua deriva natural. Ocorre, no entanto, que nesta espécie em particular, há uma variabilidade quase infinita de atitudes e respostas aos problemas do meio, uma vez que o *Homo Sapiens* se caracteriza especialmente por ser dotado de um grande cérebro e um sofisticadíssimo sistema nervoso que interliga este às mais variadas regiões do corpo – elementos que expandem de forma gigantesca suas possibilidades de ação. De modo que, se num simples organismo monocelular ou em um metacelular rudimentar já existem margens de ação consideráveis, no Humano esta quase chega a alcançar o patamar da indeterminação, de modo que se torna bastante difícil fazer alguma previsão de

comportamentos – até mesmo porque a própria tentativa de previsão já se torna, para o humano, uma nova perturbação que influencia as atividades futuras.

Por outro lado, tendo em vista que o Humano é aparentemente o único animal dotado de consciência, ou seja, capaz de comunicar os próprios pensamentos, vontades, intenções, etc., é preciso ressaltar que sua autopoiese se desenrola em grande medida a um nível infra-consciente, isto é, não é propriamente uma atividade voluntária, que se escolhe fazer, mas que se faz necessariamente, e que no seu fazer o próprio ser humano é produzido, na medida em que ele simplesmente existe. Para o elemento vivo, *ser* e *fazer* são inseparáveis, pois há sempre a necessidade gerada pela autopoiese, de modo que se esta cessar a unidade se desfaz e o ser vivo cessa sua existência. Portanto, por maior que seja ou que imaginemos ser o papel do intelecto e da consciência em nossa existência, a “autoprodução criativa” como atividade fundamental (da nossa existência), não é necessariamente uma tarefa conduzida de forma consciente e, por isso, quando se fala aqui que o humano “produz a si mesmo”, não se quer dizer com isso que ele o faz com total consciência e controle desta atividade, como se pudesse *por um ato de pensamento* determinar exatamente como irá se desenvolver sua autopoiese ou impor uma finalidade para a mesma. É claro que há uma margem de interferência do pensamento, como discutiremos à frente, mas esta se limita desencadear perturbações e/ou avaliar possibilidades, mas nunca as determinar. Por consequência, fica claro que esta atividade independe do “sujeito” no sentido clássico, que ela apenas “se faz”, e cujos desdobramentos no organismo dependem, pelo menos em grande parte, menos do pensamento do que das experiências vividas. Nesse sentido, a própria consciência, e a capacidade de comunicação que lhe é intrínseca, pode ser entendida como resultado de certa adaptação filogenética dos seres humanos em sua deriva. Como fruto de certa transformação que se fez necessária para que se mantivesse sua organização, como discutimos no capítulo anterior. Por conseguinte, entende-se que o humano, como o conhecemos hoje, emerge como *resultado* desta atividade criadora da qual a vida é perpassada, mas enquanto ser vivo ele certamente carrega consigo tal característica e dela se “utiliza”, embora por vezes não tenha consciência disso, tornando-se também criador a partir dos seus diversos enfrentamentos vitais, na tentativa sempre renovada de manter-se em sua autopoiese.

3.2.4 Autopoiese e Sistema Sensório-Motor

Lembremos que a autopoiese se faz a partir de perturbações provocadas pelo meio¹⁸¹, e para uma consideração adequada, este termo deve também adquirir uma crescente complexidade, à medida que aumenta a complexidade do organismo em questão – o ser humano que com ele interage. Porque o “meio”, como algo exterior ao ser vivo que atua, não deve ser entendido como uma realidade objetiva, em si mesma, e tampouco neutra, mas sim como algo extremamente dependente da forma como é “visto” pelo organismo em questão. Ora, se é fundamental, como vimos, a legalidade inerente ao funcionamento e ontogenia de cada ser vivo, de modo que qualquer elemento estranho é “avaliado” a partir desta e, conseqüentemente, algum tipo de conduta é desencadeada, então não podemos negar que o meio externo ganha alguma clareza e “inteligibilidade” apenas partir dos interesses e particularidades de cada organismo e sobretudo do modo como este percebe as coisas. Maturana e Varela percebem que a atividade criadora dos seres vivos engendra certos tipos de células especializadas, sensíveis aos estímulos externos, para que o organismo possa dispor de alguma margem de ação diante de elementos estranhos, que constituem sua *superfície sensorial*, um conjunto de células que detecta as perturbações. Esta, por sua vez, está sempre ligada com maior ou menor complexidade a uma *superfície motora*, como parte do ser vivo que lhe proporciona mover-se e/ou ser capaz de pequenas transformações que possibilitam assim a *ação* como consequência não-mecânica da percepção anterior. Esta ação, vale lembrar, não é um simples reflexo ao estímulo externo, mas uma resposta do organismo a partir de sua legalidade própria, de modo que o estímulo externo é apenas um fator desencadeador. Destarte, se pensarmos que o meio não é, para o ser vivo, senão o conjunto dos estímulos recebidos em maior ou menor variedade e complexidade – e estas variam tanto

181 Vale lembrar que o termo “perturbação”, apesar de seu sentido corriqueiro pejorativo, é uma noção importante e construtiva no pensamento de Maturana e Varela, pois designa o modo de “interação” dos seres vivos com o meio e com os outros seres vivos, sendo, por assim dizer, a forma “normal” destas relações. É por meio das perturbações mútuas que os seres vivos produzem a si mesmos e acoplam-se entre si ou com o meio em que se encontram, apesar de sua atividade fundamental ser a autopoiese e de sua estrutura ser operacionalmente fechada, isto é, funcionar segundo uma legalidade própria. As perturbações são como “problemas” que se colocam a partir das interações e que exigem “soluções” desencadeadas a partir da estrutura própria dos organismos e, por isso, antes de serem “elaboradas” pelo organismo elas são apenas perturbações, interações sem especificação, sem instrução ou sentido. Segundo os biólogos, se tomarmos, por exemplo, duas estruturas “consideradas operacionalmente independentes entre si – o ser vivo e o meio – e entre as quais ocorre uma congruência estrutural necessária”, pois do contrário o ser vivo desapareceria, “nessa congruência estrutural, uma perturbação do meio não contém em si uma especificação de seus efeitos sobre o ser vivo. Este, por meio de sua estrutura, é que determina quais as mudanças que ocorrerão em resposta. Essa interação não é instrutiva, porque não determina quais serão seus efeitos. Por isso, usamos a expressão *desencadear* um efeito, e com ela queremos dizer que as mudanças que resultam da interação entre o ser vivo e o meio são desencadeadas pelo agente perturbador e *determinadas pela estrutura do sistema perturbado*. O mesmo vale para o meio ambiente: o ser vivo é uma fonte de perturbações, e não de instruções.” (MATURANA, H.; VARELA, F. *A árvore do conhecimento: as bases biológicas da compreensão humana*. São Paulo: Palas Athena, 2001, p. 108)

mais em função do organismo em questão – podemos entender que estes são menos uma “representação” adequada do meio do que um tipo de interpretação dos *estímulos* percebidos.

No ser humano, mas não apenas nele, a relação entre a superfície sensorial e a superfície motora é realizada a partir de uma estrutura mais complexa chamada sistema nervoso, que torna essa ligação muito mais rica, à medida que “acopla as superfícies sensoriais e motoras, mediante uma rede de neurônios cuja configuração pode ser muito variada”¹⁸². Em outras palavras, não apenas o sistema que faz a ligação das instâncias é muito mais abrangente e variado do que o de qualquer outro ser vivo, quanto permite, justamente por isso, que uma série de relações inusitadas sejam estabelecidas entre eles. É por isto que, como ressaltamos anteriormente, o comportamento humano é tão variável ao ponto de beirar a imprevisibilidade – e isto é proporcionado pela complexidade de sua própria estrutura biológica. Pois, interposto aos dois sistemas e os interconectando está o gigantesco conglomerado de neurônios (células especializadas do sistema sensório-motor) que chamamos de cérebro, que torna possível não apenas o funcionamento e harmonia de toda essa orquestra mas também as possibilidades de novidade entre aquelas relações. Assim, se a atividade é algo intrínseco a todo e qualquer ser vivo, é no humano que esta atinge um alto grau de variabilidade e um crescimento exponencial de possibilidades, garantindo um nível considerável de complexidade no que tange as relações entre *percepção* e *ação*, pois ainda que a sensibilidade humana esteja atrelada à ação, esta não se desenvolveu, como nos demais seres vivos, por um único caminho e tampouco um único sentido. Por conseguinte, a experimentação do meio como conjunto de estímulos percebidos se torna para o ser humano algo bastante particular e fecundo para sua espécie, uma vez que, com o desenvolvimento do sistema nervoso e do cérebro, não apenas suas possibilidades de percepção são enriquecidas mas também suas possibilidades motoras.

Mas é preciso ter em vista que o sistema nervoso foi desenvolvido já como um efeito adaptativo, provocado pelas circunstâncias do meio e, portanto, seu funcionamento está intrinsecamente ligado, como todos os elementos da estrutura, à autopoiese do ser humano, ou seja, não opera ao seu bel-prazer. Antes é submetido à legalidade própria do organismo ao qual integra, determinado tanto filo quanto ontogeneticamente¹⁸³. O sistema nervoso não deixa de ser então uma espécie de ferramenta, uma das mais importantes sem dúvida, mas sempre com vistas a uma finalidade indicada, no fim das contas, pela estrutura do organismo. Ele

182 MATURANA, H.; VARELA, F. *A árvore do conhecimento: as bases biológicas da compreensão humana*. São Paulo: Palas Athena, 2001, p. 177

183 Cf. Idem, p. 186

surge então proporcionando ao organismo humano um espectro maior de percepções e uma maior capacidade de distingui-las e relacioná-las entre si, de codificá-las, que o tornam capaz de construir certas interpretações simbólicas do meio – algo que remonta a certo acontecimento ocorrido na espécie humana ainda em sua pré-história, chamado pelos historiadores e arqueólogos de “revolução cognitiva”¹⁸⁴, como capacidade humana de produzir símbolos e rudimentos de ideias. Mas isto só é possível porque esse intrincado sistema nervoso fornece ao organismo que se autoproduz uma extrema plasticidade, pois uma vez que participa do processo autopoietico e interage com o meio através dos órgãos sensoriais e motores, participa também da deriva estrutural deste e sofre uma série de transformações que o vão moldando de acordo com a necessidade de conservação da organização¹⁸⁵. Em outras palavras, o sistema nervoso e especialmente o cérebro tornam possível o aprendizado e a adaptação, a partir da ontogenia, de forma muito mais ampla do que qualquer outro organismo. A interação entre as superfícies sensorial e motora com o meio fornecem as perturbações que modificam também o sistema nervoso, no sentido de possibilitar ao organismo, através das mesmas superfícies supracitadas, uma compensação possível à perturbação sofrida, de forma a engendrar uma adaptação criativa que tornaria o organismo capaz de lidar de forma mais eficaz com perturbações semelhantes no futuro. Não há, assim, algum tipo de interconexão “padrão” entre os elementos sensório-motores ou algum tipo de configuração “de fábrica” no cérebro humano, mas qualquer configuração é feita de acordo com as perturbações oferecidas pelo meio e, é claro, pela legalidade do organismo. Obviamente, existem comportamentos impulsionados pela filogenia, como o ato do bebê de sugar o leite materno, mas estas ações “instintivas” constituem uma parte muito ínfima que remetem à sobrevivência do organismo em um nível rudimentar, que por si mesmas seriam insuficientes até para este propósito. Portanto, o cérebro e o restante do sistema nervoso, não seriam nem tábula rasa, passividade adaptativa, pois se apresentam como ferramenta dos “interesses” do organismo, e tampouco é uma estrutura dada, previamente configurada. O sistema nervoso, como parte do organismo, se adapta ativamente para conservar tanto a sua estrutura, pois é constituído por células, quanto a estrutura da totalidade do organismo.

A relação do ser humano com o meio se faz, então, inevitavelmente, por uma espécie de elaboração sensorial ótico-tátil-olfativa-sonora-palatar, a partir das perturbações, tornada

184 Cf. HARARI, Yuval Noah. *Sapiens – Uma breve história da humanidade*. Porto Alegre, RS: L&PM, 2017, p. 11 ss.

185 Cf. MATURANA, H.; VARELA, F. *A árvore do conhecimento: as bases biológicas da compreensão humana*. São Paulo: Palas Athena, 2001, p. 186

possível pelo seu aparato sensório-motor e pela rede neural cujo intrincado centro é localizado no cérebro. Além disso, é preciso ressaltar que tal elaboração não tem, a princípio, uma finalidade “cognitiva” no sentido tradicional, de fornecer uma “explicação” do meio, mas simplesmente como uma certa organização ou codificação das perturbações com vistas à ação diante delas. Não se pode dizer, por isso, que o sistema nervoso “recebe” instruções do meio, nem mesmo que ele o “representa”, pois o meio não tem como ser visto ou dito como algo em si mesmo, independente do organismo com o qual interage e ao qual forneceria informação. Para o ser vivo, o meio não passa de um conjunto de provocações que lhe impõe desafios e possibilidades de ação. No limite, pode-se dizer que o sistema nervoso “*constrói* um mundo, ao especificar quais configurações do meio são perturbações e que mudanças estas desencadeiam no organismo”¹⁸⁶, ou seja, ele não pode perceber nada além das perturbações e de promover sua autopoiese diante delas. Seria preciso sair de sua percepção própria, e mesmo de qualquer percepção particular, para poder falar de um meio “em si”, para explicá-lo ou descrevê-lo objetivamente.

Todavia, para os biólogos, é preciso ter cuidado aqui e não cairmos em duas armadilhas, muito conhecidas na filosofia, a do solipsismo ou a do representacionismo – que criam ou justificam a ilusão do Eu substancial ou de um mundo “em si”. E são armadilhas porque nos prendem a um único ponto de vista e nos comprometem com as consequências dessa “escolha”, impedindo que vejamos as coisas pelos seus diversos ângulos. Pois poderíamos pensar que se o sistema nervoso *constrói* um mundo, poderia não existir nada além do organismo em questão, já que este funciona a partir de sua legalidade própria o que o torna “fechado” em si até certo ponto; e as “perturbações” poderiam ser qualquer outra coisa que uma realidade material e/ou existente. Este é o caso do solipsismo, que nos joga em uma solidão cognitiva absoluta e nos faz perder de vista justamente o acoplamento estrutural, a interação entre duas organizações distintas – o organismo e o meio. Por outro lado, se tomarmos o sistema nervoso como algo que produz representações do mundo, assumimos de forma arriscada uma perspectiva objetiva, que teria a vantagem de supor a existência de algo além do organismo, mas ao preço de perder de vista ou, pelo menos, ignorar boa parte do funcionamento deste, na medida em que ignoraria tanto sua legalidade própria – individual – quanto suas possibilidades criativas, e o tomaria como simples máquina passiva, que receberia “instruções” de dados externos. Além disso, perder-se-ia de vista também o fato de o sistema nervoso funcionar a partir da correlação entre as superfícies sensorial e motora, gerando a

186 MATURANA, H.; VARELA, F. *A árvore do conhecimento: as bases biológicas da compreensão humana*. São Paulo: Palas Athena, 2001, p. 188

ilusão de que o sistema nervoso seria capaz de “representar” adequadamente a realidade. É o caso do representacionismo que impossibilitaria explicar como o sistema nervoso funciona, ou seja, qual seu papel no organismo em questão e na “construção do mundo” que ele torna possível. Ambos os pontos de vista têm alguma razão, mas se comprometem demasiadamente com uma perspectiva determinada, quando o mais interessante pode ser não perder de vista nenhuma das possibilidades, pois:

Na realidade, a situação é simples. Como observadores, podemos ver uma unidade em domínios diferentes, a depender das distinções que fizermos. Assim, por um lado podemos considerar um sistema no domínio de funcionamento de seus componentes, no âmbito de seus estados internos e modificações estruturais. Partindo desse modo de operar, para a dinâmica interna do sistema o ambiente não existe, é irrelevante. Por outro lado, também podemos considerar uma unidade segundo suas interações com o meio, e descrever a história de suas inter-relações com ele. Nessa perspectiva – na qual o observador pode estabelecer relações entre certas características do meio e o comportamento da unidade – a dinâmica interna desta é irrelevante.¹⁸⁷

Assim, para não nos alongarmos mais nesta discussão, é preciso ter em mente que quando falamos da interação entre um organismo e um meio, podemos assumir dois pontos de vistas *irredutíveis* um ao outro e, por isso, *complementares*. É preciso, então, não ceder à tentação da unidade. Em primeiro lugar, podemos partir – fazendo jus à proposta de negar toda metafísica e de marcamos nosso território – da perspectiva do *observador* que percebe a dinâmica da interação entre um organismo e o meio de um ponto de vista “externo” a ela, pois é um terceiro que pode observar o acontecimento estando fora daquela relação – e aqui o meio é delineado com alguma objetividade ou, pelo menos, como algo existente enquanto uma estrutura distinta do organismo com o qual interage, na perspectiva do observador. Ou então, podemos assumir a perspectiva do próprio organismo, que, empenhado em sua autopoiese, sofre perturbações e age diante delas – e aqui o meio sequer é algo que pode ser descrito para além das perturbações. Em outras palavras:

Nenhum desses dois domínios possíveis de descrição é problemático em si. Ambos são necessários para o pleno entendimento de uma unidade. É o observador quem os correlaciona a partir de sua perspectiva externa. É ele quem reconhece que a estrutura do sistema determina suas interações, ao especificar que configurações do meio podem desencadear no sistema mudanças estruturais. É ele quem reconhece que o meio não especifica ou instrui as mudanças estruturais do sistema. O problema começa quando passamos, sem perceber, de um domínio para o outro, e começamos a exigir que as correspondências que podemos estabelecer entre eles – pois podemos ver os dois ao mesmo tempo – façam de fato parte do funcionamento da

187 MATURANA, H.; VARELA, F. *A árvore do conhecimento: as bases biológicas da compreensão humana*. São Paulo: Palas Athena, 2001, p. 150-151

unidade: nesse caso, o organismo e o sistema nervoso. [...] Dessa maneira, não precisaremos recorrer às representações nem negar que o sistema nervoso funciona num meio que lhe é comensurável, como resultado de sua história de acoplamento estrutural.¹⁸⁸

Se formos capazes de manter o que os biólogos chamaram de “contabilidade lógica”, isto é, não perdermos de vista a evidência de que “tudo que é dito é dito por alguém”¹⁸⁹, e assim sairmos do plano da mera oposição entre pontos de vista – que enquanto oposição parece despertar a “necessidade” de síntese, de conciliação – conseguimos andar no fio da navalha entre solipsismo e representacionismo, sem negar a existência de algo além do organismo e tampouco a clausura operacional com que ele opera, para a qual não faz sentido falar de um “meio ambiente”, pois de sua perspectiva só há estímulos e perturbações. Ambas as explicações não são problemáticas do ponto de vista vital até agora apresentado. Mas a nossa tendência habitual à unidade, moralmente conduzida, é a de sobrepor os dois pontos de vista, sem respeitar os limites de cada um, justamente por sermos capazes de vê-los ocorrer simultaneamente, pois somos seres vivos que pensam sobre a natureza dos seres vivos em sua atividade sensório-motora a partir de nossa própria atividade sensório-motora. Dado o nosso duplo acesso a este processo, terminamos por exigir uma correspondência adequada entre os dois, já que imaginamos se tratar de *um mesmo* fenômeno ou acontecimento – a interação entre organismo e meio – que seria visto de dois ângulos diferentes. Uma vez que tal correspondência parece impossível, porque ambos os pontos de vista são irreduzíveis um ao outro, surge a oposição e a necessidade de conceber um dos dois como errado. No fim das contas, é porque tentamos negar o caráter perspectivo do nosso conhecer que o problema se coloca, ou seja, queremos elidir a perspectiva do observador ou, pelo contrário, torná-la independente dele, objetivá-la em uma instância atemporal ou neutra – e em ambos os casos terminamos por negar, ainda que ignoremos, as bases biológicas da percepção e, por consequência, do ato cognitivo.

Mesmo a perspectiva do observador pode ser entendida pela perspectiva de outro observador, a partir do mesmo duplo ponto de vista – de alguém que interage com o meio ao observar e descrever/simbolizar uma interação que está ocorrendo no meio ou, na perspectiva do ser vivo, que ao observar está agindo a partir de uma série de perturbações visuais que lhe afetam. Portanto, cada um de nós tem de sempre lidar com as duas perspectivas – a do observador e a do organismo perturbado – em qualquer afirmação que propomos sobre

188 Idem, p. 151, grifo nosso.

189 Idem, p. 150

qualquer coisa externa a nós mesmos, isso obviamente vale inclusive para as próprias afirmações sobre o ser vivo e sua autopoiese que aqui estamos expondo. Em outras palavras, todo este discurso sobre o ser vivo é consciente de seu ponto de partida, como produto de um ser vivo, ou seja, pressupõe um observador capaz de designar coisas externas a si como “organismos” e “meio”, mas para o qual continua valendo também o outro ponto de vista, ou seja, o de suas correlações internas, onde os tais “organismo” e “meio” não são mais que organizações – tornadas possíveis pela linguagem conceitual – das perturbações que geram uma conduta cognitiva, descritiva e designativa.

Podemos, então, considerar que esta correlação interna entre a percepção de perturbações e a conduta que é desencadeada, é no humano, dada a sua complexidade, a própria atividade do pensamento, ainda que de forma rudimentar – pois aqui considerada parcialmente, sem a linguagem – e no limite, a própria atividade do conhecimento, isto é, de atribuição de sentido a coisas que lhe desafiam a existência, ainda que seja com vistas à mera escolha de ação. E se faz importante ressaltar o caminho de uma certa gênese do *pensar* e do *conhecer* pois estas são as características do humano que aqui nos interessam particularmente, dado o objetivo desta tese. Nesse sentido, o esforço de não elidir ou sintetizar os pontos de vista, e a possibilidade de observar o observador é que tornam possível um entendimento do ato cognitivo alinhado com a natureza biológica do humano e portanto uma reflexão que leve em consideração, enfim, o humano não apenas como um ser *pensante* mas também como um ser *vivente*. Pois tudo aquilo que chamamos genericamente de conhecimento, ou seja, nossas mais diversas tentativas de explicação da realidade, por mais que variem em complexidade, são inevitavelmente condicionadas por nossas características biológicas e, no limite, *devem nos servir em nossa autopoiese* já que são resultados desta atividade, ou seja, o conhecer e/ou o pensar enquanto atividades humanas não podem ser concebidas como ações isentas de valor, neutra ou desinteressada. A atividade do conhecer é, no humano, sua própria atividade vital ou, pelo menos, uma ramificação desta.

Percebemos então que o ser vivo é pensado não apenas a partir de uma atividade criadora e da ausência de *télos* predefinido, que constituem sua autopoiese, mas também a partir de sua legalidade própria que, ao ser potencializada pela estrutura complexa do sistema nervoso, gera um *ato cognitivo*, como uma espécie de “construção do mundo” a partir do modo como as perturbações o afetam. Viver é conhecer, poderíamos dizer, acompanhando os biólogos. Mas é preciso lembrar sempre que para o ser vivente, considerado individualmente, o que vale é muito mais a *sua* “construção” do que o próprio meio, já que este além de não

significar para a perspectiva individual muito mais do que perturbações, só passará a ter algum sentido mais determinado quando considerarmos a contínua interação entre *um conjunto de observadores que interagem entre si* num determinado *meio*. Por outro lado, o meio também passa a ter alguma “objetividade”, coletivamente determinada pelos observadores, em virtude da *necessidade de ação conjunta e coordenada* que decorre destas perturbações mútuas – algo que só é possível ocorrer por causa de outro elemento que potencializa ainda mais o sistema nervoso ou sensório-motor, a saber, a linguagem. Mas estes fenômenos são próprios da cultura e sociabilidade humana e serão tratados apenas no próximo capítulo.

3.2.5 Criação sem fim

Vemos assim um certo desenvolvimento da ideia que estamos a perseguir nesta seção, segundo a qual a vida mesma é movimento de criação contínua que se dá em velocidades e ritmos variáveis, determinando nos organismos – desde seus componentes mais elementares – o movimento incessante de sua autopoiese. Entende-se, então, que o humano, dada a riqueza de possibilidades de seu sistema sensório-motor, mobiliza certo ímpeto criativo na tarefa de manter-se em sua autopoiese – que equivale a se superar, mediante as condições do meio com que se depara – seja de modo consciente ou não. Pois esta atividade se desenrola desde as mais rudimentares células que compõem a totalidade do seu corpo vivo, mas também está presente na atividade consciente de seu intelecto, a ferramenta que dispõe em maior medida para a tarefa de existir com a qual se defronta. É nesse sentido que se faz necessário iluminar retrospectivamente as considerações que fizemos no primeiro capítulo desta tese, sobre a *dissimulação* empreendida pelo homem diante de alguma realidade, tal como apontado por Nietzsche. Naquele momento, seguindo o objetivo do capítulo, enfatizamos intensamente o viés negativo, crítico e disruptivo dessa concepção, indicando a partir dela a impossibilidade tornada evidente de qualquer tipo de pretensão metafísica ou essencialista de verdade, já que teríamos do real apenas aquilo que nele introduzimos. Aqui, atentos *contra* a vontade de verdade e buscando um sentido alinhado à vida para a atividade filosófica, devemos fazer o esforço genealógico de ressignificação ou de apropriação, ao tomarmos esta característica a partir de um viés afirmativo e produtivo. Pois se há no humano a capacidade de dissimulação, esta só é possível em virtude da capacidade criativa, também presente (virtualmente ou não) no humano; e esta, na medida em que pode ser vista como uma consequência da atividade criadora própria da vitalidade dos seres vivos, torna possível uma

mudança considerável de perspectiva com relação a certo valor ou sentido pejorativo que poderia ser atribuído à dissimulação.

Se considerarmos a dissimulação e as práticas de engano em geral – conforme explicitada por Nietzsche em *verdade e mentira no sentido extramoral* – no contexto naturalista da autopoiese, ela surge tanto mais como um efeito criativo da estrutura orgânica do ser humano, do que como uma suposta incapacidade ou insuficiência do intelecto em alcançar a realidade – e tampouco como “desvio” proposital em relação à verdade, como dá a entender justamente o sentido moral. Aliás, se subvertermos a perspectiva moral que subjaz à crença na verdade, sequer as verdades que conduzem nossa vida escapam a esta caracterização, de modo que poderíamos dizer com certa tranquilidade que as verdades são mentiras (invenções, dissimulações) socialmente aceitas, isto é, dissimulações coletivas que por seu valor não são percebidas assim. Portanto, a capacidade dissimuladora intrínseca ao intelecto, além de ter uma função essencial para a existência, pode ser entendida como a base ou, pelo menos, como ponto de partida para a produção de conhecimento válido – como invenções coletivamente aceitas. Deste modo, ao invés de nos levar ao ceticismo, esta percepção abre diante de nós um novo horizonte de sentido para a própria atividade do pensar: para sua relação intrínseca com a manutenção da autopoiese humana do ponto de vista individual, mas também coletivo. Porém, para que isso seja compreensível é preciso não cair nem na armadilha realista de pressupor uma realidade independente dos observadores, dos organismos que percebem e interpretam perturbações; e tampouco na armadilha solipsista ou cética que nega qualquer realidade.

É válido ressaltar ainda que nesta interpretação do humano e do pensar, esta característica criativa do intelecto não desempenha uma única função, e tampouco é entendida como uma atividade sempre voluntária. Ela é em primeiro lugar uma característica da espécie e traz consigo toda uma carga de exigência filogenética que, embora não seja fixada de uma vez por todas, sempre está pressuposta nos desenvolvimentos individuais, nas ontogêneses. Assim, mesmo que impulsionada pela atividade vital, esta característica criativa do intelecto humano é limitada pela sua constituição fisiológica e também pela *coletividade*: ela forja certos elementos que se tornam indispensáveis e quase incontornáveis para a espécie. Os “erros fundamentais” aos quais fizemos alusão no primeiro capítulo, como as noções de identidade, unidade, substância, eu, causalidade, etc., como ficções reguladoras que, segundo Nietzsche, “moldam” o conteúdo da nossa experiência cotidiana, podem ser entendidas como criações desse tipo, pois carregam consigo o status de *invenções*, mas de um tipo peculiar,

pois foram longamente cultivadas na história da humanidade, e incorporadas de forma tal que condicionam as possibilidades de criações sucessivas no âmbito do conhecimento. Isto quer dizer que, sendo a produção de conhecimento algo movido pela atividade criadora, esta deve, entretanto, ser desenvolvida dentro de esquemas balizadores, do que foi chamado pelos filósofos de “categorias”, ou ainda das normas que vigoram no campo da lógica: elementos que expressam exigências coletivas de compreensão mútua, de veracidade, a partir das “leis” da linguagem – daí a gênese da noção de verdade, como vimos anteriormente.

Fazendo alusão a esta característica criadora restringida por regras e limites coletivamente determinados, Nietzsche entende o ser humano como “um formidável gênio da construção capaz de erguer sobre fundamentos instáveis e como que sobre a água corrente um domo de conceitos infinitamente complicado”, ou seja, o animal humano é visto como um construtor, tal como outros seres vivos; mas de um tipo *sui generis*, cujas obras são impalpáveis, voláteis e complexas, as quais se mantêm firmes por seu caráter resistente e ao mesmo tempo maleável à medida que são “como que feita[s] com teias de aranha” (VM, 1, p.39), delicadas mas firmes o suficiente para que possam ser duradouras, não obstante a inconstância dos elementos fugidios sob os quais se erguem – impressões, sensações, perturbações. Além disso, tal gênio humano se difere, por exemplo, da abelha, uma vez que esta “constrói a partir da cera, que ela recolhe da natureza”, ao passo que o homem constrói “a partir da matéria muito mais delicada dos conceitos, *que precisa fabricar a partir de si mesmo*” (Idem, grifo nosso). Nesse sentido o homem, esse ser análogo à aranha, tecedor de conceitos a partir de si mesmo, antes de ser um sujeito do conhecimento, é um “sujeito *artisticamente criador*” (idem, p. 41), produtor de metáforas sobre coisas, relações, acontecimentos, em suma, de esquemas de pensamento *esteticamente mediados* a partir de perturbações externas. É assim um animal capaz de produzir para si mesmo todo um mundo de significados e de parâmetros que funcionam como possibilitadores de outros significados, da comunicação com os semelhantes e de sua atuação em geral.

É nesse contexto que se torna possível, como dizíamos, a inversão de perspectiva com relação ao surgimento da linguagem e da atividade do intelecto em geral por meio da “dissimulação”, da produção de “metáforas”, ou seja, da transposição criativa entre esferas distintas. Como vimos no primeiro capítulo desta tese, Nietzsche sugere que o esforço do intelecto humano se desdobra em uma operação criativa que visa, em um primeiro momento, a traduzir em imagens uma série de estímulos nervosos – perturbações provocadas pelo meio, poderíamos dizer – que por sua vez podem ser vertidas em sons, as palavras. Não é preciso ir

longe para perceber, nestas transposições de esferas totalmente diversas, a admirável habilidade inventiva deste animal capaz de engendrar, a partir de si mesmo, elementos mediadores entre experiências desiguais que ele próprio vivencia – especialmente quando necessita padronizá-las por meio do estabelecimento de “metáforas” obrigatórias a todos, ou seja, pelas palavras e/ou símbolos. Certamente essa habilidade não surge por acaso, ela tem um papel na sua autopoiese, como vimos, e é condicionada por ela. Isso, entretanto, não representaria uma limitação a esta capacidade, apenas fornece o seu direcionamento em vista desta tarefa, de modo que ela pode oferecer múltiplas possibilidades. Assim, observar o conceito como um produto estético pode levar a pelo menos dois caminhos: um que desenvolvemos naquele capítulo, relacionando-o com uma exigência essencialista de verdade – e nesse caso, enfatiza-se a função crítica, de apontar para uma impossibilidade ou, pelo menos, para um limite. Ou, então, o que pretendemos percorrer neste capítulo e nos próximos: o de refletir sobre essa capacidade humana como um tipo de necessidade e privilégio, como algo oriundo da própria vitalidade e constituição orgânica do humano – em suma, não como uma limitação, mas como uma característica que além de ser admirável por si mesma, torna a existência humana possível, desejável e repleta de possibilidades; além de ser uma das únicas coisas que se pode dizer *natural* ao animal humano.

Ora, a capacidade humana de pensar sendo atravessada por todo esse processo, não deve ser tomada *apenas* a partir dos seus produtos mais refinados, da ciência ou da filosofia. É certo que tais atividades são para nós, hoje, as mais representativas da habilidade humana, juntamente a toda produção tecnológica. Mas a produção de imagens mentais – que além disso podem ser parcialmente retidas na memória – a partir de impressões nervosas por meio da luz que alcança nosso olho ou do som que alcança nosso ouvido, e que por sua vez tornam possível que tenhamos consciência do ambiente em que estamos, para que percebamos obstáculos, perigos, vantagens, etc., não seria um feito impressionante realizado cotidianamente pelo nosso intelecto? Não representaria, este uso habitual do pensamento, algo que lhe é muito próprio? Em outras palavras, queremos ressaltar, a guisa de síntese, que o nosso pensamento é inevitavelmente dependente das nossas *necessidades*, do nosso *corpo*, do sistema nervoso sensório-motor, empenhado que estamos na manutenção de nossa autopoiese e de certo equilíbrio entre nosso organismo e o meio (físico e social) a que somos acoplados. Nesse sentido, pode-se dizer que a nossa inteligência se desenvolveu criativamente, mas especialmente com vistas à ação e reação diante de um meio e da relação com perturbações (o que também implica a relação de tensão e conflito predador-presa): e por essa necessidade

primária nosso raciocínio habitual veio a ser geométrico e lógico-matemático, portanto, aqueles “erros fundamentais” da lógica e da matemática também não vieram a ser por acaso, mas pela característica *espacial* evidenciada e explorada por eles, uma vez que nossas escolhas de ação são potencializadas por certa percepção espacial. Segundo Bergson,

os contornos nítidos que atribuímos a um objeto, e que lhe conferem individualidade, são apenas o desenho de um certo gênero de *influência* que poderíamos exercer em certo ponto do espaço: é o plano das nossas ações eventuais que é reenviado aos nossos olhos, como que por um espelho, quando percebemos as superfícies e as arestas das coisas.¹⁹⁰

Nesse sentido, somos “naturalmente” geômetras e artistas, pois a partir da necessidade vital e corporal de responder criativamente a perturbações do meio, que por sua vez se traduzem em problemas para nossa locomoção, alimentação, segurança, convivência, etc.; em suma, como resultado da nossa autopoiese enquanto espécie, é da correlação sensório-motora que nosso intelecto emerge como força criadora e calculadora, pois produz os elementos que sustentam o próprio cálculo; a partir dos quais nos tornamos capazes de operar com ângulos, superfícies, linhas e espaços-tempos – onde a fantástica invenção do número, da identidade, da unidade, termina por ampliar enormemente nosso domínio de *ações*, mas também onde a aparição da linguagem torna possível a ação conjunta, a comunicação, a organização e as leis que regem a coletividade.

Talvez apenas à figura do artista foi permitido, no desenrolar da história humana e no cultivo desta capacidade orgânica, dar livre vazão ao ímpeto criativo para além das barreiras da lógica e da linguagem. Aqui podemos fazer referência uma vez mais ao texto nietzschiano *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extramoral*, em que o filósofo contrapõe ao homem racional, construtor de conceitos, o “homem intuitivo” que, por dar livre curso à sua capacidade criadora, teima em escamotear ou embaralhar aquelas preciosas construções, pois “tal impulso à formação de metáforas”, enquanto “impulso fundamental do homem”, não pode ser completamente capturado pela atividade de produção de conceitos, mas em geral “busca um novo âmbito para sua ação e um outro regato, sendo que encontra no mito e, em linhas gerais, na *arte*”, especialmente nesta última como um tipo de atividade em que pode ser descarregado sem prejuízos para a coletividade. Pois fora do âmbito do conhecimento ou da veracidade, o artista em sua atividade “mistura as rubricas e as divisórias dos conceitos ao introduzir novas transposições, metáforas, metonímias” (VM, p. 46).

190 BERGSON, Henri. *A evolução criadora*. São Paulo: Ed. UNESP, 2010, p. 26.

Por conseguinte, talvez seja, mais uma vez, em nome de uma verdade una e essencial, e do modo de pensar moral-metafísico, que todo ímpeto criativo deva ser relegado para nós hoje a uma atividade secundária, “estética” – que assume as vezes um sentido pejorativo no âmbito do conhecimento –, e que nos habituamos a extirpá-lo da atividade do conhecer, do conhecimento científico, rigoroso: nestes apenas uma atitude pretensamente mais fria, sóbria e calculista, lógica em todo caso, deve vigorar. Mas a criatividade não está presente na resolução de problemas? E o conhecimento não deve seu surgimento à tentativa de resolver problemas, até mesmo o de compreender o sentido das coisas? Fica claro, então, que acerca desta característica criadora da qual o ser humano é atravessado, apropriações distintas e regulações distintas foram feitas no decorrer da história humana.

Pensar o humano do ponto de vista da vida é pensá-lo inserido e perpassado por esta atividade criadora constitutiva dos seres vivos, da qual ele é, digamos, um resultado e ao mesmo tempo um agente a medida que depende desta atividade para construir o seu mundo e a si mesmo. É também pensá-lo do ponto de vista do devir como movimento contínuo gerador de possibilidades e diferenças. É preciso ressaltar, por fim, que essa “criação” da qual a atividade vital é capaz não é jamais uma criação *ex nihilo*, mas se faz a partir de condições determinadas, de apropriações, direcionamento, configurações, em suma, a partir de elementos prévios, das relações e conexões possíveis. É preciso lembrar também que estas criações não se fazem ao acaso, de forma espontânea e tampouco sutilmente, mas por meio de disputas, resistências, imposições. A vida, neste sentido estético e (auto)poiético, como atividade criadora não está isenta de embate, disputa, dureza, força e poder. A mudança, a transformação e a superação do mesmo são feitas por um esforço contínuo de afirmação, que não dispensa o conflito e não deixa de se deparar com resistências, pois seguem demandas de determinadas formas em que a vida (humana ou não) se organiza, ou seja, de determinados modos de vida. A dimensão do poder, porém, não está no horizonte de Bergson ou de Maturana e Varela, mas também não está explicitamente excluída, por isso propusemos este caminho em nossa conversação, relacionando os pensadores supracitados com a intuição nietzschiana agonística, como modo de complementar a atividade (auto)poiética com o *páthos* que a mobilizaria, ou seja, da “vontade de potência”, ou de autossuperação do mesmo.

3.3 Capítulo 4 – Cultura como acoplamento social produtor

“Codificar o desejo – e o medo, a angústia dos fluxos descodificados – é próprio do *socius*.”

(Deleuze e Guattari)

O meio, como vimos, é sempre seletor de transformações, mas este nem sempre diz respeito a um *lugar*, espacialmente determinado, um ambiente com suas características físicas e químicas. O meio *também* é constituído pelos outros seres vivos que interagem entre si, e, no caso do ser humano, o meio é fundamentalmente constituído pela potência da sua *linguagem*. A linguagem torna possível a aparição de constructos simbólicos, conceitos, ideias compartilhadas que, como vimos nos capítulos anteriores, adquirem certa independência e terminam por ser uma parte fundamental da existência humana, à medida que esta, sendo calcada no intelecto e na atividade consciente, gera uma demanda por sentido. Em outras palavras, *as produções simbólicas humanas engendradas por meio da linguagem passam a fazer parte do próprio meio*, ou seja, como fonte de interações com os organismos humanos, as quais precisam ser consideradas na autopoiese e com as quais se deve desenvolver um acoplamento estrutural. É aqui que entram, então, de forma mais adequada as considerações sobre o caráter social do animal homem relativos à linguagem – como desenvolvimento da atividade do intelecto, enquanto elemento vinculado ao sistema sensório-motor – e, por conseguinte, de toda sorte de produção e organização daí advindos.

Na seção anterior falamos do corpo humano como uma “unidade múltipla”, ou melhor, como resultado de um acoplamento estrutural que se mantém a partir da atividade incessante de uma série de unidades menores vinculadas entre si, as células que o compõem e que contribuem para a autopoiese da totalidade a partir da autopoiese de cada uma individualmente. Denominamos, seguindo Maturana e Varela, essa totalidade dinâmica de “unidade de segunda ordem”, a lógica própria dos seres multicelulares. Este organismo multicelular é ao mesmo tempo o resultado do acoplamento de um sem número de células – e não acrescenta nada de diferente na dinâmica essencial destas – mas também é algo a mais, pois, à medida que há tal acoplamento, as atividades individuais formam uma nova estrutura autopoietica, que funciona como uma unidade, que gera uma fenomenologia distinta e que possui uma legalidade própria que une toda a atividade celular em torno dessa nova estrutura. O corpo vivo, portanto, não é a simples “soma das partes”, mas o acoplamento estrutural de seus componentes elementares, a operação em conjunto destes. Nesta seção falaremos sobre

um outro nível de acoplamento estrutural que ocorre agora entre seres multicelulares de uma espécie específica: a sociabilidade humana. Em outras palavras, discutiremos acerca do acoplamento estrutural entre humanos e meio, que gera uma “unidade de terceira ordem”¹⁹¹ formada pela contínua interação entre diversos organismos humanos em um meio determinado. Segundo Maturana e Varela:

[...] quando se estabelecem acoplamentos de terceira ordem, as unidades resultantes, embora sejam transitórias, geram uma fenomenologia interna específica. *Essa fenomenologia se baseia no fato de que os organismos participantes satisfazem suas ontogenias individuais principalmente por meio de seus acoplamentos mútuos, na rede de interações recíprocas que formam ao constituir as unidades de terceira ordem.*¹⁹²

Um pouco adiante no mesmo texto os autores asseveram: “toda vez que há um fenômeno social há um acoplamento estrutural entre indivíduos”¹⁹³. Esta unidade social, ou “de terceira ordem” pode, por conseguinte, ser entendida de forma análoga à unidade do corpo vivo, possuindo uma estrutura dinâmica que pode sofrer alterações ou deixar de existir, como resultado das atividades elementares que a formam, ou seja, a atividade autopoietica dos seres humanos, que ao mesmo tempo as transcende, adquirindo uma estrutura própria que, por sua vez, retroalimenta a atividade dos indivíduos, adquirindo uma legalidade e organização próprias a partir daquelas dos indivíduos que a constituem, tornando-se um novo tipo de estrutura viva, criadora, dinâmica, autopoietica. Tal atividade autoprodutora, é válido lembrar, não é movida por uma consciência determinante, mas segue um movimento condicionado pela legalidade própria do “organismo social” e das perturbações por ele sofridas, oriundas do meio que é constituído pelas perturbações do ambiente físico mas também de outros “organismos sociais”, ou seja, outras coletividades de humanos organizados em torno de legalidades distintas. Portanto, assim como é uma abstração falar da atividade de uma célula isolada em um ser multicelular, também o é falar da atividade do ser humano enquanto indivíduo – pois até mesmo a sua ideia de individualidade é produto do “organismo social” do qual ele faz parte – a própria ideia de “eu”, como vimos nos capítulos anteriores, sendo uma construção mediada pela linguagem, é perpassada pelo caráter *comun-icativo* desta.

Mas para evitar, já de início, o equívoco de pensar o “social” como uma estrutura fixa, determinada, com características claramente definidas, ou como mero agregado de indivíduos, utilizaremos aqui a noção que é ao mesmo tempo mais dinâmica, abrangente e

191 Cf. Maturana, H.; Varela, F. *A árvore do conhecimento: as bases biológicas da compreensão humana*. São Paulo: Palas Athena, 2001, p. 201.

192 Idem, p.214, grifo dos autores.

193 Ibidem.

complexa, e que simultaneamente supõe a dimensão social do humano, a saber, a de Cultura. Esta, pelo menos em seu sentido antropológico, que engloba em si também o termo Civilização, tal como a definição – que embora inaugural é ainda válida – de Edward Tylor¹⁹⁴, tem a vantagem de abarcar praticamente todas as dimensões da existência humana *em sociedade*, como estrutura simbólica e dinâmica a partir da qual o humano *entende* a si mesmo e ao mundo, e também a partir da qual age para *transformar* o meio de acordo com suas necessidades e *regular* sua existência individual a partir de suas relações coletivas¹⁹⁵. Neste sentido amplo e desde que não signifique apenas “erudição” ou “formação”, e assim se aplique a todo e qualquer ser humano – e não apenas ao europeu cristão – tal estrutura é, por sua vez, calcada na capacidade linguística e simbólica dos seres humanos¹⁹⁶. Além disso, a noção de cultura nos serve para enfatizarmos a característica criadora que atravessa os seres humanos, em continuidade com a discussão anterior. Pois, a partir das discussões com Nietzsche e, sobretudo, com as ideias de Maturana e Varela, entendemos que é possível afirmar que na própria constituição biológica do humano já está dada a *possibilidade* de sua variação cultural, uma vez que este é também um ser demasiadamente plástico em virtude de suas características biológicas, algo que o torna até certo ponto indeterminado ou, pelo menos, não-completamente-determinado *a priori*, geneticamente, instintivamente¹⁹⁷.

Hoje em dia nos é bastante evidente que no desenvolvimento das espécies animais, o humano se molda a partir de um certo afastamento do que chamamos de caráter instintivo, comum nos demais animais, como um tipo de determinação genética das formas de agir que se repetem de forma durável nos indivíduos de uma mesma espécie. O humano se torna

194 Segundo Edward Tylor, “Cultura ou Civilização, tomada em seu mais amplo sentido etnográfico, é aquele todo complexo que inclui conhecimento, crença, arte, moral, lei, costume e quaisquer outras capacidades e hábitos adquiridos pelo homem na condição de membro da sociedade.” (TYLOR, Edward B. *A ciência da cultura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2014).

195 Cultura pode ser entendida assim como “todo conhecimento que uma sociedade tem sobre si mesma, sobre outras sociedades, sobre o meio material em que vive e sobre a própria existência. Cultura inclui ainda as maneiras como esse conhecimento é expresso por uma sociedade, como é o caso de sua arte, religião, esportes e jogos, tecnologia, ciência, política. [...] volta-se para as maneiras pelas quais a realidade que se conhece é codificada por uma sociedade, através de palavras, ideias, doutrinas, teorias, práticas costumeiras e rituais.” (SANTOS, José Luiz dos. *O que é cultura*. São Paulo: Brasiliense, 2006, pág. 41.)

196 A medida que a cultura é resultado de processos históricos, de transformação e acumulação, que por isso requerem transmissão e alguma forma de cultivo, há uma ênfase nos processos de simbolização, sobretudo pela linguagem, pois “é a simbolização que permite que o conhecimento seja condensado, que as informações sejam processadas, que a experiência acumulada seja transmitida e transformada.” (SANTOS, José Luiz dos. *O que é cultura*. São Paulo: Brasiliense, 2006, pág. 42.)

197 Nesse sentido, a escolha e uso do termo Cultura é também resultado da nossa reflexão sobre uma poderosa intuição nietzschiana sobre o “social” extraída de suas anotações postumamente publicadas: “[*Inovações de princípio*:] No lugar dos valores morais, valores naturais puros. Naturalização da moral. No lugar da ‘sociologia’, uma *doutrina das configurações de domínio*. No lugar da ‘sociedade’, o *complexo da cultura*, como meu interesse de preferência (tal como um todo em relação às suas partes). [...]” (VP, 462)

menos dependente desta forma de ação e, por isso, vem a ser um animal que necessita de construções auxiliares, produzidas a partir das características sensório-motoras complexas que desenvolveu em sua autopoiese filogenética. Estas “construções auxiliares” compartilhadas pela linguagem, tornaram-se o patrimônio coletivo que impulsionou a produção dos elementos culturais como os costumes, as técnicas, os mitos, etc. É possível ver também a possibilidade deste impulso ao desenvolvimento cultural a partir da necessidade de convivência em grandes grupos, maiores do que o comum entre os outros animais, cuja organização também não pode ser feita apenas pela forma instintiva, mas é mediada pela linguagem, por ficções, por leis e regras. Assim, ao trazermos para a discussão o tema da Cultura, não temos o propósito de instaurar uma polaridade ou algum tipo de dualismo em relação à seção anterior, mas sim o de ampliar o foco do que apresentamos inicialmente, a medida que se procura tematizar o caráter criador e plástico da vida em geral e do organismo humano em particular, mas agora complementando a discussão no que diz respeito às suas produções sociais, ou seja, coletivamente mediadas e regidas por normas e leis, estas também produzidas coletivamente. Queremos apontar que as culturas são fenômenos vitais, e a vida humana é intrinsecamente cultural. Por isso, é preciso ressaltar que a corporeidade do ser humano é uma instância não apenas orgânica, mas também se constitui por meio de significados socialmente instituídos, já que satisfaz sua ontogenia por meio das interações recíprocas com os outros corpos que constituem a unidade de terceira ordem, e recebe sentidos e determinações por meio da linguagem, que como veremos, também gera uma estrutura com a qual os humanos têm de se acoplar. Portanto, assim como a vida em geral não toma uma única direção no seu devir contínuo, tampouco a vida humana em sociedade se desdobra em um único caminho, numa única forma de organização ou de estrutura cultural.

Por outro lado, a noção de Cultura, assim como a de Vida, nos é bastante cara porque traz consigo já uma série de elementos que põem em xeque as pretensões de uma voraz “vontade de verdade”, uma vez que também nos ajuda a pensar para além dos dualismos impregnados nas considerações filosóficas, sobretudo as metafísicas. Assim, nas reflexões aqui propostas é preciso atentar, por exemplo, para o fato de que mesmo a clássica – e aparentemente não-metafísica – oposição entre “natureza” e “cultura” é por nós evitada ou dissolvida. Já fornecemos na seção anterior alguns elementos do ponto de vista biológico que apontam para uma impossibilidade de determinação do que seria uma “natureza humana”, no sentido de um conteúdo essencial, uma finalidade intrínseca ou de uma série de características que designariam a “substância” homem despida de seus “acidentes”, ou variações culturais.

Com isto, não queremos dizer que não haja elementos diferenciais do homem com relação aos demais seres naturais – enfatizamos exaustivamente estas diferenças – mas sim que estes elementos são exatamente o que o tornam um ser simbólico e, por isso, indeterminado *até certo ponto*. Tal plasticidade biológica e potência simbólica são elementos que tornam possível a “natureza cultural” do ser humano, de modo que não se pode extrair desta argumentação uma contraposição clara e distinta entre algo “dado”, que seria natural, e algo “adquirido”, que seria cultural. Pois o que se pode observar é um trânsito indefinido, uma influência mútua entre elementos biológicos (genéticos, fisiológicos) e elementos simbólicos (imagéticos, linguísticos), de modo que não se tem como dizer o que seria a “natureza natural” do ser humano.

Não propomos, portanto, elidir algum dos termos da oposição entre natureza e cultura, mas diluir a própria oposição. É preciso lembrar que, etimologicamente, a palavra cultura se refere a uma *atividade*, muito antes de ser entendida como entidade fixa, e mais do que isso, é um conceito derivado de uma atividade relacionada à natureza, pois “um de seus significados originais é ‘lavoura’ ou ‘cultivo agrícola’, o cultivo do que cresce naturalmente”, ou seja, é uma palavra cujas raízes remetem a “trabalho e agricultura, colheita e cultivo”¹⁹⁸, que carrega uma origem muito distante do sentido posterior, atual, que a relaciona às produções mais elevadas do humano, a partir de seu “espírito”. É importante não perder de vista estas raízes, primeiramente porque o sentido primitivo da palavra Cultura ainda coexiste com o sentido atual, como em “cultura de soja”, “cultura de milho” ou “vinicultura”. Depois, porque isso nos ajuda a perceber o vínculo entre as “produções elevadas do espírito” e as necessidades biológicas que as impulsionaram e, ainda, a percebermos certa continuidade entre ambas. Pois aos poucos o sentido do “cultivo” pelo qual a cultura se efetiva é transferido do solo, de seu significado material e agrário, para as relações sociais e o cultivo de determinados hábitos, valores, sentidos – daí a relação também de cultura com “culto”, no seu sentido religioso ou místico, com aquilo que deve ser lembrado pela sua marca de “verdade superior”, que deve ser transmitida, semeada, cultivada nas mentes e corpos. Em todo caso, há sempre uma certa indeterminação dos limites da palavra, do que ela deve referir especificamente, pois mesmo que ela seja vinculada à algo “imaterial” ou “simbólico” – equivalendo a uma entidade quase independente – ainda assim ela é produzida e só tem razão de ser a partir da atividade dos humanos em conjunto, seja em relação ao solo, seja nas relações humanas, de modo que seu caráter “pragmático” sustenta seu caráter “semântico”, e

198 EAGLETON, Terry. A Ideia de Cultura. São Paulo: Editora Unesp, 2011. p. 9

vice-versa, ou seja, seu aspecto material sustenta seu aspecto imaterial e vice-versa. Portanto, o termo “Cultura” carrega consigo não apenas as marcas de uma rica transformação histórica, mas também uma grande potencialidade para uma filosofia afirmativa, pois:

Neste único termo, entram indistintamente em foco questões de liberdade e determinismo, o fazer e o sofrer, mudança e identidade, o dado e o criado. Se cultura significa cultivo, um cuidar, que é ativo, daquilo que cresce naturalmente, o termo sugere uma dialética entre o artificial e o natural, entre o que fazemos ao mundo e o que o mundo nos faz. É uma noção “realista”, no sentido epistemológico, já que implica a existência de uma natureza ou matéria-prima além de nós; mas tem também uma dimensão “construtivista”, já que essa matéria-prima precisa ser elaborada numa forma humanamente significativa. Assim, trata-se menos de uma questão de desconstruir a oposição entre cultura e natureza do que reconhecer que o termo “cultura” já é uma tal desconstrução.¹⁹⁹

Em outras palavras, entendemos que sequer precisamos insistir na desconstrução dessa dualidade, pois à medida que pensamos a noção de Cultura como possibilidade inscrita na biologia do ser humano ela se torna improdutiva – ao mesmo tempo que torna possível a dissolução de uma série de outras supostas dualidades como “espírito e corpo”, “essência e aparência”, “liberdade e necessidade” ou “razão e sensação”. Vemos nela a possibilidade de uma concepção dinâmica, histórica, material e vital do ser humano que *não exclui* os elementos simbólicos como “falsos” (a razão, a consciência, o espírito, ideias) – como se operasse uma mera inversão destas dualidades milenares – mas os *ressignifica* ao entendê-los como produtos complexos das relações entre indivíduos, que funcionam ao mesmo tempo como elementos produtores dos próprios indivíduos e da materialidade da “natureza”. Além disso, torna possível também, na esteira da crítica genealógica, entender os conceitos, ideias, símbolos como oriundos de uma determinada configuração cultural, limitando as pretensões de universalidade daqueles conceitos e ao mesmo tempo mostrando a possibilidade de formas diferentes de simbolização destas relações entre seres naturais. Há, assim, entre os elementos materiais da natureza biológica e imateriais da cultura uma relação de reciprocidade, de modo que se pode afirmar, no que tange à existência humana, que “a natureza produz cultura que transforma a natureza”²⁰⁰. O indivíduo emerge no seio desta relação circular como um ser vivo carregado de elementos simbólicos determinados pela linguagem e que, por isso, se torna capaz de falar sobre si mesmo, de significar a si mesmo e de, a partir disso, transformar a si mesmo, criar a si mesmo na relação com os outros, seguindo a mesma dinâmica biológica da autopoiese, agora potencializada pelos elementos simbólicos da linguagem. Em outras palavras, nos tornamos o que somos a partir do tráfego incessante entre a nossa natureza

199 EAGLETON, Terry. A Ideia de Cultura. São Paulo: Editora Unesp, 2011. p. 11, grifo nosso.

200 EAGLETON, Terry. A Ideia de Cultura. São Paulo: Editora Unesp, 2011. p. 12

biológica autopoietica e a forma como essa natureza é significada, simbolizada, compreendida mas também do modo como tais símbolos, que formam uma estrutura com a qual nos deparamos ao adentrarmos o reino da vida, influenciam por sua vez em nossa autopoiese cotidiana. Trazemos conosco certas demandas orgânicas, mas a forma como elas são entendidas e significadas altera todo o campo das ações possíveis.

A cultura aponta ao mesmo tempo para as limitações do corpo e as infinitas possibilidades de significação. Além disso, ela retoma ambos os pontos de vista que discutimos anteriormente sobre o sistema sensorio-motor: do organismo perturbado que forma coordenadas para determinar como agir, e ao mesmo tempo do observador que percebe algo como o “mundo” no conjunto de perturbações que consegue perceber fora de si. Não elide o ponto de vista “realista” e tampouco o “construtivista”, mas compreende a necessidade de ambos, desde que não sejam tomados isoladamente; e de alguma forma mostra que ambos os pontos de vista são incompatíveis apenas de uma perspectiva que necessita de uma verdade una e essencial, que se torna cega às próprias condições de possibilidade, exigência oriunda já de uma determinada necessidade cultural dissimulada. Em síntese, “a ideia de cultura, então, significa uma dupla recusa: do determinismo orgânico, por um lado, e da autonomia do espírito por outro”²⁰¹.

3.3.1 A Linguagem Viva

Retomando a discussão com os biólogos, procuraremos em primeiro lugar observar o lugar da linguagem na dinâmica da cultura. Maturana e Varela denominam de “condutas culturais” aquelas “configurações comportamentais que, adquiridas ontogeneticamente na dinâmica comunicativa de um meio social, são estáveis através de gerações”²⁰², ou seja, formas de agir, de perceber, de sentir e de pensar que não são dadas, não são “automáticas” no sentido de condutas inatas ou instintivas, e assim não condicionadas pelas informações genéticas, como o são, pelo contrário, uma série de processos que se desenrolam automaticamente no organismo humano. É preciso, todavia, atentar para o fato de que embora essas “configurações comportamentais” não sejam determinadas pela genética ou pela fisiologia do corpo humano, estas lhe fornecem sem dúvidas os limites e possibilidades dentro das quais aquelas podem se desenvolver. Nesse sentido é que as condutas culturais são consideradas oriundas da história de interações pelas quais os indivíduos, acoplados

201 EAGLETON, Terry. *A Ideia de Cultura*. São Paulo: Editora Unesp, 2011. p. 14

202 MATURANA, H.; VARELA, F. *A árvore do conhecimento: as bases biológicas da compreensão humana*. São Paulo: Palas Athena, 2001, p. 223

socialmente, desenvolveram certas características, habilidades, etc., e que pela importância em sua autopoiese foram de algum modo mantidas e mesmo cultivadas pela simples convivência social e, por isso, tais características se tornaram duráveis entre gerações sucessivas.

Além disso, é preciso nos determos no aspecto da “dinâmica comunicativa” a partir da qual as condutas culturais aparecem. Pois o acoplamento estrutural entre dois ou mais organismos, como no caso da coletividade humana, é sinônimo de múltiplas interações ou perturbações diante das quais os indivíduos devem “dar respostas” aos problemas experienciados, porém em sintonia uns com os outros, já que formam entre si uma estrutura mais abrangente. Em outras palavras, a convivência requer algum tipo de mediação para que o agir em conjunto seja possível. Se recapitularmos o que foi desenvolvido na seção anterior, fica difícil imaginar como seria possível tal mediação, uma vez que do ponto de vista de cada organismo só se percebe uma série de perturbações, e os próprios organismos em relação são fonte de perturbações uns para os outros. Entretanto, pela recorrência das interações e por dispor também da possibilidade de observar e formar pelo intelecto algum sentido a partir destas interações, os animais humanos, a medida que dependem uns dos outros, percebem-se entre si como perturbações necessárias à sua autopoiese, então passam a agir nesse sentido, e sua resposta diante dessa interação contínua é a de sustentar e potencializar o acoplamento no qual se inserem. É preciso, então, uma coordenação mútua das ações, ou seja, de alguma comunicação entre os indivíduos. Tal comunicação, todavia, só pode vir-a-ser a partir dos mesmos mecanismos biológicos que constituem o homem, do sistema nervoso sensório-motor, da atividade de sua inteligência a serviço da vida.

Por conseguinte, a dinâmica comunicativa que ocorre entre animais (tanto humanos como não-humanos) não pode ser entendida como “transmissão de informações” ou como “comandos” a serem interpretados, tal como se opera com uma máquina, onde há para cada comando uma ação determinada. Maturana e Varela entendem a comunicação como “o desencadeamento mútuo de comportamentos coordenados que se dá entre os membros de uma unidade social”²⁰³, uma definição que traz consigo o contexto pragmático em que ela acontece, já que se trata de um certo acordo ou ajuste entre as condutas dos indivíduos em situações determinadas. Como estamos falando de seres vivos, é preciso pensar em estruturas orgânicas com legalidade própria, que percebem o meio e as outras estruturas vivas como perturbações, de modo que, se há possibilidade de comunicação, ela deve passar pelo sistema

203 MATURANA, H.; VARELA, F. *A árvore do conhecimento: as bases biológicas da compreensão humana*. São Paulo: Palas Athena, 2001, p. 214

sensório-motor, seja como imagem, gesto ou som; e esta deve ser entendida a princípio também como certa espécie de perturbação a ser interpretada, diante da qual o indivíduo deve decidir como agir a partir de sua estrutura. Mas esta espécie particular de perturbação só faz sentido, enquanto comunicação, se tornar possível a *coordenação* de condutas entre os organismos, que os auxilie na ação conjunta, que seja capaz de ter uma interpretação minimamente “comum”, ou seja, que na ontogênese dos indivíduos haja a adaptação com relação a ela, que tal perturbação capturada pelo sistema sensório-motor desencadeie, nas estruturas vinculadas entre si, atitudes ou condutas semelhantes. Nesse sentido, tal perturbação surge como um sinal, como certo elemento que tenha alguma independência, ainda que relativa, das estruturas individuais, ou seja, como símbolos que tenham um significado comum à todos, que tenham uma relativa fixidez *adquirida ontogeneticamente*, pelo aprendizado e imitação característicos das culturas humanas – em suma, como elementos que simbolizem uma estratégia ou modo de proceder carregado de normatividade social, os quais se tornam indispensáveis para os indivíduos e dos quais eles devem aprender para regular seus modos de agir e pensar – de responder adequadamente às perturbações.

É primeiramente neste contexto comunicacional que se insere a linguagem, como mediação fundamental das relações dos seres humanos entre si mas, também, e especialmente, da relação que cada um estabelece consigo mesmo por meio dela. Todavia, como seres perpassados por / e dependentes da linguagem temos a tendência de naturalizá-la e compreendê-la de forma designativa de coisas exteriores a nós, como se tais coisas fossem entidades independentes que contêm em si um sentido, cujo desvelamento seria o papel da linguagem. Entendemos, em geral, a linguagem de acordo com o que Bergson chamou de “metafísica natural da inteligência”²⁰⁴, de modo a essencializá-la e torná-la um veículo de significados independente de nós mesmos, mas que podem ser acessados. Nesse sentido, entende-se que há uma realidade objetiva independente dos indivíduos a que poderíamos ter acesso por meio da linguagem. E isso não apenas na filosofia ou no que tange ao conhecimento, mas até mesmo no cotidiano, quando dizemos, por exemplo, que tal conduta de um animal não humano “significa” um desejo ou vontade dele, como se a partir do seu comportamento algum sentido pudesse ser extraído. Mas não deixa de ser interessante o fato de que “sabemos” quando nosso gato ou cachorro quer tomar água ou simplesmente dar uma volta no quintal: é como se seu modo de agir expressasse um significado determinado que nós conseguiríamos entender. Isso só seria possível sob a suposição de que a linguagem opera

204 Cf. BERGSON, Henri. *A evolução criadora*. São Paulo: Ed. UNESP, 2010, p. 355

com “transmissão de informações” e que o nosso animal de estimação saberia *a priori* exatamente qual o comando necessário para seu intento. Todavia, seguindo a argumentação de Maturana e Varela, estas confusões residem justamente na perca daquela “contabilidade lógica” entre as perspectivas simultaneamente dadas, do organismo perturbado e do observador que, fora da relação, estabelece uma interpretação desta. Percebemos, assim, que o que a linguagem torna possível é uma certa sobreposição entre condutas desencadeadas e a descrição semântica destas, feitas pelo observador. Assim, além de comunicar, no sentido de mediar as condutas, a linguagem também pode voltar sobre si e comunicar que comunica. Em outras palavras:

Para nós, como observadores, o estabelecimento ontogênico de um domínio de condutas comunicativas pode ser descrito como o estabelecimento de um domínio de comportamentos coordenados *associáveis a termos semânticos*. Isto é, como se o determinante da coordenação comportamental assim produzida fosse o significado do que o observador pode ver nas condutas, e não no acoplamento estrutural dos participantes. *É essa qualidade dos comportamentos comunicativos ontogênicos – de poderem aparecer como semânticos para um observador – que trata cada elemento comportamental como se fosse uma palavra que permite relacionar essas condutas à linguagem humana*²⁰⁵.

Assim, “entendemos” que nosso bicho de estimação quer passear no quintal não porque recebemos uma informação semântica dele, mas sim porque aprendemos, ambos, pelo convívio, a nos comunicar, ou seja, a coordenar nossas condutas de modo a alcançarmos nossos objetivos, a agirmos de modo organizado, concatenado. Há, no decorrer do acoplamento e até que se estabeleça tal coordenação, uma interpretação mútua de perturbações, onde aprendemos como devemos nos conduzir. Por mais estranho que pareça, esta relação com o animalzinho pode ser transposta para nossas relações com outros seres humanos: também nestas aprendemos a interpretar perturbações e a agir a partir delas. Dentro das relações sociais se está apenas *agindo por meio da linguagem*, desejando, ordenando, sentindo, machucando, solicitando, etc. Da perspectiva do observador, entretanto, é possível correlacionar os símbolos utilizados nessa coordenação das ações com aquilo que as desencadeou ou que foi gerado. Assim, quando dizemos que estamos “com fome”, “com sede”, “alegre”, “triste” estamos agindo ou nos comportando de determinada forma *em relação aos outros*, da forma que aprendemos com eles, no histórico de interações que formaram o acoplamento social. Nomeamos coletivamente estados, sentimentos, imagens, sons, impressões, objetos ou comportamentos de acordo com a forma com que nos

²⁰⁵ MATURANA, H.; VARELA, F. *A árvore do conhecimento: as bases biológicas da compreensão humana*. São Paulo: Palas Athena, 2001, p. 229, grifo nosso

habitamos a agir diante de certas perturbações, e de como exigimos que todos os outros também ajam.

Quando falamos, por exemplo, “a mesa” utilizamos um símbolo linguístico comunicacional que, dependendo do contexto da interação, desencadeia o comportamento de imaginar, lembrar, observar, utilizar, etc., um objeto determinado, criado pelos humanos com formas e funções determinadas. Mas isso porque aprendemos com a experiência, no convívio social, não apenas o símbolo a utilizar diante de uma classe específica de objetos, mas também que tipo de condutas são possíveis diante deste tipo de perturbação visual ou tátil – em geral, por exemplo, ninguém ficaria com medo de uma mesa ou a veria como perigo. Do ponto de vista do observador, porém, a palavra adquire um caráter representativo, para além do contexto, como se os falantes estivessem *designando* ou significando um determinado objeto, como se este sentido fosse independente das percepções dos indivíduos, como se fosse fixado pela palavra. Mas já pudemos observar na seção anterior que o sistema nervoso sensorio-motor não funciona com representações de mundo, mas com interpretações de perturbações, diante das quais o organismo se adapta criativamente, como se fornecesse uma resposta a um problema. O interessante é que ambos os pontos de vista são possíveis, simultâneos e podem inclusive ser percebidos pelo mesmo indivíduo que está na interação, que graças à linguagem pode comunicar o fato de que se comunica, operando uma volta da linguagem sobre si mesma. Ambos, portanto, devem ser mantidos para que não se caia na ilusão realista de imaginar que estamos a designar uma realidade independente a partir da linguagem.

Mas se a linguagem é simbólica, como dissemos, é preciso ressaltar que tal simbolização nela engendrada não é sobre as coisas ou entes, mas sobre as *relações* que se estabelecem entre os indivíduos falantes. A simbolização da linguagem se faz em relação aos contextos em que ocorre o acoplamento entre estruturas distintas, é símbolo desta relação mútua entre indivíduos e meio, é criação coletiva de elementos que adquirem aos olhos do observador um caráter semântico. Por este motivo, o mais fundamental nesta dinâmica comunicativa potencializada pela linguagem é o modo como os organismos “respondem” a partir de sua legalidade própria, como sistemas operacionalmente fechados, a estes símbolos. Diferentemente do modo como a comunicação ocorre entre outros animais não humanos – em geral filogeneticamente determinadas e, por isso, mais estáveis, desempenhadas por trocas de elementos químicos ou por sinais fixados pela genética – no humano as condutas linguísticas são possíveis pela sua filogênese mas são determinadas apenas pela ontogênese, são

expressões de um acoplamento estrutural ontogênico. Por isso, não é ao acaso que os termos semânticos sejam tão variáveis entre diferentes línguas humanas e sejam aparentemente tão arbitrários, como apontado por Nietzsche em *Verdade e Mentira*, à medida que não se vê, por exemplo, qual relação haveria entre a palavra “mesa” e o objeto “mesa”. Assim, para os biólogos, podem ser incontáveis “os modos como se estabelecem, entre os organismos, as recorrências de interações que levam a uma coordenação comportamental”, mas o principal é “como suas estruturas acolhem essas interações e não os próprios modos de interação”²⁰⁶, o que dá margem para a variação dos símbolos presentes nas diferentes línguas para designar objetos semelhantes (“mesa”, “table”, “Tafel” são palavras que podem “designar” o mesmo objeto, dependendo dos indivíduos que estejam interagindo), à arbitrariedade destes símbolos com relação ao que eles apontam, mas também à possibilidade de formas de linguagem não-verbal, como as línguas de sinais. Se o principal é a coordenação de ações entre organismos vivos, não há apenas um único caminho em que esta tarefa se pode desenrolar.

Por outro lado, mesmo a partir destes fundamentos pragmáticos, a linguagem não funciona para o humano tão somente como um instrumento, já que ele age *nela e por meio dela*. No devir da espécie humana a linguagem torna-se, junto com o tempo, o tecido de sua própria existência enquanto indivíduo social e cultural, sobretudo a partir do que seja talvez sua maior conquista como animal social: a dimensão da consciência de si, cuja condição de possibilidade é dada pela própria linguagem à medida que esta retorna sobre si mesma. Segundo Maturana e Varela, a linguagem tem uma característica-chave que modifica radicalmente o domínio de ações possíveis do ser humano com relação aos outros animais: “a linguagem permite, a quem funciona nela, descrever a si mesmo e a sua circunstância.”²⁰⁷. Vimos anteriormente que qualquer comunicação entre seres vivos *pode* ser vista como interação semântica, como se os símbolos expressassem significados (o latido do cachorro, os gestos do gato, o canto do pássaro – para nós, seres de linguagem, todos querem “dizer” alguma coisa), muito embora este seja apenas o ponto de vista do observador e não do organismo que está inter-agindo numa relação coordenada. Mas este enfoque semântico surge justamente pela possibilidade do observador descrever estas relações, assumindo um ponto de vista exterior a elas, *também por meio da linguagem*, que a princípio teria função comunicativa, portanto, simbólica. Mas esta, em sua função pragmática, termina por

206 MATURANA, H.; VARELA, F. *A árvore do conhecimento: as bases biológicas da compreensão humana*. São Paulo: Palas Athena, 2001, 230-231

207 MATURANA, H.; VARELA, F. *A árvore do conhecimento: as bases biológicas da compreensão humana*. São Paulo: Palas Athena, 2001, p. 232

estabelecer palavras que denotam para o observador, um *domínio comum* entre os humanos em suas interações recorrentes, sejam objetos, sentimentos, intenções, etc. Nesta dinâmica comunicativa e *ao mesmo tempo* descritiva, e na recorrência destas interações, a linguagem gera um efeito dissimulador da relação comunicativa primordial, e faz aparecer os termos semânticos como vinculados aos objetos, às situações, aos sentimentos, etc., para além dos contextos. A linguagem adquire, em suma, uma certa “objetividade”, como se fizesse parte do meio ambiente, tanto quanto os elementos físico-químicos:

o fundamental, no caso do homem, é que o observador percebe que as descrições podem ser feitas tratando outras descrições como se fossem objetos ou elementos do domínio de interações. Ou seja, o próprio domínio linguístico passa a ser parte do meio de possíveis interações. Somente quando se produz essa reflexão linguística existe linguagem, o observador surge e os organismos participantes de um domínio linguístico passam a funcionar num domínio semântico. Do mesmo modo, é só quando isso acontece que o domínio semântico passa a ser parte do meio no qual os que nele operam conservam sua adaptação. Isso acontece a nós, humanos: existimos em nosso funcionamento na linguagem, e conservamos nossa adaptação no domínio de significados que isso faz surgir. Fazemos descrições das descrições que fazemos... (como o faz esta frase)... Somos observadores e existimos num domínio semântico criado pelo nosso modo linguístico de operar.²⁰⁸

O ponto central desta discussão em torno da linguagem é este: o ser humano, na medida em que é ao mesmo tempo agente e observador de interações simbólicas, é capaz de descrevê-las, dar-lhes um conteúdo semântico; mas além disso é capaz também de descrever as próprias descrições, utilizar símbolos para se referir a outros símbolos, o que gera uma conduta recursiva e recorrente de tratar descrições como se estas fossem objetos, como se as palavras fizessem parte do meio. Ouvir, falar ou ler uma palavra passa, assim, a ser uma perturbação equivalente à experiência com o próprio objeto que ela descreve – a palavra pode fazer surgir uma experiência anterior, como no caso da mesa de que falamos acima, de modo que uma comunicação se torna possível independente de um contexto determinado de ação. Para explicitar essa argumentação podemos pensar da seguinte forma: nós agimos na linguagem quando dizemos, por exemplo, “quero água”. Estes símbolos linguísticos regulam nossa interação com os demais indivíduos, de modo que se estabelece entre nós e os outros uma *comunicação*, ou seja, faz com que saibamos como inter-agir de modo adequado e na expectativa de alcançar sucesso, a partir de uma perturbação, nesse caso, uma necessidade fisiológica. Mas, enquanto seres linguísticos, mesmo nesta finalidade pragmática, já operamos com símbolos descritivos, pois a expressão além de funcionar como coordenadora das ações, “querer” e “água” já funcionam como elementos descritivos de outros elementos. Também

208 MATURANA, H.; VARELA, F. *A árvore do conhecimento: as bases biológicas da compreensão humana*. São Paulo: Palas Athena, 2001, p. 233, grifo nosso.

podemos dizer, como observadores de nossa própria interação, que o conteúdo semântico da nossa fala é a “expressão de um desejo ou de um estado de sede”, e nesse caso temos uma descrição tornada possível a partir da ação linguística anterior, que já era descritiva, ou seja, uma descrição da descrição de uma necessidade, à medida que aprendemos a nomear essa perturbação oriunda de uma necessidade fisiológica de “desejar água”, de “sede”. Desse modo, a palavra “sede” faz aparecer para os indivíduos falantes da língua portuguesa, um sentido comum aprendido anteriormente, capaz de ser descrito de forma independente de qualquer contexto de ação, num dicionário, por exemplo – e aqui se faz a descrição da descrição da descrição. Não por acaso, quando crianças, quando ainda não dominamos as regras linguísticas, a mesma perturbação fisiológica gera a única ação possível neste momento: o choro. Esta ação expressa uma forma de coordenação de comportamentos aprendida pela criança no acoplamento com os pais, só que não alcançou o estado descritivo.

A linguagem propriamente dita existe apenas à medida que se produz esta *reflexão linguística*, ou seja, a capacidade humana de observar a si mesmo, de descrever as descrições que faz em seu agir coletivo, de descrever a si mesmo e de pensar sobre o próprio agir. A linguagem só existe propriamente quando há esse retorno sobre si, essa possibilidade de utilização da linguagem para a descrição de outros termos linguísticos, para além da mera coordenação de ações. Nesse sentido, é a partir desta reflexão que também se torna possível o “observador” – atravessado pela capacidade de significar, de descrever interações, mesmo que esteja no interior delas – pois sem esta, haveria apenas o organismo que interage a partir de perturbações, a partir de um único ponto de vista. Por isso, podemos nos “comunicar” com os outros animais, mas jamais *conversar* com eles, já que eles não têm a possibilidade de utilizar seus símbolos para descrever os seus símbolos e a si mesmos. É, ainda, por essa possibilidade gerada pela reflexão linguística que os seres participantes de um domínio linguístico – ou seja, um conjunto de observadores coordenando suas ações e interagindo entre si mediante uma série de símbolos carregados de elementos semânticos – geram um “domínio semântico” de significados compartilhados, de descrições de descrições, de forma cada vez mais recorrente, de forma que estas descrições terminam por fazer parte do meio, e adquirem importância tanto para a auto-poiese individual quanto para a da unidade social.

É preciso ressaltar que nossa experiência comunicativa, assim como a nossa capacidade de pensar, à medida que delas temos consciência, são já desde sempre perpassadas pela linguagem. De modo que se tornam obscurecidas e contraintuitivas as distinções que estabelecemos anteriormente, em conceber a linguagem isenta de sua função semântica ou

designativa, apenas como coordenadora de ações. De fato, pensá-la assim, no que diz respeito ao ser humano é considerá-la parcialmente, já que como vimos, existimos *em* nosso funcionamento linguístico e as descrições são tão importantes para nós que não saberíamos viver sem elas. Mas esta consideração visa a trazer à luz justamente algo que, embora bastante obscurecido e mesmo dissimulado, estaria à base da linguagem: o seu caráter “social”, de “conduta comunicativa”, ou seja, de possibilitar e organizar interações entre os indivíduos. Assim, não buscamos aqui elidir o ponto de vista, cotidianamente reafirmado, em que se consideram as descrições linguísticas como ideias e/ou conceitos, possuindo objetividade à medida que apontam para “coisas” externas. Mas pensamos que este modo de as ver termina por se sobrepor e ocultar o seu caráter pragmático e socialmente determinado, pois as palavras parecem adquirir demasiada importância e independência, de modo que terminam por se desvincular da própria vida, dos elementos de onde emergem.

Procuramos, por isso, destacar o ponto de vista do observador – que será importante para o desenvolvimento deste trabalho – na medida em que este supõe já uma experiência orgânica, do indivíduo que percebe, que sofre perturbações de elementos externos, e por isso sabe que dispõe de uma perspectiva de onde pode desempenhar *também* seu papel de observador, sem que ambas as percepções se sobreponham. Entendemos que é preciso fazer este esforço de distinção das “camadas”, por assim dizer, da linguagem, na medida em que queremos compreender os mecanismos biológicos do pensar, tendo em vista que este é basicamente um produto linguístico. Nesse sentido, entendemos que é impossível evitarmos, em nosso hábito, a sobreposição entre a função meramente articuladora de ações – comunicativa – e a função semântica, mas é necessário termos consciência do terreno biológico em que esta se enraíza para que saibamos os seus limites e suas possibilidades. Pois a linguagem, como vimos no primeiro capítulo, na crítica nietzschiana, faz aparecer “um mundo ao lado do outro”²⁰⁹, um simbólico ao lado do biológico, poderíamos dizer. Mas se é preciso estar atentos a este outro mundo produzido não é para fixá-lo como domínio da verdade ou tampouco para dissolvê-lo em nome de alguma vontade de verdade, mas para ter uma noção de seu alcance e para compreender que ele nunca pode ser “uno”, “essencial” e “atemporal”. Sendo o fundamental da linguagem seu caráter pragmático, o seu referencial é a sociabilidade, a mediação das relações entre seres vivos e, por isso, ela é tanto mais plural e indeterminada. Nesse sentido, ela não faz surgir apenas “um mundo”, mas uma pluralidade de

209 Cf. Nietzsche, HH I, 11.

mundos, uns ao lado dos outros, de acordo com os acoplamentos de indivíduos falantes. Por conseguinte,

Nos insetos [...] a coesão da unidade social é proporcionada por uma interação química, a trofolaxe. Entre nós, humanos, a “trofolaxe” social é a linguagem, que faz com que existamos num mundo sempre aberto de interações linguísticas recorrentes. Quando se tem uma linguagem, não há limites para o que é possível descrever, imaginar, relacionar. A linguagem permeia, de modo absoluto, toda a nossa ontogenia como indivíduos, desde o modo de andar e a postura até a política²¹⁰

Portanto, é na dimensão intrinsecamente social da linguagem que emergem os elementos fundamentais que regem a existência humana em todos os aspectos, os sentidos que ela recebe e que de alguma forma a constituem, mas também onde estão dadas as possibilidades de produção de sentido. Nascemos e vivemos imersos na linguagem, por meio dela agimos e recebemos alguma determinação sobre nosso lugar e papel na sociedade, sobre o meio que nos cerca, sobre a vida em geral, as possibilidades e limites do nosso agir. Toda nossa ontogenia é perpassada pelos sentidos que constituem o meio social e com os quais temos de lidar, adotar, criticar, rivalizar. Somos nomeados antes mesmo de nascermos, e já entramos no mundo carregados por símbolos linguísticos, expressos por “sexo”, “classe social”, “raça” ou “nacionalidade”, em uma “família” que pode ser “católica” ou “ateia”. Embora todos estes elementos descritivos sejam essencialmente linguísticos, somos habituados a considerá-los como reais e quase tão materiais quanto uma pedra. Além disso, os carregamos conosco e nos descrevemos a partir deles, de modo que somos inevitavelmente atravessados pela dimensão social que constitui a linguagem. Viemos a ser individualmente a partir da nossa conformação a “regras” linguísticas que formam uma estrutura a que chamamos de Cultura, articulada antes de nossa existência e que ultrapassa e se sobrepõe a qualquer ação ou sentido individual. Mas, embora as interações recorrentes gerem certas permanências nos significados, eles jamais se tornam unívocos e/ou imutáveis, e a linguagem mantém sempre uma dimensão de abertura para a novidade – deixando entrever, assim, suas relações com o elemento vital de onde provém.

Nesse sentido, é a partir da linguagem que o ser humano vem a desenvolver consciência de si, no sentido em que se torna capaz de continuamente *falar* sobre si, *descrever* a si, seus estados, seus sentimentos, vontades, desejos. A *reflexividade* linguística que torna possível descrever descrições, dá ao humano a capacidade de dispor da linguagem de modo a também *refletir*, voltando o uso designativo da linguagem sobre si mesmo e, nessa medida,

210 MATURANA, H.; VARELA, F. *A árvore do conhecimento: as bases biológicas da compreensão humana*. São Paulo: Palas Athena, 2001, p. 233-234

torna cada vez mais eficaz e concatenado o acoplamento estrutural ontogenético. Uma recursão contínua destas descrições faz surgir uma unidade comum a todos estes estados, sentimentos e volições, ao qual se denomina “eu” – ou seja, também uma descrição, uma palavra. Este surge, nos sucessivos retornos da linguagem sobre si mesma, como algo próprio a cada indivíduo, como uma espécie de instância surgida pela proliferação de descrições, para sustentar a coerência entre todas elas, entre ações, comportamentos, sentimentos e reflexões que partem de um mesmo organismo, de modo que se forma algo como uma identidade ou unidade, um *sujeito* de infinitos predicados e ações.

Por outro lado, o indivíduo, a medida que se ancora no caráter semântico da linguagem, só pode fazer tais descrições do ponto de vista do observador: precisa assumir, por assim dizer, a visão de um terceiro para poder falar sobre si. Pois, por mais que a linguagem esteja associada ao domínio comunicacional do organismo perturbado, pela sua imersão semântica a descrição de algo “individual” está para o ser humano impossibilitado. Ele dispõe, para expressar até as sensações mais íntimas, das mesmas palavras cujo sentido é estabelecido pelo conjunto de observadores – deve interpretar como um observador o que se passa nele mesmo. A linguagem estabelece então um domínio coletivo dentro do qual o ser humano não pode escapar, sequer para falar sobre si. Assim, as experiências do “eu” a medida que são fundamentadas no domínio linguístico, paradoxalmente “se organizam com base numa variedade de estados de nosso sistema nervoso aos quais, *como observadores, não temos acesso diretamente*”²¹¹, em relação aos quais, todavia, organizamos e acomodamos linguisticamente com as demais experiências observáveis, ou seja, damos algum sentido que mantenha uma coerência nas descrições, como exigida pela linguagem. A consciência é, assim, uma instância mediada pela linguagem, que mantém entre as diversas variações e ações de um indivíduo, uma certa coerência ou unidade descritiva, tal como a coerência que se estabelece com relação às palavras e seus representantes “materiais”. Nas palavras dos biólogos: “mantemos uma contínua recursão descritiva – que chamamos de “eu” –, que nos permite conservar nossa coerência operacional linguística e nossa adaptação ao domínio da linguagem”²¹². Por outro lado, os biólogos também ressaltam, numa síntese muito valiosa para nosso trabalho, e curiosamente muito próxima de uma consideração psicanalítica, que a consciência não é algo que estaria *dentro* do nosso crânio, em algum tipo de fluido do nosso

211 MATURANA, H.; VARELA, F. *A árvore do conhecimento: as bases biológicas da compreensão humana*. São Paulo: Palas Athena, 2001, p. 254

212 *Ibid.*, p. 254

cérebro, pelo contrário: “a consciência e o mental pertencem ao domínio de acoplamento social, e é nele que ocorre sua dinâmica”²¹³

A linguagem aparece, então, como um elemento do meio, indispensável à organização da unidade social, “de terceira ordem”, ao qual os indivíduos devem adaptar-se no curso de suas ontogenias e com o qual devem manter um acoplamento estrutural. A linguagem instaura, então, um domínio normativo, no interior do qual o humano desenvolve sua autopoiese, uma estrutura tão vital quanto a estrutura físico-química do meio, onde se encontram os limites e possibilidades de sua ação. Por conseguinte, na medida em que ela torna possível a consciência de si, presente em cada indivíduo que integra esta ordem social, ela integra a própria *subjetividade* daqueles, constituindo uma parte importante de sua identidade, de modo que a estrutura social é, de certa forma, carregada no modo de ser, pensar e agir de cada indivíduo falante que a integra. Isto, todavia, termina por passar despercebido, é dissimulado no hábito das interações cotidianas, de modo que não nos damos conta. Nesse sentido, a mesma linguagem gera também a ocultação do caráter social e contingente tanto do indivíduo com relação a si mesmo – sua identidade – quanto das descrições que ele acredita fazer sobre uma “realidade” pretensamente objetiva que existiria independente daqueles significados. Entretanto,

sabemos que as palavras são ações, e não coisas que passam daqui para ali. É nossa história de interações recorrentes que nos permite um efetivo acoplamento estrutural interpessoal. Permite-nos também descobrir que compartilhamos um mundo que especificamos em conjunto, por meio de nossas ações. *Isso é tão evidente que é literalmente invisível para nós. Só quando nosso acoplamento estrutural fracassa em alguma dimensão do nosso existir, refletimos e nos damos conta de até que ponto a trama de nossas coordenações comportamentais na manipulação de nosso mundo – e a comunicação – são inseparáveis de nossa experiência.* Esses fracassos circunstanciais em alguma dimensão de nosso acoplamento estrutural são comuns em nossa vida cotidiana, desde comprar um pão até educar uma criança. Constituem a motivação para novas maneiras de acoplamento e novas descrições – e assim *ad infinitum*.²¹⁴

Os “fracassos” que surgem quando a realidade se mostra discordante da descrição, quando o “natural” de repente aparece como estranho, quando não compreendemos algo ou o que se passa conosco ou ainda quando falhamos em nos comunicar: em todas estas situações a aparente “adequação” da linguagem com a “realidade” é desestabilizada. Isto fica bem evidente quando há um choque entre culturas, como por exemplo, quando um brasileiro tem contato com hábitos alimentares de chineses ou sul-coreanos, ou quando os europeus se

213 Ibid., p. 256

214 MATURANA, H.; VARELA, F. *A árvore do conhecimento: as bases biológicas da compreensão humana*. São Paulo: Palas Athena, 2001, p. 255, grifo nosso.

depararam com os nativos brasileiros na época das navegações a territórios até então desconhecidos por eles. Seus modos de descrever a “realidade” são tão distintos, pois se referem a determinadas experiências recorrentes das unidades sociais, que elas aparecem como incomensuráveis entre si: como formas distintas de descrever fenômenos também distintos, já que sequer podemos dizer que haveria uma realidade independente das descrições. Este aspecto da linguagem, como se pode ver, é que torna possível, na história de transformações do *homo sapiens*, a abertura de possibilidades de variação cultural, uma vez que as situações de acoplamento e de descrições oriundas das interações linguísticas são praticamente ilimitadas.

Em suma, a linguagem emerge como uma planta maravilhosa e potente do solo biológico da existência humana, e cresce com tal exuberância que suas raízes passam despercebidas e ela parece planar sobre o solo sem tocá-lo. Isto é possível pela própria potência latente da linguagem, mas não se pode esquecer ou desprezar aquele ponto de partida sob pena de debilitá-lo e arruiná-lo perigosamente ao fazermos um mal uso dela, ao tentarmos isolá-la definitivamente de suas raízes. Por isso é preciso destacar que a linguagem não tem apenas uma função cognitiva, de produção de conhecimento. Sem dúvida ela é o veículo necessário e fundamental para toda a produção cognitiva do ser humano. Ela organiza, transforma e padroniza aqueles esquemas mentais primitivos a que fizemos alusão no capítulo anterior, e mobiliza a potencialidade do intelecto humano na tarefa de produção de descrições de descrições, isto é, de produção de sentido. Mas na medida em que a linguagem, como já pudemos observar, “não foi inventada por um indivíduo sozinho na apreensão de um mundo externo”, mas aparece como mediação pragmática das ações, ela “não pode ser usada como ferramenta para a revelação desse mundo” externo que acreditaríamos existir e que seria sua função desvelar. A bem da verdade seria mais adequado à natureza do agir linguístico dizer que “é dentro da própria linguagem que o ato de conhecer [...] faz surgir um mundo”²¹⁵. Nesse sentido, o próprio mundo, aquilo que chamamos de “real”, está inserido na linguagem, é constituído por sua rede semântica e só tem sentido nesta relação entre indivíduos. Se há algo para o qual a linguagem aponta, este algo é ela mesma, as realidades que faz surgir nas interações-conversações.

É preciso enfatizar, então, que esta discussão sobre a linguagem e os elementos a ela vinculados – sociabilidade, consciência – é importante para este trabalho na medida em que reforça as críticas construídas nos capítulos anteriores a respeito de certas tendências

215 MATURANA, H.; VARELA, F. *A árvore do conhecimento: as bases biológicas da compreensão humana*. São Paulo: Palas Athena, 2001, p. 257.

metafísicas, realistas ou essencialistas da filosofia, mas também porque fornece elementos para uma reflexão propositiva em torno desta, a medida em que tomamos consciência de suas características e do que com ela podemos fazer. Como dissemos acima, a linguagem é uma produção vital, de base biológica, mas no interior da qual a existência humana se desenrola, ou seja, que gera um domínio de grande influência retroativa sobre o organismo e suas possibilidades de vida. Deste modo, por mais que a finalidade das interações linguísticas não seja determinada, já que esta possui uma estrutura dinâmica, ela pode nos levar – como nos levou por bastante tempo, talvez até hoje – a um autoengano sobre os sentidos que com ela fazemos surgir, a um estreitamento de suas possibilidades e a pretensão ilusória de fixar sentidos de forma definitiva. De forma mais explícita, podemos por meio dela terminar por negar, paradoxalmente, nossas raízes biológicas e culturais, nossa potência vital. É preciso, então, mobilizar nossa capacidade linguística reconhecendo suas possibilidades e lhe atribuindo uma finalidade alinhada à vida. É nesse sentido que a discussão sobre a linguagem se insere aqui no contexto vital, histórico, social e até certo ponto pragmático das relações humanas, ou seja, no contexto da cultura – pois esta, como produto da “unidade de terceira ordem” retroage sobre ela à medida que a mantém, que regula sua autoprodução, e que por isso pode também transformá-la, já que funciona como seletora das mudanças estruturais possíveis em sua ontogenia.

É a partir da linguagem que a cultura emerge e se desenvolve da natureza biológica do ser humano, que os sentidos e regras compartilhados podem vir-a-ser, que o humano é de fato humano. Mas é também a partir das relações materiais e pragmáticas entre humanos na vivência cotidiana que a linguagem é efetivada, que suas possibilidades são exploradas, que suas virtualidades vêm à tona. É preciso lembrar aqui a relação intrínseca à cultura entre os contextos e os significados, e a retroação dos significados nos contextos vividos. A linguagem antes de produzir conhecimento organizado e regulado, visa a produzir *sentidos*, ou seja, orientação, coordenação, diretrizes para a ação, mas na forma de significação, de descrição. Como domínio que engloba a existência humana, no qual somos inseridos desde o nascimento e com o qual devemos nos acoplar, a linguagem torna-se para nós tão vital quanto o oxigênio que respiramos – e assim como este, ela está por todos os lados sem ser percebida, torna-se invisível. E do mesmo modo como não poderíamos viver sem respirar, não saberíamos nos conduzir em um mundo que não fosse dotado de algum sentido, um mundo que não fosse já resultado da linguagem. Portanto, tal como a consciência de si, que dispomos pela reflexão linguística, também a *exigência de sentido*, pela qual a “natureza humana” é

indiscutivelmente marcada, tem sua origem na linguagem. Em suma, como seres culturais que somos, sociais e atravessados pela linguagem, não podemos escapar a esta necessidade e boa parte da nossa tarefa existencial é lidar com ela. Pois se a linguagem é algo que distingue o animal homem dos demais, também a carência de sentido que ela instaura o é.²¹⁶

No intuito de desenvolvermos esta seção de forma adequada, gostaríamos de propor, no contexto da presente tese, um entendimento acerca da noção de cultura como o *desenvolvimento social dos processos vitais potencializados pela linguagem* em sua constante reflexividade. Pois entendemos, na esteira das considerações antropológicas, que nada é tão próprio ao aspecto cultural do ser humano quanto a dimensão simbólica presente em sua habilidade linguística, sua possibilidade de desenvolver-se em variadas direções, assim como da *ordenação social* que se estabelece por meio destes elementos simbólicos e da normatividade por eles imposta. A cultura é, assim, entendida como perpassada pela atividade criadora da vida que, operando no domínio da linguagem, ultrapassa o humano individualmente, mas que simultaneamente resulta de sua atividade e interação coletiva. Além disso, tal como a atividade da vida em geral, a cultura também não se constitui apenas por um processo criativo, mas também por uma dinâmica conflituosa, perpassada por imposições, exigências, disputas e autossuperação, pela vontade de potência como *pathos* da atividade criadora da vida. Pois a linguagem, por seu caráter social, é também carregada de normas, exigências, critérios, valores. Ela instaura um domínio em que a vontade de potência como caráter constitutivo da vida também se exerce. A base biológica é a camada “inferior” de um domínio cultural, social e linguístico, onde outros fenômenos tipicamente coletivos surgem: a consciência de si e também a regulação e ordenação das relações entre indivíduos ou, em outras palavras, da mediação entre uma multiplicidade de “vontades” e “desejos”, que são elementos simbólicos e ao mesmo tempo orgânicos.

3.3.2 As pulsões como matéria-prima da cultura

Neste ponto, devemos desenvolver outros elementos específicos ao animal humano vinculados à linguagem e à consciência que permaneceram, por diversos motivos, fora do alcance da discussão com os biólogos. É preciso lembrar que, como apontamos nos capítulos anteriores, o humano não é apenas um corpo vivo atuante, inserido no tempo e capaz de

216 Cf. a discussão de Nietzsche na terceira dissertação da *Genealogia da Moral*, onde o filósofo alemão sustenta que o animal homem sofre de uma tal carência de sentido ao ponto de adoecer, e no sofrimento pelo vazio ser capaz de adotar até mesmo um sentido que empobreça enormemente a sua vida, como é caso do sentido dado pelo Ideal ascético.

linguagem, não é apenas um ser “falante”, mas também um ser de necessidades, de carências, de interesses e demandas próprias, oriundas de sua natureza orgânica, em virtude das quais, inclusive, mobiliza todo seu aparato sensório-motor e linguístico. É certo que estas demandas próprias integram a autopoiese de qualquer organismo, pois todo ser vivo precisa lidar com o meio e interagir com ele mediante suas necessidades e não nos esqueçamos que cada organismo possui “legalidade própria”. Todavia, no caso específico do humano, pela sua imersão no domínio linguístico, estas necessidades e demandas aparecem já de forma simbólica, nomeadas, e portanto são sempre perpassadas pelo caráter social da cultura em que ele se insere.

Diferente dos demais animais, cujas necessidades são, por assim dizer, mais “simples” e “diretas”, nós humanos temos contato com as nossas próprias demandas orgânicas pela mediação de interpretações, de significados – somos capazes de descrever nossos estados, nossas vontades, de entender que sentimos “fome” ou “frio”. Mas esta dimensão simbólica traz consigo também toda a abertura e indeterminação própria à reflexão linguística, ou seja, uma série de possibilidades contingentes de nomeação e também de regulação. Mais do que isso, ela destaca a forma de relação do homem consigo mesmo, com suas necessidades, mediada pela auto-observação da consciência. Esta forma de relação consigo assinala, por um lado, um desconhecimento parcial sobre qualquer coisa que não esteja disponível à consciência e que, por isso, escapa à simbolização; e por outro a impossibilidade de satisfação “completa”, já que não há uma única meta determinada em relação às “vontades” humanas, contrariamente ao que acontece nas demandas instintivas dos demais animais.

Ora, “a própria necessidade de cultura sugere que há algo faltando” na organização do ser humano, à medida que aquela emerge para suprir parcialmente uma indeterminação desta – esta incongruência entre os elementos culturais e a abertura natural podem ser percebidos pelo fato de que não há uma única cultura, mas diversos modos de configurações culturais. Esta dimensão de abertura sugere “que a nossa capacidade de ascender a alturas além daquelas de nossos pares na natureza, os outros animais, é necessária porque nossa condição natural é também bastante mais ‘inatural’ do que a deles”²¹⁷. Em nossa condição natural e inatural, ao lado da necessidade de sobrevivência que move a nossa existência como a de qualquer ser vivo, somos movidos também pela carência de determinação, pelo esforço de organização e de satisfação. Ou seja, somos também seres *desejantes*, dotados de uma

217 EAGLETON, Terry. *A Ideia de Cultura*. São Paulo: Editora Unesp, 2011. p. 16

incompletude e insatisfação constitutiva, que se evidencia na variação das formas que nossas necessidades naturais e produzidas assumem e do modo como são satisfeitas – donde surge, por exemplo, o caráter simbólico e cultural da noção de *desejo* em contraposição ao caráter natural ou genético da noção de *instinto*. Pretendemos explorar a ideia segundo a qual o desejo humano pode ser entendido como a própria simbolização linguística – descrição da descrição – desta natureza plástica e não-fixada, carente e insatisfeita, que se volta sobre ela na tentativa de organizá-la e de dispor desta potencialidade constitutiva.

Portanto, pretendemos agora discutir sobre a dimensão desejante da existência humana, ou seja, da indeterminação que impulsiona seu agir e direciona sua capacidade simbólica, que rege suas produções de sentido, que orienta sua busca e atribui alguma finalidade para as suas ações, e que por sua vez pode gerar conflito e guerra, mas também cooperação, regulação, mediação dos múltiplos desejos dos humanos em sociedade. Pois pensamos que esta dimensão é igualmente importante para nossa tentativa de refletir sobre alguns aspectos indispensáveis do animal humano, relativos ainda aos aspectos biológicos e sociais, mas aqui vinculados especialmente com os elementos simbólicos do desejo – decisivos para sua atividade reflexiva e interpretativa do mundo. Nesse sentido, o restante desta seção será dedicada à discussão ainda em torno da ampla noção de cultura, mas agora com uma ênfase distinta, no que diz respeito à lógica dos desejos e da esfera simbólica do corpo, constituída por elementos que fogem à lógica da consciência. Por isso, precisamos ampliar o rol de nossos interlocutores e chamar ao diálogo Freud e certos desenvolvimentos da teoria psicanalítica, a fim de potencializar nossas reflexões sem, no entanto, nos distanciarmos excessivamente tanto das discussões naturalistas quanto da dimensão psicológica ou psicofisiológica que já fora introduzida no segundo capítulo com a crítica genealógica.

É preciso sublinhar, então, que do estabelecimento da consciência de si, promovido pela linguagem em seu movimento reflexivo, conforme discutimos acima, advêm algumas consequências a serem exploradas, para as quais precisamos extrapolar o âmbito inicial da discussão biológica da linguagem. Pretendemos assinalar, a partir das discussões com Freud, que o surgimento de uma instância como a “consciência” estabelece uma inevitável *clivagem* nos indivíduos, na medida em que a linguagem impõe, pelo seu uso, uma relação diferencial do indivíduo consigo mesmo na experiência de *descrever* a si, ou seja, de “expressar-se”, tornar-se inteligível para os outros e para si mesmo – algo necessário e até obrigatório na convivência. Pois a linguagem, como vimos, a medida que torna possível a consciência de si,

instaura um domínio em que o humano adquire a capacidade de observar a si mesmo como se fosse um terceiro: a consciência de si. É preciso lembrar que no âmbito da linguagem há sempre uma relação entre três elementos: *aquela que fala, para quem se fala e sobre o quê se fala*. Para poder falar sobre si para si mesmo, o humano, toma-se como o próprio objeto – e muitas vezes como interlocutor – e assume assim um certo distanciamento em relação a si mesmo. A questão é que, como a consciência segue inevitavelmente esta lógica da linguagem, o humano só pode entender e dar sentido a si mesmo por esta via indireta ao nomeá-los, isto é, a partir dos símbolos da linguagem, dos sentidos compartilhados. Deste modo, Freud nos ajuda a ver que, de um só golpe, quando se instaura a consciência, também se instauram elementos inconscientes, constitutivos da *psique* mas que fogem àquela lógica, e portanto são concebidos como elementos de uma outra instância também psíquica chamada *inconsciente*. Além disso, estes elementos, aos quais não temos acesso direto da perspectiva do observador ou da consciência, geram, mobilizam, conduzem, despertam nossas vontades, pensamentos e condutas conscientes, à revelia do “desconhecimento” ou da falta de consciência que temos deles.

Mas, como seres linguísticos que somos, só podemos ter notícia dessa dimensão, curiosamente, também por meio da linguagem. Certamente não em seu funcionamento “normal”, quando conseguimos utilizá-la com sucesso em nossa comunicação cotidiana, mas, sim, por meio dos fracassos de expressão e nos ruídos que travam a comunicação. Não por acaso, o primeiro grande texto teórico de Freud a respeito de suas descobertas sobre o inconsciente, *A interpretação dos sonhos (1900)*, destaca primeiramente os sonhos como elementos simbólicos de que temos alguma consciência ao despertarmos, mas dos quais nada *entendemos*, que nos aparecem em geral como algo sem sentido – e mesmo que possamos falar sobre, as palavras parecem não se encaixar muito bem e os elementos do sonho aparecem no discurso como incongruentes entre si. Freud, porém, percebeu que, na verdade, os sonhos escapam à lógica da consciência, *mas nem por isso deixam de possuir um sentido*: sua aparente falta de sentido apenas revela um tipo de conteúdo de outra ordem, daquilo que em seu vocabulário é “recalcado” ou “reprimido”, ou seja, deixado de fora da consciência por diversos motivos, mas que se insinua nela de forma disfarçada. Além dos sonhos, outros elementos serviram de fio-condutor para Freud, como os chistes ou jogos de palavras que fazem surgir o riso; os pequenos lapsos de memória, em que, por exemplo, sabemos o que queremos dizer mas não lembramos da palavra (e dizemos que está na “ponta da língua”); e sobretudo os sintomas dos neuróticos e a aparente desconexão destes com a vida consciente e

o estado fisiológico. Todos estes fenômenos são formações que revelam algo do inconsciente, mas do qual não temos nenhuma compreensão pela via linguística “normal”, ao ponto de passarem despercebidos no cotidiano²¹⁸.

Entretanto, ao investigá-los e tentar capturar a lógica destes símbolos – imagens, palavras, gestos – Freud termina por compreendê-los como formas “disfarçadas” de realização de certos *desejos* que, embora sejam oriundos do próprio indivíduo, são a ele desconhecidos, dos quais ele próprio só tem notícia a partir daqueles elementos estranhos que aparecem à consciência em aparente discordância e descontinuidade com seu *modus operandi*. Estes atos estranhos são considerados assim como satisfações substitutivas daqueles desejos, realizadas então por um desvio. Freud sugere que os desejos surgem a partir de experiências de forte excitação orgânica e sensorial, em geral de caráter erótico, vivenciadas pelo indivíduo, em geral na infância, que deixam “traços mnêmicos” indelévels em sua psique, muito embora não se tenha acesso consciente a estas “memórias”.²¹⁹ Desta forma, os desejos aparecem como tentativas sucessivas de *repetir* certa ordem de experiências

218 Segundo o próprio Freud: “O direito de supor uma psique inconsciente e de trabalhar cientificamente com essa hipótese nos é contestado de muitos lados. A isso podemos replicar que a suposição do inconsciente é *necessária e legítima*, e que possuímos várias *provas* da existência do inconsciente. **Ela é necessária porque os dados da consciência têm muitas lacunas; tanto em pessoas sadias como em doentes verificam-se com frequência atos psíquicos que pressupõem para sua explicação, outros atos, de que a consciência não dá testemunho.** Esses atos não são apenas as ações falhas e os sonhos dos indivíduos sadios, e tudo o que é chamado de sintomas e fenômenos obsessivos na psique dos doentes – nossa experiência cotidiana mais pessoal nos familiariza com pensamentos espontâneos cuja origem não conhecemos, e com resultados intelectuais cuja elaboração permanece oculta para nós. Todos esses atos conscientes permanecem desconexos e incompreensíveis se insistimos na pretensão de que através da consciência experimentamos tudo o que nos sucede em matéria de atos psíquicos, mas se inscrevem numa coerência demonstrável se neles interpolamos os atos inconscientes inferidos. Um ganho em sentido e coerência é motivo plenamente justificado para irmos além da experiência imediata. [...] Então será preciso adotar o ponto de vista de que é uma *pretensão insustentável* exigir que tudo o que sucede na psique teria de se tornar conhecido também para a consciência.” (FREUD, Sigmund. *O inconsciente [1915]*. In: Obras Completas Volume 12 – Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916). Trad. Paulo César de Souza – São Paulo: Companhia das Letras, 2010. pág 101-102. grifo nosso.)

219 “Das percepções que nos chegam permanece um traço em nosso aparelho psíquico, que podemos chamar de ‘traço mnêmico’. Denominamos ‘memória’ a função ligada a esse traço mnêmico. Se levarmos a sério a intenção de vincular os processos psíquicos a sistemas, o traço mnêmico só poderá consistir em alterações duradouras nos elementos dos sistemas. [...] Suporemos que um sistema mais à frente no aparelho recebe os estímulos perceptivos, mas nada conserva deles, ou seja, não possui memória, e que por trás dele há um segundo sistema que transforma a excitação momentânea do primeiro em traços duradouros.” (FREUD, Sigmund. Obras completas, volume 4: a interpretação dos sonhos (1900). São Paulo: Companhia das Letras, 2019, p. 588) E complementa adiante: “Aquilo que chamamos nosso caráter se baseia nos traços mnêmicos das nossas impressões que tiveram o mais forte efeito sobre nós, as de nossa primeira infância, são aquelas que quase nunca se tornam conscientes.” (p. 590). Desta obra é especialmente importante para nós todo o capítulo VII, intitulado “Psicologia dos processos oníricos”, que desdobra as questões acerca do mecanismo psíquico dos “traços mnêmicos”, sua relação com o sistema sensorio-motor e as instâncias “consciente”, “pré-consciente” e “inconsciente”. Por isso, este capítulo em especial é a referência da exposição atual em torno do desejo e do aparelho psíquico em Freud.

satisfatórias, pelas quais o indivíduo foi marcado em suas vivências primordiais às quais, porém, esforça-se por mantê-las afastadas do campo atual da consciência.

Veremos, no entanto, que os desejos não estão fora do âmbito da consciência por acaso. Eles são “deixados de fora” por contrariar alguma regra ou determinação que rege a lógica da consciência. Freud atribui em geral esse mecanismo à cultura, suas regras linguísticas e suas determinações morais, o que mostra então que tais desejos são inconscientes por contrariarem as demarcações culturais do permitido e do proibido. Voltaremos a este ponto adiante. Mas vale ressaltar que embora o indivíduo sequer possa conceber tais desejos “proibidos”, isto não quer dizer que estes simplesmente desapareçam: pelo contrário eles sofrem o processo de repressão ou recalçamento, isto é, tornam-se cindidos, por um lado, em um conteúdo pensável, uma ideia, inconcebível para o próprio sujeito, mas que se imiscui entre as ideias concebíveis, desde que seja distorcida; e, por outro em um afeto que, desvinculado de sua finalidade representada pela ideia, é impossível de ser reprimido devido à sua base orgânica e por isso se vincula a símbolos, imagens, gestos ou formas que se remetem, por meio de metáforas e/ou metonímias, àquela ideia recalçada, gerando os fenômenos estranhos da vida psíquica e as satisfações substitutivas.

É assim que Freud propõe, a respeito destas expressões do inconsciente, não uma decifração, mas uma *interpretação* dos símbolos, o que quer dizer que eles não possuem uma estrutura fixa e tampouco um sentido determinado e universal. Os sentidos dos sonhos, dos sintomas, dos gestos, etc., são relativos às experiências vividas pelo indivíduo em questão, já que se trata de um retorno orientado pelos “traços mnêmicos”, de modo que o símbolo pode ser interpretado tão somente a partir da história por ele vivida e principalmente pela cultura em que ele está inserido. Além disso, as interpretações nunca são definitivas nem esgotam as simbolizações do inconsciente. É sempre uma simbolização da “falta” que se tenta suprir, do desejo de um objeto perdido. Por isso dizíamos que o desejo é a marca da falta, pois na medida em que ele visa a repetir uma experiência vivida anteriormente, ele sempre se direciona para algo *ausente* que se busca suprir com o que se está disponível. Neste sentido, o desejo nunca será definitivamente satisfeito, mas sempre deslizará entre vários objetos como promessas de preenchimento. Ao mesmo tempo, o desejo fornece uma lente através da qual observamos, avaliamos, selecionamos, recusamos, todas as coisas, situações e pessoas em nossa existência. É ele, então, que nos mobiliza e nos impulsiona nas mais diversas tarefas, escolhas, produções e objetivos que estabelecemos para nós – e na maioria das vezes sequer sabemos disto. Por isso, também dizíamos que o desejo é diferente da necessidade instintual,

já que ele não se refere à mera sobrevivência e/ou reprodução. Pelo contrário, ele pode muitas vezes nos levar ao sofrimento e à morte.

A fim de fornecer uma maior determinação destes processos, nos esforçaremos por explicitar a lógica do desejo e sua relação com o inconsciente. Em uma descrição inicial e até certo ponto genética do que chama de “aparelho psíquico” – que seria a sistematização teórica das instâncias “consciente” e “inconsciente”, com vistas a explicitação de seu funcionamento e das relações entre elas – Freud ressalta a dinâmica segundo a qual o próprio desejo (enquanto noção que estabelece a ligação ou o fio condutor da relação entre as duas instâncias) é produzido. Isto importa na medida em que torna possível iluminar as relações entre a experiência subjetiva individual, simbolizada pelo sistema sensório-motor, vinculada às necessidades fisiológicas, ao prazer e a dor no estabelecimento de situações primitivas de satisfação. As primeiras experiências de um ser humano, no entender de Freud, engendram o próprio aparelho psíquico, *inexistente previamente*, e a partir disso moldam continuamente as experiências subsequentes a partir da inscrição de certos tipos de lembranças ou memórias, por meio do que chama de “traços mnêmicos”, que formam uma espécie de intermediário ao sistema sensório-motor, formando hábitos ou padrões que orientam as condutas subsequentes a partir da associação de certos traços, seja pela simultaneidade, pela semelhança, etc. A maioria dessas experiências se relacionam a estímulos recebidos do exterior do indivíduo, onde a parte motora do sistema é posta em ação de forma a lidar com determinada sensação, como fuga, luta, aproximação, etc.

Certos tipos de experiências, porém, ocorrem a partir de estímulos internos ao corpo, como as necessidades fisiológicas, tão primárias quanto corriqueiras. O diferencial desses estímulos internos é que eles não são levados a termo por uma descarga motora, por uma simples ação. A fome, por exemplo, é um incômodo contínuo, diferente de uma picada de agulha, não basta nos afastarmos para cessá-la. E como estamos falando em termos ontogenéticos, em seu nascimento o animal humano é extremamente dependente e vulnerável, sobretudo em relação a este tipo de necessidade, de modo que as primeiras satisfações destas são mais difíceis e geralmente demoradas – pela demanda de auxílio externo, que por sua vez requer a interpretação da necessidade em questão – o que gera um estado prolongado de excitação pela permanência do estímulo ou incômodo. Essas experiências relativas às necessidades fisiológicas já são inevitavelmente formas de vivência que envolvem a relação com um outro indivíduo que as faz cessar. Além disso, devem ser acompanhadas tanto de um vívido prazer (ou, pelo menos, de uma satisfação pelo cessar da dor) quanto da percepção

sensorial que se vincula a esse prazer ou satisfação primitiva pela saciedade da necessidade. Freud parte do pressuposto de que o aparelho psíquico se orienta no sentido de manter-se em equilíbrio, isto é, de manter-se tanto quanto possível livre de estímulos e excitações, e as ações do indivíduo ou descargas motoras visariam sobretudo à manutenção deste equilíbrio. A aparição de uma necessidade fisiológica e sua satisfação subsequente aparecem então para Freud como formas mais complexas de excitação e relaxamento do aparelho psíquico, na medida em que elas não são suprimidas com uma mera descarga motora. Por isso, como estímulos que tem uma duração maior e não se suprimem por si mesmos, a satisfação das necessidades só pode ter como efeito uma vivência excepcional da dor e do prazer, da perturbação prolongada e da sua supressão. Se todas as experiências geram “traços mnêmicos”, sem dúvidas estas experiências primordiais geram os “primeiros” e mais fundamentais, que não apenas vão influir sobre todas as vivências subsequentes, como também moldarão a própria psique incipiente.

Os traços mnêmicos, como dissemos, visam a orientar o aparelho psíquico, seja facilitando o caminho entre uma percepção e uma descarga motora adequada, seja pela associação de percepções presentes com experiências anteriores. Entretanto, eles não são necessariamente conscientes, mas podem tornar-se. Esses traços são, por assim dizer, registrados em nossa psique, mas não podem se imiscuir no funcionamento do sistema sensorio-motor na medida em que este precisa estar sempre disponível para a situação atual. Nesse sentido, é preciso ressaltar que são as primeiras experiências de um indivíduo que dão origem tanto a elementos inconscientes (ou pelo menos não imediatamente conscientes) na retenção de traços das vivências; quanto à própria consciência, no sentido de se estar consciente das percepções atuais, presentes, e de gerir a motilidade corporal diante delas, tendo acesso em maior ou menor medida aos traços mnêmicos. Ou seja, pode-se ir mais longe e dizer que são as vivências (em sociedade, vale ser ressaltado) possibilitadas pela nossa constituição biológica (sistema sensorio-motor) que dão origem ao próprio “aparelho psíquico”, pois para Freud, “a memória não é uma propriedade ou uma faculdade do aparelho psíquico, mas aquilo que *funda* este aparelho. Não há, primeiro, um aparelho psíquico e, em decorrência do seu funcionamento, uma memória; mas ao contrário, o que é primeiro é a memória e em decorrência dela surge o aparelho psíquico.”²²⁰ Aqui não há como deixar de reconhecer a forte semelhança com a reflexão nietzschiana, desenvolvida nos primeiros

220 GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. A interpretação do sonho, 1900 (Introdução à metapsicologia freudiana, v.2). Rio de Janeiro: Zahar, 1993. pág 161. grifo nosso.

parágrafos da segunda dissertação da *Genealogia da Moral*, sobre a memória como uma das etapas da produção da consciência de si, como apontamos no segundo capítulo²²¹.

A consciência como “sistema” se desenvolve inicialmente, no processo ontogenético, na maturação do indivíduo, como uma espécie de mecanismo regulador das condutas, como um tipo de mediador entre o aparelho sensório-motor e os traços mnêmicos, vinculada imediatamente às percepções atuais e ao desencadeamento de condutas, mas especialmente como instância crítica das associações de traços mnêmicos anteriores com experiências atuais. O papel “crítico” por ela desenvolvido teria inicialmente a função de evitar a confusão entre uma percepção passada e atual, quando do aparecimento de estímulos e necessidades que remetem às imagens mnêmicas anteriores. Como um “teste de realidade” a consciência se esforça por evitar que o indivíduo produza alucinações pelo vínculo associativo, outrora estabelecido, de uma necessidade com uma imagem daquilo que a satisfaz, de modo que o reaparecimento desta necessidade numa situação ulterior não evoque ao sistema sensório-motor imediatamente a própria imagem mnêmica, o que levaria ao risco de tomá-la por “real” e a agir equivocadamente. Por outro lado, o recurso às memórias não é inteiramente impossibilitado, pois além destas formarem a própria psique, funcionam também como um certo guia nas experiências futuras, de modo que os traços mnêmicos formam uma espécie de “imagem” vinculada às necessidades e igualmente àquilo que as satisfaz – o tipo de “objeto” que deve ser buscado, para qual o indivíduo se inclina a fim de satisfazê-las. Em suma, a consciência primitiva desempenha, neste modelo, uma função distintiva e cautelosa de evitar que o sistema perceptivo ou sensorial tome uma imagem mnêmica como uma percepção atual. Além de ser necessária para a própria sobrevivência, esta distinção que a consciência se esforça por estabelecer também torna possível evitar o prolongamento da dor ou da insatisfação por uma insuficiente “satisfação imaginária”. Posteriormente, a consciência assumiria sua forma mais sofisticada, como autoconsciência e capacidade de descrever a si, a partir do desenvolvimento da linguagem, aos moldes do que já descrevemos anteriormente.

O desejo, assim, aparece como ímpeto ou anseio de base fisiológica, uma necessidade, movido por uma imagem mnêmica estreitamente e primitivamente vinculada a

221 “Criar um animal que pode fazer promessas – não é esta a tarefa paradoxal que a natureza se impôs, com relação ao homem? [...] Precisamente esse animal que necessita esquecer, no qual o esquecer é uma força, uma forma de saúde *forte*, desenvolveu em si uma faculdade oposta, uma memória, com cujo auxílio o esquecimento é suspenso em determinados casos – nos casos em que se deve prometer.” (Nietzsche, GM, II, 1) E ainda: “Sua consciência?... Já se percebe que o conceito de ‘consciência’, com que deparamos aqui em sua manifestação mais alta, quase desconcertante, tem uma longa história e variedade de formas atrás de si. Poder responder por si, e com orgulho, ou seja, poder também *dizer Sim a si mesmo* – isto é, como disse, um fruto maduro, mas também tardio [...] ‘Como fazer no bicho-homem uma memória? Como gravar algo indelével nessa inteligência voltada para o instante, meio obtusa, meio leviana, nessa encarnação do esquecimento?’...” (ibid., 3)

este anseio, a qual se procura atualizar ou repetir nas vivências presentes, mas que sofre mudanças pelo trabalho crítico da consciência. Em outras palavras, o desejo emerge a partir de uma tentativa de repetição da vivência satisfatória uma vez experimentada, que engendra o próprio aparelho psíquico e que deixa nele marcas profundas e não conscientemente acessíveis²²². O desejo não é apenas uma necessidade fisiológica, mas é produzido a partir dela, marcado tanto pelo ímpeto tácito de repetição quanto pelo traço mnêmico de uma vivência satisfatória, que se torna uma espécie de representação “fantasiosa” e delimitadora em certa medida daquilo que se busca alcançar. Nesse sentido, o desejo é um elemento dependente dos traços inconscientes que se imiscuem na consciência diante de determinadas necessidades ou diante de determinadas representações que evocam os traços mnêmicos. É resultado de um constante esforço psíquico de isolamento e distinção de conteúdos em sistemas distintos e da gestão da dinâmica entre eles. Portanto, o “inconsciente” como sistema surge, em sua forma rudimentar, justamente pelo isolamento cada vez maior dos traços mnêmicos da lógica “crítica” da consciência, pelo “teste de realidade” que mantém determinadas representações longe da percepção atual que teria o poder de evocá-las. Por ser orientado por vivências de satisfação, ou pela busca de repetição destas, o desejo é geralmente ligado ao prazer ou pelo menos a uma descarga ou alívio de excitação. A partir disso, Freud pensará que os seres humanos são movidos em geral pelo “princípio de prazer” que orientaria nossos desejos e esses, por sua vez, tornariam possíveis todas as nossas ações.

222 Toda a argumentação apresentada aqui sobre o sentido do desejo pode-se resumir na seguinte citação: “Não temos dúvida de que esse aparelho alcançou sua perfeição atual após um longo desenvolvimento. Procuraremos levá-lo a um estágio anterior de sua capacidade de operação. De acordo com hipóteses que não podemos justificar aqui, inicialmente esse aparelho se esforçava por manter-se isento de estímulos o máximo possível, e consequentemente possuía, em sua primeira disposição, o desenho de um aparelho reflexo, o que lhe permitia afastar de imediato, por via motora, alguma excitação sensorial que lhe chegasse. Mas as exigências da vida perturbaram essa função simples; delas o aparelho recebeu o impulso para o desenvolvimento posterior. Sob a forma das grandes necessidades físicas as exigências da vida se apresentaram primeiramente a ele. A excitação trazida pela necessidade interior buscou desafogo na motilidade, que podemos designar como ‘modificação interna’ ou ‘expressão de emoção’. A criança faminta grita ou se agita desamparada. Mas a situação permanece inalterada, pois a excitação que parte de uma necessidade interna não corresponde a uma força que impele momentaneamente, mas que age de forma contínua. Uma mudança só pode ocorrer quando, de algum modo, por meio de uma ajuda vinda de fora, a criança tem a *vivência da satisfação*, que anula o estímulo interior. Um elemento essencial dessa vivência é o aparecimento de certa percepção (do alimento, nesse exemplo), cuja imagem mnêmica, a partir de então, fica associada ao traço mnêmico da excitação criada pela necessidade. Tão logo essa necessidade volta a se manifestar, ocorre, graças ao vínculo estabelecido, um impulso psíquico que procura investir novamente a imagem mnêmica da percepção e suscitar de novo a própria percepção, ou seja, reproduzir a situação da primeira satisfação. Um impulso desse tipo é o que chamamos de desejo; o reaparecimento da percepção é a realização do desejo, e o pleno investimento da percepção, a partir da excitação devida à necessidade, é o caminho mais curto para a realização do desejo. Nada nos impede de supor um estado primitivo do aparelho psíquico em que esse caminho tenha sido realmente percorrido, em que desejar tenha resultado numa alucinação. Essa primeira atividade psíquica visava, portanto, uma *identidade perceptual*, ou seja, a repetição daquela percepção ligada à satisfação da necessidade.” (FREUD, Sigmund. *Obras completas, volume 4: a interpretação dos sonhos (1900)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019, p. 617-618)

Freud supõe que essa dinâmica não cessa jamais no decorrer de vida de um indivíduo, ou seja, de que haja no aparelho psíquico (consciência e inconsciente) o trabalho contínuo e incessante de uma função de “censura” ou de impedimento na transição dos conteúdos de uma instância psíquica à outra. Mas essa censura ou repressão, não é completa, como já vimos, sendo bem-sucedida apenas em partes, especialmente em relação à atualização completa de um traço mnêmico. E é justamente em relação àqueles “fenômenos estranhos” que passam despercebidos em nossa vida cotidiana, ou nos ruídos da linguagem, que Freud detecta formas de transição dos conteúdos inconscientes que se tornam conscientes, ou seja, que chegam ao ponto de desencadear condutas, de acessar a motricidade tão diligentemente resguardada pela consciência. É nesse sentido que os sonhos aparecem como elemento privilegiado da análise, uma vez que durante o sono há uma diminuição do trabalho psíquico que protege as fronteiras – até mesmo porque durante o sono não há tantos perigos do ponto de vista da motricidade em uma possível confusão do real com o imaginado. É nessa medida também que o sonho aparece como realização substitutiva de desejos inconscientes, uma vez que há certa restrição da censura consciente em relação aos traços mnêmicos, que são evocados, porém, a partir de diversas representações metafóricas ou metonímicas, por “deslocamento” ou por “condensação” de elementos dos traços mnêmicos com outros aparentemente sem relação, retirados do cotidiano vivido pelo indivíduo. Entretanto, entendemos que não se faz necessária uma discussão mais extensa aqui sobre o mecanismo dos sonhos, senão como simples alusão a um fenômeno particular da dinâmica inconsciente que estamos a explorar. Assim, de modo a não nos desviarmos excessivamente do nosso objetivo, queremos ressaltar desta discussão tão somente o que a argumentação freudiana nos leva a pensar, isto é, que a consciência em sua plenitude opera um papel crítico maior do que a simples prudência em relação ao sistema perceptivo numa situação de ação, mas que essa função também se estende para todos os conteúdos e atividades do pensamento, e que chega mesmo a reger o seu funcionamento normal.

Aos poucos, no discurso de Freud, a noção de desejo vai para o segundo plano e emerge a noção mais complexa de *pulsão* (*Trieb*) que aqui nos interessa mais de perto pela sua potencialidade e desdobramentos teóricos – especialmente para a compreensão do humano como animal cultural. Esta noção não apenas pressupõe a distinção dos sistemas *consciente* e *inconsciente*, como também amplia a discussão anterior ao distinguir aquilo que no desejo está imbricado na ideia de uma “moção psíquica de repetição” – ou de uma tentativa de retorno às vivências satisfatórias – e que passa a ser distinguido em termos afetos

e representações ideativas. Além disso, ela também possibilita o esclarecimento da relação entre aquilo que permanece “fora” da consciência e aquilo que torna possível este mecanismo de censura. Pois, em primeiro lugar, as pulsões são compreendidas por Freud como elementos vitais e indutores das ações humanas em geral, vinculadas ao aparelho psíquico e ao mesmo tempo profundamente arraigadas no corpo. São, portanto, tipos de “necessidades” de base fisiológica que requerem “satisfação” e que representam ao aparelho psíquico uma espécie de estímulo, oriundo do próprio corpo, de força constante e que cessa apenas quando se alcança uma mudança pertinente ou adequada da fonte interior de estímulo. Em outras palavras, a *pulsão* nos aparece “como um conceito fronteiro entre o anímico e o somático, como representante psíquico dos estímulos oriundos do interior do corpo que alcançam a alma, como uma medida da exigência de trabalho imposta ao anímico em decorrência de sua relação com o corporal”²²³.

Além disso, as pulsões são qualificadas essencialmente pelo seu caráter de *atividade*, em termos de forças que impulsionam, que pressionam e põe em movimento o indivíduo ao qual estão referidas em busca de satisfação. Ou seja, são ímpetos que visam a uma *meta*, a satisfação da necessidade que as originou, a qual, entretanto, pode ser alcançada de formas muito distintas, já que pode haver diversos caminhos possíveis para uma mesma meta – que é sempre o relaxamento ou a redução da tensão provocada pela pressão que caracteriza as pulsões. Eis aqui uma das primeiras formas de indeterminação a priori da “natureza pulsional” humana, pois nas situações concretas e nas experiências individuais, o caminho para a “satisfação” de uma pulsão pode ser tanto o do ato sexual quanto o da produção artística, por exemplo. Ou seja, há a possibilidade de inúmeros desvios e deslocamentos na direção da meta. Nesse mesmo sentido, as pulsões se apoiam ou orientam sempre em relação a algum *objeto*, também indeterminado *a priori*, sendo aquilo *com* o qual ou *pelo* qual a pulsão pode alcançar a sua meta. Segundo Freud, o objeto:

É o que há de mais variável na pulsão, não estando originalmente a ela vinculado, sendo apenas a ela atribuído por sua capacidade de tornar possível a satisfação. Não é necessariamente um objeto material estranho ao sujeito, podendo ser até mesmo uma parte do próprio corpo. Pode ser substituído incontáveis vezes no decurso dos destinos vividos pela pulsão, sendo a tal deslocamento da pulsão atribuídos os mais significativos papéis.²²⁴

223 FREUD, Sigmund. *As pulsões e seus destinos*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019. (Obras Incompletas de Sigmund Freud; 2), p. 25.

224 Ibid, p. 27

Essa indeterminação do objeto com o qual ou pelo qual a pulsão pode ser satisfeita é o que torna possível ao ser humano uma enorme variabilidade de condutas e objetivos em sua existência, muito embora haja uma meta comum a todas as pulsões. Neste sentido, não deixa de manifestar a natureza plástica de sua estrutura pulsional à qual podemos remeter, por que não, à plasticidade do organismo em sua autopoiese. Pois a última das características da pulsão descritas por Freud é justamente o “ponto de partida” das pulsões, na medida em que são sempre referidas ao organismo vivo ou a uma parte específica dele como sua *fonte*, de onde elas retiram, por assim dizer, seu ímpeto e sua energia, como um “processo somático em um órgão ou parte do corpo, cujo estímulo é representado na vida anímica pela pulsão”²²⁵ e que, portanto, não se mostra claramente senão pelos seus ecos no aparelho psíquico, a partir dos quais podemos inclusive engendrar o discurso sobre a pulsão. Deste modo, Freud pensa que o estudo das fontes da pulsão pertence a outros âmbitos, provavelmente à biologia ou à fisiologia, mas que do ponto de vista da psique só a conhecemos por meio de suas metas.

Todavia, pelo fato de estarem vinculadas às “necessidades” de base orgânica, seria possível enxergar nelas uma semelhança com a noção de “instinto”. Mas aqui é preciso ressaltar a diferença entre elas. Pois a palavra utilizada por Freud em alemão, *Trieb*, pode inclusive ser traduzida por instinto, como ocorre na tradução brasileira das obras completas de Freud realizadas por de Paulo César de Souza. Porém, tomar *Trieb* por instinto seria um equívoco ou, pelo menos, um obstáculo pois perderíamos justamente a distinção entre pulsão e instinto, e a discussão em torno da especificidade do humano diante dos outros animais tornar-se-ia obscurecida. A esse respeito vale destacar as palavras de Garcia-Roza:

Em português ficou consagrada a tradução de *Trieb* por “pulsão” (assim como em francês: *pulsion*), no lugar de “instinto”. A diferença fundamental entre a pulsão (*Trieb*) e o instinto (*Instinkt*) é que este último, além de designar um comportamento hereditariamente fixado, possui um objeto específico, enquanto a pulsão não implica nem comportamento pré-formado, nem objeto específico. É exatamente a variação quanto ao objetivo e ao objeto que se vai constituir num dos pontos centrais da teoria pulsional²²⁶

O instinto propriamente dito representaria um tipo de tendência “natural”, de objetos previamente fixados, poderíamos dizer, geneticamente. Se Freud destaca justamente a variabilidade dos objetivos e objetos das “tendências” humanas, por mais que utilizássemos a mesma palavra, ainda assim não se poderia dizer que então o “instinto” funcionaria da mesma forma no ser humano e nos demais animais. Pelo contrário: enquanto ele é garantia de

²²⁵ Ibid, p. 27

²²⁶ GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. Freud e o Inconsciente. 2 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1985. pág 115-116

sobrevivência e conduz praticamente toda a existência dos demais animais, funcionando como um guia bastante eficaz, além de fornecer certeza e precisão no agir em relação ao domínio de objetos a que se refere, no humano ele ocupa um lugar proporcionalmente muito menor. Se fôssemos deixados, ao nascer, apenas com nossos instintos, não alcançaríamos muito; sem nossas faculdades simbólica e linguística e a capacidade de interpretar e comunicar nossas experiências no mundo, nosso domínio de ações seria drasticamente reduzido. Entretanto, é evidente que há certo vínculo entre nossos “instintos” e as necessidades fisiológicas, pois certas tendências primitivas, como as que dominam um bebê, não são ensinadas ou geradas pela cultura, mas referem-se à própria sobrevivência do organismo.

Por conseguinte, na investigação sobre as pulsões – especificamente aquelas que se orientam para a sexualidade – Freud destaca o fato, difícil de ser negado, de que elas surgem a partir do instinto. Isto porque se retomarmos as discussões precedentes, percebemos que ao nascer, o ser humano sequer possui um aparelho psíquico desenvolvido – este surge a partir das experiências e dos traços mnêmicos. Então, como poderia ele nascer com pulsões se estas são traduções do aparelho psíquico daquilo que acontece no organismo? Freud supõe, então, que as pulsões surgem a partir do *apoio* no instinto, como uma espécie de *desvio* em relação à tendência instintual: como o despontar de um novo tipo de tendência, simultaneamente orgânica e psíquica. Em outras palavras: “a pulsão é o instinto que se desnaturaliza, que se desvia de suas fontes e de seus objetos específicos; ela é o efeito marginal desse apoio-desvio. A fonte da pulsão é, pois, o instinto”²²⁷. Apesar disso, é preciso ressaltar que muito embora tenha sua origem no instinto, deste a pulsão retém tão-somente o caráter de tendência e impulso, mas, pelo desvio que se opera em relação àquele, ela marca uma ruptura e uma descontinuidade radical. Portanto, pelo momento de constituição que é simultaneamente o momento em que se estabelece uma diferença, é impossível haver qualquer tipo de reducionismo ou “re-tradução” das pulsões em termos de instintos, e uma tal tentativa seria em si mesma contraditória, pois implicaria na perda daquilo que é mais próprio à pulsão, ou seja, a sua variabilidade.

Por mais vinculadas que estejam às necessidades fisiológicas, as pulsões não têm um “destino” único definido *a priori*. Freud estabelece, a partir disso, uma distinção inicial entre as pulsões, entre aquelas voltadas a autoconservação do indivíduo e as voltadas para a satisfação sexual. Ou seja, em geral, além de se voltarem para as demandas vitais básicas, elas são, sobretudo, vinculadas à sexualidade, primitivamente desorganizada e dispersa no corpo.

227 Ibid., p. 120

Por isso, as pulsões podem ser oriundas de vários “órgãos” distintos. Isso quer dizer que elas “são numerosas, advêm de múltiplas fontes orgânicas, agem inicialmente de forma independente umas das outras e só depois se reúnem em uma síntese mais ou menos acabada.”²²⁸ Na maturação do indivíduo e do aparelho psíquico, as pulsões “apoiam-se inicialmente nas pulsões de conservação, das quais apenas aos poucos se desligam, e seguem também na busca do objeto”²²⁹, onde apontam para uma outra forma de necessidade, que se vincula de forma mais clara em torno da sexualidade e dos objetos que lhe exercem atração. Entretanto, o mais importante que aqui deve ser destacado, não é a distinção entre as pulsões – pois ambas as formas aqui descritas, vinculadas à conservação ou a objetos sexuais, serão posteriormente subsumidas por Freud simplesmente como “pulsões de vida” – mas sim que, a despeito disso, as pulsões “caracterizam-se, em grande medida, por poderem se substituir vicariamente umas pelas outras e por *poderem trocar facilmente seus objetos*” e, sobretudo, o fato de que “devido a tais atributos, *são capazes de realizações muito distantes das ações originais, orientadas a determinadas metas*”²³⁰. Em outras palavras, há uma indeterminação constitutiva da natureza pulsional do ser humano, cujo princípio repousa na possibilidade de atribuir-se diferentes “destinos” ou objetivos para as pulsões.

Assim, Freud entrevê a possibilidade de pensar os possíveis desdobramentos das pulsões sexuais, dos caminhos e destinos geralmente atribuídos a elas. Propõe, então, que além da satisfação direta pelo ato sexual, ou de variações diversas de satisfação sexual e das necessidades fisiológicas, cujos desdobramentos não se fazem necessários aqui, há outros modos inusitados de realização das demandas pulsionais. Dentre estes, interessam-nos especialmente a *repressão*, ou recalque, e a *sublimação*, uma vez que a amplitude e a finalidade da nossa discussão passam ao largo de questões especificamente clínicas da psicanálise a respeito das vicissitudes das pulsões nas neuroses e afecções específicas. Por isso nos concentraremos especificamente nos desdobramentos teóricos do pensamento freudiano vinculados à cultura e à organização social, por meio dos destinos culturais, por assim dizer, das pulsões – ou seja, do modo como o todo social influencia na determinação pulsional dos indivíduos, ou de como estas são mobilizadas para fins culturais. Essa será a oportunidade também para retomarmos a discussão em torno da consciência e do inconsciente

228 FREUD, Sigmund. *As pulsões e seus destinos*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019. (Obras Incompletas de Sigmund Freud; 2), p. 33.

229 Ibid.

230 Ibid., p. 35

com a qual iniciamos essa seção, retomando e desenvolvendo as ideias que têm por objetivo explicitar a característica cultural intrínseca ao animal humano.

A repressão, como dizíamos, é um dos possíveis destinos da pulsão. Muito embora a tendência natural destas seja a de atingir sua meta, ou seja, a satisfação – uma vez que é apenas por meio da satisfação que haveria o relaxamento da pressão que engendrou a pulsão em questão – há casos em que a satisfação direta de uma pulsão torna-se inconciliável com outras exigências a que o indivíduo está submetido, demandando meios ou objetos que uma vez percorridos ou alcançados teriam como consequência a produção de um desprazer que suplantaria o próprio prazer de sua satisfação, ou seja, que geraria uma tensão ou pressão ainda maior simplesmente para que houvesse a tentativa de realização. Nesse sentido, de um ponto de vista “econômico”, o aparelho psíquico funcionaria de modo a evitar maiores perdas e para isso se empenha em reprimir a pulsão em questão. Nas palavras de Freud:

a satisfação do instinto [*Trieb*, pulsão] submetido à repressão seria possível, e também prazerosa em si mesma, mas que seria inconciliável com outras exigências e intenções; geraria prazer num lugar e desprazer em outro. Então se torna condição para a repressão que o motivo do desprazer adquira um poder maior que o prazer da satisfação. [...] a repressão não é um mecanismo de defesa existente desde o início, não pode surgir antes que se produza uma nítida separação entre atividade psíquica consciente e inconsciente, e que *a sua essência consiste apenas em rejeitar e manter algo afastado da consciência.*²³¹

A hipótese da repressão, longe de ser mero acréscimo à teoria das pulsões, remonta à origem do aparelho psíquico e à própria cisão das instâncias psíquicas. Como vimos no início desta seção é por supor que existam fenômenos psíquicos dos quais não temos consciência que Freud desenvolve sua investigação em torno dos fenômenos “estranhos” da vida psíquica. E poderíamos dizer agora que não podemos ter consciência da causa destes fenômenos justamente pela ação de alguma força ou instância que se esforça por manter, continuamente, certos conteúdos afastados da nossa consciência. Mas este esforço, nunca é demais lembrar, é oriundo do próprio sujeito em questão, ou seja, é uma parte de nós que se esforça continuamente para que certos conteúdos não emergam à nossa consciência. Sendo o aparelho psíquico cindido e clivado, não é inconcebível imaginar duas dinâmicas distintas de funcionamento e do conseqüente conflito gerado por essa desarmonia. A própria noção de desejo e destes fenômenos como realização de desejos inconscientes – isto é, de uma moção de retorno a vivências primordiais das quais não temos consciência, mas que são registradas

231 FREUD, Sigmund. *A repressão [1915]*. In: Obras Completas Volume 12 – Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916). Trad. Paulo César de Souza – São Paulo: Companhia das Letras, 2010. pág 84-85. grifo do autor.

em traços mnêmicos – supõe que certas “memórias” são tanto fundantes do aparelho psíquico quanto que há um esforço por mantê-las escondidas.

Em outras palavras, a noção de repressão retoma a distinção inicial entre consciência e inconsciente, propondo que há, nesta clivagem da subjetividade, uma dinâmica em que certas pulsões, por contrariarem alguma exigência ou intenção do próprio indivíduo, devem ser banidas do âmbito da consciência e mantidas afastadas dela. Mas o ponto central aqui é: estas pulsões não se evanescem, mas, antes, passam a integrar o domínio também psíquico mas afastado do inconsciente, continuando a existir e atuar em nós à revelia de nossa consciência. O que motiva a repressão é algo que discutiremos adiante, mas o fato é que *esse é um destino possível e socialmente necessário para as pulsões*, que além disso demanda um grande dispêndio de energia, já que a repressão não ocorre como um acontecimento definitivo, de uma vez por todas. Pelo contrário, Freud supõe que uma pulsão, mesmo reprimida, não poderia mudar a sua própria natureza e não deixa de exercer pressão em direção à satisfação, algo que só pode ocorrer por meio do acesso à consciência, uma vez que esta faz a gestão do sistema sensorio-motor, de modo que a repressão gera para a consciência a necessidade de permanecer em constante vigilância em torno dos conteúdos que se lhe aproximam.

Todavia, no processo de repressão, a consciência não tem poder indefinido sobre as pulsões, mas tão somente sobre uma parte delas, que é seu conteúdo ideativo. Aqui é preciso destacar outro ponto fundamental a ser sublinhado em nossa discussão, a saber: a relação, que pode ser tornada visível apenas pelo conceito de pulsão, entre “conteúdos ideativos” e os “afetos” vinculados a estes. No entender de Freud, a pulsão em si mesma não deixa de ser um conceito até certo ponto abstrato, uma tentativa de simbolização de algo fronteiro que nunca pode ser percebido por si mesmo, mas apenas pelos seus representantes. Assim, há nas pulsões uma distinção, por um lado, em representações psíquicas ou ideativas, ou seja, os elementos passíveis de serem distinguidos pela consciência, vinculados aos objetos da pulsão, como “uma ideia ou um grupo de ideias investido de um determinado montante de energia psíquica (libido, interesse) a partir do instinto [*Trieb*, pulsão]”²³². Por outro lado, há o representante afetivo, perceptível pela consciência mas de forma obscura, pois vinculado às sensações e sentimentos, e que pode ser remetido à pressão e à meta das pulsões, como “*montante afetivo*”. Nas palavras de Freud, este representante afetivo “corresponde ao instinto

232 Ibid., p. 91

[*Trieb*, pulsão] na medida em que este se desligou da ideia e acha expressão, proporcional a sua quantidade, em processos que são percebidos como afetos”²³³.

Já dissemos que a noção mesma de pulsão funciona como uma “tradução psíquica” de algo que ocorre no corpo. Isto quer dizer que a pulsão enquanto conceito limite entre o psíquico e o somático já é algo que pode ser *dito* e, por isso, surge inevitavelmente a partir da forma como aparece para a consciência, ou seja, é uma interpretação *expressa pela linguagem*, por meio de seus representantes conscientes ou linguísticos. Se isto pode ser até certo ponto evidente para os conteúdos mentais, pois quase sempre são conteúdos linguísticos, talvez não o seja para as sensações e afecções. Pois mesmo a noção de afeto, enquanto tentativa de designação de uma realidade ou de fenômenos vinculados ao corpo e estranhos à consciência, não deixa de ser por isso uma interpretação verbal de algo que se passa no corpo, em relação a sensações e percepções “internas” que não se sabe ao certo de onde vêm, ou como ocorrem, mas que podem ser descritas, poderíamos dizer com Maturana e Varela, a partir da perspectiva do observador e, sobretudo, da auto-observação. Em todo caso, o que se quer ressaltar aqui é que embora a pulsão seja um conceito importante, ela nunca é “experienciada” enquanto tal, mas tão somente a partir dos fenômenos psíquicos por meio dos quais se pode fazer a inferência da realidade pulsional: ideias e afetos.

Com efeito, tanto a possibilidade de variação dos objetos de satisfação das pulsões, quanto a de modificações dos seus destinos, como no caso da repressão, ocorrem exatamente a partir da referida possibilidade do descolamento da “unidade” da pulsão em conteúdo ideativo e afetivo. No caso específico da repressão, o processo se desenvolve a partir da cisão entre tais componentes, mas se define propriamente pelo redirecionamento dado a cada um deles. Desmembrando a pulsão em, por um lado, uma ideia ou grupo de ideias, o objetivo deste mecanismo, como já foi dito, é tão somente expulsá-las do campo da consciência ou mantê-las fora dele. Nesse sentido, o destino possível para o conteúdo ideativo cindido é o campo psíquico do inconsciente, pois, não podendo simplesmente desaparecer, ele permaneceria entretanto fora do radar da consciência, passando a existir clandestinamente, por assim dizer, no aparelho psíquico. Isto quer dizer que o mecanismo de repressão funciona como que enfraquecendo a pulsão, ao isolar a ideia, no sentido de dividir a sua intensidade ao dissociá-la em elementos distintos. Isto garante certo sucesso na manutenção da repressão, que é, como dissemos, um esforço contínuo por parte da consciência. Por outro lado, a consequência da não supressão da ideia é que ela pode estabelecer ligações com ideias

233 Ibid., p. 91-92

semelhantes, anteriormente reprimidas, e eventualmente adquirir alguma força para pressionar um retorno ou a entrada à consciência. Nesta dinâmica conflituosa entre consciência e inconsciente na busca de satisfação pulsional é que se desenrola toda experiência individual, onde se moldam as subjetividades e os conteúdos a que nos inclinamos ou que nos causam repulsa, a depender da proximidade ou do distanciamento de uma representação atual com alguma representação anteriormente reprimida.

Mas este mesmo destino não é possível para a outra parte da pulsão, o “montante afetivo”. Pois na medida em que ele aparece como sensações e sentimentos desvinculados de qualquer ideia, não haveria necessidade de isolar da consciência algo que já aparece para ela apenas de forma muito obscura. Além disso, seria contraditório falar em “sensações inconscientes”, posto que as sensações são sempre atuais e se não há consciência de uma sensação não se pode dizer propriamente que ela existe. Nesse sentido, pode haver a possibilidade de, dependendo da intensidade da pressão que a pulsão exerce, o afeto sequer vir à tona a partir do momento em que a ideia for reprimida. Todavia, uma vez que a pressão exercida pela pulsão seja maior, o destino do montante afetivo isolado do conteúdo ideativo pode ser a vinculação a algum outro grupo de ideias ou a um contínuo estado de angústia, pela indeterminação destes afetos, pois aparecem para a consciência como fortuitos e arbitrários, uma vez que o mecanismo de repressão não é nítido para a própria consciência²³⁴.

Em todo caso, o mais importante para nossa discussão é que a repressão torna possível uma série de “formações substitutivas”, como tentativas de reparação ou de estabilização dos elementos cindidos da pulsão, uma vez que a repressão é um esforço constante e que por isso pode sofrer variações. Pois tanto os afetos quanto as ideias continuam, ainda que moderadamente, a exercer alguma pressão sobre o aparelho psíquico que precisa ser atenuada. Em outras palavras, a pulsão cindida não deixa de buscar, por assim dizer, sua meta, a satisfação. É por isso que as ideias recalçadas pressionam constantemente por uma entrada ou retorno à consciência, no que Freud chama de “retorno do recalçado” como resultado do recalçamento anterior. Este retorno tem uma série de consequências que podem apontar tanto para patologias psíquicas quanto para a formação do caráter e

234 “O afeto é entendido por Freud como uma pura intensidade, como a expressão qualitativa do *quantum* de energia pulsional, enquanto que a representação é concebida como um complexo de imagens. Intensidades e imagens são afetadas diretamente pelos mecanismos defensivos. Apesar do afeto se ligar originariamente a uma representação, a ligação entre eles não é necessária, podendo o afeto se deslocar de uma representação para outra sem ficar preso a uma delas. Quando uma representação é atingida por um mecanismo defensivo, o recalçamento por exemplo, isto não quer dizer que o afeto ligado a ela seja também recalçado; as vicissitudes pelas quais passa o afeto, uma vez atingida a representação à qual está ligado, são distintas das vicissitudes da representação ela própria.” (GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. Artigos de metapsicologia, 1914-1917: narcisismo, pulsão, recalque, inconsciente (Introdução à metapsicologia freudiana, v.3). Rio de Janeiro: Zahar, 1995. pág 120.)

particularidades dos indivíduos. Essas formações substitutivas ocasionadas pela tentativa de retorno do recalado são diversas, mas são mais nítidas justamente nos fenômenos estranhos à consciência e aparentemente insignificantes para ela: como os sonhos, os lapsos, os chistes, etc. Pois sendo o objetivo da repressão ou recalamento evitar o desprazer que poderia advir da satisfação de uma pulsão, uma vez que ela é cindida, torna-se possível um tipo de satisfação substitutiva, como que por um desvio, que não gere o desprazer à medida que o objeto inicial da pulsão foi transfigurado ou ressignificado. Em outras palavras:

Na verdade, o que o recalque faz é operar uma cisão no universo simbólico do sujeito, reduzindo uma parte desse universo ao silêncio, recusando-lhe o acesso à fala, e também, evidentemente recusando-lhe o acesso à consciência. O recalque impede a passagem da imagem à palavra. No entanto, isso não elimina a representação, não destrói sua potência significante.²³⁵

O mecanismo da repressão mostra com clareza ainda maior a aludida natureza plástica das pulsões. Pois, na medida em que há a possibilidade de isolar a força pulsional da ideia a ela vinculada, esta força representa um potencial “não aproveitado” ou uma possibilidade incipiente que não se pôde desenvolver, mas cuja potencialidade não fora perdida. É certo que isso pode gerar no indivíduo algum tipo de angústia pela percepção obscura da tendência pulsional desvinculada da meta, mas pode também funcionar de modo a impulsionar, pelo redirecionamento desta força “desorientada”, a outras produções e metas inesperadas. Por outro lado, as ideias reprimidas também podem funcionar como elementos que produzem e/ou potencializam condutas e modos de vida, à medida que funcionam como “guias”, muito embora inconscientes, para o aparelho psíquico, ao determinar conteúdos que devem ser evitados ou desejados, ou mesmo pelo estabelecimento da forma como tais conteúdos podem ser aceitáveis ou não – a depender do trabalho de mascaramento desses elementos. Pois, o que outrora foi reprimido, o fora por ter sido *desejado*, de modo que a relação entre repulsa e inclinação é muito mais tênue na formação do aparelho psíquico do que aparenta ser em seu estágio desenvolvido.

É desta forma que os diversos destinos possíveis para as pulsões convergem para a realização cultural, sobretudo aquele em que ocorre a *sublimação* das mesmas, como uma espécie de torção da pulsão, não pela repressão mas pela alteração de seu objeto-meta de satisfação. Por meio da sublimação, Freud entende que a satisfação da pulsão é alcançada, ainda que parcialmente e de forma indireta, a partir de um processo de “descorporificação” da

²³⁵ GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. Artigos de metapsicologia, 1914-1917: narcisismo, pulsão, recalque, inconsciente (Introdução à metapsicologia freudiana, v.3). Rio de Janeiro: Zahar, 1995. pág 176.

sua meta, que em geral é vinculada à sexualidade. Em suas palavras, a sublimação pode ser entendida como “essa capacidade de trocar a meta originalmente sexual por outra, não mais sexual, mas àquela aparentada psiquicamente”, uma possibilidade de deslocamento “na qual reside seu valor cultural”²³⁶. Por meio deste processo a pulsão é transformada em um motor de aspirações elevadas, admiráveis e socialmente valorizadas, justamente porque o objeto da pulsão – que em si permanece como força sexual – é algo valorizado culturalmente, que possui um sentido para o todo social e que aparece como interessante para a coletividade e não apenas para o indivíduo. Assim, é uma alteração também na aparência “egoísta” da pulsão sexual propriamente dita, uma vez que, tornado “sublime”, o objeto de “desejo” aparece como algo digno e elevado. Isto quer dizer, em síntese, que as produções mais “elevadas” e socialmente valorizadas do espírito humano se originam do mesmo elemento pulsional que aquelas mais desprezadas e desvalorizadas culturalmente. A noção de sublimação, talvez mais que a de repressão, torna possível pensarmos o desenvolvimento da natureza pulsional humana, com sua exigência de satisfação, a partir do confronto com as exigências externas de contenção e direcionamento das mesmas a partir das determinações culturais do todo social ao qual o indivíduo humano inevitavelmente está associado – elemento, portanto, fundamental para a discussão em torno da ideia de uma “natureza cultural” do ser humano que estamos a desenvolver.

Todavia, antes de prosseguir nesta discussão, faz-se necessário empreender um apanhado do que desenvolvemos nesta seção. Ao nosso ver, podemos dizer que as pulsões passam a configurar a própria estrutura psíquica dos indivíduos humanos, ainda que uma estrutura elementar, aberta e indeterminada que “espera” por alguma determinação. E esta só pode ser oriunda, como já foi dito, do círculo cultural em que o indivíduo se insere. Ou seja, pode ser vista como um tipo de estrutura em que a subjetividade pulsional vai se configurando continuamente no decorrer das vivências. Pois as pulsões podem ser entendidas, como vimos, enquanto tendências de base orgânica mas que sofrem mudanças qualitativas pela interpretação daquelas demandas, realizada pelo aparato psíquico e por isso mediadas pela linguagem. Desta forma, o conceito de pulsão é resultado da transição e tradução de fenômenos que se dão entre esferas distintas, mas que pode ser entendido, de forma sintética, como aquilo que, sendo característico da natureza humana, a impele em todas as suas ações, que vão desde as necessidades mais básicas, que mantêm a sua sobrevivência, até a busca por

236 FREUD, Sigmund. *A moral sexual “cultural” e o nervosismo moderno [1908]*. In: *Obras Completas Volume 8 – O delírio e os sonhos na Gradiva, Análise da fobia de um garoto de cinco anos e outros textos (1906-1909)*. Trad. Paulo César de Souza – São Paulo: Companhia das Letras, 2015. pág 369.

prazer, dinheiro, reconhecimento ou das atividades aparentemente mais “desinteressadas” ou distantes da materialidade do corpo, como o prazer artístico ou as realizações intelectuais.

A noção de pulsão, na medida em que se distingue do instinto e molda a característica diferencial do animal humano, fornece elementos fundamentais para a continuidade da presente argumentação, à medida que corrobora as afirmações em torno da indeterminação natural e da abertura cultural do ser humano por meio do que consideramos como sendo sua natureza plástica, ou seja, a indeterminação *a priori* de seus objetos de satisfação, bem como da mobilidade de seus destinos. Este é o ponto principal que vincula as discussões desenvolvidas desde o início deste capítulo. Pois viemos chamando a atenção tanto para a capacidade criadora intrínseca aos seres vivos, e ao mesmo tempo da especificidade desta no ser humano por meio de seu sistema nervoso sensório-motor que produz criativamente simbolizações do meio em vista de sua autopoiese. Mas, além disso, também chamamos atenção para a natureza social do animal humano, que se dá no acoplamento entre diversos organismos que desenvolvem sua autopoiese de forma organizada. A linguagem e a consciência surgem, pois, como produções desta contínua inter-relação entre os humanos, inicialmente de modo a melhorar sua comunicação, mas que termina por suplantar essa necessidade primária, firmando-se os produtos da linguagem como partes do próprio meio, diante dos quais os organismos reagem inclusive fisicamente. Mas prosseguimos nossa argumentação apontando que ao se instaurar a linguagem e a consciência, termina-se por engendrar, ainda que à revelia de todo o processo, a dimensão inconsciente das *pulsões*, ao serem produzidos elementos que por algum motivo fogem à lógica autodescritiva da consciência e que aparecem nos ruídos da linguagem. As pulsões, enquanto elementos psicossomáticos, são ao mesmo tempo carregadas da capacidade plástica orgânica do ser humano, como tendências e forças somáticas “capturadas” pela dinâmica do aparelho psíquico, que por sua vez dá continuidade à plasticidade orgânica por meio da linguagem na forma da pulsão.

Assim, em toda essa discussão o que fica evidente e o que queremos ressaltar para nossos propósitos é que o inconsciente é uma parte da estrutura do sujeito, da sua estrutura psíquica, que coexiste paralelamente à sua consciência e que mantém com ela algum tipo de relação truncada, cifrada e conflituosa²³⁷. Por conseguinte, assim como dissemos

237 “A diferenciação do psíquico em consciente e inconsciente é a premissa básica da psicanálise e o que a ela permite compreender e inscrever na ciência os processos patológicos da vida psíquica, tão frequentes e importantes. Dizendo-o mais de uma vez e de outra forma: a psicanálise não pode pôr a essência do psíquico na consciência, mas é obrigada a ver a consciência como uma qualidade do psíquico, que pode juntar-se a outras qualidades ou estar ausente.” (FREUD, Sigmund. *O Eu e o Id* (1923). In: Obras completas, volume 16: o eu e o

anteriormente em relação à consciência, tampouco o inconsciente seria uma estrutura orgânica, algo como um fluido cerebral, mas possui também um caráter linguístico, social e ontogenético. Mas por este distanciamento da lógica da consciência, presume-se então que o inconsciente, muito embora não se confunda com elas, possui decerto um vínculo mais estreito com nossas demandas corporais, imediatas e vinculadas ao prazer, à sexualidade, aos desejos, mas também, como veremos adiante, vinculadas à agressão, ímpeto, violência e crueldade. Em suma, afim aos fenômenos mentais, ou como tradução psíquica daquilo que pertence à outra esfera, o inconsciente é também produzido e configurado pela estrutura social. *Os elementos inconscientes, portanto, não são elementos orgânicos, mas elementos simbólicos oriundos da natureza cultural do ser humano*, ainda que por meio de uma captura das forças somáticas. Por isso, não se trata apenas de fenômenos biológicos e tampouco de fenômenos apenas sociais – linguísticos, simbólicos – mas da *intersecção inexorável entre ambos no âmago da corporeidade (e da cultura) humana*.²³⁸

Em resumo, as moções pulsionais são o que movimentam ou, pelo menos, complementam, a atividade humana relativa à autopoiese. Pois o humano não visa apenas à sobrevivência. Tampouco visa apenas ao prazer momentâneo ou a fuga da dor. Ele é capaz de adiar o prazer ou de torná-lo tão sutil e construtivo, quanto violento e destrutivo. É capaz de suportar a dor, de interpretá-la de muitos e variados modos, de usá-la como fuga, como anestésico ou como intensificador da glória, da honra e da superioridade. Ele é capaz – e a história dos povos dá um exemplo nítido disto – de propor para si mesmo uma série de objetivos inusitados e imprevisíveis, de construir significados e viver segundo eles. É um animal insatisfeito, a despeito de toda tentativa de satisfação. É um ser de prazer que pode transformar o objeto de prazer na adoração de um deus. É um ser natural que se acha capaz de falar como se não o fosse. É capaz de produzir arte, ciência, religião, filosofia. *São as pulsões, enfim, que mobilizam o próprio pensamento*. E tudo isso a partir da necessidade mais elementar de satisfazer suas pulsões ou de pelo menos livrar-se da pressão que elas exercem sobre seu corpo psiquicamente organizado. Pois elas se vinculam com a totalidade do organismo no sentido de mobilizá-lo a satisfazer-se. Exerce uma força tendencial, imperativa, semelhante àquela que chamamos de instinto, que impele à ação. Para sua felicidade ou infelicidade, por estar submerso na linguagem, as suas “tendências naturais” não são

id, “autobiografia” e outros textos (1923-1925). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 15)

238 Sobre o “alcance” da especulação psicanalítica acerca da cultura e de como a própria teoria freudiana é inexoravelmente atravessada pelo referencial dinâmico e social da cultura, no interior da qual o “sujeito” emerge, cf. a obra MEZAN, Renato. *Freud, pensador da cultura*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

determinadas geneticamente, não têm apenas um único alvo: elas podem ser apropriadas por diferentes finalidades e serem satisfeitas de formas distintas, sofrendo, sobretudo, o processo de repressão e/ou de sublimação. *O trabalho cultural é basicamente uma orientação destas pulsões e mesmo o aparelho psíquico (consciência/inconsciente) não deixa de ser resultado da própria convivência entre os indivíduos, como resultado cultural ou, pelo menos, social que visa a capturar a força das pulsões o orientá-las para diferentes metas e destinos.*

3.3.3 Cultura e regulação das potências

A cultura é também uma questão de disputa e dominação, de regulação e poder. Por mais que tenhamos abstraído esta característica até agora – pois antes precisávamos expor tanto a natureza da linguagem quanto das pulsões – é evidente que o convívio social não se faz de modo automático, segundo algum tipo de “harmonia preestabelecida” e tampouco de forma pacífica. Muito embora já tivéssemos ressaltado certo caráter conflituoso intrínseco à vida em sua produção de novidades, como também do caráter antagônico entre as instâncias psíquicas, faz-se necessário aqui complementar e aprofundar essas discussões ao uni-las em torno da determinação cultural da natureza humana.

A história e a experiência mostram que as relações entre o todo social e cada indivíduo, assim como a própria relação entre indivíduos, é inevitavelmente perpassada por regras, leis, limites e condições – independente da origem, conteúdo e natureza destes – e consequentemente por obediência, transgressões, punições. Pois tanto a capacidade estética de produção de significados, quanto os destinos das forças pulsionais não se configuram “naturalmente” e tampouco de forma arbitrária, fortuita ou pelo acaso – há sempre alguma pressão externa ao indivíduo que procura canalizá-las, na medida do possível, a algum caminho determinado. Esse campo de possibilidades, entre aquilo “dado” como característica natural dos seres humanos e aquilo é produzido a partir delas, é o que constitui o fundamental da cultura. Como vimos no início deste capítulo, a palavra cultura e seus múltiplos e sugestivos sentidos podem nos ajudar a interpretar esta característica, pois:

Se cultura originalmente significa lavoura, cultivo agrícola, ela sugere tanto regulação como crescimento espontâneo. O cultural é o que podemos mudar, mas o material a ser alterado tem sua própria existência autônoma, a qual então lhe empresta algo da recalcitrância da natureza. Mas cultura também é uma questão de seguir regras, e isso também envolve uma interação entre o regulado e o não regulado.²³⁹

239 EAGLETON, Terry. A ideia de cultura. 2 ed. São Paulo: Editora Unesp, 2011. pág. 13.

A cultura não deixa de ser fruto de um processo que é possível tão somente pela especificidade da natureza humana, e aqui poderíamos acrescentar: como um desdobramento necessário da relativa indeterminação desta. Pois a infinidade de possibilidades de configuração, por exemplo, das formas de agir a partir do hábito que se registra no emaranhado sistema nervoso é uma potencialidade virtual que se determina em uma forma específica apenas nas condições concretas em que se desenrola a existência. Assim como também da infinidade de possibilidades linguísticas ou de metas pulsionais que se formam em contextos distintos. Em todo caso, é a plasticidade inerente à natureza humana que a torna uma riquíssima matéria-prima, e possibilita uma multiplicidade de produções distintas, que se observa tanto na pluralidade de línguas, costumes, formas de organização social e política, diferença de valores, etc. Entretanto, toda esta multiplicidade de possibilidades é limitada à constituição natural dos humanos, sua estrutura biológica, linguística e pulsional e se desenrola dentro destes limites. Pois mesmo que as culturas sejam distintas e muitas vezes bastante distantes umas das outras, há uma certa semelhança entre elas, na medida em que todas são produtos de uma mesma espécie biológica. É neste sentido que a noção de cultura é tomada aqui em toda a sua pluralidade de formas possíveis de organização humana, mediadas pela linguagem e inevitavelmente por *leis* ou formas de *regulação* que se tornam, pela linguagem, parte da própria estrutura do meio, ou seja, da realidade linguisticamente articulada, que molda as experiências individuais.

Assim, como agrupamento de seres vivos, ou “unidades de terceira ordem”, a cultura não pode ser entendida como algo estático e permanente, mas como algo em constante devir. Como uma produção viva, engendrada por seres vivos, ela se mantém em sua “autopoiese” por um constante *esforço* de manutenção da sua estrutura, aberta a modificações, embora possua uma legalidade própria a partir da qual interpreta, transforma, reage ao meio e as demais estruturas – o que se resume na ideia de uma deriva estrutural desta unidade. Também na esteira da Antropologia, entendemos as culturas como estruturas dinâmicas cuja integridade é mantida de forma ativa diante da adversidade e das vicissitudes do devir, isto é, dos desafios impostos ao todo social seja pelo meio físico (condições climáticas, geográficas, etc.) seja pelo enfrentamento com outros agrupamentos sociais e suas legalidades estruturais específicas, seja pelos próprios conflitos internos, dissensões e enfraquecimento do vínculo que sustenta a estrutura e ameaça a unidade. Em suma, não supomos demasiada rigidez às culturas, mas tampouco subestimamos o esforço, empreendido e compartilhado pelos próprios indivíduos, que inconscientemente (ou não) lutam pela sua manutenção, através da

naturalização e imposição dos símbolos, leis, regras que expressam a sua legalidade. Em outras palavras os indivíduos são produtos e ao mesmo tempo produtores da cultura, embora haja também esforços contrários ou, pelo menos, que visam a produção de transformações.

Como estrutura viva, a cultura, então, só pode subsistir pela manutenção do vínculo entre os elementos que a constituem, e por isso “ela” – como todo social, como um grande organismo sem consciência – *produz* os sujeitos e ao mesmo tempo uma determinada realidade que forma a própria atmosfera da vida humana a ser reproduzida por eles. A cultura se mantém, então, por meio desse jogo em que aparece como natureza, e isto é já resultado de imposição e obediência, de domínio e poder. Pois ninguém nasce com alguma compreensão sobre a realidade, mas “aprende”, pelos mecanismos da cultura, que as coisas se passam de determinada forma, por meio de determinados símbolos e valores. Certamente o “ensino” aqui designa adaptação à determinada estrutura, no sentido de disciplinar o indivíduo a seguir determinadas coordenadas sobre a realidade de modo a naturalizá-las pelo hábito. Não obstante, é válido ressaltar também que por mais que os indivíduos inseridos em uma determinada cultura sofram um processo de “formatação”, por assim dizer, isto não significa que seu modo de agir ou de pensar seja absolutamente determinado, de uma vez por todas, ou que os indivíduos não possuam margem de liberdade em relação à estrutura. Pois, por um lado fica claro que “seguir uma regra” determinada pela cultura “não é similar a obedecer a uma lei física, já que implica uma aplicação criativa da regra em questão”²⁴⁰, e nesse caso as regras dão margem para alguma autonomia. Por outro lado, como a força que vincula o todo social é variável, eventualmente as regras podem ser postas em questão ou mesmo desprezadas – como elas vieram a ser em algum momento e lugar, elas podem deixar de ser.

Com isso, queremos enfatizar que toda cultura, assim como toda vida, é perpassada por relações de força, e se apresenta sempre como resultado parcial da relação conflitiva entre estas forças. Ao lidar, por exemplo, com perturbações externas e internas, como esforço por manutenção de sua estrutura, ou mesmo como esforço de transformação, adaptação ou superação do mesmo, em todo caso são esforços que orientam a totalidade em um determinado caminho, por meio de uma intrincada rede de imposições e resistências, comando e obediência, mas também cooperação e convergência, conspiração e arranjo. Portanto, podemos dizer que as culturas possuem um *sentido*. Este não é aleatório e muito menos espontâneo, natural, preestabelecido, mas se mantém por um esforço, como resultado de uma luta incessante.

240 Ibid.

Antes de prosseguirmos, é importante ressaltar que não estamos fazendo aqui nenhum tipo de juízo de valor sobre este caráter dissonante e belicoso da cultura. Trata-se tanto mais de uma constatação ou interpretação de sua lógica, a partir das consequências de pensá-la como produção vital e, por isso, como regulação de um elemento não regulado por si mesmo. Não se poderia, por exemplo, tirar a conclusão de que estamos a criticar as culturas e de propor uma vida sem relações de poder. Isto seria impossível, pois subjacente a concepção de vida está, como desenvolvemos anteriormente, a própria noção de vontade de potência, de autossuperação e produção de diferença, diante da qual, aliás, a cultura tem de lidar. Por outro lado, também não é nossa intenção ressaltar a especificidade de uma cultura determinada, mas tão somente de destacar a “culturalidade” intrínseca ao humano, que muito embora seja uma produção coletiva, tem o efeito retroativo de influenciar seu modo de pensar, agir e sentir – e isto, mais uma vez, é uma característica que aparentemente se repete em toda e qualquer cultura.

Por conseguinte, para retomar o fio da presente discussão, podemos ver como uma forma importante de regulação que orienta a cultura, já discutida anteriormente, justamente aquela efetuada sobre a capacidade estética de simbolização dos animais humanos, que ocorre pela linguagem. Esta se faz não por uma pressão externa ao todo social, mas por uma demanda interna de coordenação dos comportamentos, ou seja, a partir da necessidade de comunicação entre os indivíduos que convivem entre si e de uma forma cada vez mais eficiente e adequada aos propósitos. Em todo caso, a linguagem opera uma recursividade constante, retornando sobre si mesma, engendrando símbolos que se tornam quase autônomos em relação ao contexto comunicacional e produzem uma realidade simbólica compartilhada por um determinado todo social e cultural. A noção de “verdade” tem aqui um papel fundamental na determinação de regras que balizam o uso aceitável ou reprovável dos símbolos/palavras na designação de um estado de coisas. Com a linguagem, diz Nietzsche, “fixa-se aquilo que, doravante, deve ser ‘verdade’, quer dizer, descobre-se uma designação uniformemente válida e *impositiva* das coisas”²⁴¹. A verdade como corolário da linguagem tem um aspecto *normativo*, oriundo do seu caráter social, pois o mentiroso é aquele que “abusa das convenções consolidadas por meio de trocas arbitrárias”²⁴². Em outras palavras, o que é reprovado como erro ou como mentira é especialmente aquilo que foge ou subverte a *regra*, de modo que sem regulação em torno dos símbolos não há linguagem mas tão somente incompreensibilidade mútua.

241 Nietzsche, VM §1, p. 29. grifo nosso.

242 Ibid.

Por outro lado, isso também não deixa de aparecer como uma regulação sobre as possibilidades de autocompreensão por parte dos indivíduos, uma vez que eles só podem expressar algo sobre si a partir das palavras comuns a todos. É nesse sentido que a regulação estabelecida por meio da linguagem demarca também uma cisão nas subjetividades, como apontamos anteriormente. Algo que ocorre por meio do simples convívio e hábito, como um processo em que se estabelece *impositivamente* a consciência como capacidade de falar sobre si, de *comunicar-se*, de falar a “verdade” sobre si. A consciência se constitui, então, como parte importante da subjetividade justamente por seu valor para a coletividade, à medida que é produto da linguagem. Ela pode ser entendida, por isso, como uma “guardiã” das regras compartilhadas pela coletividade, porém no “interior” do próprio indivíduo.

Nesse sentido, outra forma de regulação mais complexa talvez e tão importante quanto a regulação estética é aquela empreendida em relação às pulsões. Trata-se de uma forma de regulação que não se detém apenas na produção de uma consciência linguisticamente articulada, mas que sendo decorrente da clivagem por ela estabelecida, vincula-se também aos elementos inconscientes – pelo menos no que diz respeito ao que deve ou não deve se tornar consciente. Aqui retorna, então, o outro aspecto da noção de consciência, vinculado à *responsabilidade*, por meio do qual nos damos conta de que a consciência não é apenas a capacidade de falar sobre si mas também, e sobretudo, da vigilância sobre o “sistema motor”, isto é, a possibilidade de controlar a si mesmo, de conduzir-se de acordo com fins aceitáveis pela coletividade. É nesse sentido que podemos entender o controle das pulsões como uma tarefa assumida pelo próprio sujeito e não por uma instância externa. É isso que explica também o surgimento da consciência como instância autorreguladora do indivíduo. Vejamos em detalhe, retomando a discussão anterior sobre as pulsões.

Como forças elementares psicossomáticas, as pulsões já pressupõem a incontornável cisão entre consciência e inconsciente. Mas a própria distinção entre estas instâncias supõe, por sua vez, algum tipo de ação censória capaz de identificar e isolar conteúdos que supostamente gerariam desprazer para o próprio sujeito. Nesse sentido, falamos em conteúdos recalçados ou reprimidos, como representantes ideativos da pulsão condenados a existir na obscuridade de uma instância que, embora psíquica, não se mostra com clareza. Trata-se de perseguir agora, por outro ângulo, justamente o que gera tal processo. Em uma palavra, a discussão será feita sobre o elemento recalçador ou repressor, ou, para manter o fio condutor desta seção, o elemento *regulador*. Pois, em relação aos destinos culturais da pulsão que

destacamos anteriormente, a sublimação e o recalçamento ou repressão, é preciso enfatizar que eles não se dão como processos arbitrários, nem ocorrem de forma aleatória e fortuita, mas segundo formas e normas que são *valorizadas* ou *desvalorizadas* pela coletividade. Em suma, no estabelecimento da consciência enquanto dimensão subjetiva atravessada pelo elemento social da linguagem, não apenas as descrições e símbolos são tornados partes do meio, mas também certas regras de conduta diante destes elementos – ou ainda, passam a existir certas formas de avaliação também padronizadas pela coletividade.

É da cultura, portanto, que emergem estas determinações e esta força regulatória. Mas de início não fica clara a razão pela qual este processo é desencadeado. Pois Freud entende que a cultura é um elemento indispensável para a existência humana, posto que diferente dos demais animais não nos conduzimos pelos instintos. Porém, por mais imprescindível que seja, ela também supõe o esforço e a coordenação entre os indivíduos com vistas à alguma finalidade. Segundo Freud, pode-se dizer que “a palavra ‘cultura’ caracteriza a soma total das realizações e dos dispositivos através dos quais a nossa vida se distancia da de nossos antepassados animais e que servem a duas finalidades: a proteção do ser humano contra a natureza e a regulamentação das relações dos seres humanos entre si.”²⁴³ Contudo, se a primeira finalidade da cultura, de fornecer proteção e domínio sobre a natureza é tornada possível e facilitada pela convivência mediada pela linguagem, a segunda finalidade é muito mais difícil de ser alcançada e mantida. Pois a tarefa de conviver, por mais necessária que seja, requer uma mediação entre uma multiplicidade de desejos e perspectivas distintas, de uma diferença irreduzível entre singularidades, diante das quais o conflito é inevitável. É em virtude desta segunda tarefa, portanto – que inclusive torna possível a primeira –, que surge a necessidade de regulação das relações humanas, e da existência de algum tipo de lei simbólica inscrita nas subjetividades.

Talvez iniciemos com a explicação de que o elemento cultural passaria a existir com a primeira tentativa de regular essas relações sociais. Se uma tentativa como essa não ocorresse, então essas relações ficariam submetidas à arbitrariedade do indivíduo, isto é, o mais forte fisicamente as decidiria no sentido de seus interesses e suas moções pulsionais. [...] A vida humana em comum só se tornará possível caso se encontre reunida uma maioria que seja mais forte do que cada um dos indivíduos e que se mantenha unida contra cada um dos indivíduos. O poder dessa comunidade opõe-se então como “direito” ao poder do indivíduo, poder esse que vai ser condenado como “violência bruta”. Essa substituição do poder do indivíduo pelo da comunidade é o passo cultural decisivo. Sua essência consiste em que os membros da comunidade limitem-se em suas possibilidades de satisfação, enquanto o indivíduo antes não conhecia nenhuma barreira como essa. [...] O resultado final

243 FREUD, Sigmund. *O mal-estar na cultura* (1930) In: *Cultura, sociedade, religião: O mal-estar na cultura e outros escritos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020 (Obras Incompletas de Sigmund Freud), p. 337

deve ser um direito ao qual todos – pelo menos aqueles capazes de viver em comunidade – contribuíram com seus sacrifícios pulsionais, e que não deixe ninguém – novamente, com a mesma exceção – tornar-se vítima da violência bruta.²⁴⁴

Numa argumentação que reflete ao longe um contratualismo à maneira de Hobbes, a cultura no entender de Freud supõe um trabalho de mediação das “vontades” individuais, que implica um mecanismo coercitivo da coletividade em relação ao individual. Como forma de sustentar a existência humana em comum, a cultura supõe, portanto, uma relação de forças desiguais que, sem regulamentação, se tornariam explicitamente violentas. Por outro lado, sem regulação mínima, a força bruta seria a única forma de relação entre os indivíduos, o que geraria uma convivência bastante instável e improdutiva. Em outras palavras, a cultura torna a relação entre forças algo mais sofisticado ou refinado, por meio de uma certa diluição destas, à medida que passam a ser articuladas em torno das regras ou leis (“direito”) que a fundamentam. Transfere-se o poder da força bruta para a linguagem e para as regras, o poder transfigura-se no mundo humano em algo tanto mais sublimado quanto mais vigoroso e eficaz – e que inevitavelmente influencia a produção de nossa vida psíquica, até mesmo à revelia de nossas inclinações individuais.

Todo esse trabalho da cultura, entretanto, é possibilitado apenas porque se torna uma tarefa do indivíduo em relação a si mesmo. Como ressalta Freud na citação acima, são os membros da comunidade que se limitam, isto é, que aplicam a lei cultural sobre si mesmos. Este não deixa de ser um trabalho, portanto, da própria consciência que, a partir das determinações culturais, se torna capaz de avaliar o que se pode ou não desejar, pensar, fazer. A consciência representa para o sujeito exatamente a capacidade de autorregulação e autovigilância, operando como se fosse um olhar exterior para si mesmo – o olhar do “todo social” em relação ao seu eu individual. Em uma palavra, cada sujeito carrega consigo as determinações mais fundamentais da cultura a que pertence simplesmente por desenvolver em si algo como a consciência. É nesse sentido, então, que a repressão e a sublimação se tornam ferramentas fundamentais para a cultura: à medida que se constituem como formas de lidar com os imprevisíveis objetos das pulsões quando estes se apresentam como transgressores das leis culturais. Esses destinos culturais da pulsão aproveitam a força propulsora das vontades individuais para o desenvolvimento das produções de valor para a coletividade. A sublimação das pulsões, por exemplo, é segundo Freud “um traço particularmente saliente do desenvolvimento da cultura, ela possibilita que atividades psíquicas superiores, científicas,

244 Ibid., pág. 344-345

artísticas, ideológicas tenham um papel tão importante na vida cultural”, a tal ponto que “quando cedemos à primeira impressão, somos tentados a dizer que a sublimação é, sobretudo, um destino imposto às pulsões pela cultura”²⁴⁵.

Mas este mecanismo é mais complexo do que parece, pois as pulsões dos indivíduos não dizem respeito somente à sobrevivência e ao prazer, aquelas que Freud reunirá sob a rubrica de “pulsões de vida”. Estas são formas das pulsões em que o indivíduo se vincula com os objetos por uma relação “libidinal”, tomando-os como uma espécie de complementação, tendo satisfação pela posse ou desfrute do mesmo. Enfraquecidas e desviadas de sua “meta” primordial estas geram, segundo Freud, a tendência cultural de estabelecimento de vínculos entre os indivíduos, seja pelo afeto ou pela necessidade de cooperação, em todo caso por uma espécie de simpatia ou cordialidade com outro indivíduo²⁴⁶. Esta forma da pulsão, quando sublimada pelas necessidades culturais, funciona então como possibilitadora de um vínculo relativamente estável entre um sem-número de indivíduos que precisam conviver entre si, para os quais a simples necessidade de trabalhar em conjunto com vistas à sobrevivência talvez não seria suficiente sem este tipo de “cimento social”.

Entretanto, como dizíamos, há igualmente um outro tipo de pulsão, também intrínseca ao humano, que ameaça toda e qualquer tentativa de convivência, denominada por Freud como “pulsão de morte”²⁴⁷. Estas são deduzidas a partir da percepção de que há um tipo de pulsão cuja satisfação se faz por meio da agressividade e da violência, mas que também demonstra certo ímpeto em direção à impassibilidade e quietude – sobretudo a partir da constatação de certas necessidades humanas que se apresentam como destrutivas ou autodestrutivas. Freud supõe, por meio da “pulsão de morte”, que haja uma disposição “natural” à destruição que não deve ser subestimada e muito menos ignorada, sob pena de nos tornarmos seus reféns. A relação de satisfação desta com seus objetos é por meio da destruição dos mesmos. Pois ela surge justamente como uma tendência oposta às pulsões de vida, ou seja, como tendência a redução e empobrecimento dos vínculos e das possibilidades de satisfação – ao ponto de tornar-se capaz de subjugar as outras formas de pulsão, de voltá-las para os seus objetivos.

A pulsão de morte também se mostra até certo ponto plástica e passível de recalque e/ou sublimação, sendo assim, ela também carrega consigo as mesmas possibilidades de

245 Ibid., pág. 347.

246 Cf. Ibid., págs. 348 ss.

247 Cf. Ibid., págs. 369 ss., e também em FREUD, Sigmund. *Além do princípio do prazer (1920)*. In: Obras Completas, volume 14 – História de uma neurose infantil (“o homem dos lobos”), além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

variação de objetos e vicissitudes dos destinos. Por outro lado, esta nunca se mostra nitidamente, mas com certos desvios ou ainda mesclada com elementos vinculados à pulsão de vida. Surge de forma mais clara por meio da agressividade, que pode se apresentar tanto em relação a objetos externos quanto se voltar contra o próprio indivíduo, como autoagressão. Além disso, ela não se efetiva como simples destruição ativa ou física – como quebrar coisas, agredir pessoas, agredir a si, etc. – mas especialmente como tendências repetitivas, inconscientes e circulares que levam a algum tipo de *sufrimento*, psíquico ou mesmo físico, do próprio indivíduo ou de outrem. Mais especificamente pode-se ressaltar as compulsões à repetição de todos os tipos (adições), agressão psíquica (manipulação, xingamentos, fofocas, etc.), mas também pela rivalidade, necessidade de competição, etc.

Com ambas as formas em que a pulsão se relaciona com seu objeto, como vínculo ou como destruição – ou ainda como uma certa mistura de ambos – Freud instaura, assim, um dualismo pulsional dentro do qual se desenrola toda vida individual, e com a qual a cultura precisa lidar. Se a pulsão de vida auxilia na união entre os indivíduos, não é preciso argumentar muito para mostrar que o maior desafio da organização cultural é em relação à pulsão de morte, que se satisfaz na destruição ou na crueldade. Pois fica claro que “a existência dessa inclinação para a agressão, que podemos perceber em nós mesmos, e com razão pressupor nos outros, é o fator que perturba a nossa relação com o próximo e obriga a cultura a arcar com seus custos”²⁴⁸. É esse pendor que deve ser contido, regulado, canalizado e não apenas sufocado ou bloqueado, sobretudo através de “formações psíquicas reativas”²⁴⁹. Em outras palavras, a contenção da agressividade só seria eficaz ou, pelo menos, viável se fosse uma *autocontenção*, por um mecanismo psíquico reativo, ou seja, onde se exige que a estrutura psíquica seja não apenas capaz de auto-observação, mas também de reação em relação às próprias intenções e desejos. A cultura só pode existir a partir da formação de sujeitos autoconscientes cujo pendor à agressão é atenuado. Mas como é possível isso ocorrer? Freud pensa que só pode haver uma explicação:

A agressão é introjetada, interiorizada, mas, na verdade, é enviada de volta para o lugar de onde veio, portanto, é voltada contra o próprio Eu. Lá, ela é assumida por uma parte do Eu, que se opõe ao restante como Supereu, e então, como “consciência moral”, exerce contra o Eu essa mesma disponibilidade rigorosa para a agressão, que o Eu teria, com prazer, saciado em outros indivíduos, desconhecidos a ele. Chamamos de consciência de culpa a tensão entre o severo Supereu e o Eu que lhe

248 FREUD, Sigmund. *O mal-estar na cultura (1930)* In: Cultura, sociedade, religião: O mal-estar na cultura e outros escritos. Belo Horizonte: Autêntica, 2020 (Obras Incompletas de Sigmund Freud), p. 364.

249 Ibid. p. 364: “A cultura precisa tudo mobilizar para colocar barreiras às pulsões de agressão dos seres humanos, para suprimir as suas manifestações através de formações reativas.”

está submetido; ela se manifesta como necessidade de punição. *A cultura lida, portanto, com o perigoso prazer de agressão do indivíduo, enfraquecendo-o, desarmando-o e vigiando-o, por meio de uma instância em seu interior, como se fosse a ocupação de uma cidade conquistada.*²⁵⁰

É por meio de uma inversão na direção da agressividade, originalmente exercida para o exterior, em relação a objetos externos, que a cultura se torna possível. Na medida em que é impossibilitada de satisfazer-se de forma habitual, ela sofre um processo de introjeção, pois, não podendo simplesmente desaparecer, é encaminhada de volta à sua origem e internalizada, voltando-se contra o próprio indivíduo. A partir disso, tal tendência é bastante atenuada em relação aos objetos externos e o indivíduo se torna relativamente pacífico, apto ao convívio social, embora a agressividade permaneça atuando na relação do indivíduo consigo mesmo, uma vez que aí ela se torna “invisível”. Em outras palavras, no processo de introjeção o indivíduo se dispõe a exercer contra si mesmo a crueldade e agressividade que gostaria de exercer contra os outros, não necessariamente de forma explícita, mas causando algum tipo de sofrimento a si mesmo. A primeira e talvez mais importante forma de autoagressão é justamente a autolimitação em dar vazão aos desejos e crueldades²⁵¹.

Sem as discussões anteriores esta proposição poderia parecer estranha, por isso precisamos lembrar que o indivíduo se constitui, psiquicamente, a partir da cisão entre as os sistemas consciência e inconsciente, conforme apresentamos anteriormente. Freud, porém, faz intervir aqui ainda uma outra distinção complementar a essa primeira a partir das instâncias “Eu”, “Supereu” e “Isso” – apesar de esta última não ter aparecido na citação. Esta diferenciação supõe aquela primeira entre consciente e inconsciente, dentro da qual essas instâncias se relacionam em sua dinâmica. O “Eu” é uma instância completamente integrada à consciência, no sentido da auto-observação e das percepções atuais, como “superfície” do aparelho psíquico nas relações com a realidade circundante. Por sua vez, o “Isso” é uma parte da estrutura psíquica completamente inconsciente, vinculada à fonte das pulsões e dos desejos e reduto daquilo que é recaiado. Contrariamente a essas duas, o “Supereu” surge como uma instância vinculada *simultaneamente* a consciência e ao inconsciente. Como parte da consciência ela se vincula ao “Eu”, sendo responsável pela vigilância das condutas, escolhas, desejos e pensamentos que podem vir a ser seu conteúdo, e também por eventuais punições de transgressões da lei cultural outrora introjetada. O vínculo com o inconsciente, lhe permite operar sem interferência do “Eu”, exercendo a função de censura dos conteúdos ideativos que

²⁵⁰ Ibid., pág. 377.

²⁵¹ É impossível não ver aqui um paralelo com a descrição que Nietzsche empreende na segunda dissertação da *Genealogia da Moral* acerca da “má consciência”, tal como descrevemos no segundo capítulo desta tese.

devem ser mantidos longe do “Eu”, ao mesmo tempo que extrai a energia das pulsões e dos conteúdos recalçados – energia essa que lhe permite tanto manter intacta a fronteira entre a consciência e o inconsciente, quanto de exercer contra o “Eu” aquela mesma agressividade que o “Eu” não pode exercer em outrem²⁵².

Em outras palavras, o Supereu é produto da própria cultura, do convívio social que impõe a necessidade de contenção da agressividade como um trabalho do qual os próprios indivíduos devem ser agentes. Esse refluxo da agressividade é de alguma forma acolhido pelo “Eu”, pois tem de se fixar na consciência, como tarefa e responsabilidade de continência, mas também tem vínculos com algo que a ultrapassa, já que representa uma tendência pulsional de raízes psicossomáticas. Além disso, a partir do estabelecimento de uma instância de vigilância, torna-se possível também uma instância punitiva, ou autopunitiva, como esforço constante de controle da agressividade que se faz, paradoxalmente, por meio dela, ou, pelo menos, da sua realização introjetada. Assim, o sentimento de culpa por transgressão de uma proibição não deixa de ser a descarga de uma necessidade de fazer-sofrer do indivíduo em relação a si mesmo. O trabalho da cultura representa, portanto, uma espécie de introjeção da própria exigência cultural no aparelho psíquico, sendo a constituição da consciência e do Supereu uma marca indelével desta.

Mas se o Supereu é capaz de velar pelas exigências culturais, ele representa mais do que agressividade introjetada, ele é também a introjeção da própria *autoridade*, suas *leis* e *determinações*, que passa a dispor, no “interior” do indivíduo, deste montante de agressividade sem rumo. Freud assegura que a severidade do Supereu “simplesmente prolonga a severidade da autoridade externa que é sucedida e, em parte, substituída por ela”²⁵³. Isso quer dizer que se supõe um estágio, anterior à introjeção e ao estabelecimento do Supereu, em que a autoridade era exercida de forma direta, provavelmente pela violência e pela força, mas que em um momento posterior torna-se implicada na condição do sujeito culturalmente “adestrado”. Todavia é preciso ver que embora a autoridade externa represente

252 A distinção entre “Eu”, “Supereu” e “Isso” constitui a famosa segunda concepção tópica do aparelho psíquico como pensado por Freud. A primeira concepção é a que já falamos anteriormente – que divide o aparelho em “consciente”, “pré-consciente” e “inconsciente” – a classificação inaugural da psicanálise. Mas é válido ressaltar que a “segunda tópica” não substitui a “primeira”, mas a supõe como condição de possibilidade, uma vez que as instâncias “isso” e “Supereu”, por exemplo, possuem vínculos estreitos com o inconsciente. A introdução desta segunda tópica se fez necessária em virtude de uma mudança de ponto de vista, dos elementos recalçados (desejo, ideia e afeto) para o elemento recalçador (família, autoridade, cultura) que determina o que deve ou não deve ser reprimido, os ideais a serem perseguidos, etc. A respeito dessa segunda tópica cf. FREUD, Sigmund. *O Eu e o Id* (1923). In: Obras completas, volume 16: o eu e o id, “autobiografia” e outros textos (1923-1925). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

253 FREUD, Sigmund. *O mal-estar na cultura* (1930) In: Cultura, sociedade, religião: O mal-estar na cultura e outros escritos. Belo Horizonte: Autêntica, 2020 (Obras Incompletas de Sigmund Freud), p. 382.

algo violento, ela também representa o todo social em que o indivíduo se insere e do qual ele é *dependente*, uma vez que esta coletividade é o que possibilita sua existência. Tal dependência tem como consequência o *medo* do desamparo, da perda do vínculo – algo que potencializa ainda mais o poder da cultura, da autoridade externa, no sentido da obediência em relação a ela. Assim, num estágio anterior ao estabelecimento do Supereu, é esta ameaça contínua de punição pela violência ou medo da perda do vínculo que constitui o primeiro mecanismo por meio do qual a autoridade do todo social exerce algum controle. Mas este não se efetiva de forma eficaz até que as demandas dessa autoridade sejam integradas à estrutura do sujeito – juntamente com a ameaça de punição, que vira autopunição, e da angústia ou medo em transgredir a lei.

Portanto, há nessa transição da autoridade externa para a autoridade internalizada, a absorção também da *ambivalência afetiva* que o indivíduo desenvolve em relação a autoridade do todo social que o limita: pois, de um lado, a autoridade aparece como impeditiva da realização da agressividade e, por outro, aparece como condição de sua existência. Aqui o indivíduo, em conflito, força a si mesmo a obediência por medo de perder o vínculo com a coletividade – a desobediência seria mais dolorosa ou desprazerosa do que a transgressão. Por meio desse antagonismo em relação aos seus próprios interesses é que se desenvolve o sujeito “autônomo”, ou seja, capaz *dar* a lei para si mesmo, de habituar-se a seguir determinadas leis e valores pelo esforço.²⁵⁴ Em suma, o sujeito cultural é possível apenas como resultado de uma sujeição anterior ao desenvolvimento adequado do aparelho psíquico – consciente, inconsciente – onde assume a autoria ou agência desta dominação sobre si mesmo, para poder tornar-se enfim um sujeito constituído, tendo que lidar com um montante de agressividade não satisfeita que retorna para a sua fonte, que lhe resta como único objeto de satisfação. O que se percebe disso é que a própria condição de possibilidade

254 A fim de esclarecer essas relações, Freud faz um paralelo com a maturação de uma criança no estágio atual da cultura. Pois a criança pode ser entendida como um ser que nasce sem “forma” cultural e seu processo de maturação “normal” seria o processo de sujeição, ou seja, do tornar-se sujeito, tornar-se integrante da cultura. Assim supõe o processo de maturação: “Contra a autoridade que impede a criança às primeiras, mas também às mais importantes satisfações, tem de necessariamente ter se desenvolvido nela uma medida considerável de inclinação à agressão, não importando de que espécie eram as renúncias pulsionais exigidas. Forçada pela necessidade, a criança precisou renunciar à satisfação dessa agressão vingativa. Ela sai dessa situação economicamente difícil pela via de mecanismos conhecidos, acolhendo em si, por identificação, essa autoridade inatacável, que agora se torna o Supereu e apodera-se de toda aquela agressão que, enquanto criança, teríamos gostado de praticar contra ela. O eu da criança precisa se contentar com o triste papel da autoridade rebaixada dessa forma – do pai. Trata-se de uma inversão da situação, como é tão frequente. ‘Se eu fosse o pai e você o filho, eu te trataria mal.’ A relação entre Supereu e Eu é a do retorno, desfigurado pelo desejo, de relações reais entre o Eu ainda não dividido e um objeto externo.” (FREUD, Sigmund. *O mal-estar na cultura* (1930) In: *Cultura, sociedade, religião: O mal-estar na cultura e outros escritos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020 (Obras Incompletas de Sigmund Freud), p. 384-385).

da cultura e da subjetividade não deixa de ser a violência ou a sujeição – em todo caso, fruto de relações de força ou de poder. Para tornar-se sujeito é preciso ter sido, pois, assujeitado²⁵⁵.

É preciso observar atentamente então que a cultura – enquanto estrutura normativa que rege, coaduna e condensa um emaranhado de forças conflituosas dos vários indivíduos – embora exerça o poder pela instauração da lei, não opera por um mecanismo simplório de repressão destas forças, das pulsões dos indivíduos. Pelo contrário, a função da lei é tanto mais a de *produzir a estrutura dos sujeitos, sua autoconsciência, quanto estabelecer os conteúdos que moldam esta consciência*. Produz também, como um “efeito colateral”, a dimensão do inconsciente a partir dos elementos recalçados. Assim, torna-se claro que é tão somente por meio da consciência, somada ao Supereu como mecanismo vigilante, que a cultura encaminha, direciona, canaliza as pulsões individuais – e o faz na mesma medida em que os torna responsáveis por esta tarefa. A cultura tem, então, um poder produtivo de gerar condutas, formas de pensar e de sentir, em suma, de formar os indivíduos enquanto indivíduos. Aqui, fica claro, a nosso ver, que do ponto de vista da cultura a noção de poder ou de regulação não tem um sentido meramente proibitivo, limitador ou opressivo, mas um sentido produtivo e criador, semelhante ao dos organismos que produzem a si mesmos a partir de uma legalidade própria, que rege o concerto dos elementos que os constituem, que se faz inevitavelmente por relações de forças.²⁵⁶

255 Aqui remetemos à leitura de Judith Butler sobre a constituição social da subjetividade, que articula as proposições de Freud com certas intuições foucaultianas sobre o poder, em sua obra *A vida psíquica do poder*. Segundo a filósofa: “O sujeito que é ao mesmo tempo formado e subordinado já está implicado na cena da psicanálise. A subordinação reinterpretada por Foucault como algo que se impõe ao sujeito e também o forma, ou seja, que se impõe ao sujeito já em sua formação, sugere uma ambivalência no âmbito em que o sujeito surge. Se o efeito da autonomia é condicionado pela subordinação, e se essa subordinação (ou dependência) fundadora é rigorosamente reprimida, o sujeito surge em conjunção com o inconsciente. A postulação foucaultiana da sujeição como subordinação e formação simultânea do sujeito assume um valor psicanalítico específico quando consideramos que nenhum sujeito surge sem um apego apaixonado àqueles de quem ele depende fundamentalmente (mesmo que essa paixão seja ‘negativa’ no sentido psicanalítico). [...] essa situação de dependência primária condiciona a formação política e a regulação dos sujeitos e se torna o meio de sua sujeição. Se o sujeito jamais se forma sem o apego apaixonado a quem o subordina, significa que a subordinação é fundamental para o vir a ser do sujeito. Como condição do vir a ser do sujeito, a subordinação implica uma submissão obrigatória.” (BUTLER, Judith. *A vida psíquica do poder: teorias da sujeição*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017, p. 15-16)

256 Não recusamos aqui a patente inspiração foucaultiana sobre o termo “poder”, muito embora relacionada a uma discussão que não é propriamente a de Foucault. Assim, embora distante da “letra” de Foucault, assumimos o “espírito” ou a intuição que o filósofo francês desenvolve em torno do caráter produtivo das relações de poder: “Parece-me que se deve compreender o poder, primeiro, como a multiplicidade de correlações de forças imanentes ao domínio onde se exercem e constitutivas de sua organização; o jogo que, através de lutas e afrontamentos incessantes, as transforma, reforça, inverte; os apoios que tais correlações de forças encontram umas nas outras, formando cadeias ou sistemas, ou ao contrário, as defasagens e contradições que as isolam entre si; enfim as estratégias em que se originam e cujo esboço geral ou cristalização institucional toma corpo nos aparelhos estatais, na formulação da lei, nas hegemonias sociais. A condição de possibilidade do poder, em todo caso, o ponto de vista que permite tornar seu exercício inteligível até em seus efeitos mais ‘periféricos’ e, também, enseja empregar seus mecanismos como chave de inteligibilidade do campo social não deve ser procurada na existência primeira de um ponto central, num foco único de soberania de onde partiriam formas

Nietzsche, por sua vez, empreende uma discussão muito semelhante sobre as possíveis origens do indivíduo e da organização cultural, e vai mais longe ainda ao apontar com clareza que a origem de toda organização social se faz por meio da violência, muito embora não a tenha como um fim. O que não quer dizer que o estabelecimento da sociedade culturalmente organizada suponha a ausência da violência: há, antes, uma espécie de suavização, onde as relações de poder jamais deixam de existir, tornando-se sutis e diluídas. A própria origem da consciência, a seu ver, e numa linha de argumentação semelhante (embora cronologicamente anterior) à de Freud, ocorre de forma coercitiva, por meio da dor como *mnemotécnica* eficaz, ou como mecanismo que busca arrancar um animal cuja inteligência seria “voltada para o instante, meio obtusa, meio leviana”, habituada ao esquecimento, e fazê-lo “reter na memória cinco ou seis ‘não quero’, com relação aos quais se faz uma *promessa*, a fim de viver os benefícios da sociedade”²⁵⁷. Em outras palavras, a tarefa primordial da cultura é a de gerar indivíduos confiáveis, constantes e necessários, por meio de uma “memória da vontade”, tornando o humano um animal capaz de fazer promessas e de conduzir-se a partir delas, sob o risco de ser excluído da sociedade – punição que em tempos primitivos equivaleria à morte. Por conseguinte, gera-se o sujeito consciente, capaz de dar a lei para si e de conviver socialmente.

Mas até aqui estamos falando da autoridade da cultura ou do todo social, com suas leis e determinações, a partir de um certo grau de abstração. Pois, poderiam questionar, se há alguém que “sofre” o processo de adestramento deve haver alguém que seja a “causa” desse processo – pelo menos antes da introjeção da lei, num estágio anterior à produção do “Supereu”. Até aqui tangenciamos essa questão falando de uma autoridade externa que seria, posteriormente, introjetada. Mas, poderiam nos perguntar ainda: se é a necessidade de convivência que torna imprescindível a produção da consciência, quem impõe essa necessidade, isto é, de que os indivíduos humanos convivam de uma determinada forma, mediante determinadas regras, e por quê? Será o simples acaso? Mas já vimos que as culturas

derivadas e descendentes; é o suporte móvel das correlações de força que, devido a sua desigualdade, induzem continuamente estados de poder, mas sempre localizados e instáveis. Onipresença do poder: não porque tenha o privilégio de agrupar tudo sob sua invencível unidade, mas porque se produz a cada instante, em todos os pontos, ou melhor, em toda relação entre um ponto e outro. O poder está em toda parte; não porque englobe tudo e sim porque provém de todos os lugares. E ‘o’ pode, no que tem de permanente, de repetitivo, de inerte, de autorreprodutor, é apenas efeito de conjunto, esboçado a partir de todas essas mobilidades, encadeamento que se apoia em cada uma delas e, em troca, procura fixá-las. Sem dúvida, devemos ser nominalistas: o poder não é uma instituição nem uma estrutura, não é uma certa potência de que alguns sejam dotados: é o nome dado a uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada.” (FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 1: A vontade de saber*. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2017, p. 100-101)

257 Nietzsche, GM, II, 3.

são variáveis e possuem regras próprias, de modo que seria difícil um sentido brotar do simples acaso. Seria oriunda, então, de uma determinação da natureza? Mas já vimos que praticamente nada no mundo humano é determinado naturalmente. E a partir da crítica genealógica, que toda “necessidade”, assim como todo “sentido”, possui uma história e remete-se a uma determinada intenção ou interesse, não sendo simplesmente acaso. É uma questão difícil que remete à transição, clássica na filosofia moderna, entre o que os contratualistas chamavam de “estado de natureza” para uma situação de “estado social”, “civil” ou de “direito”.

Para tentar responder à questão acima, é preciso então fazer uma suposição que não agrada a muitos ouvidos, mas que nem por isso deixa de ter razão de ser. Pois, se, de fato, a origem da organização social se faz por atos de força, ela é feita por meio de *indivíduos brutais* que exercem essa autoridade pela violência aberta e direta e por uma agressividade sem limites: “um bando de bestas louras, uma raça de conquistadores e senhores, que, organizada guerreiramente e com *força para organizar*, sem hesitação lança suas garras terríveis sobre uma população talvez imensamente superior em número, mas ainda *informe* e nômade”²⁵⁸. No entender de Nietzsche, o surgimento das formas de organização social se dá por obra de alguns seres terríveis e violentos, mas organizados belicamente, ou seja, possuidores de uma certa habilidade de coordenação das ações, de certa hierarquia, arranjo, método – uma disposição provavelmente autoproduzida nos seus enfrentamentos, uma ordenação conquistada pela experiência. Dotados, então, de certa força para organizar a si, tornam-se capazes de produzir organização em relação a outros e são os “responsáveis” pelas primeiras formas de arranjo de uma população nômade ou seminômade, livre e sem freios sobre seus impulsos sexuais e agressivos, e sobretudo, informe e incapaz de organizar-se naturalmente. A forma primitiva de “Estado”, como tentativa de organização dessa massa amorfa apareceu, então, “como uma terrível tirania, uma maquinaria esmagadora e implacável, e assim prosseguiu seu trabalho, até que tal matéria-prima humana e semianimal ficou não só amassada e maleável, mas também *dotada de uma forma*.”²⁵⁹

Aqui chegamos a um ponto crucial de todo este capítulo. Perceba-se na linguagem de Nietzsche a oscilação entre uma linguagem feroz, quase brutal, e ao mesmo tempo estética, criadora: e é exatamente isto que queremos ressaltar. A cultura como produção vital do ser humano não se faz sem sua capacidade estética, mas tampouco sem sua capacidade linguística e reguladora, que reúne em si um assertivo poder de determinação. A cultura se instaura por

258 Nietzsche, GM, II, 17, grifo nosso.

259 Ibid.

uma *violência plasmadora*, que dá origem a uma determinada forma e sentido, que carregam consigo o poder desta violência instauradora. Ou seja, a violência é entendida aqui não de forma gratuita e sem sentido, tampouco como crueldade pura, mas *como o ato originário da organização humana, de criação da possibilidade da cultura e do desenvolvimento da própria racionalidade*. Como ato terrível de seres terríveis que *arrancam* o animal humano de sua indefinição e passividade, enredando-o numa tarefa infinita e desgastante da qual ele também deve ser coautor: a contenção de seus impulsos e de sua liberdade individual, a dolorosa interiorização deles, com vistas à criação de formas, imposição de ordem e produção de caminhos possíveis para vida humana. A linguagem estética permite-nos lembrar que a determinação cultural é tão somente uma regulação da vida, um encaminhamento de suas forças, permitida por ela enquanto atividade criadora que se faz sob uma determinada legalidade – mas que não se faz de forma pacífica e tampouco de forma espontânea ou gradual. As imposições, lutas, resistências, ou seja, as relações entre poderes, apenas fornecem o caminho, a direção, o sentido da criação ou da potência de criação que a vida permite em sua atividade incessante. Portanto, a violência originária das “bestas” de todos os tipos é a atividade por meio da qual elas produzem sua obra, as múltiplas organizações humanas, ou seja, as culturas:

Sua obra consiste em instintivamente criar formas, imprimir formas, eles são os mais involuntários e inconscientes artistas – logo há algo novo onde eles aparecem, uma estrutura de domínio *que vive*, na qual as partes e as funções foram delimitadas e relacionadas entre si, na qual não encontra lugar o que não tenha antes recebido um “sentido” em relação ao todo. Eles não sabem o que é culpa, responsabilidade, consideração, esses organizadores natos; eles são regidos por aquele tremendo egoísmo de artista, que tem o olhar de bronze, e já se crê eternamente justificado na “obra”, como a mãe no filho.²⁶⁰

Como “artistas inconscientes”, irreverentes e mesmo inocentes, eles simplesmente dão vazão a uma necessidade estética que se justifica por si mesma. Isso quer dizer que a cultura se funda em uma necessidade puramente estética, de produção de formas, de organização. Ela não é uma produção do acaso, mas também não tem uma finalidade específica além de manter o arranjo estabelecido – não é produzida visando a algo como “progresso”, “salvação”, “vida boa”. A cultura tampouco é produção de algo como o “espírito” humano ou um mero produto da racionalidade, estes é que são seus resultados, sem a ordenação proporcionada por ela aqueles não seriam possíveis. A cultura é produto da vida e, por isso, carrega consigo toda a potencialidade desta, de produzir-se, transformar-se e/ou

260 Ibid.

perecer. Ela é possível, portanto, em virtude da natural capacidade estética e simbólica do animal humano, juntamente com sua plasticidade e indeterminação – que o tornam, respectivamente, um ser capaz tanto de produzir quanto de ser produzido – à medida que ambas as características são “aproveitadas” e modeladas para receberem alguma ordenação. É a partir do trabalho plasmador desses seres que surgem o todo e a parte, a estrutura, as relações entre os elementos, os sentidos possíveis e aceitáveis dos símbolos. É a partir dessa “violência produtora” que a linguagem é possível, que há circunscrição dos significados, delimitação daquilo que é compreensível, comunicável. Se a vida como atividade criadora apresenta múltiplas possibilidades, seria impossível haver determinação de algum sentido, de alguma forma, sem uma captura deste devir; por sua vez esta captura é impensável sem esforço, sem luta, sem conflito e, portanto, sem violência. É nesse sentido que estamos ressaltando a dureza e a coerção que fundam a cultura: como uma *conquista* humana, como uma peleja pelo apoderamento de suas possibilidades vitais – por mais que isso represente dor, sofrimento e sujeição como condições necessárias para a produção de algo sublime.

Desta forma, podemos reconhecer como Nietzsche, o “quanto sangue e quanto horror há no fundo de todas as ‘coisas boas’!...”²⁶¹, pois voltar-se para os primórdios da civilização sem o olhar idealizante sobre o humano, tomando-o como parte da natureza, evitando também idealizar a própria natureza: é uma tentativa difícil e perigosa, pois nos deparamos com aquilo que queremos manter escondido de nós mesmos. O mecanismo do recalque não tem outro objetivo do que este, de manter inconscientes certas representações que nos afligem, pois nos causam desprazer e angústia. Mas é preciso ver que a vinculação da violência com algo terrível é já um resultado da própria determinação coercitiva da cultura, ou, pelo menos, de determinadas culturas. Como estamos tentando seguir uma perspectiva afirmativa, que se segue de uma crítica genealógica ou extra-moral, não podemos cair na ilusão de negar uma das características mais elementares da vida que é a relação de forças, imposição, comando e obediência, conforme discutimos acima. Por conseguinte, é preciso perceber que a despeito do fundo cruel e sangrento de onde as coisas “boas” vieram, nem por isso elas deixam de ser “boas” ou indispensáveis para nós.

Na tentativa, então, de evitar más compreensões, ressaltamos que não se faz aqui, certamente, nenhum elogio ou apologia à violência, agressão ou brutalidade. O intuito é tão somente a constatação de um elemento intrínseco ao ímpeto vital que ecoa na organização do humano, cuja tematização nos permite uma melhor compreensão do mecanismo de regulação

261 Nietzsche, GM, II, §3

da cultura nos seus estágios mais desenvolvidos. Ao mesmo tempo, entendemos que esse é um elemento cuja ignorância ou desprezo nos faz idealizar ou negar características básicas da humanidade. A situação aqui suposta, de um período anterior à organização social, concebe o humano como matéria bruta a ser modelada por algum artesão – estes são os seres terríveis supracitados, cujo único objetivo é organizar o que está desorganizado, impor formas naquilo que está disperso e caótico. Mas, é válido ressaltar que mesmo numa situação posterior, com o estabelecimento da organização social, o processo é repetido incessantemente para que a cultura seja mantida e transmitida, isto é, cultivada. Em outras palavras, o humano jamais pode nascer pré-determinado, pois a cultura remete sempre a um trabalho de adequação e formação que requerem tempo e esforço. Por isso, uma criança recém-nascida, por exemplo, não deixa de ser uma matéria-prima a ser trabalhada, ainda que de forma muito mais sutil e refinada, mas, ainda assim, por uma relação de forças, de comando e obediência. Em outras palavras, a tematização da violência originária da cultura se faz indispensável para compreendermos que ela jamais se desfaz ou deixa de existir e, tampouco, podemos imaginar que haja organização social, ou cultural, isenta de alguma violência. O que ocorre é tão somente que ela se torna diluída na linguagem, na lei, nas estruturas que regem a cultura. Estes elementos continuam a exercer violência sobre os indivíduos – coerção, limitação, imposição de caminhos –, porém o fazem de uma forma muito mais sutil, sublimada, mediada por instituições, regras, educação, família, etc.

Tais leis e regras, como necessidades introjetadas pelo processo cultural, tornam-se autoimpostas, assumem assim a forma de *valores morais*, ou seja, de formas de pensar, agir e sentir que são valorizadas e prezadas pelo todo social em questão, e cuja transgressão é passível de alguma autopunição. É no aspecto da moralidade, então, que a relação de poder do todo em relação ao indivíduo se faz evidente, mas na forma sutil de uma relação de poder do indivíduo em relação a si mesmo. A consequência é que os valores culturais, como valores morais, regem a conduta do indivíduo maduro sem que ele tenha consciência disso, à medida que elas se enraízam até mesmo em seu inconsciente – na forma de Supereu. É na forma de valores, de manutenção e transmissão desses valores, que a cultura atinge seu modo desenvolvido de organização, uma vez que os valores morais – em sua forma básica, bem e mal, permitido e proibido –, são formas de avaliação oriundas de uma determinada hierarquia pulsional que se expressam linguisticamente, ou ainda constituem formas de interpretação da realidade a partir de avaliações prévias.

Em outras palavras, a cultura é o ápice da organização humana pois além de conter em si uma série de valores, como sistematização de uma dada forma que o todo social assume, esta mesma regulação valorativa conduz o uso possível das capacidades de simbolização e da linguagem a partir das quais os indivíduos interpretam o mundo e a si mesmos. Em suma, a cultura carrega o poder de determinação do próprio pensamento comum mas também de qualquer contraposição ou crítica a este pensamento, na medida em que os próprios pressupostos ou elementos determinantes do sentido subjazem os próprios conteúdos do pensamento, como estruturas balizadoras e formadoras do pensar.

3.4 Capítulo 5 – O pensamento e as potências da filosofia

[...] a filosofia não é uma Potência. As religiões, os Estados, o capitalismo, a ciência, o direito, a opinião, a televisão são potências, mas não a filosofia. A filosofia pode ter grandes batalhas interiores (idealismo – realismo, etc.) mas são batalhas risíveis. Não sendo uma potência, a filosofia não pode empreender uma batalha contra as potências; em compensação, trava com elas uma guerra sem batalha, uma guerra de guerrilha. Não pode falar com elas, nada tem a lhes dizer, nada a comunicar, e apenas mantém conversações. Como as potências não se contentam em ser exteriores, mas também passam por cada um de nós, é cada um de nós que, graças à filosofia, encontra-se incessantemente em conversações e em guerrilha consigo mesmo.

(Gilles Deleuze)

Neste cenário que viemos delineando no decorrer desta segunda parte, tentamos mostrar que o pensamento, enquanto organização criativa e linguística das perturbações ou experiências, emerge da própria vida, isto é, da atividade vital que se desenrola incessantemente orientando a auto-poiese dos seres-vivos, bem como de sua atividade pulsional a medida que é socialmente organizada pela cultura. Em todo caso, tal atividade do pensamento é secundária ou, pelo menos, dependente de um contexto ou problemas diante dos quais ela ocorre, isto é, está sempre numa relação com forças, interesses, situações, desejos, problemas, conflitos, etc. Assim, para retomarmos a discussão principal desta tese, pretendemos, neste capítulo, encaminhar nossa ruminação para um desfecho com a proposta de que a filosofia deveria ser vista, assim, como uma de várias possibilidades do pensar, mas sobretudo entendida como atividade vital, isto é, a partir das considerações desenvolvidas nos capítulos 3 e 4, como uma atividade criadora que se realiza em função de necessidades e problemas vitais, em relação com a expansão dos movimentos e também dos conflitos que estes movimentos podem gerar, de empecilhos e situações que a vida é colocada em risco num nível global e ao mesmo tempo quase invisível pela sua magnitude – a qual dificultaria a própria percepção do problema. Com isso, na medida em que o pensamento surge como tentativa de lidar com perturbações do meio (físico-social-cultural), deveríamos nos perguntar: a que tipo de “perturbação” ou de problemas a filosofia poderia fornecer uma resposta criativa, como toda resposta vital?

Poderíamos nos perguntar, ainda: o que pode o pensamento desvinculado da busca pela verdade? Ou ainda o que pode a filosofia? Especialmente na medida em que ela é produto de um ser vivo, social-desejante-linguístico, cujo pensar é condicionado por uma série de fatores atinentes ao seu agir, mas que ao mesmo tempo se esforça para encaminhá-lo para outro sentido, mais amplo e distanciado do agir cotidiano – tornando-se habituado à pretensões, por assim dizer, megalômanas do pensamento. Sua pretensão de explicar o real?

De descrever adequadamente sua estrutura? Sua pretensão crítica de estabelecer distinções, limites e possibilidades em relação ao próprio pensamento? A tarefa de transformar o mundo? São questões extremamente complexas, diante das quais talvez uma infinidade de respostas seria possível, se isolarmos do contexto e horizonte de discussão. Em todo caso, pensamos poder extrair algumas considerações a partir das discussões precedentes a fim de ilustrar algumas intuições e lampejos de pensamento com os quais pretendemos concluir esta tese.

3.4.1 Diferença e singularidade: o horizonte do pensamento e o desafio do filósofo

Temos plena consciência de que todas as discussões empreendidas até aqui partem de perspectivas irreduzíveis entre si, pois transitam por áreas distintas do saber e tomam o objeto por diferentes ângulos, no que terminam por desfazer a própria “unidade” deste objeto, “o humano”. Esta estratégia foi proposital, tendo em vista que nossa pretensão não é, nem de longe, definir o que seria a essência deste, mas de pensarmos sobre as condições que estão implicadas em seu *funcionamento*, isto é, em sua atividade enquanto ser vivo e cultural – especialmente no que se refere ao pensamento enquanto parte dessa atividade. Assim, por mais diversas que sejam as perspectivas elencadas, pensamos que elas podem ser tranquilamente articuláveis, na medida em que são coerentes entre si em graus distintos, pois todas elas giram em torno de uma intuição que em todos os casos é semelhante: de compreensão do humano a partir de sua plasticidade e relativa indeterminação *a priori*, somadas à sua capacidade (auto)poiética e estética que se desenrola através de relações de força numa configuração social.

Poderíamos dizer que a articulação de perspectivas acima apontadas busca enfatizar um ponto crucial: que o ser humano não é senhor de si, e não dispõe de uma capacidade ilimitada de pensamento. Que não é possível para ele elaborar sequer uma explicação suficiente e indubitável sobre si mesmo, e tampouco de fazê-la em relação à “totalidade absoluta do real”, porque tais coisas (“eu” ou “mundo”) já são produtos interpretativos, ainda que socialmente compartilhados, como resultados de sua capacidade linguística e simbólica que, entretanto, não têm uma referência em si, fora da linguagem, senão como um feixe de experiências, como poderia dizer um empirista. Todavia, nesta parte da presente tese, a ênfase não recai sobre as supostas limitações do pensamento – uma vez que a própria ideia de “limitação” pressupõe um ponto de vista determinado cultural ou moralmente, que supõe por sua vez a possibilidade de uma verdade independente das perspectivas, do tempo e do espaço, a qual o pensamento não seria capaz de alcançar por sua limitação constitutiva. Como o

esforço desta parte é o de pensar de um ponto de vista que não negue a perspectiva, a mudança, o conflito, etc., a apresentação desses elementos que condicionam o pensamento tem como objetivo maior mostrar como podemos concebê-lo de forma afirmativa, *valorizando* suas características como possibilidades de criação e transformação, ressaltando a potencialidade que emerge da pluralidade e da diferença, apontando, enfim, que tais características são mesmo indispensáveis para a vida, e que desvalorizá-las em nome de uma atividade puramente identitária e restritiva do pensamento, significa empobrecê-la. O objetivo, em suma, fora mostrar que o pensamento não pode se desvincular da corporeidade, da vida e da cultura, e que isso é justamente sua característica mais importante.

Portanto, coerente com esta compreensão, o objetivo destes diálogos com diferentes autores e perspectivas não foi o de mostrar que há uma total compatibilidade, identidade ou complementaridade necessária entre eles, pois certa incomensurabilidade está sempre posta a partir da nossa visão. O objetivo é tanto mais o de mostrar que qualquer reflexão sobre o pensar e sobre o filosofar não pode ignorar alguma dessas perspectivas do humano, sob pena de cair em um espiral de ilusões destrutivas sobre as possibilidades do pensamento. Pois tais ilusões, apesar de perigosas, podem adquirir grande importância e adesão, de modo a gerar graves consequências: como negar possibilidades distintas de vida e de pensamento, de culpabilizar o espaço da diferença por meio da imposição de uma suposta identidade autojustificada. Em suma, a ausência da consideração sobre as consequências vitais do pensamento, levam-nos a negar a potencialidade e a produtividade do elemento vivo por meio do próprio pensamento, o que pode restringir destrutivamente o campo da pluralidade. Pois, sem tais ilusões destrutivas, da identidade e da verdade una e “sagrada”, nos é possibilitado perceber justamente o valor do pensamento humano para a vida, especialmente pelas determinações fornecidas por meio destas potentes teorias e visões do humano, à medida que ele é um ser orgânico, autopoietico, dotado de um intrincado sistema nervoso sensório-motor, atravessado por uma capacidade criativa que desemboca na linguagem, na qual se imiscui direta ou indiretamente os seus desejos e interesses, mediados pelas relações de poder que regulamentam o todo social do qual ele é inevitavelmente dependente.

Além disso, toda a presente parte parece atravessada também por uma *tensão* crescente e irrefreável entre a parte e o todo, entre indivíduo e cultura, célula e organismo, produto e atividade criadora. Mas há também antagonismos entre as próprias “partes” que constituem o todo, que funcionam, paradoxalmente, como mantenedores do próprio vínculo e da continuidade do todo em questão. A partir das discussões sobre a vontade de potência

como *páthos* que conduz o devir de toda a atividade criadora da vida, que a leva à superação do mesmo, mas também pela dimensão explicitamente conflituosa aberta pela discussão sobre a cultura – que não deixa de refletir a anterior –, somos levados a concluir que esse é um traço que se repete na vida humana, e mesmo na vida em geral, como tensão inexorável que é ao mesmo tempo conflito e dependência, egoísmo e altruísmo, divergência e cooperação. E que, nesse sentido, é uma característica também do próprio pensamento, na medida em que cada indivíduo, enquanto organismo e expressão da vida, dotado de uma determinada constituição ou legalidade própria, representa uma perspectiva distinta mas coexistente em relação às demais, com as quais entra inevitavelmente em conflito. A linguagem funciona, como vimos, na tentativa de mediar esse conflito, por meio do estabelecimento de significados-padrão, que se mantêm, contudo, pelo seu poder coercitivo. Mas pela experiência comunicacional pode-se dizer que esta funciona apenas na medida do possível, que em todo diálogo há muito mais ruído do que compreensão mútua, mais conflito do que apreensão.

Por isso, há uma dimensão do pensamento que é sempre singular/diferente, embora seja forçada a se enquadrar nos limites da linguagem. Do contrário, jamais poderia haver poesia, literatura ou qualquer forma de arte. Isso quer dizer que, mesmo diante da coerção social da cultura, há sempre um fundo residual de singularidade que é sempre uma diferença afirmada diante da identidade do todo social e simultaneamente refreada por ele. Ou ainda, se retomarmos as caracterizações do aparelho psíquico em Freud, ou da psicofisiologia nietzschiana, o próprio pensamento individual já é resultado de uma relação de forças que se desenrola no indivíduo que é em si mesmo uma “multidão” – seja como pluralidade pulsional canalizada para um objeto ou ideia; seja como pluralidade de impulsos em disputa perpétua, que chegam a uma configuração momentânea, cujo resultado emerge à consciência. Portanto, também há sempre uma singularidade diferencial que se afirma diante da identidade do “Eu”, gerando seu caráter unitário e ao mesmo tempo conflitivo e, portanto, mutável. É nesse sentido, então, que gostaríamos de ressaltar que há sempre uma dimensão de irredutibilidade ou mesmo incomensurabilidade nas diferentes perspectivas, que tornam singular o pensamento, diante das quais o diálogo, a produção de conhecimento, o pensamento compartilhado, “comum”, se tornam possíveis tão somente por meio de relações de força, do conflito não destrutivo que gera configurações culturalmente estáveis de pensamento.

Na base da racionalidade estão, portanto, relações produtivas entre poderes, interesses, desejos – em todo caso, disputas, confrontos, articulações, conspirações que formam arranjos e organizações distintas das categorias de pensamento. Nunca é demais

lembrarmos que a própria razão, como *logos*, ou seja, como *discurso ordenado*, não tendo caído do céu, nem tendo surgido por um milagre, é resultado destas relações de poder e se torna possível apenas por meio destas regulações culturais e linguísticas, sendo impossível concebê-la exteriormente a elas. Desta forma, as possibilidades do pensamento, concebidas a partir do seu modo de funcionamento, serão exploradas neste capítulo.

Mas antes de avançarmos, é preciso dar uma palavra sobre a figura do filósofo, como um tipo humano cujas pretensões parecem ser distintas dos demais. Sabemos que, pelo menos entre os gregos, ele pode ser entendido historicamente como um tipo de humano que, vinculado e legatário dos tipos sacerdotais, religiosos e sábios de toda espécie, herda deles uma certa áurea misteriosa e contemplativa que o torna uma figura incomum, portadora dos segredos do mundo e de uma sabedoria quase divina²⁶², ou seja, de alguém cujo saber está acima das perspectivas comuns. Entretanto, de um ponto de vista naturalista, o filósofo também é alguém que, segundo Nietzsche, *disciplinou-se* a uma espécie de autonegação, alguma disposição ascética. Ele *parece* ter feito o movimento contrário ao habitualmente percebido no “orgânico em geral”, procurando desprender-se de interesses imediatos, inclinações momentâneas, satisfações e prazeres fugazes de todos os tipos²⁶³. Além disso, e talvez pelo mesmo motivo, parece sempre se esforçar por colocar-se contra o seu tempo e a sua cultura, em busca de uma pretensa visão objetiva ou verdadeira, para além do “senso-comum” dos costumes. Mas, sendo impossível que algo vivo se comporte de forma desinteressada e ponha-se efetivamente contra a própria vida, tudo isso logo passa a ser entendido por Nietzsche como nada mais do que uma máscara que, por meio de um aparente negação e desinteresse, esconde um tipo imperioso de interesse e sobretudo de autoafirmação tão sutis quanto poderosos, como uma vontade de potência extremamente impositiva e ao mesmo tempo espiritualizada, uma “violência sublimada” que deseja “dar conta” de todas as coisas, que desejaria, se pudesse, apoderar-se da realidade como um todo por meio do pensamento.

O filósofo é a figura que entende o poder ou as relações de força que atravessam a linguagem, as quais ela sintetiza e captura. Por meio das palavras, então, o filósofo se imiscui nas relações de poder e pode tomar para si a tarefa de estabelecer alguma pressão, resistência ou domínio no terreno da cultura, exercendo seu poder pela linguagem. Assim, a aparente negação da vida orgânica é tão somente uma prorrogação dela pela via simbólica, uma

262 VERNANT, Jean Pierre. *Mito e Pensamento entre os gregos: estudos de psicologia histórica*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990. Págs. 475-484.

263 Nietzsche, GM, III, 10.

tentativa de levar a luta para outro terreno, onde contam outros elementos. Sem dúvida, Nietzsche chama atenção para o perigo de seguir indefinidamente este distanciamento da materialidade ou organicidade do corpo e das relações sociais: pois quando o filósofo se deixa levar pela vontade de potência do “espírito”, pode cair no espiral de ilusões destrutivas acima mencionadas, ou seja, ilusões que, como conjunto de ideias carregadas de força, garantem certo poder ou domínio cultural, mas ao preço de solapar cada vez mais a base orgânica e vital que a torna possível. É nesse sentido que a própria ideia de “desinteresse” ou “neutralidade” funciona como uma grande estratégia de poder, à medida que esconde os interesses e as origens subjetivas subjacentes a ela. A verdade fora por bastante tempo uma dessas grandes ilusões destrutivas, como vimos no segundo capítulo.

Todavia, tal hábito de sublimação dos interesses e de certa autonegação, torna o filósofo, segundo Nietzsche, capaz de ser sensível e tomar consciência de uma infinidade de perspectivas além da sua, as quais, todavia, ele costuma encobrir ou capturar, ao submetê-las a uma direção específica nas suas interpretações e teorizações, uma vez que estas são guiadas pelos seus mais íntimos preconceitos, dos quais nem ele mesmo tem consciência – pois sua insaciável vontade de potência é tão mais poderosa quanto mais ignorada, quando mobiliza sem ser percebida. Não nos esqueçamos que o filósofo não deixa de ser “discípulo” do tipo sacerdotal, ao qual é atribuído um poder que não deixa de ser fictício, com base em uma ilusão poderosíssima, a qual ele ignora enquanto ilusão, mobilizando-a, sem saber a seu favor, com a consciência tranquila de estar fazendo algo muito diverso, algo altruísta, algo místico. Mas este hábito ascético não implica o filósofo como figura que sempre estará a serviço da verdade ou de uma ilusão qualquer, pelo menos a partir da tomada de consciência de sua procedência. É preciso lembrar que a finalidade de algo não está dada na sua origem. Em suma:

Devemos, afinal, como homens do conhecimento, ser gratos a tais resolutas inversões das perspectivas e valorações costumeiras, com que o espírito, de modo aparentemente sacrílego e inútil, enfureceu-se consigo mesmo por tanto tempo: ver assim diferente, *querer* ver assim diferente, é uma grande disciplina e preparação do intelecto para a sua futura “objetividade” – a qual não é entendida como “observação desinteressada” (um absurdo sem sentido), mas como a faculdade de ter seu pró e seu contra *sob controle* e deles poder dispor: de modo a saber utilizar em prol do conhecimento a *diversidade* de perspectivas e interpretações afetivas. De agora em diante, senhores filósofos, guardemo-nos bem contra a antiga, perigosa fábula conceitual que estabelece um “puro sujeito do conhecimento, isento de vontade, alheio à dor e ao tempo”, guardemo-nos dos tentáculos de conceitos contraditórios como “razão pura”, “espiritualidade absoluta”, “conhecimento em si”; – tudo isso pede que se imagine um olho que não pode absolutamente ser imaginado, um olho voltado para nenhuma direção, no qual as forças ativas e

interpretativas, as que fazem com que ver seja ver-algo, devem estar imobilizadas, ausentes; exige-se do olho, portanto, algo absoluto e sem sentido.²⁶⁴

O desafio, portanto, para o filósofo, é o de reconhecer a diversidade de perspectivas como riqueza vital e, sem negar nenhuma, ser capaz de manter a tensão da multiplicidade, visualizando a complexa rede de interesses e relações de força que mantém a “realidade”. Esse seria seu trabalho crítico, diagnóstico. Mas isso só é possível se ele se encaminha para essa tarefa com um interesse primordial: o de reconhecer a diferença como elemento fundamental disto que se chama realidade, concebendo cada “identidade” produzida como mera ficção ou articulação durável do dado imediato, do feixe de experiências, sensações, afetos, perturbações conduzido pela linguagem. Veja-se aqui que é o caminho oposto do dogmatismo e da visão metafísica que procura submeter a diferença a uma unidade integral, que seria a verdade por excelência, que seria a realidade verdadeira, encaminhando o pensamento para algo distante da vida. Em suma, o desafio do filósofo, consciente das suas determinações e conduzido por interesses afirmativos e produtivos, talvez seja o de reconhecer a multiplicidade de perspectivas dos seres autopoiéticos e sua relação com as objetividades sociais compartilhadas, observando como os interesses se acomodam uns em relação aos outros sem negá-los. Para isso, ele já dispõe de certas ferramentas conquistadas com hábito e certa disposição desejante – resta saber se é capaz de assumir tal possibilidade e redirecionar seus esforços para uma atividade em nome da vida, e não em nome da verdade, uma vez que esta não é autônoma em relação àquela e que no fim das contas não passa de outra ferramenta vital.

Nietzsche abriu caminho para essa discussão a partir de uma intuição luminosa, porém relativamente vaga, dos “filósofos do futuro” (BM, 42), como pensadores de uma época porvir que, a nosso ver, seriam aqueles que colheriam os frutos da crítica genealógica. Também eles, diz Nietzsche, serão amigos da verdade, mas “com certeza não serão dogmáticos”, pois “ofenderia seu orgulho, e também seu gosto, se a sua verdade fosse tida como verdade para todos: o que sempre foi, até hoje, desejo e sentido oculto de todas as aspirações dogmáticas.” (BM, 43). Pois é desde outra postura, a partir de outros valores, que o “filósofo do futuro” exerce seu papel de pensador, deixando para trás o dogmatismo vinculado à postura essencialista-dualista, cujo fetiche primeiro, como vimos, encontra-se na busca por uma unidade e identidade que fixaria a verdade universal do discurso. Esses novos filósofos, gestados sob o domínio cultural do niilismo, atentos a toda vontade de verdade e cientes da

264 Nietzsche, GM, III, 12.

“morte de Deus”, não recusariam, todavia, sua função de pensar o real sob o signo de uma “visão de conjunto”, mas teriam consciência das possibilidades de qualquer intento dessa ordem e, sobretudo, estariam mais do que nunca atentos aos perigos vitais que rondam as pretensões universalistas. Críticos da moral subjacente à vontade de verdade, são concebidos como experimentadores ou “tentadores” (BM, 42) que apostam num real múltiplo, descentrado, rico em perspectivas, para os quais “o que pode ser comum sempre terá *pouco* valor” (BM, 43) se comparado com aquela visão de uma objetividade prolífica, do diverso sem unidade prévia. O que não quer dizer, porém, que a construção de um comum seja desnecessária ou dispensável, como toda experiência linguística mostra, mas apenas que esta é secundária e derivada – afinal, pouco valor não quer dizer sem valor.

Afirmar a possibilidade de verdades, não significa, contudo, um retorno a tudo aquilo que fora diagnosticado como negador da vida, da diferença e da multiplicidade. Pelo contrário, exige-se uma ressignificação da noção de verdade, desvinculada da necessidade metafísica de unidade e identidade, de onde múltiplas verdades poderiam vir a ser, a depender das articulações possíveis ou das necessidades vitais, isto é, dos valores em questão. Em outras palavras, os filósofos do futuro, herdeiros da crítica genealógica, não se tornariam resignados diante deste cenário e tampouco recusariam a tarefa de falar sobre o real e de mapear seus movimentos e conexões constitutivas, e tampouco de exercer alguma crítica; o que eles rejeitariam seria a suposição de um real cindido em níveis ontológicos distintos ou a possibilidade de essências atemporais e imutáveis. Pois, para realizar sua tarefa, esses filósofos não poderiam perder de vista justamente o “mundo” em relação ao qual pensam, organizam, atuam; por mais que a suposta “unidade” deste mundo tenha se “perdido”. Ou seja, esses filósofos não poderiam se dar ao luxo de estancarem numa consideração crítica ou epistemológica da filosofia²⁶⁵ e tampouco cair num ceticismo passivo²⁶⁶ que recusa qualquer afirmação como dogmática. Entretanto, diante de uma realidade múltipla e proliferante, Nietzsche propõe que o filósofo deva ser não um “conhecedor” mas um *criador-ordenador*, isto é, um “legislador”, que visualize, mapeie, produza e organize configurações possíveis

265 “A filosofia reduzida a ‘teoria do conhecimento’, na realidade apenas um tímido epocismo e doutrina de abstenção: uma filosofia que nunca transpõe o limiar e que *recusa* penosamente o direito de entrar – é uma filosofia nas últimas, um final, uma agonia, algo que faz pena.” (BM, 204)

266 “[...] não há, reconhecidamente, melhor sonífero e calmante do que o ceticismo, a suave, doce, afagante papoula do ceticismo; e mesmo Hamlet é receitado agora, pelos médicos desse tempo, contra o ‘espírito’ e seu burburinho sob o chão. ‘Já não temos os ouvidos cheios de barulhos ruins?’, pergunta o cético, como amigo do sossego e uma espécie de agente de segurança [...] Pois o cético, essa criatura delicada, apavora-se facilmente; sua consciência é treinada para estremece e sentir como que uma mordida face a qualquer Não, e mesmo a um Sim duro e decidido. Sim! e Não! – isto repugna à sua moral; [...]” (BM, 208)

nestes emaranhados constitutivos da realidade, pois “seu ‘conhecer’ é criar, seu criar é legislar, sua vontade de verdade é – *vontade de [potência]*” (BM, 211). Em outras palavras, mesmo o “filósofo do futuro” não tem como abdicar de produzir conhecimento sobre o mundo, mas o *sentido* deste conhecer é modificado e aponta para uma espécie particular de criação, atrelada ao estabelecimento, não da verdade “em si”, mas de horizontes ou campos de sentido possíveis, da articulação de perspectivas da realidade, poderíamos dizer. Aqui a figura do filósofo-legislador é a de um criador de valores, mobilizado por interesses vitais, que estabelece não apenas o horizonte de sentido e os elementos constitutivos deste, mas também os limites do verdadeiro e do falso.

Nietzsche remete aqui justamente à relação comando-obediência que caracteriza a lógica da vontade de potência, para caracterizar a figura do filósofo como “comandante” que diz “*assim deve ser!*” e com isso “determina o para onde? e para quê do ser humano” (BM, 212), ou seja, determina *um sentido* possível em relação aos valores que o orientam e ao contexto em que se encontra, estabelecendo uma orientação, uma articulação linguística, nomeando, definindo. Aqui é válido ressaltar que a imagem do legislador não pode ser tomada como símbolo de força bruta, cuja “determinação” seria imposta de forma violenta àqueles que seguiriam tal orientação. Pois, em primeiro lugar, é preciso lembrar que estamos a tratar da figura do filósofo, que exerce seu poder por meio da linguagem, a qual não apenas é atrelada a disposição desejante do humano, quanto está sempre sujeita à “disputa” ou discussão e, sobretudo, que, como qualquer outro, o filósofo está sempre em relação mútua de forças com os indivíduos com os quais está acoplado socialmente. Em segundo lugar, que a figura do *legislador* está longe de ser a de um *tirano*; e, por mais que ambas as figuras remetam a símbolos políticos, apenas o legislador é capaz de comando autêntico, tomado de forma estrita, como liderança e ordenação da pluralidade num sentido afirmativo. Assim, sem dúvida há aqui uma referência do papel ético-político, por assim dizer, do filósofo, mas não num sentido tradicional vinculado ao governo, às instituições e leis da cidade, mas num plano mais amplo, no que diz respeito às relações de poder entre distintas valorações, ao papel de valorização e desobstrução da expansão vital.²⁶⁷

Assim, na qualidade de criadores de configurações de sentido, dotados de uma *força plástica* tão abundante quanto sua capacidade de reconhecer e transtocar perspectivas

267 Ou o que Nietzsche chama de “grande política”, em contraste com as discussões institucionais, econômicas e partidárias tradicionais da “pequena política”. Para uma investigação mais aprofundada deste tema no pensamento de Nietzsche, cf. ANSELL-PEARSON, Keith. *Nietzsche como pensador político: uma introdução*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

distintas – e, sobretudo, de reconhecer e avaliar os valores que as subjazem – estes filósofos-legisladores, segundo Nietzsche, não ignorariam o que já foi feito sob o signo da filosofia, não desprezariam o passado, embora não se restrinjam a reverenciá-lo, e tampouco desprezariam perspectivas filosóficas distintas das suas, pois em sua tarefa criadora, que se volta para o porvir, estes filósofos “têm a seu dispor o trabalho prévio de todos os trabalhadores filosóficos, de todos os subjugadores do passado – estendem a mão criadora para o futuro, e tudo que é e foi torna-se para ele um meio, um instrumento, um martelo.” (BM, 212). Nesse sentido, a figura do filósofo-legislador também remete à apropriação criativa do que já foi realizado, no intuito de uma reelaboração para novos fins, seguindo a ideia básica da filosofia histórica-genealógica de que o próprio devir é resultado de uma reapropriação do já existente por uma outra força que o subjuga e redireciona. Em suma, o conhecimento que o “filósofo do futuro” é capaz de elaborar é entendido sob o signo da *criação* – e aqui, vale sempre lembrar, criação no sentido vital que expressamos no terceiro capítulo, como articulação, arranjo, composição a partir dos contextos, e jamais como criação a partir do nada. Pois a “legislação” que ele arroga para si, só faz sentido, como qualquer outra forma de legislação, se ela leva em conta o *contexto* em função do qual ela será empreendida e o *objetivo* a ser alcançado – pois como criar “leis” ou “normas” sem levar em consideração aqueles que estarão a elas submetidos? Sem levar em conta as características do que já ocorre ou que já existe e, sobretudo, dos fins que se almeja alcançar? Talvez por isso Nietzsche recorra, nessa reflexão sobre o filósofo do futuro, à ideia de legislação: numa alusão à inventividade, capacidade de articulação e amplitude de visão necessárias para a realização deste tipo de tarefa, além, é claro, da indispensável firmeza na afirmação. Por outro lado, destaca-se ainda que seu ímpeto não é orientado pela *vontade de verdade*, do rigor lógico que põe a verdade acima da vida, mas ao contrário, seu conhecer é uma expressão da própria vontade de potência, do movimento vital de expansão e criação e, por isso, uma forma de conhecimento que é expressão imanente à vida. Pois apenas deste modo a elaboração de um conhecimento filosófico não ficaria preso às demandas milenares do essencialismo, do dualismo e das exigências de unidade e totalidade, sob a marca da identidade devoradora da diferença.

Não pretendemos, porém, explorar a fundo a figura deste filósofo do futuro, pois o próprio Nietzsche é bastante reticente em relação a ela, restringindo a discussão a alguns aforismos de *Além do Bem e do Mal*. Entretanto, ela nos serve como inspiração para pensarmos os desafios do filósofo diante deste cenário de diferença e singularidade, como dissemos no início desta seção. Pois, colocada na esteira desta rápida genealogia do filósofo,

ela nos faz ver tanto o contraste entre as figuras das quais ele se originou quanto dos processos que revelam o potencial de transformação capaz de ser alcançado por ele, mesmo que conservando aspectos elementares das suas formas anteriores. Nesse sentido, tomaremos a liberdade de pensar sobre as potencialidades da filosofia a partir desta intuição nietzschiana acerca da tarefa do filósofo, tanto vinculando-a a outras ideias de Nietzsche acerca desta figura – que desenvolveremos nos parágrafos que se seguem – quanto relacionando-a às consequências que extraímos das argumentações precedentes, desenvolvidas nos capítulos 3 e 4, e que serão elaboradas em função da presente discussão nas seções subsequentes deste capítulo com vistas à conclusão desta tese.

Como pudemos perceber a partir da crítica genealógica, embora a história não tenha um *telos* definido na origem, ela tampouco “anda para trás”, não se desvincula de certa articulação com o que já foi, pois, por mais que as configurações se modifiquem, elas se fazem a partir da relação com o que veio antes, com as configurações anteriores – as criações subsequentes não se fazem a partir do nada. Por isso a discussão histórica nos é bastante importante: para mapear o movimento das relações de comando-obediência que produziram o estágio atual. Retomando essa concepção de história no presente contexto, queremos dizer com isso que é forçoso pensar que mesmo o “filósofo do futuro” não teria como se desvencilhar totalmente ou de um só golpe de certo *hábito* arraigado em torno da figura do filósofo. Já vimos com Nietzsche que eles serão também amigos da verdade, não teriam como se desvencilhar desta sem perderem seu modo de funcionar específico, sua relação com o conhecimento. Mas queremos ressaltar também que é muito difícil que ele se desvencilhe de certa “necessidade metafísica”, necessidade própria de uma visão ampla (a do legislador), da visão na direção do “um”, de uma “totalidade” (do ordenador) ainda que esta seja virtual, que articule os elementos ou acontecimentos (criador) em uma configuração durável. Pois há o risco de que ao recusar este *modus operandi*, caia-se em um ceticismo passivo e resignado como única opção possível. Em outras palavras, na tentativa de recusar toda “necessidade metafísica” habitual, o filósofo poderia entrar em colapso, em um “curto-circuito” que dissolveria seu funcionamento próprio e, por conseguinte, o fizesse cair ou na posição confortável e conservadora do ceticismo, ou ainda abdicar de um lugar na esfera do saber relegando qualquer pretensão de afirmação sobre o real para as ciências empíricas. Pois é próprio da tradição filosófica, como se sabe, pelo menos em seu cerne metafísico, a pretensão de um discurso abrangente sobre a realidade a partir de “estruturas fundamentais” com o

objetivo de fornecer um tipo de conhecimento “genérico”, que funcionaria como um guia ao estabelecer as coordenadas acerca do modo como a realidade se estrutura. Ele teria como objetivo ser uma espécie de plano de fundo a partir do qual a realidade observável receberia alguma inteligibilidade, isto é, um *sentido*. Nas palavras esclarecedoras de Manfredo Oliveira:

Aquela forma de conhecimento que posteriormente foi nomeada “metafísica”, um termo que hoje é ambíguo, pois foi empregado em diferentes sentidos ao longo da tradição do pensamento ocidental, surgiu como gênero peculiar de investigação teórica com a pergunta pré-socrática pela ‘ἀρχή πάντων’, ou seja, pelo *princípio de inteligibilidade da totalidade do real*. Numa palavra, em sua intenção e sua autocompreensão este programa teórico que aqui surgia levantava a pretensão de ser um *saber global* [...]. Tratava-se, portanto, de um *saber com abrangência temática universal, cujo objeto é a totalidade do ser* e com o objetivo de explicitar as conexões fundamentais entre todas as esferas do real. Para Lima Vaz, trata-se aqui acima de tudo da *busca de princípios de inteligibilidade que possam conferir ordem à multiplicidade*. Estava em questão, portanto, um movimento de unificação do ser em seu todo.²⁶⁸

Diríamos, grosso modo, que este saber busca justamente o que há de *comum* em todas as existências singulares, como “grau zero” do real – partindo do pressuposto de que já exista algo assim – para a partir dele tornar capaz de estabelecer distinções e diferenças, ou seja, de ordenar o que é aparentemente disperso a partir de elementos invariáveis. Tal conhecimento ultrapassaria a esfera da experiência cotidiana e mesmo a experiência dos sentidos, centrando-se numa experiência lógico-linguística que está acima, abaixo ou além do observável e do empírico – portanto, “metafísico” – independente de ser numa esfera intra ou extramundana. Mas é preciso ressaltar que não se trata de um saber que dê conta de tudo, e sim de um conhecimento “dos princípios de compreensão de tudo o que de alguma forma pode ser conhecido”²⁶⁹. Nessa medida, propomos a seguinte provocação: como recusar que, mantendo as devidas proporções, a tarefa do filósofo que fez a travessia da crítica genealógica, não deixe de seguir numa direção semelhante? Pois se é verdade que o filósofo do futuro, ainda amigo da verdade, mas um amigo que não é mesquinho e tampouco ressentido, também trabalha com *sentidos* e com o estabelecimento de valores que orientam tais sentidos – ou seja, com “princípios de inteligibilidade”, ou com horizontes de sentido, como dissemos – não estamos em um ambiente de total incompatibilidade ou de impossibilidade de aproximações. Não é menos verdade que haja, porém, uma diferença fundamental que orienta o filósofo do futuro: o fato de que ele não *busca* princípios, mas os *fabrica* e estabelece, “legisla”; e, por isso, tampouco pressupõe que haja um sentido único.

268 OLIVEIRA, Manfredo. *A ontologia em debate no pensamento contemporâneo*. São Paulo: Paulus, 2014, p.

12

269 Ibid.

Aliás, a partir de todas as nossas discussões precedentes, poderíamos inclusive perguntar se é possível tal *busca*, ou se o que os filósofos fizeram desde sempre não fora o mesmo: criação, fabricação, apenas mascarada, em certos casos, de “necessidade”, “intuição intelectual” ou “descoberta”.

Note-se que para tanto não estamos pondo em questão a verdade desta pressuposição, de que tais princípios sejam possíveis, mas agora nos interessa saber *em que sentido eles são possíveis* ou em que medida a necessidade que nos encaminha a pressupô-los deveria ser reapropriada pelo filósofo do futuro, para que tal “conservação” não seja resultado da inércia em lidar com algo que fora tornado hábito, pela mera necessidade histórica, e ele possa se utilizar dela para outros fins. Pois já vimos, no segundo capítulo, que a pressuposição da existência de princípios de inteligibilidade imutáveis e existentes *a priori* só tem sentido a partir dos valores decadentes, como necessidade de segurança e conservação de um modo de vida empobrecido. Mas, como dizíamos também no segundo capítulo, uma vez tornada necessidade por um cultivo milenar, essa pressuposição se mostrou impossível, mas nem por isso ela se desvaneceu, tendo continuado arraigada como necessidade vital pela cultura niilista da qual, precisamos lembrar, não temos como nos desvencilhar por uma simples atitude. Contudo, o niilismo é, ao mesmo tempo, uma oportunidade de transvaloração: na recusa dos valores negadores, na mudança do elemento de onde emergem os valores, é possível realizar desvios, interferir nas configurações que sustentam o estado de coisas niilista, produzir diferenças ou liberar a vida em seu movimento criador.

Nesse sentido, pensamos que a marca do filósofo do futuro é justamente a reapropriação da *suposição* de princípios de inteligibilidade ou de uma visão global de uma totalidade possível, despojadas, porém de outras pressuposições e ela atreladas, como da existência *a priori* desses princípios, ou na forma “independente” de uma essência ou substância; bem como da universalidade totalizante (que limita o movimento), da sustentação de uma identidade primeira de todas as coisas, ou mesmo da supervalorização deste tipo de conhecimento, que deveria funcionar tanto mais como um parâmetro orientador ou como coordenadas relativas a uma perspectiva assumida e irreduzível acerca do real efetivo, e não de uma suposta verdade essencial deste. Afinal, o filósofo do futuro é um “legislador” que se utiliza do que já foi em favor da vida, pela simples suposição de que “suas” verdades não são únicas e impositivas, o que torna possível trocas e alianças entre “mundos distintos” que não se sobrepõem mas realizam “conversações” agonísticas – o que possibilita não imposições e negações que visam o “uno”, mas conexões e articulações que sustentam a multiplicidade. Por

isso insistimos na crítica genealógica, que põe em questão os valores e os interesses que mobilizam o pensamento, produzem esquemas de inteligibilidade, ideias, etc. – para mostrar que esta é a questão fundamental, vital, que orienta mesmo as discussões teóricas.

Sobre este ponto específico, a respeito dos princípios de inteligibilidade, poderíamos dizer que, sob certa perspectiva, os “filósofos do futuro” fariam a “mesma” coisa que os filósofos da tradição, mas com *atitudes* distintas, pois movidos por *valores* distintos. Todavia, numa perspectiva mais estrita, tais atitudes fazem emergir toda a diferença entre ambos, de modo que o “mesmo” termina por se tornar outra coisa, apesar de conservar alguma proximidade. Pois, de um lado, o olhar voltado para o real em busca de significações elementares visa à totalização e a busca de um elemento invariável concebido como inerente à própria realidade, como descoberta da razão autônoma, inteligível por si mesmo, e por isso passível de ser compreendido como verdade única, independente de qualquer contexto e interesse – independente, em suma, de valores – com caráter impositivo, compreendido como necessidade lógica ou racional. De outro, esta “busca” sabe-se embebida de valores, e por isso sabe-se vinculada à vida e, sobretudo, como demanda de um ser vivo com tudo aquilo que lhe é habitual e intrínseco. Por isso, entende-se como criação-organização de um campo de sentido possível, o qual, se parte de alguma suposição, é a de que o real é sempre mais do que qualquer princípio que possa ser articulado, que sempre transborda a qualquer esquema possível e que estes jamais poderiam se sobrepor à riqueza das singularidades que constituem o horizonte da multiplicidade. Nesse sentido, é por um princípio “ético” e não *apenas* teórico – que valoriza a vida em sua expansão e movimento, que visa a desobstrução da atividade criadora da vida – que a produção de “princípios de inteligibilidade” ou de campos de sentido, por parte dos filósofos do futuro, se faz de modo a resguardar e promover a diferença e a singularidade enquanto riquezas vitais e, portanto, *supõe uma visão do real à imagem da vida*.

Em todo caso, para que nossa argumentação faça sentido, queremos destacar o seguinte: parece-nos que o objetivo do conhecimento proposto pela metafísica indica sempre sua relação com a realidade mesma, com o mundo, como uma necessidade de sentido tornada possível pela própria atividade linguística, muito embora quase sempre a concepção de real tenha sido construída a partir da negação das características imanentes à vida como mudança, temporalidade, criação, diferença, etc., diante da qual todos esses elementos surgiriam como mistérios a serem explicados, pela pressuposição de uma realidade ou nível de realidade anterior de onde se originam ou recebem sentido. Assim, queremos destacar, retomando a conclusão do segundo capítulo, o fato de que a metafísica, e com ela toda a filosofia, sempre

se debruçou ou se empenhou em refletir sobre a realidade, em geral tentando engendrar um tipo de conhecimento basilar, orientador, muito embora no processo tenha perdido de vista, pelos valores que mobilizaram este intento, uma série de características indispensáveis do próprio real *e tenha terminado por perdê-lo de vista quando pensava capturá-lo*. Em outras palavras, mesmo que em suas realizações em teorias, doutrinas, etc., ela tenha terminado por engendrar um outro mundo, um mundo teórico e ideal, não podemos perder de vista que a referência sempre tenha sido “este” mundo, a própria realidade efetiva, sensível ou empírica, mesmo que tomada de forma negativa, ou seja, sendo considerada apenas para ser simultaneamente negada, invertida, idealizada; como uma espécie de base para a construção de uma imagem negativa.

Mas este direcionamento da filosofia é resultado, segundo Nietzsche, do pensamento socrático-platônico representante dos primeiros passos do niilismo ocidental. É com Sócrates e Platão que a filosofia se encaminha para longe da vida ao mesmo tempo que se desenvolve como uma atividade lógico-dialética, supostamente isenta de qualquer invenção e que se vê como atividade fundamentada apenas na razão – diante da qual nenhuma certeza é poupada e toda criação se torna culpabilizada ou revestida pela má consciência. É com a suposição de um mundo ideal ou de essências imutáveis que a metafísica ganha precedência na filosofia, pelo menos num certo sentido que chamamos de dualista-essencialista, cujo entendimento parte de princípios imutáveis, incriados e autojustificados. Contudo, a amplitude da visão e a ousadia da racionalidade, de supor princípios de inteligibilidade que tornassem capaz de articular a multiplicidade dos fenômenos empíricos teve início, como vimos na citação de Oliveira, com os pré-socráticos, que tomavam a *physis* como “totalidade” da realidade de uma forma não-cindida, elegendo, em geral, elementos da natureza como princípios norteadores e constitutivos da realidade. Este empreendimento pode também ser compreendido, como vimos na referida citação, como uma espécie de metafísica, na medida em que há a intenção de “universalidade”, muito embora seja algo bastante distinto da pretensão platônica. Em todo caso, o que se quer destacar aqui é: há uma certa compreensão metafísica que antecede Platão e, portanto, estaria menos distante dos propósitos que intentamos aqui articular, e que deve servir igualmente como base para uma compreensão de alguma “metafísica da diferença”, isto é, de uma realidade não-cindida em planos ontológicos, mas que tampouco é vista como unidade fechada e total, e muito menos dotada de identidades fixas e imutáveis, pois sempre passível de novidades.

Nessa direção, o próprio Nietzsche retoma, num texto intitulado *A filosofia na era Trágica dos Gregos*, a proposição de Tales, que é tida como marco inaugural da filosofia pré-socrática, segundo a qual a água seria o elemento primordial (*archê*) de todas as coisas. Essa proposição é importante, diz Nietzsche, porque “enuncia algo a respeito da origem das coisas” e ainda por cima “o faz sem imagem e fabulação”, mas, sobretudo, porque “nela está contido, ainda que em estado embrionário, o seguinte pensamento: *tudo é um*” (FTG, III, p. 43). Nietzsche destaca ainda que é em função deste terceiro elemento que Tales se torna o primeiro filósofo, pois apenas afirmação sobre a origem das coisas o aproximaria dos religiosos e místicos e, por outro lado, apenas a explicação sem fabulação e imagem o assemelharia a um investigador da natureza (ou cientista, diríamos hoje). Não sendo mito, religião ou “ciência”, a filosofia se colocaria numa espécie de lugar distinto, que “aproveitaria” algo dos dois, da estética religiosa e do rigor do investigador natural, supondo uma visão ampla da realidade capaz de “conectar” as singularidades dos fenômenos. Ou seja, não se tratando de uma mera observação, a proposição de Tales tampouco é científica, no sentido de explicar uma relação entre elementos observáveis, ou de transformações de elementos. Antes, supõe não apenas uma totalidade, mas um elemento que articule todas as coisas, como um fio condutor de inteligibilidade do real em todas as suas expressões. Por conseguinte, complementa:

É curioso o modo truculento por meio do qual tal crença trata o inteiro mundo empírico: precisamente com Tales pode-se aprender como a filosofia procedeu, em todos os tempos, quando quis ir além de seus objetivos magicamente atraentes, transpondo os umbrais da experiência. Aos saltos, ela avança sobre apoios leves: esperança e pressentimento dão asas a seus pés. De modo canhestro, o entendimento calculante segue-lhe ofegante por detrás e busca melhores apoios a fim de atingir, também ele, os objetivos sedutores que sua companheira, mais divina, já havia alcançado. [...] O que conduz, então, o pensamento filosófico tão rapidamente a seu objetivo? Então ele se distingue do pensamento calculante e medidor apenas pelo fato de voar mais rápido ao longo de amplos espaços? Não, pois é um poder estranho e ilógico que ergue seus pés, a saber, a *fantasia*. Elevado por ela, o pensamento filosófico segue saltando de possibilidade em possibilidade, que, nesse meio tempo, são admitidas como certezas: ele mesmo apanha, aqui e acolá, certezas que estão a voar. [...] *O poder da fantasia é, porém, particularmente poderoso no que tange à apreensão relampejantemente instantânea, bem como à elucidação de semelhanças: mais tarde, a reflexão traz à baila suas medidas e seus moldes, procurando substituir as semelhanças por identidades e o que se vê lado a lado por causalidades.* (FTG, III, p. 44-45, grifo nosso)

Podemos compreender que a filosofia não diz respeito, já nos pré-socráticos, a um saber positivo, imediatamente observável, no sentido de poder “comprovar” suas verdades pela experiência, mesmo que esse saber não se desvincule da esfera imanente da *physis*. O que não quer dizer que ele não seja demonstrável e explicável por meio da linguagem e da

construção argumentativa, que possa, em conexão com a experiência, “fazer ver” ou tornar sensível para outrem aquilo que foi pensado. Em outras palavras, Tales tornou possível a articulação de um *saber conceitual*, que vincula a experiência imediata com algo que não a pertence de imediato, que não está dado nela ou por ela. Se este algo que a “transcende” deve ser buscado fora dela ou se é uma ordenação estética e racional produzida nela, isso depende dos valores em questão, mas pode-se dizer que este algo é extraído da ou inserido na experiência, em todo caso conectado a ela, como um produto da relação entre o filósofo e o que o “afetou”, vivenciou ou experienciou do mundo. Aqui, não há como deixar de ver certa familiaridade da atividade filosófica com a artística ou criadora, estética em todo caso. Pois a articulação de um sentido amplo, coextensivo à totalidade do real, longe de ser um procedimento meramente científico, indutivo, calculado e modesto, é uma produção distinta, conceitual, ao mesmo tempo lógica e estética, poderíamos dizer. O que não quer dizer, porém, que seja um procedimento isolado e independente da racionalidade do investigador da natureza, mas uma espécie de criação que se apoia e, ao mesmo tempo, ultrapassa aquelas demandas específicas de fundamentação e encadeamento das razões e ordenação das causas, mas que não se desvincilha completamente delas – ou seja, como uma visão ampla de algo distante que, não obstante tal salto, supõe e espera ainda estar de acordo com o rigor do entendimento.

Em outros termos, a criação ou a “fantasia” do filósofo pré-socrático não seria aleatória e delirante, mas, paradoxalmente, acompanhada por uma tênue articulação lógica e vinculada às experiências sensíveis, de modo que suas produções conceituais não se desvinculam completamente da realidade física e cultural em que ele navega, mas tampouco é um “puro reflexo” desta. Tal empreendimento, por conseguinte, tampouco seria dogmático, no sentido religioso de estabelecer uma verdade indubitável apoiada na crença ou na fé, pois, muito embora tenha a pretensão de uma afirmação global sobre a realidade, sempre está passível de revisão, questionamento, disputa. Afinal, entre os pré-socráticos havia espaço para uma diversidade de “visões do todo” que, apesar de tal pretensão, coexistiam e seguiam direções diferentes, ao ponto de tornar possível a articulação, em um dado momento, da proposição “o um é o múltiplo” (FTG, VI, p. 62) pela figura de Heráclito, um filósofo extremamente caro à Nietzsche²⁷⁰. Assim, articulando esta visão lógico-estética à crítica

270 “Ponho de lado, com grande reverência, o nome de *Heráclito*. Se o resto dos filósofos rejeitava o testemunho dos sentidos porque estes mostravam multiplicidade e mudança, ele o rejeitou porque mostravam as coisas como se elas tivessem duração e unidade. Também Heráclito foi injusto com os sentidos. Eles não mentem nem do modo como os eleatas pensavam, nem como ele pensava – eles não mentem. O que *fazemos* do seu testemunho é que introduz a mentira; por exemplo, a mentira da unidade, a mentira da materialidade, da

genealógica, acrescenta-se que é uma produção que inevitavelmente é mobilizada por valores, ou seja, por demandas vitais, de um determinado modo de vida, que se expressa justamente no horizonte de sentido em que se desenvolvem os princípios de inteligibilidade ou os conceitos produzidos pelos filósofos. Nesse sentido, talvez possamos acrescentar à genealogia do filósofo, que discutimos rapidamente acima, não apenas a herança ascética oriunda de seus “antepassados” místicos e religiosos, mas também uma herança *estética*, presente já desde os primórdios da filosofia grega. Pois, em suma:

O filósofo procura ecoar em si a sonoridade total do mundo para, aí então, *exteriorizá-la em conceitos*: na medida em que é contemplativo como o artista plástico e compassivo como o religioso, perscrutando fins e causalidades qual o homem de ciência, sentindo-se inflado a ponto de atingir o macrocosmo, ele retém ainda a sobriedade de se considerar friamente como o reflexo do mundo, isto é, aquela sobriedade que possui o artista dramático quando se transmuda em outros corpos, falando a partir deles e, a despeito disso, sabendo projetar essa transmutação para fora em versos escritos. (FTG, III, p. 48-49)

Percebemos, então, que há uma certa “inocência criadora” na aurora da filosofia, que talvez revele muito do caráter do que se sucedeu no decorrer de sua história, das reviravoltas e pluralidades de caminhos trilhados pelos mais diversos filósofos, mesmo pela tradição socrático-platônica, que fora tão criativa quanto os pré-socráticos, nos legando uma série de conceitos e princípios que até hoje norteiam nossa forma de pensar – com a diferença, porém, que tal produção toma a si mesma como verdade objetiva e perca de vista sua a marca de uma criação²⁷¹. A nosso ver, é a isto que o olhar nietzschiano sobre a filosofia da “era trágica”, dos pré-socráticos, pretende conduzir: a algo “recalcado” pela tradição filosófica posterior, de uma forma de saber pautada simultaneamente na invenção e na investigação, na experiência contemplativa e na produção ativa de conceitos que expressem a vibração da realidade efetiva sobre o corpo pensante do filósofo. Numa certa sensação ou necessidade de expansão por parte de um tipo humano que “sente-se inflado ao ponto de atingir o macrocosmo”, ao mesmo tempo que recusa sua particularidade de humano para considerar-se “reflexo do mundo”, na

substância, da duração... A ‘razão’ é a causa de falsificarmos o testemunho dos sentidos. Na medida em que mostram o vir-a-ser, o decorrer, a transformação, os sentidos não mentem... Mas Heráclito sempre terá razão em que o ser é uma ficção vazia. O mundo ‘aparente’ é o único: o ‘mundo verdadeiro’ é apenas *acrescentado mendazmente...*” (CI, “A ‘razão’ na filosofia”, 2)

271 Tal diferença, pode ser compreendida a partir da influência da figura de Sócrates sobre toda a filosofia posterior. Pois Nietzsche aponta, por exemplo, em *O Nascimento da Tragédia*, que Sócrates teria representado um otimismo cego em relação ao poder da lógica e da dialética, condenando fatalmente todo o caráter “trágico”, isto é, que foge à compreensão racional, seu caráter estético-criador, presente na cultura grega de então. (Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, §14-15, p. 84-94)

tentativa de não perder de vista a possibilidade de comunicar em conceitos uma tal experiência lógico-estética, por mais que em seu balbuciar ele termine por dizer “tudo é água”, numa proposição que soa quase mística. Talvez essa possa ser uma lição a ser aproveitada pelos “filósofos do futuro” ao se contraporem a uma tradição que, em sua devoção à verdade, tornou-se responsável por recalcar essa “experiência trágica”.

Todavia, é claro que, não sendo gregos, os filósofos do futuro não podem deixar de lado a sua vertente crítica e pensar com a mesma “inocência” criadora dos gregos, e tampouco simplesmente ignorar a influência da história, das tradições e a relação com as ciências empíricas modernas, sobre suas fabricações de princípios e horizontes de sentido sobre a realidade. Todavia, é para exigir seu direito de criadores que eles também são críticos da tradição socrático-platônica e das suas exigências, pois não seria justamente a função da crítica genealógica, para Nietzsche, a busca por uma *nova inocência*? Ou seja, em vez de funcionar como um movimento ressentido, de mera negação ou reação, que por sua vez terminaria por conservar o que é negado, a crítica, como mostramos na primeira parte desta tese, é uma afirmação da vida que, em seu movimento, termina por negar o que precisa ser negado, pois parte de uma avaliação do valor dos valores que sustentam as exigências daquele modo de pensar. A crítica, em suma, põe em questão igualmente o fato de que tudo veio a ser, que *tudo foi outrora também criado*, mesmo as exigências que se entendem como não-criadas, como “necessárias”, pois “o problema crítico é o valor dos valores, a avaliação da qual procede o valor deles; portanto, o problema de sua *criação*” e esta avaliação de onde partem os valores são “maneiras de ser, modos de existência daqueles que julgam e avaliam”²⁷². Se tomarmos a imagem do “leão” no discurso de Zaratustra intitulado “Das Três Metamorfoses”, fica nítida a formulação da crítica nesses termos afirmativos, no sentido da busca pela leveza. Uma vez que aquele, o leão, como figura da crítica virulenta, tem por objetivo descarregar, aliviar o fardo dos valores que carregava nas costas em sua forma anterior, sob a imagem do camelo, cansado e pesado em função de não conseguir se livrar de tudo o que foi lançado sobre ele como obrigação, como responsabilidade, como “tu deves” – e, por isso, também como culpa e má consciência. E o objetivo da atitude agressiva do leão não é outro senão o de transmutar-se em criança, isto é, aquela que *cria*: “inocência é a criança, e esquecimento; um novo começo, um jogo, uma roda a girar por si mesma, um primeiro movimento, um sagrado dizer-sim” e, sobretudo, um “Sim, para o jogo da criação” (ZA, “Das três metamorfoses”). Entendemos que é justamente nesse sentido, então, que Nietzsche propõe aos filósofos

272 DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. São Paulo: n-1 edições, 2018, p. 9

retomar justamente a tarefa da criação e estabelecimento de conceitos, agora a partir de uma “nova inocência” que não é gratuita, mas conquistada pelo trabalho avassalador e transformador da crítica histórico-naturalista e moral que desfaz as “cisões ontológicas”, as demandas por unidade e identidade, por verdades absolutas ou fundamentações racionais imparciais, ou seja, aquilo que separa o filósofo do que ele *pode*:

O que ultimamente começa a clarear para os filósofos: o fato de que eles não podem deixar que os conceitos se lhes ofereçam como presentes, não podem apenas ficar limpando-os e esclarecendo-os; *têm de fazê-los, antes de tudo, criá-los, estabelecê-los e torná-los convincentes. Até agora se confiava inteiramente nos conceitos, como em um maravilhoso dote de algum mundo fantástico*: mas eram, por fim, heranças de nossos antepassados mais distantes, tanto dos mais estúpidos quanto dos mais sensatos. (VP, 409, grifo nosso.)

Em outras palavras, a crítica não tem a finalidade de limitar, mas sim de desobstruir o caminho criador do filósofo²⁷³, que não teria como desempenhar sua função se considerasse os conceitos como dados e se restringisse à esclarecê-los, explicá-los, lustrá-los e contemplá-los – pois assim eles funcionam como obstáculos e barreiras que apenas conservam um dado estado de coisas que poderia ser hostil à vida. Pois é preciso ressaltar que, entendido como criação, tal saber conceitual que a filosofia torna possível, além de seu caráter estético, tem sobretudo um efeito ou função éticos que possibilitaria ao filósofo não cair na tentação de unificação e totalização ou absolutização de um único discurso sob a forma da verdade essencial, ou de compreender seus conceitos como expressão adequada da realidade ou ainda descoberta autônoma da razão. Tal efeito é a reverberação da intenção valorativa subjacente às suas criações, as quais são entendidas como produções organizadoras de uma realidade cujas configurações são duráveis e jamais eternas. Nesse sentido, não é por um simples arroubo juvenil ou por displicência que Nietzsche convoca à criação de conceitos, mas a partir da constatação (histórico-naturalista) de que os conceitos foram desde sempre criados, mas que passamos a tratá-los como dotes de um mundo fantástico, como se tivessem um valor inquestionável, justamente pelo peso de uma formidável herança legada pela milenar tradição metafísica socrático-platônica. Esta tradição, mobilizada por valores hostis à vida, tornou possível não apenas a cristalização dos conceitos como também a culpabilização de qualquer atitude criadora. Pois a moral decadente que a subjaz restringe as possibilidades criadoras

273 “A crítica não é uma re-ação do re-sentimento, mas a expressão ativa de um modo de existência ativo: o ataque, e não a vingança, a agressividade natural de uma maneira de ser, a maldade divina sem a qual não se poderia imaginar a perfeição. Esta maneira de ser é a do filósofo porque ele se propõe precisamente a manejar o elemento diferencial como crítico e criador, portanto, como um martelo.” (DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. São Paulo: n-1 edições, 2018, p. 11)

próprias ao movimento vital da vontade de potência, a medida que desvaloriza a mudança, a temporalidade, a mutabilidade e supõe uma unidade ou identidade primeira a qual o pensamento deve se aventurar em uma busca. Mas esse movimento, que exploramos no segundo capítulo, é também o da “vontade de verdade”, que termina por massacrar a força do pensamento ao excisar seu caráter estético, bloqueando qualquer possibilidade de criação ou de ficção como “erro” a ser julgado diante do tribunal da razão, num movimento em que a própria verdade é posta em questão. Em outras palavras, o mesmo peso desta tradição encaminhou a cultura ocidental ao mais profundo *niilismo*, onde as possibilidades do pensamento sucumbiram numa melancolia crítica ou cética, onde seria quase impossível imaginar possibilidades distintas ou modos de vida outros. Ao reclamar para a filosofia a tarefa de criação de conceitos, de horizontes de sentidos e de valores, o que Nietzsche propõe é a possibilidade de imaginar mundos distintos, a partir da desobstrução do movimento vital de criação que se expressa pelo pensamento, ou seja, numa postura ético-política cuja finalidade seria a intervenção no estado de coisas a partir de um diagnóstico. Da crítica à clínica, o movimento da filosofia genealógica de Nietzsche nunca tem por objetivo uma simples explicação da realidade, mas a assunção de uma postura afirmativa diante da mesma, no intuito de fornecer ferramentas conceituais para os mais diversos enfrentamentos vitais, sobretudo para aqueles que não são imediatamente “visíveis” ou evidentes, como é o caso do *niilismo* em seu tempo (e no nosso): sensível de várias formas e sob vários “sintomas”, mas difícil de ser compreendido sem o mapeamento do seu movimento e mais difícil ainda de ser combatido.²⁷⁴

274 Seguindo esta mesma intuição nietzschiana, Deleuze e Guattari, no livro intitulado *O que é a filosofia?*, apontam que a tarefa própria da filosofia, que a distingue dos demais saberes criadores como a ciência e a arte, é justamente a criação de conceitos. Os autores, então, reconhecem a filosofia como um saber conceitual, um conhecimento por conceitos que, entretanto, não devem ser descobertos mas criados: “criar conceitos sempre novos é o objeto da filosofia. É porque o conceito deve ser criado que ele remete ao filósofo como aquele que o tem em potência, ou que tem sua potência e sua competência. Não se pode objetar que a criação se diz antes do sensível e das artes, já que a arte faz existir entidades espirituais, e já que os conceitos filosóficos são também *sensibilia*. Para falar a verdade, as ciências, as artes, as filosofias são igualmente criadoras, mesmo se compete apenas à filosofia criar conceitos no sentido estrito. Os conceitos não nos esperam inteiramente feitos, como corpos celestes. Não há céu para os conceitos. Eles devem ser inventados, fabricados ou antes criados, e não seriam nada sem a assinatura daqueles que os criam” (DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992, p. 13) Em outro momento, os autores complementam: “Pode-se considerar como decisiva, ao contrário, a definição da filosofia: conhecimento por puros conceitos. Mas não há lugar para opor o conhecimento por conceitos, e por construção de conceitos na experiência possível ou na intuição. Pois, segundo o veredito nietzschiano, você não conhecerá nada por conceitos se você não os tiver de início criado, isto é, construído numa intuição que lhes é própria: um campo, um plano, um solo, que não se confunde com eles, mas que abriga seus germes e os personagens que os cultivam. O construtivismo exige que toda criação seja uma construção sobre um plano que lhe dá uma existência autônoma. Criar conceitos, ao menos, é fazer algo. A questão do uso ou da utilidade da filosofia, ou mesmo de sua nocividade (a quem ela prejudica?), é assim modificada”. (Ibid, p. 15-16). Assim, embora não seja a intenção deste trabalho explorar a natureza do conceito, como fazem os autores, não negamos certa concordância e inspiração na articulação de

Por outro lado, se lembrarmos das discussões do primeiro capítulo, podemos entender que esta atividade produtora de conceitos, para além de uma herança histórica que remonta aos pré-socráticos, pode ser tomada como um prolongamento da tendência à elaboração de “ficções”, que auxiliam os animais humanos nos seus enfrentamentos, de onde ocorrem as “produções de metáforas” através da transposição entre esferas distintas (estímulo nervoso-imagem-palavra). Obviamente aqui os enfrentamentos são bastante distintos, pois não se trata de mera sobrevivência, mas de outra ordem de problemas que, não obstante, são também “práticos” como, por exemplo, a superação do niilismo ou a busca por uma vida potente. Pois, quando articulada à questão dos valores, percebemos que o sentido dessas “ficções” elaboradas pelo intelecto, é relativo: em função da “verdade absoluta” elas são sempre “menos”, de pouco ou nenhum valor, sinônimos de ilusão. Mas, em função da vida elas são indispensáveis, pois tornam possível a inteligibilidade pela articulação linguística de sentidos e, portanto, configurações da própria realidade pela necessidade vital. Nesse sentido, se tudo o que o intelecto produz seriam ficções, elas não teriam como ser sinônimos de “ilusão” ou “mentira”, mas de “arranjos estéticos da realidade” posto que seriam resultados de uma atividade da própria vida (humana) em seu desenrolar. Ou seja, é impossível dizer que, nesse caso, as ficções ocultam ou mascaram a realidade, mas que são arranjos possíveis em função dos indivíduos e contextos. A “criação”, portanto, longe de carregar o status de algo misterioso e destinado a seres iluminados, é muito mais comum do que parece.

Assim, poderíamos acrescentar, ainda enfatizando elementos já explorados anteriormente, que a necessidade de “princípios de inteligibilidade” que auxiliem na interpretação da realidade em sua “totalidade”, como presente na metafísica, sustenta-se não apenas pela herança histórica ou pelos valores constitutivos da cultura ocidental, mas também pelo próprio funcionamento da linguagem ou da necessidade vital que o ser humano expressa por meio da produção de conhecimento – tomada aqui no sentido naturalista da produção de ficções. Pois, a partir da discussão fisiopsicológica, que nos remete ao âmbito das relações de força constitutivos da natureza, Nietzsche sustenta, seguindo a mesma lógica comando-obediência que caracteriza os seres vivos em geral, que essa produção de ficções da qual o ser humano se tornou mestre, expressa uma força fundamental que visa ao “comando”, isto é, a dominação sobre o espaço-tempo circundante por meio das produções do pensamento, sendo

nossa compreensão da filosofia como implicada à atividade criadora própria à vida. Nesse sentido, poderíamos dizer que exploramos uma direção semelhante, mas que de algum modo “antecede” tal definição pois abre caminho para ela, explorando suas condições de possibilidade, por assim dizer.

a expressão “espíritual” ou “intelectual” da vontade de potência, justamente como vontade de “simplificar” uma complexidade dada. Em suas palavras:

Esse imperioso algo a que o povo chama “espírito” quer ser e quer se sentir senhor, dentro e em torno de si: tem a vontade de conduzir da multiplicidade à simplicidade, uma vontade restritiva, conjuntiva, sequiosa de domínio e realmente dominadora. Suas necessidades e faculdades são aqui as mesmas que os fisiólogos apresentam para tudo que vive, cresce e se multiplica. A força que tem o espírito, de apropriar-se do que lhe é estranho, manifesta-se num forte pendor a assimilar o novo ao antigo, a simplificar o complexo, a rejeitar ou ignorar o inteiramente contraditório: do mesmo modo ele arbitrariamente sublinha, destaca e ajeita para si determinados traços e linhas do que lhe é estranho, de cada fragmento de “mundo exterior”. Assim fazendo, sua intenção é incorporar novas “experiências”, enquadrar novas coisas em velhas divisões – é o crescimento, portanto; mais exatamente a sensação de crescimento, a sensação de força aumentada. (BM, 230)

Esse pendor à “simplificação” pode ser visto como uma ferramenta importante para a ação, posto que ignora diferenças em menor grau em busca de semelhanças, mas também é importante para a criação e a comunicação, uma vez que o nomear é resultado de uma tal tendência unificadora, como criação de uma unidade sob um signo específico, assim como o próprio uso das palavras para designar coisas semelhantes. Por isso ele pode ser pensado também como tendência à generalização e ordenação e, por isso, como uma base fisiopsicológica à atividade de produção de conceitos, ou seja, de uma organização plástica da multiplicidade que dispõe os elementos conforme a necessidade de um ser vivo. Pois atrelada à capacidade estética do intelecto, tal ideia sustenta o sentido das suas produções de ficção: não uma mera simplificação sem função, mas com vistas à dominação, à expansão da vida, ou mesmo à manutenção de um determinado modo de vida por meio do enquadramento de novas experiências semelhantes em velhos esquemas. Mas também como uma força criadora que em sua necessidade de organização, ou de “comando”, termina por produzir novos esquemas simplificadores conforme surja a necessidade. Tal simplificação, em suma, é o que permite a própria inteligibilidade e inter-ação, como arrancar um sentido das experiências, forçá-las, inclusive, a caber em esquemas, palavras, conceitos.

Todavia, Nietzsche entende que há no “espírito” também uma força distinta, cultivada contra essa tendência simplificadora, onde atua “aquele sublime pendor do homem de conhecimento, ao tomar e querer tomar as coisas de modo profundo, plural, radical: como uma espécie de crueldade da consciência e do gosto intelectuais, que todo pensador valente reconhecerá em si” desde que “esteja habituado a disciplina rigorosa e palavras rigorosas” (BM, 230). Num esforço contrário, o homem do conhecimento é aquele que também

desconfia das ficções ou produções simplificadoras do intelecto e sente a necessidade de investigar, tomar pela raiz, ou complexificar uma simplificação dada. Numa tendência analítica, por assim dizer, o conhecimento se orienta, aparentemente, no caminho contrário à força simplificadora, mas talvez apenas para produzir ficções mais elaboradas. Como uma força complexificadora que exige uma atenção mais rigorosa ao detalhe e às diferenças. Em nosso caso, podemos conceber o filósofo, como homem do conhecimento, submetido a ambas as tendências, mas elevadas a um outro patamar. Pois acreditamos poder interpretar que nesta figura, pelo seu hábito “autonegador”, herdado dos místicos e sacerdotes, como vimos, ou em sua necessidade de negar o que é subjetivo, parcial, particular; de se colocar à distância do “comum” e do “simples”, ele continua sendo, ao mesmo tempo, ainda um ser humano e um ser vivo. Isto é, não podendo dispensar essa tendência vital de “dominação”, que impõe a elaboração de uma visão simplificadora, *o filósofo terminaria por dispor de uma força “simplificadora” muito maior à medida que ela é sempre posta além, adiada, por assim dizer, pois contrabalanceada por um impulso oposto que nele também é poderoso, pois cultivado também como necessidade primeira, um ímpeto “analítico”, que visa à complexificação do que é aparentemente simples.* Aqui reencontraríamos o entrelaçamento lógico-estético discutido acima, presente desde os pré-socráticos, como uma força criadora (simplificadora, sequiosa de dominação) e uma força analítica (que decompõe, que busca a complexidade) que tornam possível a elaboração de conceitos. Assim, no acirramento da tensão entre ambos os impulsos a produção tornada possível pelo filósofo se expandiria de forma gigantesca, ao ponto de buscar unificar e simplificar o que é mais complexo possível: próprio real como um todo, a própria multiplicidade inimaginável que constitui a realidade.

Em suma, seguindo a lição da genealogia, pensamos que o hábito filosófico de procurar uma “visão do todo” que se expressaria na determinação do “ser” como algo passível de ser compreendido, não seria algo negativo em si mesmo e que poderia servir a outros fins – desde que seja “transvalorado”, isto é, mobilizado por outros valores, por outra intenção. Assim, algo conquistado a duras penas, por um esforço negador da vida, e consolidado pela cultura ocidental como “filosófico” não seria dispensável e ultrapassado, mas pelo contrário, mais necessário do que nunca. *Pois talvez apenas essa amplitude do olhar que caracteriza a filosofia é que pode nos ajudar a pensar os mais complexos problemas da vida, sobretudo no que vincula aos valores.* Talvez seja mesmo uma necessidade vital que o pensamento filosófico desempenhe esse papel – mas para tanto ele precisa se conduzir como pensamento vivo, à *imagem da vida* em sua plenitude expansiva. Pretendemos argumentar, então, que

apenas afirmando o “todo” como multiplicidade aberta e diferenciante é que o filósofo se conduz pela imagem do vivo, não perde de vista a pluralidade de perspectivas e tampouco renuncia à sua arraigada visão de conjunto e demanda por amplitude e totalidade. E não por uma simples exigência teórica ou por uma necessidade de busca da verdade, mas por uma demanda prática, “ética”, que põe a vida como critério dos valores e visa a uma orientação afirmativa do pensamento. Nesse sentido, seguem nas próximas seções algumas proposições e desdobramentos desta discussão.

3.4.2 Articular os mundos-perspectivas: orientação ontológica do pensamento

Retomando a discussão com Maturana e Varela, podemos articular alguns elementos para dar consistência a estas ideias discutidas acima. Pois os biólogos tomam de forma radical, a partir da constituição biológica do humano, as possibilidades de qualquer conhecer – aí inclusas, certamente, as pretensões filosóficas já que os filósofos também são seres vivos. Tal empreendimento intenta explicar o próprio mecanismo das explicações a partir do *modus operandi* dos seres vivos, na medida em que estes são dotados de estrutura sensório-motora, que seguem em deriva estrutural, desempenhando sua autopoiese num contexto determinado – situação que se mantém, com as devidas diferenças, mesmo em organismos complexos, como no humano. No contexto orgânico da autopoiese, os biólogos discutem a “biologia do conhecer” que poderia ser resumida de forma exemplar nos aforismos “todo fazer é um conhecer e todo conhecer é um fazer” e “tudo o que é dito é dito por alguém”²⁷⁵, aos quais procuraremos explorar rapidamente adiante.

Vimos anteriormente que a capacidade cognitiva humana, em sua forma rudimentar, sendo inevitavelmente vinculada ao sistema sensório-motor, funcionaria a princípio como uma espécie de instrumental biológico com a finalidade de auxiliar a ação do organismo no meio em que se insere, por uma espécie de “mapeamento” deste através da simbolização das perturbações sofridas. Por outro lado, este mesmo maquinário possibilita a potencialização da capacidade comunicacional, a partir das necessidades coletivas da espécie humana, ou seja, a emersão da linguagem como um domínio fundamental da vida humana. As discussões que se seguem pressupõem estas, ao mesmo tempo que procuram explorar outras direções, ao nos direcionarmos para a as possibilidades mais sofisticadas do pensamento, pelas formas em que nos lançamos não apenas a explicar o mundo, mas mesmo a conceber uma ideia tal como a de “mundo”, por meio dele. Se anteriormente nos concentramos demasiadamente nas relações

275 MATURANA, H.; VARELA, F. *A árvore do conhecimento: as bases biológicas da compreensão humana*. São Paulo: Palas Athena, 2001, p. 31

elementares que orientam o pensamento, aqui nos voltaremos para seu funcionamento sofisticado, por assim dizer, ao levar em conta – ainda que virtualmente – não apenas o histórico de transformações ocasionados pela deriva natural da espécie humana, mas também as necessidades que o pensamento foi levado a se confrontar, como aquelas relativas a sentidos e explicações não-imediatas e mais amplas, tais como as ciências e a filosofia buscam fazê-lo.

A proposição de que “todo conhecer é um fazer” nos lança no seio do caráter pragmático-vital de toda esta discussão. Partindo da constatação de que somos seres-vivos, o conhecimento aqui é tomado como aliado da atividade vital de qualquer ser humano. O “fazer” então se refere a toda e qualquer atividade, não apenas a ações que dizem respeito ao mundo puramente “físico”, mas também ações “imateriais”, como o falar, o pensar, escrever, ler, criar, etc. Mas, vimos também que o ser humano é um animal que desenvolveu cultura e, por isso, se organiza de uma forma específica, em torno da linguagem. Vimos que a cultura cria toda uma série de mecanismos e formas de relação que se fazem na linguagem, no “linguajar” humano, como prefere Maturana. Por isso, a primeira proposição não se separa da segunda, que lembra que “tudo o que é dito é dito por alguém”, pois o *dizer* é o diferencial do humano, é a sua forma de ação por excelência e, enquanto um fazer, este dizer é sempre contextual, realizado por alguém em algum lugar.

Nessa mesma medida, o biólogo nos encaminha para a compreensão de que a capacidade humana de falar sobre as coisas e sobre o próprio falar, isto é, de pensar ou de refletir – própria da linguagem humana que se constitui, como vimos no quarto capítulo, por uma espécie de retorno sobre si mesma, de “descrição de descrições” – torna possível produzir criativamente uma série de referências que orientam ações subsequentes a partir das perturbações experimentadas por um organismo ou por um acoplamento de organismos humanos. Em outras palavras, “toda reflexão faz surgir um mundo”²⁷⁶, na medida em que “organiza” aquelas perturbações a partir da interação, sem o objetivo de capturar o sentido daquilo de que se fala, mas de permitir que o ser vivo em questão continue em seu movimento vital de autopoiese, como “uma ação que permita a um ser vivo continuar sua existência em um determinado meio ao fazer surgir o seu mundo”²⁷⁷. Esta proposição sustenta e prossegue a “contabilidade lógica” a que nos referimos no terceiro capítulo, ao supor que as explicações ou interpretações são sempre resultados da atividade do organismo orientado pela sua

276 MATURANA, H.; VARELA, F. *A árvore do conhecimento: as bases biológicas da compreensão humana*. São Paulo: Palas Athena, 2001, p. 32

277 Ibid.

legalidade própria, ao mesmo tempo que não se nega a realidade fora do organismo – o meio – mas que este meio só se diz a partir da relação com o organismo em questão, como uma perturbação que demanda uma resposta criativa. Tomada de forma literal, então, pode-se dizer que há tantos mundos quanto seres falantes que os produzem em seu conhecer. Mas como este conhecer se faz pela e na linguagem, esta produção de mundos é inevitavelmente coletiva. O conhecer é uma construção de mundos na linguagem e em conjunto com os outros organismos humanos com os quais estamos acoplados culturalmente. Nem produção solipsista, nem representação de uma realidade independente ou em si.

Estas proposições se tornam mais claras quando observamos de perto como se dá o mecanismo do *explicar*. Pois, supondo que o conhecimento é uma tentativa não de desvelar ou descobrir um sentido oculto ou intrínseco à realidade, mas sim de produzir orientações em função da vida, de produção de sentidos, este parece ser o caminho em que se torna possível explorar o conhecimento e mesmo as possibilidades do pensamento desde uma perspectiva que parte da valorização da condição de vivo. Maturana propõe que toda explicação, desde a mais simplória até a mais elaborada, como a científica, é basicamente um tipo de “reformulação da experiência” do observador²⁷⁸, que em seu atuar produz um mecanismo explicativo que, por sua vez, tem por função não descrever ou desvendar um mistério oculto, mas “gerar” o próprio fenômeno a ser explicado. Além disso, como sempre se pressupõe alguém a quem se dirige a fala, toda explicação tem como critério também a aceitação por parte dos outros observadores. A partir desses critérios, percebe-se que o explicar é uma ação relacional que ocorre entre um conjunto virtual de “observadores”, seres vivos falantes, e um conjunto de perturbações por eles vivenciadas. Como ação linguística, ela produz uma nova “perturbação” mutuamente aceita que visa, por sua vez, a reformular as primeiras de modo a organizá-las em função de uma necessidade que se expressa nos critérios de aceitação daqueles que a acolhem e a reconhecem como uma “explicação”. Nas palavras esclarecedoras de Maturana:

[...] quer dizer que há muitos “explicares” diferentes. De fato, há tantos explicares diferentes quanto modos de escutar e aceitar reformulações da experiência. Isso é absolutamente cotidiano, e a pessoa aprende a fazê-lo desde pequena, desde que pergunta à mãe: “Mamãe, de onde eu vim?” e a mãe lhe diz: “Filhinho, a cegonha te trouxe da Europa.” E a criança vai embora feliz. [...] Vejam que, no momento em

278 “Quem é observador? Qualquer um de nós. Um ser humano na linguagem. Por isso, eu digo, o ser humano é observador na experiência, ou no suceder do viver na linguagem. Porque se alguém não diz nada, não diz nada. A explicação se dá na linguagem. O discurso que explica algo dá-se na linguagem”. (MATURANA, Humberto. *Biologia do conhecer e epistemologia*. In: *Cognição, ciência e vida cotidiana*. (Trad. e Org. Cristina Magro, Victor Paredes). Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014. pág 25.)

que a mãe diz “A cegonha te trouxe da Europa”, significa o estar aqui reformulado de uma maneira que a criança o aceita. É uma explicação. Dois dias depois a criança diz: “Mamãe, não acredito na história da cegonha, porque o Joãozinho vai ter um irmãozinho, que a mãe dele está fazendo, e ela está bem barriguda.” [...] Então, nesse instante, em que a criança não aceita a história da cegonha, ela deixa de ser uma explicação. E quando a mãe lhe diz: “A mamãe te fez na barriga etc.”, e a criança aceita essa outra reformulação do estar aqui, essa é uma explicação. A explicação do estar aqui, para a criança, depende da criança, não da mãe. Portanto, há tantos explicares, tantos modos de explicar, como modos de aceitar reformulações da experiência.²⁷⁹

Nota-se, portanto, que esta forma de compreensão do explicar está profundamente arraigada na biologia humana e procura enfatizar mais do que distinções epistêmicas o caráter contextual ou relacional de todo conhecer. Pois esta reformulação da experiência leva em conta não apenas o contexto e os “observadores”, mas também o objetivo da ação, o que se busca alcançar com este agir. São os critérios de “aceitação” que validam uma explicação e não alguma suposta adequação com a realidade, ou algum tipo de fundamentação. Coerente com toda argumentação que vincula a capacidade cognitiva à autopoiese, o biólogo sustenta assim que as explicações, de uma forma geral, nunca são descrições de uma realidade externa independente do observador, tendo em vista que para podermos falar de conhecimento e mesmo de pensamento devemos pressupor sempre uma relação entre uma estrutura percipiente que se depara com estímulos que lhes são externos, sempre observadores e experiências. Assim, “não se pode tomar o fenômeno do conhecer como se houvesse ‘fatos’ ou objetos lá fora, que alguém capta e introduz na cabeça. A experiência de qualquer coisa lá fora é validada de uma maneira particular pela estrutura humana, que torna possível ‘a coisa’ que surge na descrição”²⁸⁰.

Além disso, este sentido do explicar encaminha para uma discussão epistemológica e até mesmo ontológica, já que Maturana opera uma distinção entre duas formas de conceber o conhecimento ou “dois caminhos” de compreender a explicação, à medida que se leve em consideração ou não esta raiz biológica de todo conhecer. Esta distinção, obviamente se assenta nos modos de escutar ou acolher uma explicação possível, uma vez que o critério de validade da explicação está do lado daqueles que a aceitam. Pois se não a levamos em conta o fato de que “tudo é dito por alguém”, tomamos um caminho da objetividade literal ou “a seco”, como prefere Maturana. Neste, que é o mais comum na filosofia e mesmo nas ciências, não se leva imediatamente em consideração os mecanismos biológicos do conhecer e por isso

279 MATURANA, Humberto. *Biologia do conhecer e epistemologia*. In: *Cognição, ciência e vida cotidiana*. (Trad. e Org. Cristina Magro, Victor Paredes). Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014. págs 27-28.

280 MATURANA, H.; VARELA, F. *A árvore do conhecimento: as bases biológicas da compreensão humana*. São Paulo: Palas Athena, 2001, p. 31

termina-se por supor a existência de uma realidade independente dos observadores ou dos falantes. Por conseguinte, disputa-se qual explicação é a mais adequada para descrever ou dar conta desta realidade, qual forma de conhecer teria acesso privilegiado a ela, sem que se faça a pergunta pelos mecanismos que tornam o conhecer possível a partir da constituição do ser vivo. Assim, mesmo os elementos utilizados na explicação ou os critérios de aceitação são tomados como se existissem por si mesmos, independentes do observador – até mesmo a própria linguagem é tomada como independente dos acoplamentos sociais. Neste caminho, o “escutar no explicar é um escutar fazendo referência a entes que existem independente de mim – matéria, energia, consciência, Deus”²⁸¹, aos quais se faz referência como objetos dotados de existência própria. Poderíamos acrescentar também a essa lista, pressupostos como da razão autônoma, de essências atemporais, de necessidades lógicas, etc. Em outras palavras, a “escuta” e aceitação da explicação, nessa via, se sustentam em critérios que negam ou consideram irrelevantes a biologia humana.

O outro caminho, denominado pelo biólogo de “objetividade entre parênteses”, é o caminho em que se concebem as explicações segundo o mecanismo de reformulação das experiências – ou seja, o que observa o modo de conhecer partindo da condição de um ser vivo linguístico. Como vimos, ele se sustenta a partir de elementos da própria experiência, dos contextos vividos e não supõe nenhum acesso privilegiado e tampouco uma realidade independente dos observadores. Neste, o “escutar é diferente, porque aqui escuto reformulações da experiência com elementos da experiência, que eu aceito”²⁸². Aqui, sobretudo a linguagem é vista em seu enraizamento biológico, como “coordenação de coordenação de condutas”, como articuladora das condutas de organismos acoplados em relação a uma determinada perturbação experimentada. Um modo de compreensão pragmático da linguagem, por assim dizer – desenvolvida no quarto capítulo – que permite observar como a atividade do ser vivo falante, ou do “observador na linguagem”, nas palavras de Maturana, “consiste em um modo de viver na recursividade de coordenações de conduta que surgem na comunidade do viver, e que configuram um mundo de objetos perceptivos”²⁸³, com os quais passamos a operar como se fossem “coisas” bem delimitadas, mas que são, no fim das contas, perturbações organizadas ou estabilizadas. Nesse sentido, “a linguagem e o operar do observador não requerem nem dão origem a referências a uma realidade externa” na

281 MATURANA, Humberto. Biologia do conhecer e epistemologia. In: *Cognição, ciência e vida cotidiana*. (Trad. e Org. Cristina Magro, Victor Paredes). Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014. p. 32

282 Ibid.

283 MATURANA, Humberto. Percepção: configuração do objeto pela conduta. In: *A ontologia da realidade*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014, p. 86.

medida em que “o mundo das descrições e explicações do observador é um *mundo de modos de convivência* gerador de objetos perceptivos, no qual o observador surge como um deles ao surgir a linguagem. Daí a potência geradora e transformadora do mundo que têm a linguagem e as explicações que nela se dão.”²⁸⁴A objetividade entre parênteses, então, é o caminho explicativo que decorre da análise e constatação de que enquanto sistemas vivos, nós, seres humanos, não temos como supor realidades independentes de nós, mesmo no nível puramente físico, já que os próprios “objetos” que nomeamos são resultantes das nossas relações com o meio (físico e cultural) ao qual estamos acoplados. É também um reconhecimento da plasticidade e potência criadora do organismo humano na linguagem. Assim,

O que quero dizer ao colocar a objetividade entre parênteses? Quero dizer o seguinte: vivemos em uma linguagem de objetos; falamos de objetos. Isso eu não posso desfazer, não posso nem quero negar, porque é essa linguagem de objetos que uso para explicar. Mas reconheço, sim, que não tenho nenhum fundamento para supor que possa fazer referência a seres que existiriam independentemente de mim. Reconheço que a existência depende do que eu faço. Ponho a objetividade entre parênteses para indicar isso, e ao mesmo tempo aceito que tenho que explicar o objeto, tenho que explicar como surge o objeto.²⁸⁵

É preciso observar, então, que não há aqui uma negação de qualquer objetividade, mas tão somente um *enriquecimento* desta noção a partir de seu enraizamento vital: supõe-se não apenas uma única realidade, não um único mundo, mas vários possíveis – uma vez que todos dependem dos objetos que são constituídos na linguagem que, por sua vez, torna possível o aparecimento de várias objetividades distintas. Por isso ela é colocada entre parênteses – mesmo que talvez fosse melhor entre aspas – e não simplesmente descartada ou destruída. Por outro lado, é preciso destacar também que quando se fala aqui em observador, não se fala em indivíduo, mas em uma posição cognitiva consciente de seu enraizamento biológico, já que este observador é também um falante, nele também está incluída a linguagem e por conseguinte todo seu caráter social. Por isso também “o observador” é já um produto desta relação entre um ou mais organismos e o meio, na medida em que ele se torna um novo “objeto” organizado pela linguagem. Além disso, destacamos que não se teria como falar aqui sequer em alguma “estrutura do sujeito”, na medida em que o próprio sujeito já é uma dessas coisas engendradas na linguagem, como mecanismo explicativo próprio do caminho da objetividade pura – que suporia algo independente das “particularidades” dos

284 Ibid, p. 87

285 MATURANA, Humberto. *Biologia do conhecer e epistemologia*. In: *Cognição, ciência e vida cotidiana*. (Trad. e Org. Cristina Magro, Victor Paredes). Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014, p. 32

indivíduos – e que não faz sentido para organismos linguísticos que se produzem e produzem seus acoplamentos.

Por conseguinte, essa distinção das formas de conceber a objetividade das explicações, gera uma outra: aquela relativa a “domínios ontológicos”, isto é, de formas de compreensão acerca da realidade, que decorrem da atitude de levar em consideração ou não a biologia do conhecer. Como já pudemos perceber, o caminho da objetividade “pura”, implica a pressuposição de uma realidade independente e, por isso, na unidade ou na identidade desta realidade. Em outras palavras, esse caminho explicativo “leva o observador a requerer um único domínio de realidade – um universo, um referente transcendente em relação aos observadores – como fonte última de validação para as explicações que ele ou ela aceita”²⁸⁶. Encaminhados pela potência geradora da linguagem, podemos supor, caso deixemos de lado o seu caráter pragmático, que há uma realidade una e independente, como objeto último ou máximo a ser “explicado”, isto é, acessado pela linguagem. Nesse sentido, se seguimos esse caminho explicativo “com certeza assumo que posso fazer referência a um ser em si, a partir do *domínio das ontologias transcendentis*”²⁸⁷. Sempre que se fala em realidade última ou estrutura fundamental, é com esta ontologia e com este caminho explicativo que se trabalha, seja nas ciências, como a física (matéria, energia), ou na filosofia (Deus, substância, essência, verdade).

Por outro lado, seguindo o caminho da objetividade entre parênteses, teríamos que pressupor, pelo contrário, diversas realidades objetivas engendradas a partir de distintos critérios e mecanismos explicativos, mas todos com pertinência e legitimidade a partir da reformulação das experiências. Concebendo “a realidade” como uma proposição explicativa – um objeto engendrado na linguagem – Maturana aponta que, do ponto de vista biológico, aquilo que chamamos realidade é tanto mais uma multiplicidade de possibilidades de articulação, como são as perturbações sofridas e respostas cognitivas produzidas na linguagem. Neste caminho, “há tantas realidades quantos domínios explicativos, todas legítimas”, não como meras formas ou visões distintas de uma mesma realidade, pois isso implicaria a objetividade pura, “não! Há tantas realidades – todas diferentes, mas igualmente legítimas – quanto domínios de coerências operacionais explicativas, quantos modos de

286 MATURANA, Humberto. Realidade: a busca da objetividade, ou a procura de um argumento coercitivo. In: *A ontologia da realidade*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014, p. 296

287 MATURANA, Humberto. Biologia do conhecer e epistemologia. In: *Cognição, ciência e vida cotidiana*. (Trad. e Org. Cristina Magro, Victor Paredes). Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014, p. 41

reformular a experiência”²⁸⁸. Ora, na medida em que todo conhecer é um fazer e todo fazer é um conhecer, qualquer organismo em seu atuar, em sua autopoiese, faz, por isso mesmo, surgir um “mundo”, uma realidade, a partir da inter-ação com o meio que está em relação, com aquilo que lhe perturba a cada momento, e que funciona a partir de sua estrutura. No caso do humano, como vimos, pela sua dinâmica linguística esses mundos surgem sempre na linguagem, no seu viver cotidiano, e constituem as explicações possíveis do que lhe rodeia. Mas essa constatação surge apenas pela consideração da biologia do conhecer, que abre o caminho da objetividade entre parênteses, onde se constata que vivemos não em um *universo* mas em um “*multiversa*, ou seja, em muitas realidades explicativas diferentes, igualmente legítimas, mas não igualmente desejáveis”²⁸⁹. Assim, por mais legítimas que sejam, na medida em que se tratam sempre de reformulações de vivências, é preciso lembrar que há sempre os critérios de aceitação e pertinência, em função do contexto e dos objetivos em questão, que permitem fazer as distinções de valor entre as realidades engendradas – bem como das consequências do viver nesta ou naquela realidade. Neste caminho decorrente da objetividade entre parênteses, estamos no “*domínio das ontologias constitutivas*”, isto é, “o domínio no qual fazemos referência às condições de constituição daquilo que falamos”²⁹⁰ e que justamente por isso torna possível a percepção segundo a qual “há tantos domínios de realidade diferentes e legítimos quantos domínios explicativos que um observador puder trazer à mão através das coerências operacionais de sua práxis de viver, e tudo o que um observador diz pertence a um deles”²⁹¹.

Desta forma, esta concepção que abre a perspectiva de um domínio das ontologias constitutivas – e, poderíamos acrescentar, imanentes – é uma consequência da própria tematização da biologia do conhecer, e só tem sentido se atrelada a este trabalho de mapear os mecanismos do conhecer. “A realidade” ressurgue aqui sob o signo da vida em sua autopoiese criadora, na medida em que é tomada como uma proposição explicativa, como fruto da cognição humana e não como uma existência independente e anterior a qualquer pensamento ou sequer como algo que possa ser experienciado. Ela é tanto mais o resultado das operações linguísticas que visam a dar coerência a uma multiplicidade de experiências do que algo que

288 MATURANA, Humberto. Biologia do conhecer e epistemologia. In: *Cognição, ciência e vida cotidiana*. (Trad. e Org. Cristina Magro, Victor Paredes). Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014, p. 36

289 MATURANA, Humberto. Realidade: a busca da objetividade, ou a procura de um argumento coercitivo. In: *A ontologia da realidade*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014, p. 300

290 MATURANA, Humberto. Biologia do conhecer e epistemologia. In: *Cognição, ciência e vida cotidiana*. (Trad. e Org. Cristina Magro, Victor Paredes). Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014, p. 42

291 MATURANA, Humberto. Realidade: a busca da objetividade, ou a procura de um argumento coercitivo. In: *A ontologia da realidade*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014, p. 303

possa ser vivenciado enquanto tal. Nesse sentido, várias ontologias são possíveis, como várias formas de reformulação das vivências, mas cada uma delas é sempre colocada entre parênteses, a medida que é concebida como uma possibilidade (real) dentre várias, passível de articulação e/ou reformulação, mas nunca como “representação adequada” de algo supostamente independente dos seres vivos/cognoscentes. É nesse sentido que elas são constitutivas: constituem as próprias realidades que “descrevem” e são por elas validadas – numa circularidade própria do fenômeno da vida, como se expressa na autopoiese, por exemplo, onde a célula só passa a “existir”, com contornos definidos, no próprio processo de produzir a si mesma.

Da mesma forma, elas são constitutivas porque não se supõem únicas, evidentes ou autojustificadas em função, por exemplo, de uma racionalidade independente e universal, mas se orientam por uma concepção que, pelo contrário, supõe várias racionalidades possíveis, uma vez que cada explicação teria a sua própria lógica a partir dos diferentes domínios de ação em que se encontram os observadores. Pois, pela via da “objetividade entre parênteses” nos tornamos capazes de perceber que “a noção de racionalidade surge da distinção feita pelo observador das coerências operacionais que constituem seu discurso linguístico numa descrição ou numa explicação, como um reflexo das coerências de suas experiências”²⁹². Ou seja, a racionalidade não é algo que exista por si mesma, senão como mais uma “objetivação” linguística, aqui como recursão da linguagem sobre si mesma no processo de dar coerência às experiências, no viver dos observadores, e de como essas experiências são reformuladas num mecanismo explicativo. Assim, há em cada reformulação de experiência (explicações) tanta racionalidade como em qualquer outra, como vimos no exemplo acima, sobre as explicações acerca da procedência dos bebês. Aqui se concebe a racionalidade não como uma propriedade dada, intrínseca ao ser humano, mas como “uma característica constitutiva inevitável das coerências operacionais da linguagem” o que nos leva a perceber que “o que faz com que um argumento particular seja racional é sua construção impecável de acordo com as coerências operacionais do domínio de realidade particular no qual o observador o apresenta como uma característica de sua práxis de viver na linguagem”²⁹³. Nesse sentido, no domínio das ontologias constitutivas, a própria razão é concebida em seu processo de constituição, como um mecanismo explicativo do próprio agir linguístico. Assim como “a realidade”, ela não deixa de ser uma proposição explicativa, que de alguma forma visa a “objetivar” algo que ocorre sempre de forma variada. Assim também a razão perde sua “transcendência” em

292 Ibid., p. 317

293 Ibid., p. 317

relação aos contextos e domínios nos quais opera, pois é vista como própria da organização linguística que, por sua vez, é também uma forma de ação dos organismos humanos. Como a objetividade da “realidade” é colocada entre parênteses, também a racionalidade é colocada entre parênteses, não eliminada nem destruída, mas transformada pela consideração biológica do conhecer:

Segue-se daí que há tantos domínios de racionalidade quantos domínios de realidade o observador trazer à mão em sua práxis de viver como observador. Em outras palavras, nesse caminho explicativo, o observador é consciente do fato de que todo sistema racional é um sistema de discursos coerentes, que resulta da aplicação recursiva impecável de um conjunto de características constitutivas implícita ou explicitamente aceitas a priori, como premissas gerativas básicas. Ou, o que dá no mesmo, cada sistema racional é constituído pela aplicação recursiva de premissas não racionais aceitas a priori.²⁹⁴

É interessante observar que, do ponto de vista da biologia do conhecer, mesmo no domínio das “ontologias transcendentais”, é o mesmo mecanismo de conhecer que está em jogo, ainda que não se reconheça – pois sequer há abertura para tal observação – já se tratam de discursos, proposições, explicações, teorias; e nunca é demais lembrar que “tudo o que é dito é dito por alguém”. A questão é que este não reconhecimento torna as explicações que se fundamentam neste caminho verdadeiras *exigências de obediência*, coerções impessoais ou imposições supostamente racionais – e aqui talvez resida o aspecto principal desta discussão. Pois podemos notar que ambos os caminhos para estes domínios ontológicos se fundamentam menos em razões do que em *emoções*, isto é, em “domínios de ação”, em possibilidades de agir que se configuram pela disposição emocional – e, por isso, corpórea – dos participantes em questão. Isso quer dizer que ambas as ontologias estão diretamente vinculadas aos contextos de ação (vital) e sobretudo de relação (social) com o meio e com os outros organismos que estão acoplados, correspondendo a dois modos distintos de estar com “o outro” na práxis do viver. São diferenças que podem sim ser expressas racionalmente, mas que se sustentam em modos de aceitação, de abertura ou restrição em relação à diferença radical que se apresenta na multiplicidade dos contextos vitais, das distintas realidades e racionalidades – premissas emocionais, por assim dizer. Pois,

no momento em que assumo que tenho acesso à existência independente de mim, de modo que eu posso usar esse acesso como um argumento explicativo, *coloco-me inevitavelmente na condição de possuidor de um acesso privilegiado à realidade*. Porque o que dá validade à minha afirmação é aquilo que eu posso dizer que tem a ver com algo que é independente de mim. Nessas circunstâncias, aquele que não está

294 Ibid.

comigo está contra mim. Está equivocado, porque não atende a razões, porque é cego, porque é cabeça dura. Não está disposto a reconhecer que o que eu estou dizendo é objetivo, porque eu sei que é assim, independente de mim. Eu não sou responsável pelas coisas serem assim: são assim, com independência de mim, e isso é o que dá poder ao meu conhecimento. Nesse caminho explicativo, toda afirmação cognitiva é uma petição de obediência. Cada vez que eu digo: “Isto é assim, objetivamente falando”, o que estou dizendo é: “Todos vocês têm que fazer o que eu digo, porque a validade do que digo não depende de mim – é própria daquilo que eu indico. Se vocês não veem, estão limitados.”²⁹⁵

Nota-se que o caminho da objetividade “pura”, torna possível uma conduta impositiva e, porque não, autoritária, que sustenta e exerce um poder sobre a fala, alguma forma de controle e padronização da racionalidade, justamente por pressupor uma realidade independente que serviria como critério de validação, independente dos observadores, e que se sobrepõe até mesmo à diversidade de vivências dos mesmos, que podem ser consideradas como elementos de limitação, erro, cegueira ou ignorância. Isso ocorre igualmente a medida que se supõe que a razão possa independe do corpo ou das emoções, como dissemos acima, e em todo caso sempre com base em uma concepção alinhada ao domínio das “ontologias transcendentais”. Pois, do contrário, quando um observador “torna-se consciente de sua biologia no observar, ele ou ela torna-se ao mesmo tempo consciente de que seu fluir emocional também acarreta um fluir através de domínios racionais diferentes”²⁹⁶. Em outras palavras, por mais que a coerência de um domínio de realidade não seja determinada pelas emoções do observador – mas pela reformulação linguística das experiências, com suas premissas e mecanismo explicativo, a serem aceitas por outros observadores – elas não deixam, por isso, de possuir importância no conhecer: pois elas determinam o domínio de realidade em que se vive, a partir da sua dinâmica corporal de ações e dos modos em que se inter-age com o meio e com os outros²⁹⁷. Por consequência, as emoções determinam assim o domínio de racionalidade (agir na linguagem) em que os argumentos são construídos ou

295 MATURANA, Humberto. Biología do conhecer e epistemologia. In: *Cognição, ciência e vida cotidiana*. (Trad. e Org. Cristina Magro, Victor Paredes). Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014, p. 34, grifo nosso.

296 MATURANA, Humberto. Realidade: a busca da objetividade, ou a procura de um argumento coercitivo. In: *A ontologia da realidade*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014, p. 318.

297 “Todas as ações animais surgem e são realizadas em algum domínio emocional, e é a emoção que define o domínio no qual uma ação (um movimento ou uma postura corporal interna) acontece, independente de se, para um observador que vê o animal num meio, ela ocorre como uma ação abstrata ou concreta, ou sem depender do que especifica aquela ação (movimento ou postura corporal interna) como uma ação de um tipo particular. De fato nós sabemos, pela nossa vida humana cotidiana, que ao nos movermos de uma emoção para outra mudamos nosso domínio de ações, e isto vemos como uma mudança de emoção. Em outras palavras, é a emoção sob a qual agimos num instante, num domínio operacional, que define o que fazemos naquele momento como uma ação de um tipo particular naquele domínio operacional. Por este motivo, se queremos compreender qualquer atividade humana, devemos atentar para a emoção que define o domínio de ações no qual aquela atividade acontece e, no processo, aprender a ver quais ações são desejadas naquela emoção.” (MATURANA, Humberto. *Ciência e vida cotidiana: a ontologia das explicações científicas*. In: *Cognição, ciência e vida cotidiana*. (Trad. e Org. Cristina Magro, Victor Paredes). Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014, p. 138)

fazem sentido, intervindo portanto na determinação da experiência reformulada linguisticamente. Elas determinam, por exemplo, o nosso trânsito entre os domínios ontológicos, ou seja, formas distintas de explicar e fazer distinções de objetos, de produção de realidades – bem como da abertura ou não em relação à possibilidade de colocar a objetividade entre parênteses. Uma disposição corporal empobrecida ou limitada em relação às interações, por exemplo, num organismo adoentado ou enfraquecido, gera um tipo de experiência distinto de uma disposição onde há abertura às interações e menor resistência às perturbações. Do mesmo modo, a disposição corporal de um humano furioso, faminto ou tomado pelo ódio gera vivências e possibilidades de compreensão distintas de outro com disposição alegre, satisfeita ou amorosa – o que poderia gerar domínios de racionalidade distintos e conseqüentemente dois domínios de realidade distintos, todos legítimos mas nem todos desejáveis, como vimos anteriormente.

Em suma, o falar nunca ocorre fora de um domínio emocional, pois nunca se realiza independente de um observador dotado de corpo e num contexto de interações. Nesse sentido, as emoções são também proposições explicativas para experiências do observador, mas estas dizem respeito não mais à dinâmica linguística, mas às distintas *disposições* corporais no agir, isto é, o campo de possibilidades de condutas ou o domínio de ações possíveis, como dissemos acima. Em outras palavras, aquilo que cotidianamente chamamos de emoções, como ocorrências quase espontâneas e muitas vezes obscura para a razão, designa tanto mais uma característica vital importante dos mecanismos do conhecer, que diz respeito às nossas interações no meio que vivemos enquanto seres corpóreos e autopoieticos, e que por isso são extremamente significativas em nossas ações, como o pensar. É importante destacar isto, especialmente numa tese sobre a filosofia, na medida em que neste campo do pensamento as emoções sempre ou quase sempre aparecem com um valor negativo, como sinônimo de arbitrariedade ou sob o signo da desconfiança pois aparecem como o “outro” da razão. Certamente não apenas para a filosofia, mas também às ciências, ao conhecimento tal como concebe a cultura ocidental, as emoções aparecem ou como empecilhos ou como coisas sem significância na produção de conhecimento – e, no fim das contas, terminam “relegadas” ao âmbito da estética e das artes. A crítica nietzschiana dos dois primeiros capítulos se encaminhou também nessa direção, apontando que a própria cultura ocidental se sustenta sobre esta depreciação de elementos vinculados à corporeidade. Mas o que se quer ressaltar aqui é que tal atitude “nos cega para a participação de nossas emoções *em tudo o que fazemos como o background da corporalidade* que torna possível todas as nossas ações e, ao mesmo

tempo, especifica os domínios nos quais elas ocorrem”²⁹⁸. Tal cegueira torna possível um problema maior: o de limitar nossa compreensão acerca das consequências sociais, das interações entre organismos humanos, que ocorrem, inevitavelmente, em domínios emocionais.

Assim, ao não se considerar as emoções no processo mesmo de constituição dos domínios de racionalidade, não notamos que o próprio processo explicativo, o funcionamento do “linguajar”, como prefere Maturana, ocorre “num *background* de emocionar que constitui a possibilidade operacional para sua ocorrência, e especifica a todo instante os domínios consensuais nos quais ele ocorre”. Em outras palavras, a linguagem é arbitrariamente isolada das disposições corporais que condicionam suas possibilidades e condições de sua própria ocorrência. O que impede de vermos que, por um lado, ela só se faz mediante interações consensuais e recorrentes – pois ninguém interage sem a *disposição* para tanto – e, por outro, pode levar a compreensão de que é possível uma forma de linguagem desvinculada das emoções. Isto é problemático, dizíamos, pois se supomos que não estamos em um domínio emocional, supomos uma razão autônoma, uma racionalidade “independente” que, por sua vez, gera uma série de consequências para as nossas interações e relações, pois deslizamos para o domínio da objetividade “pura”, das ontologias transcendentais, onde sustentamos a existência de uma realidade independente e concebemos nossas explicações como tentativas de descrições adequadas da mesma – o que torna o processo explicativo uma petição de obediência, como apontamos anteriormente. Ou seja, se não tomamos as emoções como domínios a partir dos quais a nossa racionalidade se constitui, terminamos por negar a legitimidade do outro enquanto observador e dos outros domínios de racionalidade possível, pois os julgamos a partir de um critério único ou universal, “racional”, que não faz jus aos mecanismos biológicos do conhecer. Ou ainda, é também uma disposição corporal que nos leva a empreender tal negação, uma disposição de recusa, de reclusão, de fechamento e limitação, de uma corporeidade enfraquecida e debilitada que se torna incapaz de aceitar outras possibilidades de domínios racionais e de realidade, pois isto só é possível para uma disposição corporal aberta a modificações e capaz de autoafirmação – com isso trocamos a possibilidade de estabelecer conversações, pela necessidade de estabelecer imposições limitativas²⁹⁹. Por outro lado, enquanto disposições corporais que geram domínios de ação,

298 MATURANA, Humberto. Realidade: a busca da objetividade, ou a procura de um argumento coercitivo. In: *A ontologia da realidade*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014, p. 327-8, grifo nosso.

299 Pois a conversação, como agir na linguagem, designa a compreensão do “linguajar”, ou seja, o entendimento do modo de funcionar da linguagem quando esta é tomada a partir de sua raiz biológica, a partir de contextos pragmáticos, de ação, como coordenações de coordenações de condutas. Neste sentido, a interação linguística

também as emoções fluem, modificam-se a partir da autopoiese e da deriva estrutural dos seres vivos, ou seja, elas são variáveis, de modo que não há nenhuma tentativa aqui substancialização, e um mesmo indivíduo ou grupo pode apresentar de forma dinâmica, em momentos distintos, disposições distintas e até mesmo extremas, mas estas sempre irão influenciar seus domínios de racionalidade ou o trânsito de condutas que designam o caminho da objetividade pura ou da objetividade entre parênteses. Em suma,

Que somos animais que usamos a razão, não há dúvida. Apesar disso, somos movidos por emoções como qualquer animal. A razão nos move somente através das emoções que surgem em nós no curso de nossas conversações (ou reflexões) dentro do curso entrelaçado de nosso linguajar e emocionar. Com efeito, o que nos torna seres humanos, o tipo peculiar de animais que somos, não é a coerência operacional de nossa racionalidade, que é a coerência operacional de nossa práxis do viver como sistemas vivos em coordenações de ações na linguagem, mas nosso viver na linguagem, no entrelaçamento constitutivo do linguajar e do emocionar.³⁰⁰

Sem dúvida, as reflexões de Maturana colocam desafios a nossa concepção tradicional de conhecimento, uma vez que nos tira de qualquer fundamento possível e nos coloca diante de uma circularidade, onde os discursos engendram as realidades que dão consistência aos discursos, a partir das experiências e vivências de observadores. Mas longe de nos lançar no caos total ou no abismo do indiferenciado, estas reflexões de Maturana nos servem para nos atentarmos para as possibilidades do pensamento e de suas produções, a partir de sua raiz biológica e de seu inevitável entrelaçamento com as emoções e tudo o que se vincula à corporeidade, ao movimento, a temporalidade, ao interesse, etc. – longe dos engodos ou das tentações de uma objetividade “pura”, que, como já pudemos observar com Nietzsche é sempre uma demanda moral. Por isso nos esforçamos, nesta segunda parte da presente tese, por esboçar ou articular uma imagem do pensamento na medida em que ele é concebido como imanente à vida e seus correlatos, corpo, tempo, movimento, criação, diferença e singularidade. É tanto mais por uma demanda ética ou “vitalista” que seguimos este caminho, na medida em que ele torna possível uma concepção do pensamento, e talvez de filosofia, que esteja atrelada tanto mais a necessidades vitais do que a mera necessidade

perde seu caráter impositivo e ganha contornos constitutivos, ou seja, é entendida como uma relação entre observadores capazes de constituírem um mundo “comum” a partir do acoplamento social e das vivências recorrentes. Nas palavras de Maturana, “chamamos *conversação* ao fluxo de coordenações de ações e emoções que nós, observadores, distinguimos como ocorrendo entre seres humanos que interagem recorrentemente na linguagem.” (MATURANA, Humberto. Realidade: a busca da objetividade, ou a procura de um argumento coercitivo. In: *A ontologia da realidade*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014, p. 331)

300 MATURANA, Humberto. Realidade: a busca da objetividade, ou a procura de um argumento coercitivo. In: *A ontologia da realidade*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014, p. 330-1

teórica. Nas palavras de Maturana, “esse caminho nos abre um mundo de respeito por nós como seres vivos, porque nos damos conta de que aquilo que podemos fazer, podemos fazer na medida em que *o fenômeno do conhecer é um fenômeno do vivo*”.³⁰¹ Mas, curiosamente, parece que esquecemos disso, especialmente na filosofia, onde supomos dar conta da “realidade”, de suas “categorias” ou elementos constitutivos – como se existissem independente de qualquer observador – através da suposta universalidade da razão, que aparece descolada do corpo, das emoções, do tempo e do espaço.³⁰²

A partir desta discussão com Maturana, gostaríamos de aproveitar a trilha aberta em torno dos distintos “domínios ontológicos” e sugerir a possibilidade da filosofia se fazer orientada pelas “ontologias constitutivas”, já que ela parece quase sempre ser uma aposta ou investigação que pressupõe as “ontologias transcendentais”, como apontamos acima, ao não considerar os mecanismos biológicos do conhecer. Considerando também que estes domínios ontológicos surgem pela simples conduta interativa na linguagem, de forma espontânea, por assim dizer, nem por isso eles são diretamente tematizados ou sequer objetos de percepção imediata, pois surgem tão somente a partir da consideração biológica do conhecimento, a partir dos mecanismos explicativos e distinções estabelecidas com este fim. Em outras palavras, sem a consideração das raízes biológicas do conhecimento, essa distinção de domínios ontológicos sequer é possível. Assim, podemos dizer que privilegiamos involuntariamente um domínio ontológico, o da “transcendência”, pelo simples funcionamento da linguagem de objetos, que ofusca suas raízes “pragmáticas”, e a partir disso, tomamos este domínio ontológico como único possível ou como o mais adequado em virtude de razões que, por sua vez, já estão fundadas nele – mais uma vez uma circularidade,

301 MATURANA, Humberto. *Biologia do conhecer e epistemologia*. In: *Cognição, ciência e vida cotidiana*. (Trad. e Org. Cristina Magro, Victor Paredes). Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014, p. 40

302 O próprio Maturana polemiza com a pressuposição comum na filosofia de que esta trabalharia com universais e, por isso, estaria epistemologicamente “acima” ou incólume às considerações da biologia enquanto considerações “particulares” de uma ciência empírica. Mas não seriam os filósofos também seres vivos, isto é, as considerações sobre o conhecimento não deveriam ser aplicadas também sobre o conhecimento filosófico, a despeito do que a filosofia pensa sobre “si mesma”? Nas palavras do biólogo: “Certamente, estou convidando a uma mudança na filosofia. Porque se a filosofia é feita na suposição de que pode fazer reflexões sobre uma realidade independente, está desconhecendo o fenômeno humano, porque está pretendendo uma capacidade operacional que não ocorre. Depois dessa reflexão, a filosofia tem que mudar. Tem que mudar porque tem que assumir a dinâmica humana biológica no processo explicativo: certamente tem que assumir a participação das emoções na reflexão sobre o humano, na reflexão sobre o social e na reflexão ética.” (MATURANA, Humberto. *Biologia do conhecer e epistemologia*. In: *Cognição, ciência e vida cotidiana*. (Trad. e Org. Cristina Magro, Victor Paredes). Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014, p. 52)

mas que não se reconhece como tal, pois acredita-se “fundamentada”. Mas esta compreensão de fundamentação, assim como o privilégio da transcendência e da objetividade “pura”, nunca é demais lembrar, baseiam-se em pressupostos incompatíveis com a organização humana, ou seja, ignoram que o conhecimento é um fenômeno do vivo.

É preciso observar, então, que Maturana não elabora uma ontologia, mas abre a perspectiva dos “domínios ontológicos”, como espaços dinâmicos em que o pensamento e a ação se desenvolvem, a partir do linguajar e do emocionar. Nesse sentido, pensamos que poderia caber à filosofia a possibilidade explorar os “entes”, como objetos da linguagem, a partir da compreensão e da vivência no domínio das “ontologias constitutivas”: ou elaborando uma ontologia possível ou operando a partir de uma orientação ontológica, mas sempre consciente de sua natureza constitutiva. Seria preciso um espaço de aceitação da positividade da multiplicidade sem a expectativa de uma unidade totalizante ou identidade reconciliadora. Pois, desta forma, qualquer “ente” ou objeto, ou a própria concepção de “realidade” (como ser) só poderia ser concebido como concreção temporária, como produção coletiva a partir de um determinado domínio de racionalidade (que designa o que faz ou não sentido a partir de premissas aceitas) ou como expressão de uma realidade possível dentre várias, a partir das inter-ações entre seres falantes e um meio (físico e cultural) a que estão acoplados. Em outros termos, uma objetividade possível produzida e configurada na linguagem e nas conversações, na aceitação da “objetividade entre parênteses”, a partir da qual é possível coexistirem diversas objetividades, num multiversa virtual que sempre é “contraído” quando habitamos uma das realidades possíveis – em todo caso sempre a pressuposição de uma multiplicidade anterior e não fixada. É nesse sentido que os conceitos podem ser entendidos como criações, conforme apontamos no início deste capítulo, como articulações de realidades possíveis a partir das vivências e das perturbações, na linguagem, que faz emergir “objetos” não imediatamente evidentes como reformulações daquelas experiências.

Ressalta-se também que estas considerações de Maturana são importantes para nosso trabalho não porque são proposições científicas e que, por isso, teria a ciência a “palavra final” sobre qualquer disputa filosófica ou teórica. Muito pelo contrário, como já buscamos destacar, as considerações do biólogo chileno são indispensáveis porque tomam o conhecimento do ponto de vista da vida ou como um fenômeno do vivo e, nesse sentido, elaboram questões que estamos perseguindo desde o início, quando criticávamos a metafísica dualista-essencialista pelas suas pretensões que além de ignorarem a base biológica do conhecer, terminavam por empobrecer a própria vida ao desvalorizar aquilo que não

considerava importante na atividade teórica. Deste modo, o próprio Maturana reconhece que mesmo no campo das ciências ocorre, inúmeras vezes, a possibilidade de se ignorar ou desprezar a raiz biológica do conhecer, por exemplo, quando se pretende positivista ou quando esta parte em busca da verdade, pois assim ela se coloca no domínio das ontologias transcendentais, na pressuposição de uma realidade independente³⁰³. Em suma, mesmo entre as ciências, a consideração da biologia do conhecer não é benquista, talvez por retirar certa autoridade dos discursos. Por outro lado, as afirmações de Maturana fortalecem e dão consistência às teorizações de Nietzsche e Bergson que foram fundamentais para esta segunda parte, fazendo-nos ver que as considerações em torno da vida desenvolvidas nos capítulos 3 e 4, estão amparadas pelos mecanismos da biologia do conhecer, pois não se pretendem totalizantes, não pressupõem uma realidade independente, partem de experiências e vivências na construção das especulações mais amplas, e põem os critérios dentro dos quais suas teorizações fazem sentido, sem a pretensão de uma explicação absoluta. Além disso, partem sempre do movimento, da mudança, da diferenciação e da multiplicidade, considerando as durações, mudanças de ritmo, permanências (restritas) e unidades (temporárias) apenas de forma secundária.

Assim, gostaríamos de estabelecer conexões, ainda que de forma sumária e com vistas à conclusão desta discussão, destas ideias de Maturana com algumas proposições discutidas anteriormente, especialmente com relação a Nietzsche. Primeiramente sobre a constatação do filósofo alemão sobre o pressuposto valorativo de todo conhecimento, sentido, afirmação ou negação. Pois, quando o Nietzsche toma a “valoração” como operação fundamental do organismo, de uma forma de vida, ele o faz de forma muito semelhante à descrição de Maturana sobre a atividade do organismo de lidar com perturbações do meio e configurá-las, pois ambos não supõem uma barreira entre o organismo e o que o rodeia, embora o que está “fora” do organismo não seja determinado por si mesmo. Pois no avaliar leva-se em consideração “algo” como “capaz de valoração” desde que seja capaz de “afetar ou interagir” com a organização vital em questão. Assim, não se nega a realidade exterior à perspectiva avaliadora, embora não se tenha como falar do que ela se constituiria sem referência à esta valoração que, por sua vez, implica um sentido. Também gostaríamos de

303 Nas palavras do biólogo: “Quando os cientistas falam de buscar a verdade, certamente estão na objetividade sem parênteses. Para mim a verdade não interessa. E não me interessa porque cada vez que se fala de verdade, o que se escuta é uma referência a uma realidade independente do observador. E eu sei, por essa reflexão, que isso é uma suposição que não tem fundamento.” (MATURANA, Humberto. *Biologia do conhecer e epistemologia*. In: *Cognição, ciência e vida cotidiana*. (Trad. e Org. Cristina Magro, Victor Paredes). Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014, p. 53)

ressaltar o quão interessante é para a compreensão das afirmações de Nietzsche, a concepção dos “domínios ontológicos constitutivos” de Maturana. Pois Nietzsche, assim como o biólogo chileno, tem clareza quanto ao caráter ontológico, por assim dizer, da própria linguagem, a medida que esta forja e trabalha com objetos, se constitui como uma linguagem de objetos – a “metafísica da gramática” no vocabulário de Nietzsche – que sempre nos faz operar com a noção de ser (o “objeto” mais amplo, seja como essência ou como a totalidade fechada da própria realidade), pois esta noção (ser) “tem a seu favor cada palavra, cada frase que falamos” (CI, “a razão na filosofia”, 5). O que não quer dizer que sempre se fale do “ser” de um mesmo modo: como vimos há, pelo menos, dois caminhos, a medida que consideramos ou não as raízes biológicas do conhecimento. Assim, no domínio das ontologias constitutivas, o ser ou “a realidade” pode significar algo bem distinto, uma multiplicidade de realidades ou de objetividades, como pudemos observar com Maturana.

É preciso nos determos um pouco melhor nesta questão ontológica, agora a partir de Nietzsche. A crítica genealógica de Nietzsche, que norteou todo este trabalho, tem aparentemente uma face “transcendental” pois muitas vezes insiste, como estratégia argumentativa, em apontar que nunca podemos falar diretamente sobre as coisas, sobre o mundo, sobre o real – especialmente a partir das considerações histórico-naturalistas, como expusemos no primeiro capítulo. Ela parece (re)instaurar, assim, uma cisão entre o pensamento e o mundo, apontando que há sempre uma série de elementos condicionantes em nosso falar e já mesmo em nosso perceber, que limitaria nosso “acesso” à realidade por meio de “dissimulações”. Por outro lado, e sem se contrapor a tudo isso, é preciso ressaltar que os desdobramentos da referida crítica tornam possível acrescentarmos igualmente que nunca se fala *sem* referência ao “fora” dos esquemas de pensamento – ao mundo, ao real, ao devir, como se queira denominar – pois do contrário os discursos seriam pura alucinação ou produção solipsista diante da qual teríamos que nos render às considerações céticas. Assim, fica claro que esta suposta limitação só faz sentido a partir da exigência de um conhecimento adequado e fiel a uma realidade “em si”, pressuposta tacitamente, que criticamos por meio das noções de essência, identidade ou unidade. Uma vez que esta pressuposição pode ser descartada ou desviada, como uma exigência valorativa, abre-se o caminho para o conhecimento da realidade a medida que esta passa a ser vista como resultado das avaliações, ou dos valores e sentidos possíveis. Da mesma forma, este “fora” dos esquemas de pensamento, no fim das contas, só aparece como tal de um certo ponto de vista – da perspectiva avaliadora em questão – já que por outro ângulo é tão imanente quanto o próprio

pensamento na medida em que de um terceiro ponto de vista que observa a própria relação, tanto quem avalia quanto o que é avaliado são considerados configurações e relações de força atravessados pela vontade de potência.

Nesse sentido, as considerações desta segunda parte foram basicamente o esforço de trazer à tona esta segunda face da genealogia nietzschiana, o outro lado da moeda, sustentando que ela não é simplesmente uma negação da teoria ou uma crítica limitadora. Pelo contrário, entendemos que ela cumpre a função de abrir o horizonte do conhecimento, de torná-lo infinito outra vez (cf. GC, 343), ou ainda de reconquistar a inocência da criação ao descarregar o pensamento das pesadas demandas que apenas o limitam e empobrecem por suporem, por exemplo, uma rigidez demasiada aos esquemas de pensamento, às exigências da razão ou uma forma substancializada da verdade. E foi para potencializar esse ponto, essa segunda face, que chamamos à discussão todos os outros pontos de vista “vitalistas” que compõem a segunda parte da presente tese. Pois, a partir da argumentação desenvolvida, nossa pretensão foi a de ressaltar que não estamos mais em um simples “anti-realismo” ou ceticismo, uma vez que já no nível mais elementar da percepção de qualquer organismo, por exemplo, o “meio” aparece como uma série de perturbações à estrutura percipiente, embora não assumindo sequer os contornos de um “objeto” (o qual surge apenas com a introdução do ponto de vista do observador) – como vimos com Maturana – de modo que não se pode negar que haja *algo* que gera essa perturbação e desencadeia uma resposta cognitiva e/ou valorativa.

Em outras palavras, nas reflexões aqui desenvolvidas a realidade nunca é negada, embora tampouco seja determinada por si mesma ou em si mesma. Aliás, do ponto de vista aqui alcançado sequer poderíamos falar da realidade como um objeto oposto ao sujeito, na medida em que tais instâncias são consideradas até aqui como resultados de movimentos vitais que lhes antecedem. Pois é preciso lembrar que, na medida que a crítica genealógica desorganiza a estrutura tradicional do real como objeto em si, do ser como unidade, da identidade da verdade, ela também dissolve a figura do sujeito que, embora atrelada àquela concepção do real como objeto, poderia sobreviver sem ela e se manter a partir de um processo que transforma o real em “coisa-em-si” incognoscível, ao modo de Kant. Entretanto, se dissolvermos a identidade do sujeito e a do objeto no oceano das “configurações” da vontade de potência, ou das “organizações” orientadas pela autopoiese e autodiferenciação vital, na “virtualidade” do devir, e os concebermos (sujeito e objeto) como expressões deste processo, pensamos que é profundamente improdutiva a concepção segundo a qual a realidade “fora” do sujeito, ou dos esquemas de pensamento, apareceria como incognoscível. Talvez ela

seja “pluricognoscível” por permitir a aparição de uma infinidade de expressões afins que dão voz a um mesmo processo incessante. Talvez a compreensão do “devir” não seja uma concepção puramente negativa como pareceria a primeira vista (negação do ser, da estabilidade, da unidade, da totalidade, da permanência), ou como fluxo caótico e desordenado, mas carregue em si mesmo uma produtividade que se mostra tão somente a partir de uma liberação daquelas necessidades calcadas em valores decadentes: de identidade, de unidade, de permanência, de verdade absoluta, etc. *A lição da crítica talvez seja: não é impossível a pretensão de conhecer ou de falar sobre a realidade, desde que se tome a pluralidade e a diferença como pontos de partida, constitutivos da própria realidade.*

E, de fato, foi o que procuramos observar nesta segunda parte, sobretudo a partir das considerações sobre o movimento e devir que põem o real como atividade, antes de qualquer permanência, e como multiplicidade antes de qualquer unidade possível. Pois, uma vez atravessada a crítica genealógica, percebemos que as ficções do pensamento só seriam vistas num sentido pejorativo a partir de uma perspectiva que se lança sobre o real com a expectativa de alcançar alguma verdade única e com o pressuposto valorativo de que o movimento é uma espécie de “falha” ou “defeito” da realidade – pois causa sofrimento a certo modo de vida – e, portanto, como algo secundário, que só pode ser explicado em função de alguma permanência atemporal. Todavia, a partir de outros valores, aos quais a vida é o critério de avaliação, a ficção é tanto mais valorizada como criação, como característica natural e indispensável ao pensamento e, portanto, como forma de sua atividade comum. Esta criação, é preciso lembrar, nunca se faz a partir do nada ou de forma delirante, mas a partir das experiências sensoriais e vivências afetivas. Por isso, a suposta impossibilidade de falar sobre o mundo só faz sentido de uma perspectiva que busca capturar algum sentido fixo ou único da efetividade, pois poderíamos dizer que sempre se fala a partir da realidade, embora a partir de valores distintos e, portanto, de sentidos distintos.

É importante retomarmos essas considerações aqui, pois o ponto de partida deste trabalho fora justamente a crítica da metafísica, uma vez que esta representaria o campo de problemas privilegiado da atividade filosófica – “filosofia primeira” – e quiçá o que lhe restou de mais próprio (solo próprio) a partir do desenvolvimento das ciências empíricas, naturais e humanas – juntamente, talvez, a ética. Assim, como decorrência desta crítica, pela recusa do essencialismo e sobretudo desestabilização do estatuto do conhecimento, na medida em que é tido como ficção, poderia parecer inevitável que fôssemos lançados numa espécie de anti-realismo e numa incessante discussão epistêmica que parece não ter fim. Enfatizávamos então

a metafísica como fruto tanto de concepções equivocadas e desproporcionais sobre a capacidade cognitiva do ser humano, quanto ofuscadas pelos interesses e pela moralidade, que põem o pensamento em certas trilhas concebidas como necessárias e indispensáveis, e sua atividade como possivelmente “neutra”. Todavia, o cerne da crítica volta-se, ao se concentrar nos valores subjacentes, para um certo conjunto de concepções consideradas problemáticas, não tanto por seu equívoco conceitual mas sim pelo tipo de vida que mobilizam e (re)produzem. Esse ponto é crucial para nos desenredarmos de algum ceticismo ou anti-realismo, na medida em que, por um lado, fica claro que não é tanto o ímpeto “abarcante” do pensamento que o torna problemático, mas o *modo* pelo qual se procede esse movimento, como busca de uma identidade essencial, ou pela negação dos elementos vitais. Por outro lado, percebe-se que a ênfase no caráter “errôneo” das concepções sobre o mundo se dá tão somente a partir da perspectiva da “adequação” que, uma vez colocada em xeque como uma necessidade moral e decadente, abre caminho para possibilidades de discursos sobre o real que estariam sujeitos tanto mais à avaliações e diagnósticos do que à refutações.

É preciso lembrar também que falamos, no início da crítica, que o seu objetivo não era somente ser disruptiva mas transformadora, e que em alguma medida poderia abrir caminho para a atribuição de novas finalidades a partir das disputas mobilizadas pelo *pathos* da vontade de potência. Seu objetivo não parece ser apenas o de alcançar uma visão histórico-naturalista que teria uma lógica própria diante da qual seríamos meros espectadores resignados. Mas sim de, compreendendo-a como relações de forças, propormos estratégias de apropriação e imposição de sentidos, pelo cálculo da nossa capacidade de atuarmos como interferências ou de nos tornamos perturbações e exercermos alguma influência sobre a intrincada rede de interesses vitais que compõem os modos de vida ou modos de organização da vida. Ou seja, criar possibilidades ou ocasiões de influência nas disputas, como expressão de alguma liberdade possível: o que pode bem significar desviar, distorcer, forçar, entortar – e essa talvez seja a ideia que estamos aqui a perseguir, a de retorcer a própria filosofia e com isso a metafísica em seu cerne, com o objetivo de fazê-la servir aos interesses vitais e não o contrário: a partir da introdução da multiplicidade e da diferença no seio da compreensão sobre a estrutura da realidade, como seus elementos primordiais e não como derivações, falhas, desvios, ou problemas a serem “resolvidos”.

Seria possível assim, pensarmos em alguma forma de discurso geral ou algum tipo de conhecimento não necessariamente empírico ou redutível aos discursos científicos ou à expressão artística, uma forma de discurso que restitui de alguma forma um campo de

problemas intrínseco à atividade filosófica, ou seja, uma “metafísica pós-genealógica”, isenta de essencialismos e dualismos, de identidade, unidade, totalidade e fixidez. Um tipo de metafísica imanente e pluralista, cujo ponto de partida seria a multiplicidade e a diferença que se expressam no movimento e dinamicidade da efetividade. Uma torção tão radical da metafísica que sequer poderia ser denominada como tal, pois isenta de algo que ultrapasse ou esteja “para além” da *physis* ou da esfera da imanência, recebendo talvez o epíteto de “ontologia”, para seguirmos das considerações de Maturana. Mas esta, justificar-se-ia como uma ontologia “poiética”, ou “pragmática” que expressa a potência criativa e virtualidade do devir enquanto multiplicidade e pluralidade irreduzíveis a uma unidade fixa do “ente” ou do “ser” da metafísica clássica, que é contemplativa por excelência, ou “inútil” como poderia dizer Aristóteles. Uma ontologia pluralista que não descarta o horizonte de uma visada ao todo, ainda que este “todo” não tenha existência positiva ou determinada, mas tenha de ser efetivado a cada instante – uma “visão de conjunto” do que não está totalizado sob uma unidade permanente, mas que está vinculado, articulado de forma durável ou temporária, do que está dis-junto, como uma síntese, mas que ao mesmo tempo não despreza as singularidades. A filosofia assim seria capaz de produzir um conhecimento irreduzível às outras áreas do saber, pois *por este pathós da “visão de conjunto da diferença” ela teria a possibilidade de ver a singularidade atual como uma expressão possível de uma “totalidade fluida” que a ultrapassa e a torna possível*. Visão não-reducionista que, mesmo se detendo em objetos localizáveis, os compreende como articulações temporárias e por isso não perde de vista as relações que o perpassam e atravessam. A filosofia não perderia assim seu “olhar” – que é justamente o marcador da sua diferença, a afirmação do seu “lugar” – muito embora esse olhar receba contornos distintos do que lhe é tradicionalmente atribuído.

Entendemos assim a noção de *vontade de potência (Wille Zur Macht)*, anteriormente desenvolvida, como um operador conceitual que cumpre precisamente este tipo de função no pensamento de Nietzsche: da proposta de uma visão ampla da realidade, mas coerente com os valores que a mobilizam, ou seja, que parte da multiplicidade, da diferença, mudança e pluralidade para compreender qualquer permanência temporal ou duração possível como articulações ou configurações de uma realidade imanente composta por fluxos e relações de força³⁰⁴. Neste cenário, é preciso ressaltar, a mudança é pensada como elemento afirmativo e

304 “E sabeis sequer o que é para mim ‘o mundo’? Devo mostrá-lo a vós em meu espelho? Este mundo: uma monstruosidade de força, sem início, sem fim, uma firme, brônzea grandeza de força, que não se torna maior, nem menor, que não se consome, mas apenas se transmuda, inalteravelmente grande em seu todo [...] como jogo de forças e ondas de força ao mesmo tempo um e múltiplo, aqui acumulando-se e ao mesmo tempo ali mingando, um mar de forças tempestuando e ondulando em si próprias, eternamente mudando, eternamente

constitutivo da realidade, mas nem por isso se nega a possibilidade de alguma permanência. O que se nega são permanências irrestritas, pretensão de eternidade e atemporalidade. Por conseguinte, tampouco as permanências são consideradas falhas ou problemas inexplicáveis, mas sim como resultado das configurações de vontades de potência, que são sempre variáveis em ritmos e velocidades, e que por isso possuem uma duração que se determina pela capacidade de manutenção ou pela força de expansão, ou ainda pela tensão sempre existente entre ambas. Esta noção opera também como uma “ontologia” pragmática, por assim dizer, pois está tanto mais preocupada em ter uma função orientadora das interpretações e análises que se realizam entre vários âmbitos e objetos (e mesmo na delimitação de tais âmbitos e objetos) do que uma mera preocupação de descrição adequada ou verdadeira do real. Neste sentido, a lógica comando-obediência que constitui o sentido da vontade de potência é utilizada como instrumento que permite uma leitura de várias realidades, desde o nível mais “abstrato” enquanto pura expressão de forças em conflito, quanto da moralidade, da história, da natureza e mesmo da psique humana, como pudemos observar desde o segundo capítulo, a partir das observações fisiopsicológicas.

Portanto, a filosofia que faz a travessia pela crítica genealógica não se torna empobrecida ou limitada, mas tampouco se imagina autorizada a simplesmente repetir as proposições da metafísica clássica. Todavia, em vez de objeto principal, a ontologia torna-se então um *pano de fundo, uma orientação* tanto para a atividade crítica (retroativamente) quanto para as especulações atuais e proposições de conhecimento sobre possíveis objetos-configurações da realidade – pois considerada “em si mesma”, ou seja, descolada de suas “aplicações”, esta ontologia seria apenas um discurso pobre e abstrato, e não teria grande valor. Mas seria, por isso, uma ontologia consciente de seu enraizamento vital, a partir da qual pode-se dizer todo pensar opera com uma espécie de ontologia valorativa de fundo, na medida em que todo sentido e produção teórica de significados é dada pela avaliação vital dos organismos em questão, ou seja, pelo seu “parecer valorativo”. Assim, para a filosofia não se trataria necessariamente de produzir ontologias, mas de operar a partir de uma orientação ontológica, que torna possível elaborar ou trazer à tona os sentidos a partir da dimensão dos

recorrentes, com descomunais anos de retorno, com uma vazante e enchente de suas configurações, partindo das mais simples às mais múltiplas, do mais quieto, mais rígido, mais frio, ao mais ardente, mais selvagem, mais contraditório consigo mesmo, e depois outra vez voltando da plenitude ao simples, do jogo de contradições de volta ao prazer da consonância, afirmando ainda a si próprio, nessa igualdade de suas trilhas e anos, abençoando a si próprio como Aquilo que tem de retornar, como um vir-a-ser que não conhece nenhuma saciedade, nenhum fastio, nenhum cansaço –: esse meu mundo *dionisíaco* do eternamente-criar-a-si-próprio, do eternamente-destruir-a-si-próprio, esse mundo secreto da dupla volúpia, esse meu ‘para além de bem e mal’, sem alvo [...] – *Esse mundo é a vontade de potência – e nada além disso!* E também vós próprios sois essa vontade de potência – e nada além disso!” (VP, 1067; trad. de Rubens Rodrigues Torres Filho).

valores, seja para criticá-las ou para absorvê-las. Mesmo na crítica é uma ontologia que se opõe a outra e jamais se fala de “lugar nenhum” de um ponto neutro. O ponto de vista “extramoral” da genealogia é o ponto de vista da singularidade, do reconhecimento da perspectividade. É, o ponto de vista da objetividade entre parênteses, como poderia dizer Maturana, que nos permite viver no domínio das ontologias constitutivas. Se a vida é a atividade criadora que não pode ser separada dos seres vivos, também o real não pode ser separado dos sentidos que torna possível, muito embora não se restrinja completamente a nenhum deles. Tampouco a filosofia enquanto atividade se restringiria a seus produtos, aos mundos conceituais que produz.

Isso não quer dizer, porém, que a vontade de potência seja “a” ontologia verdadeira, ou a que se adequaria à “realidade”, mas pode ser vista aqui como um exemplo ou tentativa de pensar o pensamento e o “mundo” sob o prisma da vida, pois seu valor reside justamente em não desprezar o singular, o múltiplo, a diferença e a criação a medida que não os arrasta para uma unidade da qual dependeriam: antes, produz uma “unidade” que não os submete, pois incapaz de sintetizá-los de forma absoluta, na medida em que aqueles “fogem” para todos os lados, como uma “unidade” que se constrói ao lado das singularidades sem totalizá-las. Nesse sentido, há tanto mais uma abertura à produção de “ontologias” do que a suposição de que é possível, pela via teórica, dar conta da amplitude do real que se constrói a imagem do vivo, já que esse real é sempre vários. E aqui, mais uma vez, encontramos-nos no domínio das “ontologias constitutivas” assinalado por Maturana, uma vez que o valor ontológico da vontade de potência se dá pela sustentação da abertura à multiplicidade e pela referência a sua própria constituição baseada em valores, sem a necessidade de fundamentação numa realidade independente. Tal ontologia parece ter muito mais a função de assegurar o “parênteses” da objetividade e dos “multiversa”, do que propor um discurso fechado e verdadeiro. Em outras palavras, ninguém está obrigado a aceitar a descrição da realidade como vontades de potência em conflito, pois ela não pretende se impor como “petição de obediência”, por não estar garantida por uma realidade independente a que se pretende dar conta. Mas esta teoria garante a convivência de distintas perspectivas, pois as considera em sua legitimidade valorativa, por mais que elas não sejam igualmente desejáveis, por outros motivos, como a desvalorização e empobrecimento da vida, como apontamos reiteradamente nos dois primeiros capítulos. O próprio Nietzsche é quem ressalta tal caráter de sua teoria quando contrapõe sua interpretação da natureza com a dos físicos de sua época:

Perdoem este velho filólogo, que não resiste à maldade de pôr o dedo sobre artes de interpretação ruins; mas essas “leis da natureza”, de que vocês, físicos, falam tão orgulhosamente, como se – existem apenas graças à sua interpretação e péssima “filologia” – não são uma realidade de fato, um “texto”, mas apenas uma arrumação e distorção de sentido ingenuamente humanitária, com a qual vocês fazem boa concessão aos instintos democráticos da alma moderna! [...] Mas, como disse, isso é interpretação, não texto, e bem poderia vir alguém que, com intenção e arte de interpretação opostas, soubesse ler na mesma natureza, tendo em vista os mesmos fenômenos, precisamente a imposição tiranicamente impiedosa e inexorável de reivindicações de poder – um intérprete que lhes colocasse diante dos olhos o caráter não excepcional e peremptório de toda “vontade de [potência]”, em tal medida que quase toda palavra, inclusive a palavra “tirania”, por fim parecesse imprópria, ou uma metáfora debilitante e moderadora – demasiado humana; e que, no entanto, terminasse por afirmar sobre esse mundo o mesmo que vocês afirmam, isto é, que ele tem um curso “necessário” e “calculável”, mas *não* porque nele vigoram leis, e sim porque *faltam* absolutamente as leis, e cada poder tira, a cada instante, suas últimas consequências. *Acontecendo de também isto ser apenas interpretação – e vocês se apressarão em objetar isso, não? – bem, tanto melhor!* (BM, 22, grifo nosso.)

Nesse sentido, da mesma maneira que Maturana chega à compreensão da objetividade entre parênteses a partir da consideração da biologia do conhecer, Nietzsche pensa uma “realidade perspectivística”, por assim dizer, a partir dos movimentos da vontade de potência: isto é, não por alcançar uma visão global e total de todas as perspectivas, ou da pretensão de ter desvelado o real em si mesmo, mas por reconhecer que ele próprio articula uma perspectiva ou interpretação (a partir de valores e sentidos) e da consequente perspectividade de todo conhecer na medida em que, inevitavelmente, este se sustenta em valorações e engendra perspectivas de sentido. Assim como Maturana, a partir da pluralidade de interpretações engendradas deriva-se uma pluralidade de realidades (configurações da vontade de potência) engendradas pelas interpretações. As perspectivas avaliadoras não são tomadas como mero operador epistêmico, mas na sua atividade expansiva de ser vivo, como constituintes das múltiplas realidades virtuais ou possíveis de serem articuladas. Em outras palavras, a “perspectiva” aqui é uma realidade possível e não uma produção de um sujeito, como um ponto de vista específico ou individual – pelo contrário, as perspectivas são as próprias “coisas”. Deste modo, a teoria da vontade de potência também sustenta uma objetividade que está em constante variação – assim como as configurações de vontades de potência – e que carrega, portanto, uma série de possibilidades (virtuais) de articulação destas mesmas configurações, gerando uma compreensão de objetividade a partir destas conexões de perspectivas e, por isso, irreduzível à unidade, e não uma objetividade pura, como se poderia pensar, pela exclusão de qualquer perspectiva na busca por um ponto seguro. No entender de Nietzsche, pelo contrário, sempre se fala de uma perspectiva – é sempre alguém que fala e de

algum lugar, a partir de avaliações prévias e inconscientes – e, longe de ser uma limitação, isto é o que nos permite qualquer conhecimento, pois “*quanto mais* afetos permitirmos falar sobre uma coisa, *quanto mais* olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso ‘conceito’ dela, nossa ‘objetividade’.” (GM, III, 12), uma objetividade rica, dinâmica e variável e não uma objetividade vazia e estática.

Assim, pelo que viemos argumentando desde o início deste capítulo, poderíamos pensar que a “visada filosófica”, orientada ainda por uma visão de conjunto (ontologia) herdada de uma tradição, ao mesmo tempo incorporada – no hábito – e subvertida – no valor e no sinal – se empenha numa tentativa dar conta das relações entre os elementos, sob a pressuposição de uma “totalidade” fictícia. Nem por isso, entretanto, ela visa necessariamente a uma objetividade “estática”, ou seja, ela pode, movida por certos valores, conceber a objetividade *entre parênteses*, isto é, estar consciente do alcance de suas pretensões, muito embora não deixe de lado o ímpeto por visão de conjunto. A filosofia orientada pelo domínio das ontologias constitutivas, tornaria possível *diversas visões de conjunto*: algo que poderia parecer contraditório apenas do ponto de vista de uma metafísica da identidade ou das ontologias transcendentais. Nesse sentido, cada visão de conjunto seria para si mesma uma “visão total”, mas saberia também que coexiste com outras “visões totais” que diferem de si mesma, mas que podem ser articuladas, conectadas, ou mesmo desfeitas, caso os observadores não as considerem mais satisfatórias ou necessárias – tal como a imagem da objetividade entre parênteses de Maturana. Por fim, a noção de *perspectiva* pode entrar aqui como operador deste processo, uma vez que ela sustentaria discursos diversos sobre uma realidade também diversa a partir de valores distintos, constituindo domínios de realidade que engendram “objetos” a partir das experiências linguísticas e também “sujeitos” que aceitam ou produzem as interpretações. Em outras palavras, são perspectivas diferentes que nomeiam realidades distintas, que nos convocam, a cada vez, a assumirmos a posição de sujeito e nos fornece um objeto que emerge e é moldado a partir daquilo que a perspectiva supõe como constitutivo dele tanto quanto do sujeito que ela também dá forma. Então, o que se pode dizer é, no máximo, que uma perspectiva é engendrada ou assumida, a partir de onde algum “sujeito” torna-se possível. Além disso, o perspectivismo, como constatação da perspectividade de todo conhecer, jamais tem como pressupor uma “perspectiva total” que abarque todas as perspectivas, sendo o seu critério justamente o de evitar uma totalização absoluta ou uma simples multiplicação das representações – isto é, evitando compreender “perspectiva” como pontos de vistas distintos de uma “mesma” realidade una e independente.

Como dissemos, a perspectiva é já um mundo possível e uma realidade dentre várias, e o “perspectivismo” é a abertura a estas realidades, e a conexão ou articulação delas, sem, todavia nenhuma síntese totalizante, pois toda articulação engendra uma nova perspectiva.³⁰⁵

3.4.3 Fabular e fecundar mundos possíveis: uso ético-estético-político do pensamento

Poderíamos ainda nos perguntar, a partir do que foi desenvolvido neste capítulo: qual seria, então, o interesse em desenvolver uma tal concepção ou finalidade para a filosofia? Qual a necessidade ou vantagem de reelaborar ou conservar considerações ontológicas ou ainda de retorcê-las e transformá-las? Não seria melhor, do ponto de vista da vida, simplesmente desconsiderarmos qualquer especulação demasiado ampla ou, até certo ponto, abstrata e nos concentrarmos em constatações imediatas? Tais perguntas, surgem, talvez, de forma proporcional à percepção de certo esforço que viemos fazendo desde o início em confrontar “vida” e “pensamento” no contexto da filosofia, seja por meio do choque e conflito com as pretensões metafísicas clássicas (dualistas e/ou essencialistas), seja por meio de uma tentativa de elaboração da noção de pensamento vinculada à organização biológica-autopoiética e/ou pulsional-criadora do animal humano. Entendemos, todavia, sobretudo a partir das considerações de Maturana, que sempre estamos nos movendo, enquanto seres de linguagem e emoção, em algum “domínio ontológico”, a partir das nossas ações (principalmente ações na linguagem), numa pressuposição de como a “realidade” se constitui e de como inter-agimos com os outros a partir dessa “compreensão prévia” – e a constatação disto, pela reformulação das experiências na explicação é bastante importante pelas consequências que torna possível.

Nesse sentido, entendemos que a ruminação em torno desses domínios ontológicos e, sobretudo, da criação de pensamento e teoria a partir dessa reflexão, fornecem ferramentas indispensáveis para a compreensão de problemas vitais mais amplos, ético-políticos e valorativos, poderíamos dizer, para os quais a produção conceitual própria da filosofia – como apontamos no início deste capítulo – seria indispensável, e até mesmo necessária. Pois, problemas complexos e amplos exigem compreensões e explicações com a mesma amplitude

305 O perspectivismo é um dos grandes e polêmicos temas do pensamento nietzschiano nos debates dos dias atuais entre os estudiosos do seu pensamento, especialmente pelo fato de que não há muito material para uma abordagem detida desta noção a partir dos próprios textos de Nietzsche – o que torna o tema, em grande parte, uma construção dos seus intérpretes. Todavia, além desta escassez, como ele não constitui nosso foco principal, entendemos não ser necessária uma tematização mais demorada sobre esse tópico, na medida em que o vinculamos à tematização mais ampla da vontade de potência, no interior da qual as perspectivas se inserem como distintas configurações da atividade interpretativa e criadora da vontade de potência. Em todo caso, para um estudo aprofundado sobre o tema do perspectivismo, Cf. MARQUES, António. *A filosofia perspectivista de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2003.

e alcance, ou seja, “mecanismos explicativos” que deem conta de distinguir problemas que, embora vividos cotidianamente entre humanos, e experienciados de forma concreta, não são distinguidos por experiências sensoriais imediatas, e assim não têm como serem respondidos criativamente por mecanismos explicativos mais simples ou prioritariamente vinculados à experiência imediata. Tais problemas demandariam especulações mais abstratas, mesmo que estas se vinculem às vivências e experiências, pois são problemas que envolvem uma dimensão de relações muito maior do que os contextos cotidianos de interações, por exemplo, pois relativos a toda uma cultura ou sociedade – “totalidades” que não se dão na experiência, mas que surgem também pela distinção explicativa. Ou ainda por serem problemas que envolvem distinções que não estão evidentes na experiência cotidiana, justamente por demandarem uma visão distanciada e ampliada para poderem ser distinguidos na linguagem, bem como por envolverem outras distinções que, por sua vez, já são objetos demasiado amplos: como, por exemplo, “o Estado”, ou “a lei”, ou “formas de vida” ou “relações de poder”, “o saber”, etc. Em outras palavras, pretendemos argumentar que é ainda por questões vinculadas à pragmática da vida que a filosofia se fez e se faz necessária enquanto pensamento orientado ontologicamente, embora nem sempre tenha clareza das consequências vitais de suas produções em virtude tanto dos valores que a conduzem quanto das possibilidades de linguagem. Portanto, nesta última seção deste capítulo, tentaremos desdobrar as consequências do que foi articulado até aqui.

Um exemplo do que falamos acima, é a própria tematização dos “domínios ontológicos” feita por Maturana. Com esta discussão, diz-se de algo extremamente vinculado à ação mais trivial e cotidiana, mas a partir de um outro olhar, a partir de outras *distinções* que sequer aparecem como tais para quem está na ação ou inter-ação. Não à toa, Maturana sempre evoca a posição do observador, de um “terceiro” ou de uma visão “externa” àquela interação específica, mas sem esquecer que o observador também é um ser vivo falante que está em uma relação distinta com aqueles que observa – ou seja, que jamais está “fora” ou tem uma visão imparcial, mas que tem uma visão distinta, que não se sobrepõe à primeira e que visa a *explicar* algo experienciado, interagindo com as interações. Com isso, Maturana consegue destacar e nomear, a partir das condutas e relações, que os seres humanos podem estar num momento no domínio das ontologias transcendentais e num outro momento, em que há abertura e aceitação das diferenças, em outro domínio ontológico. Note-se que estar ou não em um domínio é algo que não é evidente ou importante para aquele que está agindo, muito embora tal distinção seja possível somente a partir da própria inter-ação e do observador. *É*

apenas quando reformulamos as experiências que tais distinções são produzidas na linguagem, e podem, por sua vez, interferir em ações futuras: pois alguém pode perceber que a pressuposição de uma realidade independente é algo que não faz sentido para o conhecimento enquanto fenômeno do vivo e, por ventura, passar a se conduzir de forma diferente, com outras disposições.

Em todo caso, queremos destacar que tal tematização “abstrata”, que opera distinções na linguagem a partir de contextos de inter-ação, é o que torna possível a Maturana perceber como podemos fazer um uso *autoritário* e *limitador* do próprio mecanismo de explicações e, por conseguinte, colocarmos em sérios problemas as relações posteriores entre os observadores na linguagem, restringindo os espaços de conversação por espaços de obediência e limitação. Ou seja, Maturana teve clareza de quão importante são reflexões abstratas para problemas vitais, desde que tal abstração não perca o lastro vital ou biológico³⁰⁶. Nesse sentido, pensamos com o biólogo que abstrações abrangentes e amplas, tais como a filosofia tornou possível e colocou em *conceitos*, são indispensáveis para a compreensão de problemas éticos e políticos tomados de forma mais ampla, como relações e inter-ações de seres falantes, para os quais a cultura emerge como um elemento tão importante e constitutivo quanto o meio físico, como vimos no capítulo 4. E aqui o próprio biólogo supõe estar fazendo filosofia³⁰⁷, muito embora não seja de seu interesse especular de forma mais demorada ou pelo menos, dentro do modelo de filosofia da tradição.

Por conseguinte, entendemos que estamos autorizados pelas considerações desenvolvidas, a pensar a filosofia nos termos que sugerimos acima: explorando os domínios ontológicos de ação, especialmente a partir da orientação pelas ontologias constitutivas, da objetividade entre parênteses, na medida em que estas não apenas são atentas à constituição do conhecimento como um fenômeno do vivo, mas também abrem caminho para uma expansão destas potencialidades vitais que seriam, de outro modo, negadas. Assim, nada mais coerente com a concepção do pensamento que estamos desenvolvendo do que concebê-lo em função de problemas vitais, como uma expressão da atividade vital na linguagem, assumindo

306 “Particularmente neste tema da ética e da moral, penso que é fundamental cada um se dar conta de onde está, no que se refere a esses dois caminhos explicativos, porque o que se faz em cada um deles é completamente distinto. Se eu estou no caminho explicativo da objetividade sem parênteses, acredito que minhas reflexões éticas têm valor universal e, portanto, me transformo num tirano, me transformo num negador do outro.” (MATURANA, Humberto. *Biologia do conhecer e epistemologia*. In: *Cognição, ciência e vida cotidiana*. (Trad. e Org. Cristina Magro, Victor Paredes). Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014, p. 53)

307 “[...] somos filósofos quando refletimos sobre nossos afazeres e sobre nosso explicar, na tentativa de entender o que fazemos. Estou filosofando agora com essas reflexões sobre o que faço como um cientista.” (MATURANA, Humberto. *Teorias científicas e filosóficas*. In: *Cognição, ciência e vida cotidiana*. (Trad. e Org. Cristina Magro, Victor Paredes). Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014, p. 181)

a necessidade de um tipo distinto de explicação para problemas distintos que emergem das relações vitais. Nesse sentido, como outras formas de explicação, também a filosofia seria mobilizada por problemas, questões, que emergem dos contextos vitais, das vivências coletivas de indivíduos acoplados social e culturalmente, mas dada a amplitude de suas produções, ela é chamada para lidar com problemas relativos à tal amplitude, ético-políticos dizíamos, enquanto problemas e desafios vitais amplos, que emergiram dos enfrentamentos que a vida humana teve de lidar na medida em que é culturalmente organizada, que envolvem relações “virtuais” – ou seja, que não são experienciadas diretamente, mas que são constitutivas do que ocorre na experiência atual, como, por exemplo, as relações sociais amplas de um país ou de uma cultura que organizam uma relação familiar da qual um indivíduo pode dizer que experiencia de fato. Ou ainda, dos mecanismos culturais que organizam a linguagem e as condutas permitidas e proibidas, cujas coerções são sensíveis e vividas na pele, mas que podem se tornar naturalizadas por não serem diretamente experienciadas como tais, isto é, como regras e determinações sociais e constitutivas e constituídas em algum momento, pois na experiência das micro-interações cotidianas imediatas elas não são distinguidas como tais, mas como simples ações aprendidas no convívio e pelo acoplamento.

Note-se que nesta acepção, a filosofia nada tem a ver com “desvelar” o real, ou buscar a verdade de uma realidade independente, tampouco de desvendar algum mistério recôndito da natureza ou algo do tipo. Estabelecer distinções é nada mais do que fazer ver o que já está ocorrendo, “reformular as vivências”, mas a partir de outro olhar conduzido por outro tipo de problema que, pela reformulação, gera aquilo mesmo que está sendo explicado. Em outras palavras, podemos compreender que, enquanto uma forma do pensar, a filosofia lida com “o real”, ou com as realidades, pensa-as à medida que as produz, a partir do que nos permitimos ou somos capazes de nos afetar deste “real” concebido inicialmente como perturbações que sentimos em nosso corpo. Pois essas perturbações desencadeiam problematizações vividas no corpo e que exigem uma “resposta criativa”, comum em todo ser vivo, e no caso do humano, também problemas para a consciência, cuja capacidade de fornecer respostas depende dela em parte, pois se articulam linguisticamente. Como resultado de afecções e experiências, o pensamento filosófico é também resultado de problemas que requerem formulações criativas, como qualquer outro problema vital. Esses problemas, porém, não encontram soluções mediante simples ações, condutas ou intervenções físicas e materiais, pois são de outro registro. Tampouco são resolvidos por explicações que buscam

referências imediatas nas experiências cotidianas. Pois são problemas de sentido, de compreensão-organização de um estado de coisas mais amplo, para que talvez se possa intervir ou fornecer as condições para desencadear condutas distintas nele. Tais problemas exigem, então, a intervenção de *conceitos*, como dissemos no início deste capítulo, a medida que põem em questão ou problematizam “totalidades”, ou relações e interações amplificadas que envolvem grandes “objetos”, como o “mundo”, a “vida”, a “cultura”, a “sociedade” ou ainda “domínios ontológicos”, “universo” ou “multiverso”.

Assim, sem os conceitos estes problemas não seriam esclarecidos e não teriam nenhuma importância ou relevância para a vida cotidiana, pois sequer chegariam a ser distinguidos, e sem os problemas amplos não haveria necessidade de conceitos. Estes não deixam de ser ferramentas “imateriais”, linguísticas, mas que enquanto tais fornecem possibilidades não apenas de compreensão, mas de transformação e intervenção, ou ainda de conservação e manutenção – pois toda explicação surge num contexto e se constitui pela aceitação ou não daqueles envolvidos. Aqui, como dizíamos, aparece o conceito como a ferramenta fundamental do filósofo, mas uma ferramenta que só é possível como uma articulação mais ampla das experiências, que faz distinções sobre elas por meio das quais somos capazes de ver coisas que antes não poderíamos, caso não houvesse a intervenção criadora do conceito³⁰⁸. Nesse sentido, tornam-se mais claras ou consistentes as ideias que desenvolvemos no início do capítulo sobre o desafio do filósofo em realizar sua atividade criadora embora sem perder de vista certo lastro na experiência, aproveitando a sua herança ascética a medida que esta o mobiliza a um certo distanciamento da vida – que nunca é um desligamento total, como vimos com Nietzsche – que lhe possibilita uma visão ampla, ao mesmo tempo criadora e rigorosa para propor sentidos e gerar pensamentos que de outra forma não seriam possíveis. Tal esforço “ascético”, uma vez que possa ser transvalorado ou redirecionado, orientado por outras disposições corporais e emocionais – agindo no domínio das ontologias constitutivas, por exemplo – seria capaz de produzir conceitos e ontologias que carreguem a marca da potência criadora da vida e, por conseguinte, teriam um uso afirmativo e desobstrutor dos movimentos de diferenciação e da multiplicidade próprios da vida em sua expansão. Aqui poderiam proliferar ontologia pragmáticas, tais como a teoria da vontade de

308 Novamente a influência de Deleuze e Guattari, que seguem as intuições nietzschianas, tornam-se aqui nítidas: “O conceito é um incorporeal, embora se encarne ou se efetue nos corpos. Mas, justamente, não se confunde com o estado de coisas no qual se efetua. Não tem coordenadas espaço-temporais, mas apenas ordenadas intensivas. [...] O conceito diz o acontecimento, não a essência ou a coisa” (p. 33), e mais adiante complementam: “o conceito define-se por sua consistência, endo-consistência e exo-consistência, mas não tem *referência*: ele é auto-referencial, põe-se a si mesmo e põe seu objeto, ao mesmo tempo que é criado.” (DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992, p. 34)

potência de Nietzsche ou da duração e impulso vital de Bergson: teorias que visam tanto mais à orientação de investigações-criações subsequentes do que de fixarem categorias e essências que sedentizam o pensamento e o restringem ao rigor castrador de simples análises e decomposições – ou seja, que eliminam sua capacidade criadora. Tornariam possível também uma abertura à autocriação ético-estética dos indivíduos, a partir da valorização das singularidades e do desprezo por regras e/ou deveres universais. Pois tais ontologias pragmáticas levam em conta a filosofia como produto de um ser vivo linguístico, que tem mediante a noção de “vida” a imagem de uma totalidade possível, mas uma totalidade aberta, sem fechamento, proliferante; por isso uma totalidade virtual à imagem das configurações da vontade de potência ou da duração bergsoniana, onde coexistem estados duráveis, mas não imutáveis, e determinações distintas que não se contradizem, como uma totalidade que coexiste ao lado das singularidades sem subsumi-las a uma unidade, ou seja, sem negar o movimento, mudança, diferenciação e multiplicidade que ultrapassam qualquer entificação ou objetivação.

É bem verdade que chegamos assim a uma definição de “mundo” ou de “real” um tanto vaga e genérica – uma definição ontológica portanto – entendido como multiplicidade dinâmica, sem início e sem fim, uma imanência de fluxos, que não pressupõe nenhuma unidade ou transcendência, onde tampouco há entes determináveis para além de uma concreção durável, temporal, histórico-social-política, e nenhuma totalidade fechada, mas tão somente abertura a uma infinidade de conexões e relações. Talvez se faça a pergunta sobre a importância, relevância ou necessidade de uma tal (anti)ontologia. Pois talvez ela seja por demais abstrata e vaga e não forneça nenhuma inteligibilidade possível, de modo que não se pode afirmar nada de concreto, determinado ou permanente sobre o “real”. Qual seria então o intuito de subverter de uma tal forma o papel da ontologia que deveria, em sua função clássica, nos prover de alguma segurança, certeza, verdade e explicação confiável sobre as estruturas fundamentais do real, dos entes ou do ser? Apenas um gosto pela destruição ou o prazer sádico pela agressão?

A isso responderíamos: ao contrário do que pode parecer, esta concepção ontológica ou antiontológica teria uma função primordial: a de ocupar ou disputar o lugar de um discurso amplo sobre a realidade que, entretanto, destitua a Identidade do seu lugar privilegiado ontológico e epistemologicamente. Em outras palavras, trata-se de levar para dentro da própria “filosofia primeira” as questões vitais, os conflitos que constituem a própria vida e seus movimentos. Pois, por si mesmas, a visão de uma “objetividade entre parêntesis” ou a

teoria da vontade de potência dizem muitas coisas gerais sobre o funcionamento das relações humanas e não-humanas, históricas e naturais, mas, ao mesmo tempo, não definem nada em absoluto, de forma definitiva, ou sequer se pretendem como a “palavra final” sobre qualquer discussão. *Mas, é preciso observar que, fundamentalmente, o que elas fazem é abrir a possibilidade do dizer*, da proliferação dos discursos, ontologias, cosmologias, explicações e por consequência de múltiplas realidades distintas: pois rompem com a autoridade dos discursos cristalizados, essencialistas, fornecendo ferramentas – um martelo, talvez? – para que se possa construir e destruir, conectar e desconectar, afirmar e recusar. Esta (anti)ontologia torna possível, a nosso ver, a abertura de trilhas para a filosofia retornar ao chão da vida e, sobretudo, para não se extraviar dele, pois ela se empenha num esforço pela reconquista do direito aos problemas próprios e singulares, sem a imposição de problemas universais, tradicionais, ahistóricos, de essências e fundamentos que procuram saber coisas tão abstrata quanto “o sexo dos anjos” – torna possível, então, que a filosofia seja uma tarefa infinita e intimamente vinculada à vida. Pois esta (anti)ontologia é fundamentalmente ético-política, no sentido de que coloca os problemas em função da vida em sua potencialidade e expansão, com seus movimentos e criações, e por isso condena toda e qualquer forma de limitação e empobrecimento destes movimentos, coloca-se, poderíamos dizer contra qualquer *opressão e restrição da expansão vital*.

Podemos dizer que talvez o grande ou maior problema vital que a filosofia possa se debruçar, problema gerado por nós mesmos na espontaneidade dos fluxos vitais é o das opressões. Pois estes, antes de problemas éticos e políticos, no sentido tradicional de regras de convivência ou relativos a instituições e governos, são problemas que dizem respeito ao empobrecimento, travamento, limitação da vida, pelo apequenamento das possibilidades e apagamento da diferenciação, eliminação do papel criador do pensamento, etc. Ou ainda, são problemas éticos e políticos justamente por isso, porque são vitais, a medida que dizem respeito aos valores subjacentes aquelas regras de convivência, instituições e formas de governo e enquanto tais geram consequências nas mais elementares relações e interações cotidianas, mas não são imediatamente distinguidas enquanto tais. Assim, em nosso entender, a ética, desvinculada de uma concepção humanista ou racionalista, não diz respeito a virtudes, normas, leis universais ou imperativos, mas tem a ver com a proliferação e abundância da vida, no florescimento de suas possibilidades e virtualidades, na conservação não de um estado de coisas dado, mas da atividade produtiva e expansiva, no empenho por não apagar as singularidades e realidades distintas. Assim, entendemos que é para essa conclusão que toda

esta discussão se encaminha, ou seja, toda a tematização e empenho em valorizar e mostrar a precedência da diferença e da multiplicidade, e de colocar a identidade e a permanência como algo secundário às possibilidades criadoras da vida. Ressaltando, porém, que seu caráter secundário não as torna menos úteis ou mesmo importantes, desde que não se faça delas um uso autoritário. Tudo aponta para uma dispersão primeira, uma polimorfia “originária”, uma multiplicidade virtual que, a depender dos valores em questão, ou ainda do domínio corporal de ações, pode ser apagada, controlada, reprimida etc., ou, pelo contrário, que pode ser valorizada, incentivada, fomentada, fecundada em diversas direções.

No sentido de trazer isto à tona foi que trouxemos a discussão o desdobramento cultural da atividade vital, pois neste aspecto podemos visualizar esta atividade também em seu caráter conflituoso. Muito embora ponha em discussão a objetividade entre parêntesis, uma objetividade perspectivística, por assim dizer, Maturana deixa em aberto ou não se aprofunda em um aspecto essencial que Nietzsche não perde de vista: a *tensão* própria à relação de forças ou de poder que sustenta e articula este emaranhado de mundos que surgem pela atividade dos seres vivos. Sem dúvida, com a constatação de que o caminho da objetividade “pura” gera uma forma de poder e exigência de obediência, Maturana já está abrindo caminho para esta discussão, mas não a desenvolve por não se deter sobre a ideia de conflito. Nietzsche, por outro lado, jamais perde de vista o caráter conflituoso de tudo o que é vivo e quiçá de tudo o que existe. Esta discussão é importante, pois ao articularmos estas perspectivas obtemos um enriquecimento da visão daquilo que mobiliza a própria autopoiese: a vida em sua atividade criadora e expansiva que em seu movimento produz, conecta, articula, mas também agride, se choca, confronta e eventualmente destrói. Nesse sentido, vale lembrar também que o pensamento está vinculado à esfera pulsional, como uma forma de “sublimação” das mesmas, que representam, como vimos com Freud, a base mobilizadora de toda a atividade psíquica, conectada também à base biológica numa espécie de tradução do somático para o psíquico. Por isso, elas estão em uma articulação com a cultura, como organização social das demandas por satisfação que geram tensões e conflitos tanto entre indivíduos entre si, quanto entre estes e o todo social. Assim, também a ideia de acoplamento estrutural de Maturana torna-se expandida e ganha novas cores com a articulação da tensão pulsional que rege às culturas. Cada um a seu modo, Nietzsche e Freud mostram, portanto, como as relações entre indivíduos acoplados são atravessadas por tensões, demandas distintas, desejos e agressividade, muitas vezes desviadas e/ou sublimadas, mas nunca ausentes, de modo que a possibilidade de violência e imposição sempre está no horizonte de qualquer

interação. Por outro lado, o mesmo cenário também abre a possibilidade de arranjos, conexões, alianças, articulações, conspirações, e toda sorte de relação afetiva e vínculos não-hostis.

Deste modo, podemos articular a partir destas ideias que há em cada estrutura (indivíduo ou sociedade) um mundo, construído pela rede de referências e explicações que cada uma delas constrói por si a partir das interações na linguagem, e articulação das demandas pulsionais. Mas há também choques entre mundos, realidades e desejos, a partir dos quais há a possibilidade de instauração de um solo minimamente “comum”, ou comum na medida do possível, na medida em que há abertura, aceitação ou sujeição, pela organização das demandas pulsionais ou pela disposição emocional que abre a possibilidade da conversação, em todo caso, a partir do agir na linguagem e das interações contínuas, onde as perturbações causadas pelos outros indivíduos se tornam parte do meio, tornam-se familiares, gera-se o acoplamento estrutural. Este pode ocorrer entre indivíduos, mas também entre sociedades que coexistem. Portanto, há também uma certa regulação desta realidade “comum” que se dá na convivência, organizada na linguagem mas também pelos valores. Isso quer dizer que o comum é sempre posterior, nunca algo que antecede as estruturas, demandas, situações, desejos, ações – o que leva a constatação de que o comum é sempre produzido a partir das diferenças e de uma multiplicidade anterior.

Entretanto, a depender do domínio ontológico, disposição corporal e valoração da vida, uma série de possibilidades de mundos são continuamente impedidas ou limitadas por uma determinada configuração social/cultural quando se supõe, por exemplo, alguma essencialidade, universalidade e/ou valores transcendentais. Pois aqui o “comum” que organizaria as relações e interações é tomado como algo que antecede as diferenças e que deve ser buscado a partir da sua dissolução, num empenho em busca de uma identidade primeira. Note-se que é justamente a forma de conduta orientada pelo domínio das ontologias transcendentais, que supõem uma realidade independente e de uma razão universal, que sustenta uma única possibilidade de realidade, bloqueando o acesso ou mesmo a possibilidade das realidades distintas. O fenômeno da colonização pode entrar aqui como um exemplo de negação de realidades distintas e da ação mobilizada pela crença de que há uma realidade independente, uma verdade, uma razão, um mundo que alguns têm acesso, diante dos quais qualquer outro que não os aceita deve ser obrigado a adotá-lo sob o risco de ser eliminado literalmente – quando já foi eliminado “simbolicamente”, a partir da eliminação de seu domínio de racionalidade e do domínio ontológico que se movia. Nesse sentido, ainda em sua

função ético-político-vital, entendemos que *a filosofia pode ter também este papel de, a partir da crítica e da análise diagnóstica, auxiliar na desobstrução da vida e das suas possibilidades, adubar e regar, acolher e gestar pequenas diferenças que se insinuam ou passam despercebidas no cotidiano – de fecundar mundos possíveis ao invés de esmagá-los.*

Nesse sentido, podemos dizer que filosofia, além de “herdar” a plasticidade da atividade criadora da vida em geral, também está em relação com o devir expansivo desta atividade, podendo ter a função de resguardar a multiplicidade. Por conseguinte, é possível pensar que *a filosofia é importante e indispensável para um ser vivo falante quando surgem problemas que não existem para os não-falantes, ou seja, o problema das opressões em geral, das micro às macrorrelações e interações, das situações mais elementares do cotidiano às situações globais de uma cultura ou sociedade, que envolvem instituições e organizações. Em suma, micro-opressões, fascismos, autoritarismo, etc., na medida em que são formas de empobrecimentos da vida, de limitação das potências ao invés de sua organização. Opressões, contudo, que não se fazem de forma física e direta, diante das quais a filosofia ou o conceito nada podem, mas sobretudo das opressões que passam despercebidas, que não são distinguidas nas relações cotidianas, que dizem respeito a certos valores, tipos de cultura, uso da linguagem, pressupostos teóricos, etc.: opressões e problemas que, por serem desta natureza, só podem ser combatidos na mesma esfera. A filosofia poderia ser vista como arma de liberação da vida, pois tais opressões, como a que exerce o colonialismo, para retomar o exemplo acima, só podem ser percebidas, em geral, por uma visão ampla da multiplicidade originária que se restringe e obstrui a partir de uma determinada compreensão da razão, da “natureza humana” ou da linguagem, por exemplo. Por isso a filosofia requer uma visão ampla, para tornar possível a percepção destas formas de empobrecimento e limitação da vida, que se mostram claramente nas opressões diretas, mas que são tornadas possíveis por opressões mais sutis, epistêmicas e ontológicas, por assim dizer.*

Todavia, mesmo indo contra as opressões, não é fácil identificar o que oprime, tendo em vista que só podemos pensar a partir do que nos afeta e jamais temos uma visão onibrangente. Por isso, é possível que a filosofia tenha recaído em formas de opressão invisíveis para si mesma. Talvez por muito tempo não se tenha percebido que a forma do Ser como unidade e totalidade, do essencialismo, do dualismo, da pressuposição de uma identidade primeira, etc., pudessem exercer um bloqueio a outras formas de pensar que sequer seriam vistas como tais, posto que tais esquemas não seriam capazes de fazer tal distinção, em virtude de seus pressupostos – ou seja, do quanto essas categorias de pensamento e

teorizações da realidade também poderiam gerar novas formas de opressão. Vimos com Nietzsche, por exemplo, que mesmo a metafísica clássica está em relação com a vida, é uma forma de pensar ancorada em valores que por sua vez são resultados de avaliações vitais, mas vimos também que o problema maior é o tipo de vida que se apresenta por meio daquelas criações. Uma forma de pensar que valoriza tudo o que é contrário aos elementos mais importantes à vida, e que se fixa em ideias que se sobrepõem a ela, como a forte ideia de verdade. Pois, tais concepções podem até ter surgido com a pretensão de assegurar ou conservar certa forma de vida (ascética, adoentada) das opressões violentas e disputas sangrentas e físicas, em um período histórico onde a humanidade não teria o grau de “amansamento” que há nos dias atuais – operando assim uma desterritorialização do “poder” para o âmbito da palavra, na maior parte do tempo, e assim o vinculando a um “saber verdadeiro”, como a uma forma de poder supostamente “neutra” ou imparcial. Mas o fato é que este processo trouxe também sequelas negativas para a própria atividade expansiva e criadora da vida: onde o pensamento tornou-se refém de suas próprias produções, recalçando a atividade criadora em que se sustenta, com vistas ao controle daquelas produções e bloqueio da proliferação de realidades ao passo em que se faz uma contenção de tal poder criador da linguagem.

Assim, em sua tarefa ético-estética-política, a filosofia também teria uma função diagnóstica preliminar, própria do direcionamento crítico-clínico que está atento aos valores subjacentes a toda posição, pois sem essa dimensão crítica é sempre possível perder de vista a base vital do pensamento e perdermos de vista as consequências negativas que podem advir de alguma teoria, ideia, conceito, instituição, prática que estejamos considerando. Sem dúvidas, uma vez mais são os conceitos que nos fazem ver essa dimensão, que tornam possível fazer essa distinção e operar a crítica, como os conceitos de “valor” ou de “vida”, por exemplo. Portanto, estes usos do pensamento, que reivindicamos aqui para a filosofia, implicam-se mutuamente a medida que se reconhece e se afirma o que de fato mobiliza nossa atividade pensante, isto é, a própria expansão vital em todas suas dimensões. O conceito filosófico pode ser visto, assim, como produto de um pensamento orientado ontologicamente, mas que não perde de vista os problemas vitais, sendo concebido então de forma completamente distinta da tradição, das ontologias transcendentais. Aqui, longe de qualquer contemplação ou descrição adequada da “realidade”, ele funcionaria como algo construído, inventado, como dissemos no início deste capítulo. Ele é uma ferramenta que pode servir na referida tarefa de liberação da vida onde quer que ela esteja aprisionada ou bloqueada, seja no

âmbito abstrato das ontologias, seja no âmbito concreto das articulações de poder que se realizam socialmente, a medida que também estas se fazem na linguagem. Ele pode ser usado, nesta acepção como uma ferramenta de dissolução e de construção, sem que se entre em contradição. Por isso insistimos, no início deste capítulo, no aspecto criador do filósofo, herdado já dos pré-socráticos: pois a compreensão de que os conceitos são criados, abre caminho para o seu uso e para a constatação de que enquanto produtos das interações concretas, eles também têm um papel de intervenção – mesmo quando se acredita que eles não têm – pois a partir de tudo o que foi dito, eles são criados como parte da atividade do pensamento a partir de um contexto concreto, como uma resposta criativa a determinados problemas.

Por fim, talvez seja preciso ainda ressaltar que o combate às opressões, como limitações e imposições restritivas, não está de forma alguma em contradição com o pensamento de Nietzsche, com a crítica genealógica ou com qualquer um dos pensadores que foram trabalhados nesta tese. Poder-se-ia pensar que, por tratarem do conflito, das situações pragmáticas, dos embates pulsionais ou mesmo da violência, estes pensadores não permitiriam uma crítica das opressões e autoritarismos. Mas, se observamos atentamente, toda a crítica desenvolvida tem em vista justamente a dissolução do que limita, empobrece, trava e castra o pensamento, não sendo uma simples desconstrução niilista que visa a dissolução de tudo o que há. Pelo contrário, o que ocorre é a percepção de que tudo o que há é muito mais do que supomos que seja, e que por uma série de fatores psicofisiológicos, históricos e culturais, nos habituamos às opressões e até mesmo chegamos a desejá-la, ao quisermos, por exemplo, a verdade, a passividade, a identidade, a unidade, a redenção, a segurança, etc. Nesse sentido, chegamos a tomar a força, a criação, a expansão, a diferenciação, o movimento como coisas negativas, e até mesmo como “opressivas”, caso sejamos conduzidos pelo ressentimento e negação da vida, por não entendermos que esta condição nos separa do que podemos. Mas, numa reviravolta de perspectivas, fica nítido como a segurança e o conforto do que estamos habituados também gera um empobrecimento e limitação fatais: uma verdadeira barreira que toma até mesmo a alegria como símbolo de algo que incomoda, desgasta, atrapalha a razão, e a criação como sinônimo de algo negativo, irresponsável, displicente. Assim, percebemos que a vida está oprimida sempre que está separada do que pode, de sua potência criativa, expansiva e diferenciante; sempre que seus movimentos são bloqueados e colocados sob o signo do negativo.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A filosofia a serviço da vida: uma proposição não tão simples quanto parece e, no entanto, foi a que guiou todo este trabalho – o que, supomos, deve justificar inclusive sua extensão. Pois, embora talvez ninguém discorde dela, distintas interpretações e perspectivas podem surgir desta afirmação. O esforço desta tese foi, em grande medida, o de tentar esclarecer e construir uma destas interpretações, sobretudo a partir de uma discussão que põe em xeque qualquer pretensão de isolar a filosofia da vida, ou o pensamento do corpo, ou ainda a linguagem da ação. Assim, buscamos mostrar, em um primeiro momento, que a filosofia sempre esteve atrelada à vida, por mais que dela buscasse se afastar pela negação de uma série de características próprias de tudo o que vive. Ou seja, mesmo neste modo de proceder, é a vida que se expressa pelas condutas negativas, uma forma ou configuração de vida, pelo menos. Foi por meio desta discussão que trouxemos à tona, a partir do pensamento de Nietzsche, a dimensão dos *valores* subjacentes a toda interpretação, afirmação ou negação; como um tipo de semiótica da forma de vida que se expressa por meio daqueles valores, isto é, da perspectiva avaliadora que engendra uma hierarquia de valores que, por sua vez, orientam as produções e realizações linguísticas posteriores. Esta constatação foi de suma importância para este trabalho, uma vez que ela fornece outros critérios para a investigação e interpretação das teorias, visões de mundo e formas de pensar que, embora legítimas em função de sua base valorativa, não são igualmente desejáveis ou equivalentes. Mas esta distinção, como dissemos, só é possível a partir do critério da vida: nem todas as posições possuem o mesmo valor diante da vida.

Sem dúvida, para que esta interpretação ganhe consistência, torna-se necessário, no mínimo, um esclarecimento sobre o que chamamos de vida – e aqui talvez esteja o cerne da questão. Pois, se a filosofia sempre está a serviço da vida e, no entanto, há distintas formas de vida, o problema que surge é: qual a melhor forma de vida? Ao que respondemos: aquela que não nega ou que evita negar o máximo possível as suas características mais elementares, por mais que estas tragam desconforto ou sofrimento. Assim, o esforço seguinte foi o de fornecer caminhos e articulações visando a dar consistência ao conceito de vida, tomando como fio condutor justamente aquelas características que apareciam ao pensamento e à filosofia como secundários, sem importância, significância, ou ainda como perigoso, caótico, problemático, faltoso: como o movimento e a mudança, o tempo e a transitoriedade, os sentidos e as pulsões, a pragmática e a criação. Nesse sentido, a genealogia nietzschiana dos valores foi articulada

com uma série de ideias e pensadores com o objetivo de fornecer uma interpretação “positiva” ou afirmativa desses elementos, numa tentativa deliberada de construir uma noção de pensamento a partir de uma valoração também afirmativa daqueles elementos desprezados por outras posturas teóricas e base de valores.

A vida, então, concebida de forma global a partir do impulso vital criador e diferenciante (Bergson) bem como do conflito de impulsos, como *pathos* que mobiliza as distintas criações e configurações diferenciantes (Nietzsche), em todo caso nos remete ao movimento que se desenrola em maior ou menor velocidade, gerando permanências temporárias (duráveis), bem como à multiplicidade que se comprime em blocos (Bergson) ou em configurações (Nietzsche) igualmente temporárias, que geram unidades ou identidades duráveis. O que se buscou mostrar ainda de forma mais detida pela concepção de autopoiese e de deriva natural (Maturana) que mostram que esta atividade vital criadora não é algo caótico, mas organizado pelas relações entre os seres vivos entre si no meio que estão acoplados. Por outro lado, nos encaminhando para uma consideração desta atividade no caso específico do ser linguístico capaz de fazer filosofia, o ser humano, enveredamos também pela organização social da vida humana que se faz na linguagem, apontando seu caráter produtivo e gerativo, mobilizado pela autopoiese ou pela atividade criadora da vida, se assim quisermos. Uma organização social que, porém, é perpassada por conflitos oriundos das demandas “psicossomáticas”, possíveis e articuláveis pela sua dimensão linguística, orientadas por outro elemento vital – as pulsões – que geram nos indivíduos desejos distintos e contraditórios que põem a organização social sempre em tensão. Estes elementos mobilizadores, as pulsões, são também forças plásticas, criadoras, que se articulam e são organizadas pelo convívio social, tomando distintas formas e conteúdos a que se direcionam. Em todo caso, é possível observar que *criação* e *conflito* perpassam toda a consideração da vida que desenvolvemos nesta tese.

Por conseguinte, tentamos extrair dessas considerações algumas consequências para compreendermos as produções do pensamento tomadas por este ponto de vista, ou seja, como um produto de um ser vivo falante, mas sem a tentação de negar ou desprezar alguma das características que constituem seu *modus operandi*, pelo contrário, mergulhando nelas e extraíndo uma concepção afirmativa do pensamento na medida em que este reconhece sua potência criadora articulada aos problemas vitais. Aqui, mais uma vez as concepções de Maturana foram indispensáveis numa articulação com a filosofia nietzschiana: pois cada um dos pensadores mostra como é possível pensar o pensamento sem a pressuposição de um sujeito ou de uma realidade independente – pressupostos que, muito embora garantam alguma

inteligibilidade e até segurança para se pensar o conhecimento, terminam por negar o conhecimento como um fenômeno do vivo. Considerando a base biológica do conhecimento, Maturana nos faz ver que nunca podemos falar de “lugar nenhum” e que cada explicação faz surgir um mundo ou domínio de racionalidade. As explicações são sempre localizadas em função de um acoplamento de observadores e o critério de sua validade nunca é uma realidade independente – que não existe do ponto de vista do organismo, que só interage com perturbações – mas a aceitação de um conjunto de observadores que compartilham as mesmas vivências e experiências. Assim, “realidade” e “sujeito” não são experiências vividas, mas proposições explicativas que se dão na linguagem, com vistas a alguma necessidade de articulação de experiências. Do ponto de vista do vivo, há tantos “sujeitos” quanto “realidades”, a depender dos contextos de explicação ou dos domínios de racionalidade e das premissas que são aceitas em cada um. Nesta concepção de conhecimento, chegamos a humilde constatação de que só podemos falar de “algum lugar”, que não pode se supor jamais como lugar algum, ou seja, um ponto de vista total ou objetivo, fora do tempo, do espaço e da perspectiva.

Nesse sentido, pela vereda aberta ou explorada por Maturana dos domínios ontológicos, notamos que ao considerar positivamente as características do pensamento e do conhecimento enquanto fenômeno do vivo, abre-se a consideração das “ontologias constitutivas”, como compreensões possíveis da realidade em sua pluralidade e multiplicidade – das realidades, ou dos “multiversa”, portanto – cujo ponto de partida é justamente a autoafirmação da condição de vivo daquele que conhece e pensa sobre as suas experiências de uma forma mais ampla, em conexões e relações em escalas maiores. Esta concepção se opõe a das “ontologias transcendentais” que, por sua vez, supõem uma realidade independente a que o pensamento teria acesso e, portanto, o conhecimento como uma descrição adequada desta. Todavia, estas só se fazem desta forma justamente pelo desprezo ou desconsideração dos mecanismos biológicos do conhecer – o que as torna não apenas incongruentes, mas também danosas à vida, pois terminam por limitar e restringir as suas possibilidades. Diante disso, aqui ficou claro como o conhecimento pensado nestes moldes pode se tornar uma petição de obediência e uma ferramenta de imposição de autoridade em vez de um instrumento em função da vida, com seu caráter contextual e pragmático.

Neste ponto, em que as questões relativas ao conhecimento se tornam imbricadas em questões éticas e de salubridade, por assim dizer, nos reencontramos com Nietzsche e a dimensão dos valores. Foi Nietzsche quem nos mostrou a inevitável referência valorativa que

subjaz às próprias formas de compreensão do mundo, desde a suposição de essências metafísicas à percepção de que não temos como sair da condição perspectivística do conhecer. Assim, articulamos o perspectivismo de valores em Nietzsche com a explicação das ontologias constitutivas de Maturana, para propor à atividade filosófica uma exploração destes domínios de ontologia. Pois, sempre de acordo com a concepção histórica da genealogia, partimos da constatação que a figura do filósofo sempre esteve em relação com alguma consideração da realidade ou do mundo numa amplitude maior e num “desprendimento” ou afastamento maior do que as outras formas de conhecimento. Trouxemos as figuras dos pré-socráticos como filósofos criadores, movidos por uma necessidade lógica e observacional própria do investigador da natureza mas também por um impulso estético e criador, própria dos artistas mas também das necessidades de sentido que tornaram possíveis o surgimento de mitos e religiões. Por outro lado, nesta mesma genealogia, também está colocada a figura do asceta, do filósofo como aquele que fala dos “segredos do mundo”, herdeiro dos místicos e sacerdotes. Em todo caso, sempre se trata daquele que não fala coisas “óbvias” ou constatáveis por uma simples observação, mas daquele que “faz ver”, que “traz à tona” ou que estabelece um sentido. Suas produções conceituais são justamente os instrumentos que fazem aparecer ou que estabelecem as distinções para que isto seja possível

Desta forma, sustentamos a ideia, ainda com base na concepção genealógica de Nietzsche, de que os sentidos supõem valores, e de que os elementos que compõem um determinado sentido podem ser reapropriados por valores distintos e assim serem transfigurados – pois o que há está em relação ou é uma reapropriação do que veio antes. Assim, argumentamos que o filósofo, ao reconhecer ou se chocar com as exigências ou demandas vitais, com a base biológica do conhecimento ou com os valores sempre subjacentes, teria a oportunidade de redirecionar seus esforços para um caminho que afirme estas características e potencialidades de sua condição de vivo. Propusemos então a exploração das ontologias constitutivas como orientadoras do pensamento filosófico na sua atividade de criação conceitual, pois tal orientação impede que o pensamento descambe para a suposição de realidade independente ou da supervalorização de suas produções sobre a própria atividade que os torna possível. Portanto, uma filosofia orientada também ético-politicamente no sentido de reconhecer o conflito, o movimento, a diferença como constitutivas da vida e, por isso, como uma forma de pensamento capaz de zelar pelo cuidado e defesa destas características vitais, denunciando toda forma de limitação, homogeneização e unificação, ainda que estas se façam de modo sutil e civilizado. Como dissemos na

introdução, esta tese se pretende um constructo propositivo, num exercício de imaginar concretamente as possibilidades da filosofia para uma vida potente, alegre e afirmativa, que não se restringe a uma mera busca pela verdade ou pelo estabelecimento de regras éticas ou de uma fundamentação dos saberes.

REFERÊNCIAS

- ANSELL-PEARSON, Keith. *Nietzsche como pensador político: uma introdução*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997
- BARRENECHEA, Miguel Angel. *Nietzsche e o corpo*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2009.
- BARRENECHEA, Miguel Angel; et al [orgs.]. *Nietzsche e as ciências*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2011.
- BERGSON, Henri. *A evolução criadora*. São Paulo: Ed. UNESP, 2010.
- BERGSON, Henri. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. São Paulo: Edipro, 2020.
- BUTLER, Judith. *A vida psíquica do poder: teorias da sujeição*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.
- COSTA, Gustavo B. N. *Hipocrisia como criação de si: arte do engano, arte do ator*. Campinas, SP: Editora Phi, 2016.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. São Paulo: n-1 edições, 2018.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche*. Lisboa: Edições 70, 2007.
- DELEUZE, Gilles. *Diferença e Repetição*. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2018.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992
- DENAT, Céline. *Nietzsche, pensador da história? Do problema do “sentido histórico” à exigência genealógica*. In: *Cadernos Nietzsche*, 24, 2008.
- DIAS, Rosa Maria. *Nietzsche, vida como obra de arte*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
- EAGLETON, Terry. *A Ideia de Cultura*. São Paulo: Editora Unesp, 2011.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 1: A vontade de saber*. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2017,
- FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, a genealogia e a história*. In: *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2017.
- FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, Freud e Marx – Theatrum philosophicum*. São paulo, SP: Princípio editora, 1997.
- FREUD, Sigmund. *As pulsões e seus destinos*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019. (Obras Incompletas de Sigmund Freud).

FREUD, Sigmund. *Cultura, sociedade, religião: O mal-estar na cultura e outros escritos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020 (Obras Incompletas de Sigmund Freud).

FREUD, Sigmund. *Obras Completas, volume 4: a interpretação dos sonhos (1900)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

FREUD, Sigmund. *Obras Completas, volume 8 – O delírio e os sonhos na Gradiva, Análise da fobia de um garoto de cinco anos e outros textos (1906-1909)*. Trad. Paulo César de Souza – São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

FREUD, Sigmund. *Obras Completas, volume 12 – Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)*. Trad. Paulo César de Souza – São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FREUD, Sigmund. *Obras Completas, volume 14 – História de uma neurose infantil (“o homem dos lobos”), além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FREUD, Sigmund. *Obras Completas, volume 16: o eu e o id, “autobiografia” e outros textos (1923-1925)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. *A interpretação do sonho, 1900 (Introdução à metapsicologia freudiana, v.2)*. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. *Artigos de metapsicologia, 1914-1917: narcisismo, pulsão, recalque, inconsciente (Introdução à metapsicologia freudiana, v.3)*. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. *Freud e o Inconsciente*. 2 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

GIACOIA Jr., Oswaldo. *Nietzsche como Psicólogo*. São Leopoldo, RS: Editora UNISINOS, 2001.

GIACOIA Jr., Oswaldo. *Nietzsche: o humano como memória e como promessa*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

HARARI, Yuval Noah. *Sapiens – Uma breve história da humanidade*. Porto Alegre, RS: L&PM, 2017.

LOPES, Rogério. *Ceticismo e Vida Contemplativa em Nietzsche*. 2008. 573 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – FAFICH/UFMG, Belo Horizonte, 2008.

MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro, RJ: Edições Graal, 2002.

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

MARTON, Scarlett. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

MATURANA, Humberto; VARELA, Francisco. *A árvore do conhecimento: as bases biológicas da compreensão humana*. São Paulo: Palas Athena, 2001.

MATURANA, Humberto. *Cognição, ciência e vida cotidiana*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

MATURANA, Humberto. *A ontologia da realidade*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

MEZAN, Renato. *Freud, pensador da cultura*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

MOSÉ, Viviane. *Nietzsche e a grande política da linguagem*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua Filosofia dos Antagonismos e os Antagonismos de sua Filosofia*. São paulo: Editora Unifesp, 2009.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Decadência artística enquanto decadência fisiológica*. In: *Cadernos Nietzsche*, 6, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Filosofia na Era Trágica dos Gregos*. São Paulo: Hedra, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência* (Trad. Paulo César de Sousa). 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. *A vontade de poder (coletânea de fragmentos póstumos)*. (Trad. Marcos Sinésio). Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro* (Trad. Paulo César de Sousa). São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. *O Anticristo e Ditirambos de Dionísio*. (Trad. Paulo César de Sousa). São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falava Zaratustra: um livro para todos e para ninguém* (Trad. Paulo César de Sousa). São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais* (Trad. Paulo César de Sousa). São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich. *O Caso Wagner: um problema para músicos* (Trad. Paulo César de Sousa). São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos, ou, como se filosofa com o martelo* (Trad. Paulo César de Sousa). São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é* (Trad. Paulo César de Sousa). São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos Póstumos 1885-1887 (Volume VI)* (Trad. Marco A. Casanova). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos Póstumos 1887-1889 (Volume VII)* (Trad. Marco A. Casanova). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos Finais*. (seleção, tradução e prefácio de Flávio R. Kohte). Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2002.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral: uma polêmica* (Trad. Paulo César de Sousa). São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, Demasiado Humano: um livro para espíritos livres* (Trad. Paulo César de Sousa). São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, Demasiado Humano, volume II* (Trad. Paulo César de Sousa). São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre a utilidade e desvantagem da história para a vida. Segunda consideração extemporânea*. (Trad. André Itaparica). São Paulo: Hedra, 2014.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* (Trad. Fernando R. de Moraes Barros). São Paulo: Hedra, 2008.

OLIVEIRA, Manfredo. *A ontologia em debate no pensamento contemporâneo*. São Paulo: Paulus, 2014.

SANTOS, José Luiz dos. *O que é cultura*. São Paulo: Brasiliense, 2006.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como Vontade e como Representação, 1º Tomo*. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

TYLOR, Edward B. *A ciência da cultura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2014.

VERNANT, Jean Pierre. *Mito e Pensamento entre os gregos: estudos de psicologia histórica*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

WOTLING, Patrick. *Befehlen und Gehorchen. A realidade como jogo de comando e de obediência segundo Nietzsche*. In: NASSER, Eduardo; RUBIRA, Luís. Nietzsche no século XXI. Porto Alegre, RS: Editora Zouk, 2017.