

UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ – UFC
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE – ICA
DEPARTAMENTO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

DALILA MIRANDA MENEZES

VERDADE, SUBJETIVIDADE E CORPOREIDADE: A DISSOLUÇÃO DOS
PILARES TRADICIONAIS DA METAFÍSICA EM NIETZSCHE

FORTALEZA

2012

DALILA MIRANDA MENEZES

VERDADE, SUBJETIVIDADE E CORPOREIDADE: A DISSOLUÇÃO DOS PILARES
TRADICIONAIS DA METAFÍSICA EM NIETZSCHE

Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Fernando Ribeiro de Moraes Barros

FORTALEZA

2012

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca de Ciências Humanas

-
- M51v Menezes, Dalila Miranda.
Verdade, subjetividade e corporeidade: a dissolução dos pilares tradicionais da metafísica em Nietzsche/ Dalila Miranda Menezes. – 2012.
91 f. ; 31 cm.
- Mestrado (dissertação) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de Cultura e Arte, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2012.
Orientação: Prof. Dr. Fernando Ribeiro de Moraes Barros.
1. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900 – Crítica e interpretação. 2. Metafísica. 3. Verdade. 4. Subjetividade. I. Título.

DALILA MIRANDA MENEZES

VERDADE, SUBJETIVIDADE E CORPOREIDADE: A DISSOLUÇÃO DOS PILARES
TRADICIONAIS DA METAFÍSICA EM NIETZSCHE

Dissertação de Mestrado submetida ao Departamento de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Aprovada em ___/___/_____.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Fernando Ribeiro de Moraes Barros (Orientador)

Universidade Federal do Ceará - UFC

Prof. Dr. Luis Felipe Netto de Andrade e Silva Sاهد

Universidade Federal do Ceará - UFC

Prof. Dr. Ruy de Carvalho Rodrigues Junior

Universidade Estadual do Ceará - UECE

Ao Cabral, por todo amor, carinho e compreensão, e à minha mãe, por sua devoção incondicional.

AGRADECIMENTOS

Ao professor e amigo Fernando Ribeiro de Moraes Barros, pela constante dedicação e por ter percorrido comigo parte importante desse extenso caminho de maturação filosófica.

Meu agradecimento especial ao Prof. Ruy de Carvalho Rodrigues Junior, pelas sugestões e pela riqueza de seus questionamentos.

Ao Prof. Luis Felipe Netto de Andrade e Silva Sahd, pelas contribuições preciosas que fez ao trabalho no exame de qualificação.

Ao Prof. João Edson Gonçalves Cabral, pela formação humanística em que me iniciou, repassando da melhor maneira possível, todo o saber necessário, mostrando-se superiormente capacitado tanto na esfera profissional quanto no domínio intelectual.

À Alexandra Gondim, gentil e competente secretária do PPGFIL, pelo apoio em todos os trâmites burocráticos da vida acadêmica.

À Fundação Cearense de Apoio à Pesquisa (FUNCAP), pelo auxílio de bolsa concedido à pesquisa.

"Eu não sei o que significa uma verdade objetiva, todas as verdades são para mim verdades sangrentas. Eu sempre escrevi meus escritos com todo o meu corpo e vida. Não sei o que são problemas puramente espirituais. [...] 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. Viver – isto significa, para nós, transformar continuamente em luz e flama tudo o que somos, e também, tudo o que nos atinge; não podemos agir de outro modo."

RESUMO

A pesquisa tem como proposta explicitar as críticas desenvolvidas por Nietzsche à metafísica clássica tendo como expoentes principais Platão e Descartes. Analisaremos, segundo a perspectiva nietzschiana, como os filósofos metafísicos substituíram o mundo terreno e os instintos sensíveis em prol de um ideal de verdade supra-sensível e de um sujeito pensante desvinculado de tudo o que é mundano e corpóreo. Ao romper com a tradição do pensamento filosófico clássico, Nietzsche dissolve os pilares tradicionais da metafísica, afirmando o corpo como grande razão, base das forças e pensamentos, e, por conseguinte, afirma a vida e não a verdade como critério de avaliação, análises e escolhas. Nietzsche considera que a vida não se acha para além dos fenômenos e deve ser afirmada no aqui e agora, levando ao homem a possibilidade de manifestar afirmativamente as suas potências corporais como um tipo de experiência da própria existência.

Palavras-chave: Verdade, Subjetividade, Metafísica, Corporeidade, Nietzsche.

ABSTRACT

This research has as proposals explain the Nietzsche's classical metaphysics critics, which principals authors are Plato and Descartes. We will analyses, according Nietzsche's perspective, how the metaphysics philosophers change the land world and the sensible instincts in function of true ideal and a thinking subject separate of all that is land and corporal. In the moment that Nietzsche breaks the traditional classical philosophical thinking off, he dissolve the traditional metaphysics pillar, stating the body as a great reason, base of the forces and thinking, and therefore, state the life and not the true as a valuation criterion, analyses and choice. Nietzsche consider that the life doesn't exist outside the phenomenon, and the life must be states hear and now, so we must have to create human possibility to manifest stately our own corporal power as a kind of experience of our own existence.

Key-words: True, Subjective, Metaphysics, Corporeity, Nietzsche.

SUMÁRIO

| | |
|---|----|
| Introdução..... | 11 |
| Capítulo I – A genealogia da verdade em Nietzsche | 19 |
| 1.1 Verdade e linguagem..... | 20 |
| 1.2 A vontade de verdade..... | 27 |
| Capítulo II – A crítica de Nietzsche à metafísica da subjetividade de Descartes | 43 |
| 2.1 A genealogia do sujeito em Nietzsche | 44 |
| 2.2 Descartes e o sujeito enquanto fundamento substancial da verdade..... | 51 |
| 2.3 A análise crítica de Nietzsche ao sujeito cartesiano..... | 57 |
| Capítulo III – A dissolução dos pilares tradicionais da metafísica em Nietzsche | 63 |
| 3.1 O corpo como fio condutor da existência..... | 64 |
| 3.2 O corpo na perspectiva das forças: para além do idealismo e do materialismo | 68 |
| 3.3 O corpo enquanto expressão da vontade de potência | 75 |
| Conclusão | 85 |
| Referências bibliográficas | 88 |

Introdução

Em todos os tempos, os homens mais sábios fizeram o mesmo julgamento da vida: *ela não vale nada...* Sempre, em toda parte, ouviu-se de sua boca o mesmo tom – um tom cheio de dúvida, de melancolia, de cansaço da vida, de resistência à vida. (...) Mesmo Sócrates estava farto.¹

Nossa pesquisa busca elucidar alguns aspectos fundamentais da filosofia de Nietzsche, no que se refere às suas análises acerca da problemática relação existente entre o conhecimento e a vida. Sabemos que a sua filosofia não se constitui de teoremas abstratos, mas de questões vitais, sendo especialmente caracterizada pelas críticas devastadoras direcionadas aos edifícios e construções filosóficas que contemplam o conhecimento como algo desvinculado da vida.

É na denúncia do vínculo de parte expressiva da tradição filosófica com a postulação de uma verdade inabalável e definitiva, que compreendemos a filosofia crítica de Nietzsche como o anúncio da existência de uma profunda e extensa crise instaurada no seio dessa mesma tradição. Essa crise não envolve apenas transformações superficiais em dados valores vigentes, em certas circunstâncias epocais específicas, porém, aponta para uma transformação radical no interior da própria realidade tomada a partir de uma compreensão mais ampla.

Nietzsche percebeu a necessidade de crítica dos valores supremos da tradição filosófica, a partir de uma análise da sociedade moderna, ao visualizar que os valores modernos vigentes, postulados, assumidos e defendidos pela civilização Ocidental, enraizavam-se na decadência. É deste modo que a filosofia nietzschiana toma como sua, a tarefa de estabelecer uma crítica a esses valores na busca de uma superação dos impulsos degenerescentes que ali repousam. Compreendendo que a negação da vida remonta a uma longínqua origem, o filósofo alemão utiliza o procedimento genealógico² na busca da

¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos*. Tradução de Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das letras, 2006. p. 17.

² O procedimento crítico-investigativo instaurado por Nietzsche assume a designação de “genealogia” por buscar um tratamento que se lança na reconstituição histórica do problema em questão (verdade, metafísica, moral, etc.) visando, por um lado, elucidar as origens históricas que propiciem a compreensão do objeto no interior das relações que o constituem e lhe conferem movimento e dinamicidade, como, por outro lado, permitir uma avaliação das noções que transformam esse objeto investigado em valor supremo a ser seguido. In: GIACÓIA, Oswaldo. *Nietzsche e para a genealogia da moral*. São Paulo: Scipione, 2008. p.13.

procedência dessa desvalorização, direcionando sua crítica aos valores filosóficos que serviram de fundamento para essa negação.

A partir dos argumentos supra referidos nossa pesquisa buscará elucidar a crítica de Nietzsche à metafísica, e para isto a delimitaremos em três frentes constitutivas: 1) crítica à idéia de verdade presentificada nos sistemas filosóficos, com ênfase no combate à filosofia platônica, a qual engendrou o modo dicotômico de se pensar a existência; 2) explicitação de uma crítica radical das proposições cartesianas, notadamente às proposições que atribuem ao homem um lugar de destaque como substância pensante. É no interior destas problemáticas que se insere a proposta de Nietzsche de 3) dissolução dos pilares tradicionais da metafísica, afirmando o corpo como fio condutor do conhecimento, pois a filosofia nietzschiana introduz na história do pensamento, a urgência de visualizarmos o homem como fruto dos processos corporais, isto é, como pluralidade e como resultado indefinido de várias vontades que se entrecruzam como multiplicidade de forças.

Apresentaremos inicialmente as críticas radicais de Nietzsche à tradição metafísica, expressas nas idéias de verdade e subjetividade, na medida em que os filósofos metafísicos, sob a orientação da razão se pautam na busca de um conhecimento absoluto da totalidade que acaba por instaurar os dualismos.

Nietzsche observa que a ascensão da razão enquanto única instância capaz de conhecimento e julgamento da vida, trouxe para a filosofia, graves conseqüências, a saber: a sobrevalorização do intelecto humano e o desprezo pelo sensível, corpóreo e terreno. De acordo com o filósofo alemão, foi Sócrates quem fez surgir o início da grande decadência que acabou por abater a civilização Ocidental em todas as esferas sociais, quer seja, no âmbito da cultura, da educação, da arte, da moral e da filosofia. Como nos fala Deleuze em *Nietzsche*:

A degenerescência da filosofia aparece claramente com Sócrates. Se definimos a metafísica pela distinção de dois mundos, pela oposição da essência e da aparência, do verdadeiro e do falso, do inteligível e do sensível, é preciso dizer que Sócrates inventou a metafísica: ele faz da vida qualquer coisa que deva ser julgada, medida, limitada, e do pensamento, uma medida, um limite, que exerce em nome dos valores superiores – o Divino, o Verdadeiro, o Belo, o Bom.³

Sob a ótica da crítica nietzschiana, a forma como a qual Sócrates interpreta e se relaciona com a vida, através da valorização exacerbada do elemento racional em todas as esferas da existência, mantendo-se firme em sua dialética fria, não abre espaço para as

³ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche*. Tradução de Alberto Campos. Lisboa: Edições 70, 1965. p. 19.

manifestações instintivas. Pois, Sócrates se dirige à vida como algo que deva ser corrigido através de raciocínios lógicos.⁴ Trazendo para o interior da filosofia uma aversão aos impulsos afirmativos da vida. No *Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche adverte que:

Quando há necessidade de se fazer da *razão* um tirano, como fez Sócrates, não deve ser pequeno o perigo de que uma outra coisa se faça um tirano. A racionalidade foi então percebida como *salvadora*, nem Sócrates nem seus “doentes” estavam livres para serem ou não racionais – isso era de *rigueur* (obrigatório), era seu *ultimo* recurso. O fanatismo com que toda a reflexão grega se lança à racionalidade mostra uma situação de emergência: estavam em perigo, tinham uma única escolha: sucumbir ou – ser *absurdamente racionais*... O moralismo dos filósofos gregos a partir de Platão é determinado patologicamente; assim também a sua estima da dialética. Razão = virtude = felicidade significa tão só: é preciso imitar Sócrates e instaurar permanentemente, contra os desejos obscuros, uma *luz diurna* – a luz diurna da razão. é preciso ser prudente, claro, límpido a qualquer preço: toda concessão aos instintos, ao inconsciente, leva *para baixo*...⁵

De acordo com Nietzsche, Sócrates adotou uma postura ressentida e contrária a qualquer tipo de manifestação vital. Com a anulação dos instintos sensíveis em prol de uma racionalidade excessiva, a filosofia socrática levou a humanidade a se direcionar por um caminho inverso daquele que seria naturalmente trilhado no decorrer da história.

A vida, a partir de Sócrates, passa a ser configurada como expressão de uma estrutura puramente racional que controla repressivamente os instintos, por conseguinte, levando-os à sua negação. O homem teórico simbolizado por Sócrates acredita alcançar a verdade mais íntima das coisas. Verdade essa, denunciada por Nietzsche como mera ficção, como pseudo-verdade. E, por conseguinte, justamente o homem devotado exclusiva e unicamente na busca da verdade, em prol do conhecimento, passa a desconhecer a si mesmo. Sobre isto nos fala Giacóia:

O problema consiste em que justamente o homem devotado ao conhecimento deve permanecer, por curiosa ironia, necessariamente ignorante de si mesmo. Na medida em que todo ardor de sua paixão é

⁴ Cf. Oswaldo Giacóia “Para poder viver, o homem teórico busca refugio na mesma fê ilusória que está na raiz da ciência moderna; isto é, ele se nutre no otimismo metafísico que está na base da racionalidade dialética: a crença na onipotência do logos científico. O tipo de homem teórico, encarnado por Sócrates, acredita ser possível mediante o princípio de causalidade, desvendar os segredos mais abissais da realidade – não somente conhecê-los, como também corrigi-los. O otimismo teórico considera a ciência como um *remédio universal*, que cura a ferida eterna do existir, e identifica no erro e na ignorância a fonte de todo mal ” In: GIACÓIA, Oswaldo. *Nietzsche*. São Paulo: Publifolha, 2000. p.35.

⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos*. Tradução de Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das letras, 2006. p. 21-22.

consagrado à contribuição que este pode trazer ao conhecimento, o sábio tem de se esquecer de si em seu devotamento incondicional à busca da sabedoria. (...) Assim, enquanto somos arrebatados pela missão de encontrar a verdade, permanecemos alheios a nós mesmos. Cegos e surdos às nossas vivências (...)⁶

Foi o próprio Sócrates que se condenou a busca do conhecer, criando uma verdade da vida que não passa de uma ignorância de seus próprios estados internos. Para Nietzsche, o filósofo não interpreta a vida, mas sim o impulso que o faz valorar a vida desta ou de outra maneira.⁷ E sob forte influência socrática, Platão também deposita toda sua confiança na onipotência da razão. A sua filosofia é a legitimação de um modo tipicamente metafísico de se pensar a existência, pois estabeleceu na história da cultura Ocidental, um modo dual de compreensão da realidade. Ao agir metafisicamente, dividiu o mundo em duas realidades antagônicas, quer seja o mundo do absoluto, do bem em si em contraposição ao mundo relativo, transitório.

Platão instituiu uma distinção entre o mundo inteligível que é considerado perfeito e verdadeiro, e o mundo sensível tido como âmbito da imperfeição, da mudança. Logo, a alma, considerada como parte integralmente racional constitutiva do humano passa a ter valor hierarquicamente superior ao corpo que está subordinado às imperfeições inerentes a vida terrena, mundana.⁸

Entretanto, Nietzsche não compartilha com a idéia de um mundo transcendente, das essências puras. De acordo com a análise nietzschiana, a crença na existência de um outro mundo e na alma imortal surgiu a partir do sonho, possuindo assim uma origem corporal. Foi através do sonho que o homem achou estar de posse da verdade. Vejamos o relato direto do filósofo alemão acerca disto:

⁶ GIACÓIA, Oswaldo. *Nietzsche e para a genealogia da moral*. São Paulo: Scipione, 2001. p.16.

⁷ Cf. Nietzsche “Juízos, juízos de valor acerca da vida, contra ou a favor, nunca podem ser verdadeiros, afinal; eles têm valor apenas como sintomas, são considerados apenas enquanto sintomas – em si tais juízos são bobagens. É preciso estender ao máximo as mãos e fazer a tentativa de apreender essa espantosa *finesse* [finura], a de que *o valor da vida não pode ser estimado*. Não por um vivente, pois ele é parte interessada, até mesmo objeto da disputa, e não um juiz; e não por um morto, por um outro motivo. – Que um filósofo enxergue no valor da vida um problema e até mesmo uma objeção contra ele, uma interrogação quanto à sua sabedoria, uma não sabedoria. – Como? Todos esses grandes sábios não teriam sido apenas *decadents*, não teriam sido nem mesmo sábios?” In: NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos*. Tradução de Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das letras, 2006. p. 18.

⁸ O dualismo entre corpo e alma já estava presente em tradições longínquas, a saber: nas seitas místicas como a dos órficos e pitagóricos. Esta seitas afirmam em suas doutrinas que existe uma necessidade de purificar a alma da conspiração do corpo. Mas para que essa purificação acontecesse, seria necessário afastar a alma das necessidades do corpo por meio da ascese. Somente a partir do procedimento ascético, a alma poderia ascender ao seu verdadeiro estado de perfeição, numa elevação rumo à contemplação das essências.

Nas épocas de cultura tosca e primordial o homem acreditava conhecer no sonho um *segundo mundo real*; eis a origem de toda metafísica. Sem o sonho, não teríamos achado motivo para uma divisão do mundo. Também a decomposição em corpo e alma se relaciona a antiqüíssima concepção do sonho, e igualmente a suposição de um simulacro corporal da alma, portanto a origem de toda crença nos espíritos e também, provavelmente, da crença nos deuses: “Os mortos aparecem vivendo *porque* aparecem em sonho aos vivos”: assim se raciocinava outrora, durante muitos milênios.⁹

Após essa análise psicológica do sonho que Nietzsche faz acerca da emergência da mentalidade metafísica, se faz necessário também, remontar as origens histórico-filosóficas que engendraram esse típico modo de pensar da filosofia Ocidental, para que possamos ter uma melhor compreensão do surgimento na crença de um mundo metafísico.¹⁰ Parmênides¹¹ foi quem primeiro postulou a existência de um mundo do ser com as características da eternidade, incorruptibilidade, imutabilidade, unidade, identidade e perfeição, contraposto ao mundo do não-ser heraclítico¹² que se configurava na instabilidade, na mudança e na transitoriedade.

Diante deste impasse entre o ser parmenidiano e o não-ser heraclítico, foi a doutrina platônica que trouxe a “solução” para essa problemática tão discutida pelos primeiros sábios gregos. Platão não abdicou como Parmênides, da existência de um mundo transitório, no entanto, considerou a realidade sensível, o mundo fenomênico apresentado por Heráclito

⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Humano demasiado humano*. Volume I. Tradução de Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. p.18.

¹⁰ Cf. Viviane Mosé “Para Nietzsche, Parmênides é, antes de tudo, quem instaura o domínio lógico-gramatical como lugar por excelência do pensamento. É na linguagem que ele encontra a segurança, a estabilidade capaz de demonstrar sua crença no ser. O mundo como mudança, como devir, é o lugar do erro; somente o pensamento pode mostrar o que é.” p. 147. Mas “Contra o ser de Parmênides, Nietzsche tem Heráclito (...) A vida” é mudança, uma exuberância de forças, um excesso. Não existe uma essência, um ponto fixo nas coisas, mas um fluxo contínuo, em constante transformação.” p. 151. In: MOSÉ, Viviane. *Nietzsche e a grande política da linguagem*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

¹¹ Filósofo que defendia a existência de uma via da absoluta verdade, a saber: a via da afirmação da existência do ser em contraposição à via do erro, dos sentidos. O ser postulado por Parmênides possui as seguintes características: é ingênito, imperecível, imóvel, eterno, imutável, esférico, uno, igual. Cf. REALE, Giovanni. Parmênides. In: *História da Filosofia Antiga*. Volume I. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 1993. Para Nietzsche, ao estabelecer designações positivas para a afirmação da existência do ser, e negativas para a negação da existência do não ser, Parmênides atua com divisões e comparações, considerando o vir-a-ser como irreal e enganoso. In: NIETZSCHE, Friedrich. *A filosofia na era trágica dos gregos*. Tradução de Fernando Ribeiro de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008.

¹² Nietzsche recebeu uma forte influência de Heráclito, com relação as suas postulações do dinamismo universal da natureza, a perene mobilidade das coisas. A afirmação de que tudo muda, nada permanece igual ou em estado de fixidez e estabilidade, pois há uma transformação incessante das coisas, só há efetividade no perene devir. Essa transformação das coisas se dá a partir de uma luta entre os contrários, do fluir de um contrário ao outro, mas essa guerra perpétua possui uma harmonia relativa de síntese dos contrários, no qual a “multiplicidade das coisas se recolha numa unidade dinâmica superior” In: REALE, Giovanni. Heráclito. In: *História da Filosofia Antiga*. Volume I. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 1993. E ainda, In: NIETZSCHE, Friedrich. *A filosofia na era trágica dos gregos*. Tradução de Fernando Ribeiro de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008.

como ilusório. Admitindo, inclusive, a necessidade de anulação dos desejos corpóreos e terrenos em prol de uma verdade que só poderia ser contemplada pela alma no mundo das essências, do ser.

Nos dois primeiros momentos de nossa pesquisa, tentaremos justamente responder a essa questão: Como explicar o modo pelo qual se efetiva esse ímpeto metafísico de buscar a verdade a partir da negação do testemunho dos sentidos? Qual noção emerge do processo reflexivo metafísico e possibilita a plena expressão de uma *vontade de verdade* e o conseqüente afastamento do aparato sensitivo? Será este ímpeto da *vontade de verdade* um privilégio da tradição socrático-platônica?

Mostraremos que assim como Platão, Descartes na busca da verdade, também efetua em sua filosofia uma cisão entre sensível e intelectivo, na medida em que o filósofo francês rejeita o que está associado a corporeidade como sendo errôneo e ilusório, do mesmo modo em que eleva o que está associado a consciência e a intelecção como princípio que conduz a verdade. Para a metafísica cartesiana, conhecer é apreender pelo intelecto aquilo que não se altera, é alcançar a essência mais íntima das coisas. O pensamento será o único meio pelo qual o homem alcançará a verdade. Esta, sendo obtida somente através da consciência, portanto, destituída das características sensíveis.

Com a crítica à metafísica da subjetividade de Descartes que centraliza a existência num sujeito uno substancializado negando a efetividade sensitiva, Nietzsche pretende diagnosticar justamente as ficções inerentes a esse procedimento de constituição do saber presente na filosofia cartesiana. Demonstrando que não existe um substrato sujeito por trás do pensamento. O que existe é um complexo de forças em constante transformação de suas configurações gerando os próprios pensamentos. Vejamos o comentário de Viviane Mosé acerca disto:

O pensamento não resulta de um ponto, de uma intenção, do eu, da consciência, mas de uma guerra, de um confronto plural e instável que é a vida. Meu eu resulta desta guerra, deste pensamento produzido pelo corpo, não somente o corpo do homem, mas os corpos, os fluxos, as forças. O homem, para Nietzsche, em todos os sentidos e perspectivas, está submetido à vida, é produto de uma exterioridade. O eu, como interioridade fictícia, somente ganha força quando obedece a esta observação. Esta concepção é a inversão do enunciado cartesiano, que atribuindo o pensamento ao eu, instaura a fundamentação do antropocentrismo moderno.¹³

¹³ MOSÉ, Viviane. *Nietzsche e a grande política da linguagem*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. p.181

Como cita Mosé, a filosofia nietzschiana se pauta sob uma perspectiva distinta da que encontramos em Descartes, pois incide justamente na rejeição da idéia de que exista uma instância superior, uma verdade, um sujeito que capture a essência íntima das coisas. Na análise de Nietzsche, a filosofia fez uma interpretação equivocada do conhecimento e do homem, de forma a afastá-lo das forças que o envolvem como as paixões, vontades, desejos e sensações, para agir somente segundo a orientação da razão.

Nietzsche traz o conhecimento para a transitoriedade, para o âmbito do sensível e corpóreo, ampliando as possibilidades de enfrentamento da problemática inerente a compreensão da subjetividade. Diante desse movimento, no terceiro momento de nossa pesquisa, elucidaremos como Nietzsche configura a nova imagem de subjetividade pautada sobre os valores da terra, sob uma perspectiva afirmativa da vida. Nietzsche apresenta à filosofia clássica, a dissolução das perspectivas metafísicas através da transvaloração dos valores decadentes que direcionaram o homem à negação da existência. De acordo com Scarlett Marton em *Nietzsche: a Transvaloração dos Valores*:

É urgente, pois, suprimir o além e voltar-se para a terra: é premente entender que eterna é esta vida tal como a vivemos aqui e agora. Nisto consiste o projeto nietzschiano de transvaloração de todos os valores: fundar os valores a partir de outras bases, fundá-los numa cosmologia que pretende apoiar-se em dados científicos.¹⁴

Após derrubar ídolos milenares com sua filosofia crítica-negativa, Nietzsche apresenta uma filosofia afirmativa que se pauta na criação de uma nova valoração que não negligencie a vida. O novo horizonte em que a filosofia nietzschiana nos direciona acompanha a fluidez e a causalidade do mundo terreno.

Nietzsche propõe o corpo enquanto grande centro para a compreensão da subjetividade, implodindo os pilares tradicionais da metafísica, destituindo a razão de sua posição hierárquica. Veremos que o filósofo alemão apresenta uma visão de mundo pautada não por uma racionalidade auto-suficiente, mas por toda uma pluralidade de forças instintivas em constante movimento de ascensão, destacando o corpo enquanto núcleo central de atuação dessas forças.¹⁵

¹⁴ MARTON, Scarlett. *Nietzsche: transvaloração dos valores*. São Paulo: Moderna, 1993. p. 65.

¹⁵ Cf. Daniel Lins “Nietzsche, por sua vez, alerta sobre a necessidade de para de dar crédito à consciência e voltar-se para o corpo, pois o corpo é o único capaz de nos instruir sobre a nossa *personalidade* profunda. Posicionarmo-nos, para decifrar o mundo, do ponto de vista do corpo, eis a desconcertante, mas frutuosa “Revolução copernicana” que nos sugere Nietzsche e que, em comparação com a “Revolução kantiana”, vai

Neste momento, Nietzsche introduz a necessidade de visualizarmos o homem enquanto fruto dos processos corporais, como pluralidade e conseqüência de varias vontades que se entrecruzam enquanto multiplicidade de forças. Mas é necessário ressaltar que, ao estabelecer o homem enquanto corpo, Nietzsche não efetua uma mera inversão de termos substituindo a crença na alma pela crença na materialidade, porém aniquila com toda a dicotomia presente nas valorações. Já que o corpo passa a ser configurado sob a expressão de processos dinâmicos, isto é, sob o movimento das forças.

As forças se caracterizam pela diversidade e pela multiplicidade de suas configurações, sendo determinantes para a compreensão da existência. A noção do complexo de forças como constituidora da existência vai aniquilar a noção metafísica de uma verdade e de um sujeito, separados dos instintos que compõe a vida, na medida em que a existência se forma por composição e afetos num constante vir a ser, no qual o corpo como grande razão torna possível a manifestação dos afetos em vontades múltiplas através das transformações.

Portanto, com a reinterpretação do corpo, isto é, ao reestruturar os valores sob a forma afirmativa do corpo como fio condutor do conhecimento, a filosofia nietzschiana traz ao homem a possibilidade de atuar no mundo como ser em devir, em transformação, aniquilando os valores que impedem a vida edificada numa configuração que a impulsione no desafio de se constituir fecunda, desafiadora e artisticamente afirmativa.

substituir o *cogito* transcendental pela compreensão viva que define a *subjetividade corporal*. Trata-se, de fato, de um corpo cuja função – e não só a consciência – é uma simples função entre outras, mas cuja atividade é sempre, de chofre, por si mesma, manifestações de blocos de subjetivações, isto é, uma produção sem tréguas de resignificações.” por LINS, Daniel. A metafísica da carne: que pode o corpo. In: *Nietzsche e Deleuze: que pode o corpo*, por LINS, Daniel; GADELHA, Sylvio (org). Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. p. 72.

CAPÍTULO I

A GENEALOGIA DA VERDADE EM NIETZSCHE

A idéia de verdade em Nietzsche é examinada através do procedimento genealógico que parte de uma compreensão crítica-investigativa dos valores, na tentativa de desmascarar a procedência histórico-filosófica da verdade que a apresenta como um valor incondicional e absoluto. Elucidaremos o modo como a análise nietzschiana pretende converter essa suposta evidência da verdade como valor absoluto, em problema.

Nietzsche indaga os mecanismos que explicam a gênese dos valores, e verifica que a compreensão dessa gênese será suficiente para por sob dúvida a pretensa certeza das verdades instituídas pela metafísica, excluindo, portanto, a validade incondicional de qualquer construção que impõe ao conhecer e ao agir um fundamento absoluto, demonstrando, a partir do procedimento genealógico, que o único fundamento é o ato de impor, valorar, enquanto ato criativo humano que aprecia ou deprecia.

Será na perspectiva de desvelamento das reais condições de surgimento da verdade, que na seção intitulada “Verdade e Linguagem” explicitaremos, a partir da análise nietzschiana, que a verdade é uma criação que advém da necessidade de união dos homens em sociedade em prol da conservação. E que a linguagem, apresentada pela tradição filosófica como a forma apropriada de expressão da verdade, é mascarada por armadilhas lógico-gramaticais, o que significa que a verdade não corresponde ao real, mas sim a uma convivência gregária em comunidade que propaga apenas metáforas.

Na seção denominada “A vontade de verdade” temos o objetivo de mostrar a forma pela qual Nietzsche analisa acerca das condições daqueles que buscam a verdade, ao mesmo tempo em que indaga sobre os impulsos determinantes que direcionariam o homem a essa busca. Constatando que essa *vontade verdade* nada mais é que uma tentativa de fugir da transitoriedade inerente a própria existência, o filósofo alemão crítica e tenta implodir as bases de valoração da tradição metafísica, inaugurada pela filosofia platônica, que recusa a sensibilidade em prol de uma verdade extramundana capturada somente através do intelecto. Passemos agora ao desenvolvimento das discussões sumariamente anunciadas.

1.1- Verdade e Linguagem

Nietzsche inicia seu texto *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral*, fazendo alusão a um dos momentos mais soberbos da história universal, a ocasião em que animais astuciosos deram origem ao conhecimento¹⁶, inicialmente uma invenção genial, mas não tanto, se considerada sob a perspectiva do esquecimento. Esquecimento de que o intelecto, chave mestra do conhecimento, é demasiado humano e possui necessidades de conservação, sendo um instrumento frágil e secundário. Vejamos a apreciação nietzschiana acerca destas questões:

Aquela audácia ligada ao conhecer e sentir, que se acomoda sobre os olhos e sentidos dos homens qual uma névoa ofuscante, ilude-os quanto ao valor da existência, na medida em que traz em si a mais envaidecedora das apreciações valorativas sobre o próprio conhecer. Seu efeito mais universal é engano (...)¹⁷

Nietzsche indaga sobre a capacidade de o homem adquirir e produzir conhecimento, já que o intelecto não é capaz de uma apreensão pura dos fatos, no sentido de uma verdade que captura a estrutura ontológica subjacente à totalidade, no modo próprio atribuído pela tradição filosófica clássica, mas como algo desenvolvido pelos homens de modo a compensar sua fragilidade diante da natureza.

A principal atuação do intelecto é o engano, o disfarce e não o estabelecimento de uma verdade universal, eterna e incorruptível. É um órgão dissimulador que opera ocultando o abismo inexpugnável do mundo: o intelecto ilude, dissimula, forja imagens luminosas, tudo para lançar um véu sobre esse fundo trágico da existência e assim continuar vivendo. Ao passo que o disfarce é uma capacidade que os seres mais frágeis adquirem para poder

¹⁶ Nas palavras de Nietzsche “EM ALGUM REMOTO recanto do universo, que se deságua fulgurantemente em inumeráveis sistemas solares, havia uma vez um astro, no qual animais astuciosos inventaram o conhecimento. Foi o minuto mais audacioso e hipócrita da “história universal”: mas, no fim das contas, foi apenas um minuto. Após alguns respiros da natureza, o astro congelou-se, e os astuciosos animais tiveram de morrer. Alguém poderia, desse modo, inventar uma fábula e ainda assim não teria ilustrado suficientemente bem quão lastimável, quão sombrio e efêmero, quão sem rumo e sem motivo se destaca o intelecto humano no interior da natureza; houve eternidades em que ele não estava presente, quando ele tiver passado mais uma vez, nada terá ocorrido. Pois, para aquele intelecto, não há nenhuma missão ulterior que conduzisse para além da vida humana. Ele é, ao contrário, humano, sendo que apenas seu possuidor e gerador o toma de maneira tão patética, como se os eixos do mundo girassem nele. Mas se pudéssemos pôr-nos de acordo com o mosquito, aprenderíamos então que ele também flutua pelo ar com esse *pathos* e sente em si o centro esvoaçante do mundo (...) e assim, o mais orgulhoso dos homens, o filósofo, acredita ver por todos lados os olhos do universo voltados telescopicamente na direção de seu agir e pensar. In: NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre verdade e mentira*. Tradução de Fernando Ribeiro de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008. p. 25-26.

¹⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre verdade e mentira*. Tradução de Fernando Ribeiro de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008. p. 26-27.

sobreviver, isto é, para continuarem existindo já que não são dotados de garras ou presas pontiagudas para lutar pela sua sobrevivência. Nas palavras de Nietzsche:

Como um meio para conservação do indivíduo, o intelecto desenrola suas principais forças na dissimulação; pois esta 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 ou presas afiadas. No homem, essa arte da dissimulação atinge seu cume; aqui, o engano, o adular, mentir e enganar, o falar pelas costas, o representar, o viver em esplendor consentido, o mascaramento, a convenção acobertada, o fazer drama diante dos outros e de si mesmo, numa palavra, o constante saracotear em torno da chama única da vaidade, constitui a tal ponto a regra e a lei que quase nada é mais incompreensível do que como pôde vir à luz entre os homens um legítimo e puro impulso à verdade.¹⁸

Sendo o intelecto humano nada mais que um instrumento útil à espécie, o conhecimento originário dessa faculdade é encarado como uma atividade ligada à vida do animal biológico, que possui a necessidade de se conservar e sobreviver em sociedade, por isso necessita comunicar-se através da linguagem.¹⁹

Diante de tais circunstâncias, Nietzsche nos propõe a tese da relatividade do conhecimento humano e, em decorrência disso, a tese da indigência da pretensão e da arrogância dos filósofos quando estão movidos pelo *pathos*²⁰ da verdade, nos colocando a pensar sobre a seguinte questão “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?”²¹

O que sabe o homem? Se aquilo que o filósofo tem como mais sagrado, o intelecto, é transitório e com uma dimensão muito limitada, não captura a essência das coisas, é um órgão secundário, simplesmente estabelece identificações arbitrárias ao igualar o não

¹⁸ *Ibidem.* p. 27-28.

¹⁹ Como nos esclarece Roberto Machado “[...] Nietzsche negará a existência de um desejo natural de verdade através de uma concepção do intelecto como tendo efeito específico de dissimulação. O intelecto, que é um meio de conservação dos indivíduos mais fracos, tem originariamente por função produzir disfarce, máscara, ilusão, mentira com o objetivo de compensar a falta de força.” In: MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro: Graal, 2002. p. 37

²⁰ O termo grego *pathos* traz em si várias significações, dentre elas o sentido de experiência, sensação, estado de alma, significando também evento ou conjuntura. Em português, é melhor designada pela palavra paixão. Por isso, quando Nietzsche utiliza a designação “*pathos da verdade*” ele denuncia o que está na origem dessa crença, nessa busca da verdade, ou seja, um questionamento da idéia de verdade em seus próprios fundamentos, já que a verdade dos filósofos, considerada puramente racional não passa de uma disposição, de uma sensação.

²¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre verdade e mentira*. Tradução de Fernando Ribeiro de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008. p. 28.

igual em conceituações equivocadas. Qual seria a origem desta crença na verdade? Qual seria a origem da oposição entre verdade e mentira?

Talvez Nietzsche tenha buscado essa resposta no sentimento de obrigação social. A verdade e a mentira são construções que decorrem da vida gregária em sociedade e da linguagem que lhe corresponde. O homem chama de verdade aquilo que o conserva na comunidade e de mentira aquilo que o ameaça ou exclui dessa convivência. Logo, a verdade e a mentira são ditas a partir do critério de utilidade ligada à paz no agrupamento social. Assim, os gestos, as palavras e os discursos que manifestem uma experiência individual própria em oposição à gregariedade, ou não são compreendidos ou trazem perigo para aqueles que assim se mostrem. Sobre estas considerações o filósofo alemão nos diz que:

Enquanto o indivíduo, num estado natural das coisas, quer preservar-se contra outros indivíduos, ele geralmente se vale do intelecto apenas para a dissimulação: mas, porque o homem quer, ao mesmo tempo, existir socialmente e em rebanho, por necessidade e tédio, ele necessita de um acordo de paz e empenha-se então para que a mais cruel *bellum omnium contra omnes* ao menos desapareça de seu mundo.²²

A conservação de si próprio leva o homem a usar o seu intelecto para preservar sua integridade física e moral dentro da comunidade, distanciando-se do estado animalesco de natureza no qual reinava a guerra de todos contra todos, onde cada indivíduo buscava ludibriar o outro em proveito de si próprio. Como se faz visível, a verdade não se estabelece a partir do conhecimento das coisas, mas através das relações sociais estabelecidas pelos homens.²³ Segundo a apreciação de Roberto Machado:

²² *Ibidem.* p. 29.

²³ Para Nietzsche, além de ser utilizada para descrever reflexivamente o mundo, a linguagem possui, concomitantemente, outra função fundamental caracterizada pela possibilidade de comunicação estabelecida entre os homens em um agrupamento social. É necessário ressaltar a linguagem como aparato comunicativo, no qual as designações concedidas às coisas, longe de representarem o que elas realmente são, a sua ligação com a essência íntima das coisas, emergem de um mecanismo arbitrário de concessão de nomes advindo de interesses sociais que emanam de valorações extra morais. A linguagem será introduzida, no viés das urgências cotidianas, como meio de alcançar determinados fins práticos, como por exemplo: a instauração de regras e normas que norteassem o agir humano e estabelecessem a regularidade das ações. Neste sentido, a crítica de Nietzsche ao uso da linguagem deriva não somente da tentativa humana de descrever fielmente a estrutura ontológica do mundo, quanto do processo de ocultamento de sua utilização com fins de dissimulação, engodo, engano. O problema, para Nietzsche, não é o uso da linguagem para fins práticos de sobrevivência, mas o estabelecimento de uma forma única de verdade balizada por uma consciência racionalizada que guie a ação humana, em detrimento de várias outras formas possíveis de existência.

É sobre esse fundo da mentira que vai ser formulada a questão da verdade no estado de sociedade. Para instaurar a paz ou fazer desaparecer o aspecto mais brutal da guerra de todos contra todos, são fixadas as leis da verdade a partir das leis da linguagem: são essas leis que se estabelecem pela primeira vez a oposição entre verdade e mentira.²⁴

Além de se unir em sociedade para evitar a guerra de todos contra todos, Nietzsche cita que o homem também o faz por tédio, aborrecimento esse que se estabelece a partir da busca incessante em prol da verdade, a qual o indivíduo sozinho, enganando e sendo enganado, não a alcança. Segundo a análise nietzschiana, é necessário que essas características desapareçam do agrupamento social, para que possa ocorrer a conservação dos indivíduos, justamente por isso é estabelecido um acordo de paz.

É justamente neste acordo que Nietzsche acredita estar o primeiro passo para se alcançar a verdade, pois a partir da suposição de que os homens vivem juntos, eles devem respeitar certas normas, sendo neste sentimento de obrigação social que o filósofo vai depositar o fundamento da oposição entre verdade e mentira:

Agora, fixa-se aquilo que, doravante, deve ser “verdade”, quer dizer, descobre-se uma designação uniformemente válida e impositiva das coisas, sendo que a legislação da linguagem fornece também as primeiras leis da verdade: pois aparece, aqui, pela primeira vez, o contraste entre verdade e mentira.²⁵

Nesta perspectiva, será por intermédio da linguagem que os homens irão se entender sobre determinadas formas de agir inseridos na sociedade. Mas o que é a linguagem? Para se estabelecer o que é verdadeiro e o que é falso é necessário, do mesmo modo, estabelecer o que é a linguagem. Assim, procuraremos delinear os nexos existentes, para Nietzsche, entre a necessidade humana de mascarar as reais tentativas de dissimulação e a linguagem como expressão elementar à efetivação deste procedimento.

A verdade se expressa através das palavras, pois o pensamento só pensa com palavras, entretanto, Nietzsche indaga e ao mesmo tempo responde: “O quê é uma palavra? A reprodução de um estímulo nervoso em sons. Mas deduzir do estímulo nervoso uma causa fora de nós já é o resultado de uma aplicação falsa e injustificada do princípio de razão”²⁶.

²⁴ MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro: Graal, 2002. P. 37-38.

²⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre verdade e mentira*. Tradução de Fernando Ribeiro de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008. p. 29

²⁶ *Ibidem*. p. 30.

A coisa em si, isto é, a verdade em si, não é, portanto, acessível ao intelecto humano. O que Nietzsche defende é que a linguagem expressa apenas as relações das coisas com o homem e nada mais, o homem só pode dizer o que é a realidade e a verdade por meio de metáforas. Vejamos as duas metáforas: primeiro “um estímulo nervoso transposto em uma imagem!”²⁷, logo em seguida a outra metáfora “[...] A imagem, por seu turno, remodelada num som!”²⁸.

Essas duas metáforas mostram um processo de alteração do que é apreendido pelos sentidos numa busca de que o homem expresse o que conhece por meio da sensação. O estímulo nervoso é uma causa externa, e suas implicações, mesmo internas, através da passagem do estímulo nervoso para imagem e da imagem para som, não são causadas pelo homem.

Deste modo, é absurdo estabelecer uma relação de causalidade entre coisas de natureza diversa, como é o impulso, a imagem e o som, como é também absurdo estabelecer uma correspondência entre sujeito e objeto, pelas mesmas razões. Mas a filosofia e a ciência pretendem dizer a verdade das coisas através dos conceitos, que são metáforas construídas a partir da identificação do não-idêntico, tratando-se pura e simplesmente de abstrações que eliminam todas as diferenças individuais que há entre as coisas e os momentos, pois, segundo Nietzsche: “Todo conceito surge pela igualação do não igual”²⁹.

Após essas asserções, Nietzsche se pergunta se as designações válidas, isto é, as palavras, se referem de fato as coisas no mundo: “[...] como ficam aquelas convenções da linguagem? São talvez produtos do conhecimento, do sentido de verdade: as designações e as coisas se recobrem? Então a linguagem é a expressão adequada de todas as realidades?”³⁰

De acordo com o processo de metaforização fica clara a impossibilidade de construção de um conhecimento verdadeiro, visto que as designações são apenas efeitos de causas externas. Neste sentido, como se poderia dizer que o vermelho tem sua cor porque nos afeta de determinado modo específico e essa afecção produz em nós a sua idêntica representação por meio da palavra vermelho? Pois essa sensação é subjetiva, e não pode ser universalizada.

Na realidade, a crítica de Nietzsche está centrada na clássica concepção de definição, onde definimos algo pelo gênero próximo, negando assim, a possibilidade de extrairmos uma idêntica representação do objeto porque isso implicaria o reconhecimento de

²⁷ *Ibidem.* p.31.

²⁸ *Ibidem.* p.31.

²⁹ *Ibidem.* p.34.

³⁰ *Ibidem.* p.30.

certas propriedades objetivas desse mesmo objeto por parte de um sujeito universal. Se o objeto não possui uma essencialidade que o identifique universalmente ante uma estrutura objetiva, por exemplo, no caso da cor vermelha, como garantir uma igual matiz dessa cor para todos os sujeitos?

Se a verdade tivesse sido o único fator determinante na formação da linguagem e se o aspecto da certeza o fosse quanto às designações, como teríamos então o direito de dizer, por exemplo, que a madeira é dura, como se conhecêssemos o sentido de dureza de outro modo que não fosse apenas uma excitação totalmente subjetiva?

As palavras, portanto, não trazem em si nada de verdadeiro, são apenas, convenções arbitrárias que usamos para designar o mundo:

A “coisa em si” (ela seria precisamente a verdade pura sem conseqüências) também é, para o criador da linguagem, algo totalmente inapreensível e pelo qual nem de longe vale a pena esforçar-se. Ela designa apenas as relações das coisas com os homens e, para expressá-las, serve-se da ajuda das mais ousadas metáforas.³¹

A linguagem não passa de uma metáfora das coisas que está muito abaixo de designar o que elas realmente são. Assim, as verdades que julgamos como certas não passam de um engano que derivaram da imaginação, por assim dizer, mas nunca da essência mesma das coisas.

Nietzsche põe a verdade como fruto do esquecimento, no qual os homens esqueceram, no rebanho primitivo, que se utilizavam de metáforas para designar e dar sentido as coisas e passaram a crer que tais metáforas viraram verdade, como se elas contivessem a expressão adequada e correspondessem a essência das coisas, ou seja, como se nas designações válidas estivesse expressa a coisa em si. A este respeito, o filósofo alemão afirma que a verdade é:

Um exército móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, numa palavra, uma soma de relações humanas que foram realçadas poética e retoricamente, transpostas e adornadas, e que, após uma longa utilização, parecem a um povo consolidadas, canônicas e obrigatórias as verdades são ilusões, das quais se esqueceu que elas assim o são, metáforas que se tornaram desgastadas e sem força sensível, moedas que perderam seu troquel e agora são levadas em conta apenas como metal, e não mais como moedas.³²

³¹ *Ibidem.* p.31.

³² *Ibidem.* p.36.

Assim, se um homem se utiliza das designações válidas (palavras) de acordo com a convenção estabelecida, ele fala a verdade, porém, se as emprega de forma contrária às convenções estabelecidas, ele mente. Sendo que a simples utilização das palavras de acordo ou não com a convenção não são tão importantes, o que importa realmente são as conseqüências provenientes dessa utilização. Para Nietzsche: “Nisso, os homens não evitam tanto ser ludibriados quanto lesados pelo engano. Mesmo nesse nível, o que eles odeiam fundamentalmente não é o engano, mas as conseqüências ruins, hostis, de certos gêneros de enganos.”³³

Se o indivíduo se serve de palavras que convencionalmente designam determinada coisa no mundo, de modo que essa designação se refira a outra coisa diferente da que foi estabelecida pela convenção, e se essa utilização causa danos para os demais indivíduos, temos então a mentira, e conseqüentemente, o grupo não confiará mais no indivíduo e este ficará a parte de sociedade, isto é, será banido por não respeitar a convençionabilidade das designações válidas. Cito Nietzsche:

O mentiroso usa as designações válidas, as palavras, para fazer aparecer o não-efetivo como efetivo; ele diz, por exemplo: “sou rico”, quando para seu estado seria precisamente “pobre” a designação correta. Ele faz mau uso das firmes convenções por meio de trocas arbitrárias ou mesmo inversões dos nomes. Se ele o faz de maneira egoísta e de resto prejudicial, a sociedade não confiará mais nele e com isso o excluirá de si.³⁴

Na ótica nietzschiana, não significa que o homem não queira a ilusão, o que ele detesta são os efeitos nocivos da ilusão para sua conservação. Do mesmo modo que o homem dedicado à busca da verdade deseja, meramente, os efeitos afáveis da verdade, nunca os desagradáveis. Acerca disto nos fala Roberto Machado “O homem não ama necessariamente a verdade: deseja suas conseqüências favoráveis. O homem também não odeia a mentira; não suporta os prejuízos por ela causados.”³⁵

Envolvido nesse sentimento de obrigação social, o homem sente seu agir como racional, buscando as abstrações, ou seja, dissolvendo uma imagem em conceitos construídos por meio de metáforas legitimamente reforçadas pela sua utilidade. Desse modo, a “verdade” se dá somente em comunhão com a gregriedade, pois não passa de um uso apropriado pela

³³ *Ibidem.* p. 29.

³⁴ *Ibidem.* p. 54-55.

³⁵ MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro: Graal, 2002. p. 38.

convenção das designações válidas, isto é, das metáforas que representam as coisas no mundo. E essas convenções lingüísticas servem, especificamente, para manter a sociabilidade dentro do grupo. O homem se esquece que produziu as metáforas e finaliza, assim, por considerá-las naturais, segundo Nietzsche, o homem “[...] as toma pelas coisas mesmas”³⁶

1.2- A vontade de verdade

Nietzsche inicia o prefácio de sua obra *Além do Bem e do Mal* tomando como mote de sua investigação sobre a verdade uma figura metafórica, fazendo uma alusão à identificação entre verdade e feminilidade. Iniciemos a explicitação desta problemática a partir do testemunho direto de Nietzsche: “Supondo que a verdade seja uma mulher – não seria bem fundada a suspeita de que todos os filósofos, na medida em que foram dogmáticos, entenderam pouco de mulheres?”³⁷ Para que possamos compreender o centro nevrálgico no qual converge o significado da metáfora, é imprescindível reconsiderarmos, segundo a perspectiva nietzschiana, o maior e mais arriscado erro da filosofia empreendido pelos dogmáticos, a saber, a invenção da idéia do Bem em si e do espírito puro de Platão, que desaguará na instauração do sujeito auto-suficiente cartesiano e de tantas outras filosofias presentes na moderna consciência filosófica. É por conta destes desdobramentos subseqüentes que, segundo Nietzsche, “[...] 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”.³⁸

Contrário à postulação fundamental da metafísica grega que estabelece uma identificação valorativa entre “razão e verdade” e “corpo e erro”, Nietzsche examina e avalia esse desprezo pelo corpóreo tanto no interior desta matriz socrático-platônica, bem como no interior de toda tradição que se mostra detentora da verdade. O que o filósofo alemão percebe, em última instância, é que a partir do legado metafísico platônico, a filosofia assume a busca pela verdade fundada no supra-sensível, e o conseqüente desprezo pelo corpo, como fio condutor de suas investigações, assumindo-os como procedimento referencial das várias vertentes metafísicas e legitimando o dualismo presente nas ideias de essência e aparência. É neste sentido que Oswaldo Giacóia nos esclarece: “Nietzsche sustenta que essa figura da

³⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre verdade e mentira*. Tradução de Fernando Ribeiro de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008. p.31.

³⁷ *Idem*. *Além do bem e do mal*. Tradução de Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia de bolso, 2005. p.7.

³⁸ *Ibidem*. p. 8.

verdade se encontra na raiz de toda metafísica dogmática: a despeito de suas distintas modalizações nos diferentes sistemas [...]”³⁹

Segundo a filosofia nietzschiana, o ideal de verdade que se pretende universal e atemporal, engendrado pela filosofia socrático-platônica e assimilado pelos diferentes sistemas filosóficos, não é imparcial e isenta dos condicionamentos afetivos e pulsionais. De acordo com Nietzsche, a noção tradicional de verdade possui uma relação indissociável com a moral, pois se trata de um preconceito moralista levado a cabo para legitimar determinados valores metafísicos.

Será exaltando determinados valores relacionados ao ideal de verdade como bons e depreciando valores advindos do engano como ruins que a tradição do pensamento metafísico Ocidental, passou a valorizar o que possui uma suposta origem absoluta, menosprezando tudo o que está associado ao mundo sensível por sua fugacidade e caráter ilusório. Segundo Nietzsche, sob influência da filosofia platônica, as valorações metafísico-morais defendem que:

(...) as coisas de valor mais elevado devem ter uma origem que seja outra, *própria* – não podem derivar desse fugaz, enganador, sedutor, mesquinho mundo, desse turbilhão de insânia e cobiça. Devem vir do ser, do intransitório, do deus oculto, da “coisa em si” – nisso, e em nada mais, deve estar a sua causa(...) ⁴⁰

Para Nietzsche, existe um vínculo ineliminável entre metafísica e moral. Se considerarmos que a metafísica platônica edificou os parâmetros do Ocidente, influenciando fortemente a moral judaico-cristã, que encaminhou suas doutrinas sob a afirmação de um além mundo, concomitantemente ao desprezo do mundo sensível, a crítica de Nietzsche direcionada a Platão, é tanto pelo dualismo de sua filosofia metafísica quanto pelos seus desdobramentos na história filosófica e moral do Ocidente.

Deste modo, para compreendermos adequadamente a crítica de Nietzsche aos alicerces da metafísica tradicional em sua feição platônica, articulada centralmente, como apontamos, na concepção da idéia de Bem e do espírito puro, devemos inicialmente, estabelecer os lineamentos que nos possibilite uma compreensão sumária da metafísica platônica entendida como doutrina dos dois mundos, para que possamos então, a partir desta

³⁹ GIACÓIA, Oswaldo. Nietzsche: perspectivismo, genealogia, transvaloração. In: *Dossiê Cult*, por MIRANDA, Carlos Eduardo Ortolan (org.) São Paulo: Editora 17, 2003. p. 11.

⁴⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. Tradução de Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia de bolso, 2005. p.9-10.

exposição, compreender o propósito nietzschiano acerca de suas considerações a respeito da verdade, e esclarecermos o sentido da metáfora inicialmente apresentada.

Platão instaurou o modo de pensar da metafísica clássica⁴¹ a partir da compreensão dual constitutiva da estrutura ontológica do mundo: por um lado existe a realidade empírico-sensitiva relativa à ordem mundana, apreendida pelo aparato sensível, e delimitada por Platão como campo da aparência, do erro e da dimensão corpórea, assumida pela filosofia platônica como âmbito do equívoco; por outro lado existe uma estrutura inteligível subjacente a toda realidade sensível e só disponível ao aparato intelectual-esperecualivo, reino das denominadas “idéias puras” que resguardam consigo as determinações de eternidade, imutabilidade, incorruptibilidade, enfim essências últimas que a filosofia deve como tarefa precípua e ineliminável explicitar a partir da investigação dialética.

⁴¹ É importante salientar que a sustentação do núcleo referencial da crítica nietzschiana à metafísica platônica se direciona principalmente às conseqüências morais deste edifício metafísico, estruturado a partir do caráter dicotômico da *physis*, tomada, por um lado, enquanto uma dimensão sensível, corruptível, transitória e mutável, como também, por outro lado, constituída de uma estrutura ontológica supra-sensível, considerada o ser por essência, verdadeiramente destinado como modelo epistêmico, moral e estético, sobretudo pelo caráter ingênito, atemporal, eterno e imutável que lhe confere o estatuto de condicionante principiológico imaterial de toda multiplicidade sensitiva. No entanto, determinados estudos analíticos hermenêuticos sobre o conjunto da obra de Platão, com ênfase nos últimos diálogos, desenvolvidos, sobretudo na segunda metade do século XX, revelaram a existência de indícios de uma tradição oral indireta, mantida por Platão e direcionada aos membros internos da Academia, denominada de tradição esotérica. Essa tradição foi desenvolvida por Platão concomitante aos diálogos escritos, destinados a um público externo, conhecidos como escritos exotéricos. A descoberta dessa tradição indireta revolucionou as pesquisas especializadas em filosofia antiga, iniciando uma compreensão hermenêutica específica do legado platônico, identificada como Escola de Tübingen, cujos representantes maiores são H.-J. Krämer e Konrad Geiser. A tese central desta escola hermenêutica, posteriormente partilhada na Itália por Giovanni Reale e seus seguidores, é situar “as doutrinas não escritas (*ágrapha dogmatá*) no centro da exegese filosófica da obra escrita de Platão para que, desses textos, possa emergir em toda a sua grandeza a primeira e a mais audaz construção metafísica da filosofia ocidental.” Cf. VAZ, Henrique Cirne de Lima. Um novo Platão? In: REALE, Giovanni. *Para uma nova interpretação de Platão*. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 1997. Em termos gerais, as investigações desta linhagem hermenêutica exegética, aqui compreendida a partir das indicações analíticas desenvolvidas por G. Reale, sustentam que a hierarquia dos *eidos* de Platão, tradicionalmente divididas como idéias de objetos comuns, idéias de entes matemáticos, idéias das qualidades elevadas, e idéia suprema do bem, são rearticuladas na tradição oral a partir de dois princípios supremos: o uno e a díade. O Uno corresponderia à idéia de bem, e a díade equivaleria a todos os demais *eidos*. O diálogo *Filebo* pode ser tomado aqui, ilustrativamente, como exemplificação da aplicação do método desenvolvido pela Escola de Tübingen-Milão. Neste diálogo Platão apresenta algumas argumentações metafísicas que postulam a existência de dois princípios de valência ontológico-cosmológica denominados de “sem limite” (*apeiron*) e de “limite” (*peras*). Além desses princípios é necessário acrescentar um terceiro, quer seja, o de “mistura” do limitado e do ilimitado, e ainda um quarto princípio, o de “causa da mistura”, o qual, para Reale, “no caso do mundo sensível, que é em devir, impõem-se uma causa eficiente, uma causa produtora da mistura”, identificada com a inteligência. Amparado por relatos indiretos de alguns discípulos de Platão, Reale refaz os passos decisivos entre escritos exotéricos e protologia não escrita, aproximando o *apeiron* do *Filebo* ao Princípio da Díade, e o *peras* com o Uno, conciliando-os no misto de ilimitado e de limite, ou seja aproximando-os numa *unidade* “que deriva das medidas produzidas pelo *peras* sobre o *apeiron*, uma **unidade-na-multiplicidade**. Essa unidade, segundo Reale, é sintetizada como Medida, ou Absoluto, encerrando em si o Bem e o Belo, o que nos permite inferir uma articulação dicotômica do real e do supra-sensível em termos menos radical e ingênua do que havia sido propagado por muitos intérpretes de Platão. Cf. REALE, Giovanni. *Para Uma Nova Interpretação de Platão*. Tradução de Marcelo Perine. Ed. Loyola: 1991. p. 329-342.

Isto significa, no interior da compreensão nietzschiana, que Platão estabeleceu uma negação aos instintos sensíveis, a partir do momento em que legitima a oposição entre essência e aparência, verdade e falsidade, permanente e transitório, espírito e corpo, privilegiando toda aproximação abstrato-intelectiva reconhecendo-a como referencial inabalável da verdade, e menosprezando toda dimensão corpóreo-sensitiva como fonte primária do erro. Para Nietzsche, essas múltiplas oposições e suas correspondentes componentes valorativas acabam por transformar o mundo terreno e todas as suas vicissitudes, em uma cópia imperfeita de um mundo inteligível do Bem em si.

De fato, para a filosofia platônica, tomando-a segundo o relato do próprio filósofo grego, as formas puras ou ideias têm sua origem na ideia de Bem, que é a causa originária de todas as coisas. As formas puras são inacessíveis aos sentidos, no qual recebem a denominação de realidade inteligível em contraposição à realidade sensível. O mundo sensível é considerado por Platão, como uma superfície da realidade que se mostra deficitária, no sentido de que é enganosa e não passa de mera aparência ou imitação das formas puras, que são os modelos autênticos por excelência dos quais toda a realidade sensível constitui uma cópia inevitavelmente defeituosa e corruptível, sendo justamente neste mundo de ilusões e aparências que pertence a nossa existência terrena, portanto corporal. Platão afirma no Fédon que para se chegar à verdade se faz necessário o seguinte procedimento:

[...] examinar as coisas apenas com o pensamento, sem pretender aumentar sua meditação com a vista, nem sustentar seu raciocínio por nenhum outro sentido corporal, aquele que se servir do pensamento sem nenhuma mistura procurará encontrar a essência pura e verdadeira sem o auxílio dos olhos ou dos ouvidos e, por assim dizê-lo, completamente isolado do corpo, que apenas turba a alma e impede que encontre a verdade.⁴²

E mais adiante, Platão segue seu raciocínio afirmando:

Está demonstrado, que se desejamos saber realmente alguma coisa, é preciso que abandonemos o corpo e que apenas a alma examine os objetos que quer conhecer. Só então, gozaremos da sabedoria de que estamos enamorados, isto é, depois de nossa morte e de modo algum durante a vida. E a própria razão o afirma, uma vez que é impossível conhecer alguma coisa de modo puro, enquanto temos corpo, é preciso que não se conheça a verdade ou então que se a conheça depois da morte, uma vez que então a alma se pertencerá livre deste fardo, e não

⁴² PLATÃO. Fédon. In: *Diálogos: Fédon, Sofista, Político*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996. p. 127.

antes. Enquanto estivermos nesta vida não nos aproximaremos da verdade a não ser afastando-nos do corpo [...] ⁴³

Nas passagens acima transcritas podemos inferir uma categoria fundamental no aparato reflexivo da metafísica platônica, como sendo aquilo que constitui a verdadeira essência humana, quer seja, a ideia de alma como aquilo que a um só tempo converge o centro da inteligência pura e a característica de determinação fundamental do humano. A alma, para Platão, estaria neste mundo como uma prisioneira dos nossos sentidos, e conseqüentemente deve se libertar do cárcere do corpo que a induz aos erros e ilusões, pois, para Platão, os sentidos nos afastam de nossa alma racional, nos levando ao mundo do erro, nos desviando daquilo que consistiria a nossa verdadeira destinação: a contemplação da verdade, pois todo conhecimento verdadeiro seria apreendido a partir da reminiscência⁴⁴, ou seja, somente a partir da recordação anterior ao aprisionamento da alma ao corpo e ao mundo terrestre, é possível contemplar o verdadeiro mundo das idéias que ofertará sustentação ao conhecimento.

Mas como explicar o modo pelo qual se efetiva o ímpeto metafísico de buscar a verdade a partir da negação do testemunho dos sentidos? Qual noção emerge do processo reflexivo metafísico e possibilita a plena expressão da *vontade de verdade* e o conseqüente afastamento do aparato sensitivo? De acordo com a compreensão de Nietzsche “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 [...] O mundo “aparente” é o único: o “mundo verdadeiro” é apenas acrescentado mendazmente.” ⁴⁵

É preciso não esquecer que no âmbito da filosofia, a razão representa a grande conquista da reflexão socrática (na querela filosófica travada como os sofistas), e se constitui

⁴³ *Ibidem*. p. 128.

⁴⁴ A teoria do conhecimento de Platão enquanto reminiscência ou *anamnese* consiste em considerar o conhecimento como uma forma de recordação daquilo que já existe desde sempre no interior de nossa alma. A lembrança das estruturas inteligíveis ocorre pelo fato da alma coexistir e partilhar da companhia das demais realidades supra-sensíveis, nas várias vezes em que, a partir da morte corpórea, a alma abandona o corpo e se dirige para o espaço de comum convivência com as demais formas inteligíveis. Platão articula essa teoria como contraposição às acusações dos eristas de que a conhecimento da verdade era impossível, posto que não se possa procurar e conhecer o que não se conhece porque, mesmo se encontrássemos não poderíamos comprovar que se trata do que procurávamos, portanto é impossível assegurar a veracidade da resposta, e caso já conhecêssemos não seria necessário a busca de uma resposta pela pesquisa. Platão se desvencilha da acusação de impossibilidade da pesquisa e da verdade, e para tanto engendra a *anamnese* como recurso capaz de aplacar a investida erística. Eis como surge o desenho conceitual da argumentação platônica: “Sendo a alma imortal e tendo renascido muitas vezes, e já que viu todas as coisas, as deste mundo e a do Hades, nada há que não tenha apreendido; assim sendo, não é surpreendente que ela seja *capaz de recordar-se a respeito da virtude e a respeito de outras coisas que conhecia também precedentemente.*” (grifo nosso) Cf. REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga*. Volume II. Tradução de Marcelo Perine, São Paulo: Loyola, 1994. p. 153-170.

⁴⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos*. Tradução de Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das letras, 2008. p. 26.

como um legado assimilado por Platão.⁴⁶ A razão representa simultaneamente o aparato ontológico-cognitivo capaz de ultrapassar o âmbito da experiência, portanto, capaz de destituir a legitimidade de certeza daquilo que é vinculado a corporeidade, como também representa ao mesmo tempo a única instância capaz de apreender a verdade. É no interior destas problemáticas que Nietzsche proporá uma dissolução dos pilares tradicionais da metafísica.

Essa dissolução dos pilares tradicionais da metafísica, inicialmente proposta pela metáfora de Nietzsche, quando é sugerida uma identificação entre a ideia de verdade e a imagem da mulher, ridiculariza a aspiração dogmática à verdade e à seriedade na qual os filósofos desde sempre reivindicaram como próprios do seu procedimento reflexivo: com sua demasiada circunspeção e apego inabalável às postulações especulativas metafísicas, os filósofos nunca conseguiram se aproximar e conquistar uma mulher (a verdade). Nas palavras de Nietzsche: “De que a terrível seriedade, a desajeitada insistência com que até agora se aproximaram da verdade foram meios inábeis para conquistar uma dama? É certo que ela não se deixou conquistar [...]”⁴⁷

Assim, enquanto homens que agem de modo insistente e ridiculamente sério, jamais entenderam as mulheres, de forma similar ocorre com o procedimento filosófico diante da verdade, pois na medida em que os dogmáticos construíram seus grandes sistemas teóricos, nada mais conseguiram além do mero aprisionamento de um ideal inalcançável de verdade em seus imponentes constructos metafísicos, completamente distanciados de uma sedução pautada no vigor da corporeidade, da fantasia, do desejo, portanto, incapazes de conquistar a

⁴⁶ Apesar de herdar a noção socrática de *psyché* ou alma (em consonância com a tradução do termo *psyché* para o latim *anima*) enquanto pensamento ou inteligência, onde Sócrates subverte as antigas tradições que consideravam a alma como um demônio que habitava o corpo, e a reformula fazendo-a o centro da inteligência e da *arete* (excelência moral), Platão não recorre à instância determinativa da racionalidade humana para criar um aparato metafísico idealista totalmente apartado da realidade concreta da *polis* grega. Em testemunho autobiográfico, relatado na Sétima Carta, é exatamente a morte de Sócrates que o faz se deslocar da política, lugar natural de atuação dos jovens atenienses e gregos em geral, para a metafísica, dando um passo a trás na vocação que abraçaria imediatamente, para se dedicar aos estudos filosóficos. Neste sentido é possível apontar o caráter edificante do pensamento de Platão, na medida em que seu objetivo central repousava na busca da resposta de como seria possível a construção do espaço político fora da corrupção que deteriorava o ambiente institucional ateniense, manipulado por uma democracia rebaixada e corrupta que havia condenado Sócrates, o mais sábio dos homens. O impulso metafísico de Platão, confessionalmente relatado, é exatamente provocar o novo, construir cidades organizadas para além dos interesses particulares. Para este intuito a metafísica é o *médiunum* capaz de possibilitar o acesso aos dois grandes marcos necessários a esta empreitada: a legislação necessária ao rei-filósofo, e a moralidade enquanto *areté* vinculada ao aprimoramento intelectual, capaz de sofisticar o comportamento da maioria ignorante e corrupta. Assim o projeto metafísico assume contornos complementares com o projeto político, na mesma medida em que, para Platão, a ética perpassa o político, e ambas conferem significação à vida comunitária, capacitando teoricamente a ação humana edificadora sempre presente no legado platônico. Cf. REALE, Giovanni. *História da filosofia antiga*. Volume II. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Editora Loyola, 1994. p. 235-240.

⁴⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. Tradução de Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia de Bolso, 2005, p.7.

cobiçada dama. Como comenta Giacóia, conceber a verdade assim como o fez Platão e os metafísicos “implica colocar a verdade de cabeça para baixo, inverter seu sentido, transformá-la em seu avesso. E justamente o caminho para essa tese é argumentativamente pavimentado pela metáfora da verdade como mulher”⁴⁸

Cabe trazer a verdade ao seu posto, reverter a sua posição, cabe considerarmos a possibilidade da verdade estar justamente ao lado do feminino, no fluxo da aparência, do disfarce, da fantasia, da sedução. O avesso da verdade dos metafísicos seria justamente a valorização positiva das ilusões, da sensualidade, das paixões, do corpo, dos desejos, ou seja, a valorização de tudo aquilo que está associado ao mundo sensível. Torna-se nítida, assim, a impossibilidade dos metafísicos conquistarem a verdade, já que a verdade é justamente o oposto do que eles buscam, a verdade estaria sempre no inverso do que eles procuram.

No capítulo seguinte ao prefácio de *Além do bem e do mal* intitulado “Dos preconceitos dos filósofos”, Nietzsche faz uma apreciação sobre o curso das pesquisas filosóficas, que desde o despertar da filosofia grega, estão direcionadas a um impulso fundamental da busca pela verdade. Para o filósofo alemão, o próprio surgimento da filosofia enquanto proposta reflexiva se constitui e se desenvolve afirmando a figura da verdade como questão central ineliminável das pesquisas dos primeiros sábios, verdade essa que pautará o curso das principais formulações filosóficas. Identificamos o reiterado direcionamento de uma busca incessante da verdade, intitulada por Nietzsche de “vontade de verdade”:

A vontade de verdade, que ainda nos fará correr não poucos riscos, a célebre veracidade que até agora todos os filósofos reverenciaram: que questões essa vontade de verdade não nos colocou! Estranhas, graves, discutíveis questões! Trata-se de uma longa história - mas não é como se apenas começasse?⁴⁹

Nietzsche analisa se a verdade é necessária e o que esperam aqueles que buscam a verdade a todo custo, estimulando assim os pensadores a se questionarem “(...) o que, em nós, aspira realmente ‘à verdade?’”⁵⁰

Constatando que a *vontade de verdade* se caracteriza pela real carência humana de consolo psicológico, que tem como finalidade afastar aquilo que é transitório e ilusório, Nietzsche combate essa confiança exacerbada da *vontade de verdade* que a seu ver nada mais

⁴⁸ GIACÓIA, Oswaldo. Nietzsche: perspectivismo, genealogia, transvalorização. In: *Dossiê Cult*, por MIRANDA, Carlos Eduardo Ortolan (org.) São Paulo: Editora 17, 2003. p. 11.

⁴⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. Tradução de Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia de Bolso, 2005. p.9.

⁵⁰ *Ibidem*. p.9.

é do que uma velada negação da vida. Pois a necessidade humana de segurança e estabilidade centrada nos conceitos metafísicos, nas noções de substância e essência, leva a uma rejeição do devir, da dinamicidade constante presente não só na natureza, mas indissociável do próprio homem, este que passa a agir de modo convencional, respeitando as verdades profanadas, perdendo-se de suas manifestações mais íntimas, instintivamente dinâmicas, que possibilitariam ao homem a mudança, a invenção e reinvenção de si mesmo, fenômenos que passam a ser negados pela necessariedade presente nas postulações metafísicas petrificadas.

De acordo com Nietzsche, a metafísica, longe de possuir uma origem racional e imparcial, é consequência dos variados sentimentos e emoções que perpassam o humano. Assim, os filósofos seriam guiados pelos seus afetos, por apreciações morais particulares. Sobre este aspecto nos fala Giacóia:

Além de canhestros e ineptos como conquistadores, os filósofos, [na medida em que são dogmáticos], se deixam iludir por um outro equívoco fatal, a saber, que se possa ter um acesso à verdade “nua”, à verdade objetiva, à estrutura ontológica da “realidade”, uma vez que o intelecto se desembarace dos condicionamentos subjetivos, de natureza psicológica e antropológica, em que somos enredados pela volubilidade das paixões, pela estreiteza do desejo e dos interesses.⁵¹

No aforismo 344 d’ *A Gaia Ciência*, Nietzsche afirma que a busca da verdade, que foi conduzida pela tradição filosófica apoiada na racionalidade auto-afirmativa, é caracterizada sobre um outro viés complementar e igualmente contundente: a *vontade de verdade* carrega consigo uma oculta vontade de morte. Esse desejo de não enganar nem se quer a si mesmo, quando a vida é necessariamente ilusão, engano é um desejo moral de negação da instintividade, da sensibilidade, em busca de estabilidade e segurança. A metafísica deixa de ser simplesmente a investigação pelo conhecimento, e passa a ser uma representação moral dos sentimentos e emoções inexprimíveis do homem que medra diante da irregularidade das ações, do caos da existência. O que Nietzsche observa é que a moral é fruto de uma vida decadente que trabalha para enfraquecer mais ainda a existência. Vejamos a apreciação direta de Nietzsche acerca dessa questão:

Apesar de continuamente lhe ser demonstrado o caráter inútil e perigoso da “vontade de verdade”, da “verdade a todo custo”. “A todo custo”, oh, nós compreendemos isso muito bem, depois que ofertamos e abatemos uma crença após a outra nesse altar! – Por conseguinte, “vontade de verdade” *não significa* “Não quero me deixar enganar”,

⁵¹ GIACÓIA, Oswaldo. *Nietzsche e para além de bem e mal*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002. p. 14.

mas – não há alternativa – “Não quero enganar nem a mim mesmo” – e com isso estamos no terreno da moral. Pois perguntemo-nos cuidadosamente: “Porque você não quer enganar”, sobretudo quando parecesse – e parece! – que a vida é composta de aparência, quero dizer, de erro, de embuste, de simulação, cegamento, autocegamento, e quando a forma grande da vida, por outro lado, sempre se mostrou realmente do lado dos mais inescrupulosos [homens de muitos expedientes]. Um tal desígnio talvez fosse, interpretando-o de um modo gentil, um quixotismo, um ligeiro e exaltado desvario; mas também poderia ser algo pior, isto é, um princípio destruidor, inimigo da vida... “Vontade de verdade” – poderia ser uma oculta “vontade de morte.”⁵²

De acordo com a análise nietzschiana, essa oculta vontade de morte resulta da busca de um sentido que pudesse justificar a existência, e se manifesta através da criação de uma moral, transfigurada em verdade, que é considerada inata, una, imutável e eterna, que por sua própria composição, nega as aparências, sobrepuja as forças instintivas e anula a multiplicidade de impulsos e afetos, levando inclusive, o homem a um distanciamento da sensibilidade, da natureza e da própria vida.

Mesmo diante desses aspectos morais negadores provenientes da paixão desenfreada pela verdade, os filósofos, seduzidos pela tentação de encontrá-la, a reverenciaram como musa. No entanto, foram eles próprios que problematizaram questões acerca da verdade e se serviram de suas respectivas respostas como fatos eternos e indubitáveis.⁵³ Por isso, Nietzsche encontra nas verdades dos metafísicos nada mais do que um saber fundamentado em crenças. Mas estas problemáticas desenvolvidas e aparentemente resolvidas (particularmente) pelos filósofos ainda são motivos de reflexão acerca dos conceitos de sujeito/objeto, essência/aparência, causa/efeito. Mas por que ainda se busca incessantemente a verdade?

Essa busca desenfreada pela verdade é delineada por impulsos que manifestam uma vontade, impulsos que poderiam apontar para múltiplos horizontes ascendentes, como o da afirmação da existência pela aceitação da tragicidade da vida, que se vê desprotegida diante do caos de sua condição efêmera. Entretanto, Nietzsche percebe que ancorados na filosofia clássica esses impulsos aspiram especificamente a uma única perspectiva, a da

⁵² NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. § 344. p. 236.

⁵³ Conforme Giacóia, ao instituir seus prodigiosos sistemas de interpretação da natureza e da história, oferecendo uma resposta à pergunta pelo sentido da existência humana, os filósofos dogmáticos acreditavam ter conquistado definitivamente a verdade. E, no entanto, essa sempre foi uma crença ilusória, cuja insubsistência sempre escapou à pouca cautela crítica dos filósofos.” GIACÓIA, Oswaldo. *Nietzsche e para além de bem e mal*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002. p. 13.

negação dos elementos constitutivos do vir a ser através da metafísica.

Assumindo um posicionamento distinto desses filósofos, Nietzsche não pergunta pelo em si da verdade, mas por esse impulso, por essa paixão que é dedicada a sua busca incessante, examinando assim a *vontade de verdade*. Nesta perspectiva, o questionamento nietzschiano sobre a *vontade de verdade* nos conduz a uma posição crítica mais intensa, a saber, a investigação acerca da origem da verdade como valor. Cito Nietzsche:

O que, em nós, aspira realmente “à verdade”? — De fato, por longo tempo nos detivemos ante a questão da origem dessa vontade — até afinal parar completamente ante uma questão ainda mais fundamental. Nós questionamos o *valor* dessa vontade. Certo, queremos a verdade, mas por que não, de preferência, a inverdade?⁵⁴

Quando Nietzsche nos direciona ao estudo da gênese da verdade como valor, o ponto central não será necessariamente indagar se a apreciação de valor é verdadeira ou falsa, mas analisar em que medida essa valoração impulsiona a vida, pois o falso tem positividade se avaliado na perspectiva da vida. Portanto, a vida, e não a verdade é o parâmetro de análises e escolhas, sendo a partir da vida que devem ser direcionados as interpretações e apreciações valorativas. É por isto que, segundo o filósofo alemão “a falsidade de um juízo não chega a constituir, para nós, uma objeção contra ele; é talvez nesse ponto que a nossa linguagem soa mais estranha. A questão é em que medida ele promove ou conserva a vida [...]”⁵⁵

Segundo Nietzsche, a verdade é um valor advindo de uma criação humana como todos os demais valores, e possui uma instância de avaliação que a institui. É deste modo que o valor da verdade vai ser determinado justamente por essa instância que a estabeleceu, a saber, a consciência filosófica. Segundo a apreciação de Oswaldo Giacóia:

É, pois, necessário avaliar novamente o valor da verdade; a consciência filosófica não pode evitar a pergunta fundamental: qual o valor que está na origem da verdade? Visto sob o prisma da verdade pensada como absoluto, esse valor é falso porque inteiramente condicionado por *interesses*, por desejo de conservação e crescimento, por *vontade de poder*.⁵⁶

⁵⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. Tradução de Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia de bolso, 2005. p.9.

⁵⁵ *Ibidem*. p.11.

⁵⁶ GIACÓIA, Oswaldo. Resposta a uma questão: o que pode o corpo. In: *Nietzsche e Deleuze: que pode o corpo*, por LINS, Daniel; GADELHA, Sylvio (org.) Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. p. 18.

Seguindo o fio argumentativo nietzschiano, existe uma conexão entre o impulso filosófico à verdade e o condicionamento desse impulso por desejo de conservação e crescimento, por vontade de potência. É por conta desse condicionamento íntimo da verdade a interesses que Nietzsche observa que o conhecimento é criação, interpretação e não explicação incondicionada e última. Conseqüentemente, a verdade só pode ser pensada dentro da perspectiva que a engendra. A questão que se põe agora é saber determinar o alcance das seguintes problemáticas: quais instintos estão por trás dessas apreciações de verdade? Tais apreciações são afirmadoras ou negadoras da vida? Promovem a ascensão ou decadência em termos de força e plenitude? É no âmbito destas determinações valorativas da verdade que o filósofo lança os seguintes questionamentos: as valorações criadas pelo homem “obstruíram ou promoveram até agora o crescimento do homem? São indícios de miséria, empobrecimento e degeneração da vida? Ou, ao contrário, revelar-se-ia neles a plenitude, a força, a vontade de vida, sua coragem, sua certeza, seu futuro?”⁵⁷

A análise nietzschiana investiga, portanto, acerca das condições daqueles que buscam a verdade, propondo assim uma problemática inteiramente nova, já que os filósofos desde os primórdios investigavam a verdade, porém sem problematizar a *vontade de verdade*, isto é, sem por sob suspeita os impulsos que intencionariam o homem a essa busca.

Deste modo, a pergunta pela *vontade de verdade* é um questionamento recente, mas a busca da verdade faz parte de um processo antigo abordado pela tradição filosófica que deságua em duas saídas possíveis. Vejamos o que nos diz Nietzsche a este respeito:

Que surpresa, se por fim nos tornamos desconfiados, perdemos a paciência, e impacientes nos afastamos? Se, com essa esfinge, também nós aprendemos a questionar? *Quem*, realmente nos coloca questões? O *que*, em nós, aspira realmente “à verdade”⁵⁸

A *vontade de verdade*, assim como a proibidade intelectual dos filósofos, figuras presentes em *Além do Bem e do Mal*, estão como Édipo tragicamente condenadas ao mesmo destino: ambas passaram pela auto-aniquilação. Não obstante, antes de nos debruçarmos sobre a questão da auto-aniquilação, cabe nos determos ao que foi anteriormente proposto, quer seja, investigar o parecer de Nietzsche frente ao problema da *vontade de verdade*, logo após uma breve análise da tragédia de Édipo, o que nos ofertará sustentação para a apreciação das

⁵⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. Tradução de Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das letras, 1998. p. 9.

⁵⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. Tradução de Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia de Bolso, 2005. p.9.

duas saídas possíveis da problemática da verdade, encontradas por Nietzsche no próprio movimento da reflexão filosófica.

Nietzsche recupera no horizonte semântico da tragédia grega o significado da imagem de Édipo frente a esfinge: a esfinge não somente tem o poder de propor a questão, como também conhece previamente a resposta. Assim, a esfinge conserva em seu poder a verdade que se quer alcançar (que se quer saber). O traço diferencial específico nesta relação entre Édipo e a esfinge é o fato de que, como a verdade não está imediatamente posta, Édipo exerce o uso da razão para alcançar a verdade.

Neste momento, a análise nietzschiana extrai da tragédia de Édipo a representação da relação homem-verdade, na qual o homem se apodera da função de tentar desvendar incessantemente os enigmas que o mundo lhe impõe, e acredita ser esta tarefa o atributo determinante de sua existência reflexiva. Para Nietzsche, enquanto Édipo marcha no escuro cumprindo as tramas invisíveis de sua tragédia inexoravelmente anunciada, o filósofo aproxima-se de sua verdade, ao mesmo tempo em que esta verdade antecipa o seu fim. É deste modo que Édipo se torna vítima do seu destino e o filósofo vítima de sua própria criação.

De acordo com a análise nietzschiana, subsiste no delineamento metafórico da tragédia de Édipo uma questão delicada a ser investigada, quer seja: o distanciamento entre aquele que ambiciona conhecer e a verdade a ser conhecida, ou seja, há uma separação entre o sujeito cognoscente, e o mundo como objeto amparado na divergência entre aparência e essência.⁵⁹ A questão é que partindo dessa separação entre aparência e essência, a verdade jamais foi alcançada. Segundo Nietzsche, “acerca do que é ‘veracidade’ ninguém parece ter sido veraz o bastante”⁶⁰ Na ausência da verdade, a relação Édipo - Esfinge se revela estéril e frustrada, o que implica que ela deva ser reavaliada.

Ante o alcance investigativo subjacente à esterilidade e à frustração da busca da verdade, quais os desdobramentos analíticos que a temática da verdade comporta? Diante da problemática da verdade, Nietzsche nos direciona a duas possibilidades: o ceticismo⁶¹ e o perspectivismo. A primeira via alternativa à postulação tradicional da verdade consiste na

⁵⁹Nietzsche se contrapõe a essa dicotomia essência/aparência instaurada pelo platonismo e consolidada na modernidade pela filosofia cartesiana, pois, para o filósofo alemão, espírito e corpo não compõem unidades distintas entre si, mas constituem expressões complementares e convergentes da multiplicidade de que o homem é composto. Veremos esta questão mais detalhadamente no terceiro capítulo desta dissertação.

⁶⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. Tradução de Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia de Bolso, 2005. p.73.

⁶¹ Para saber sobre as relações filosóficas de Nietzsche com o ceticismo, sugerimos a leitura da Tese de Doutorado do Professor Rogério Antônio Lopes, cujo título é: Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche, disponível na Biblioteca Digital de Teses e Dissertações da UFMG.

interrupção do procedimento investigativo, já que tal empreendimento se mostra estéril pelo reconhecimento do fato de que não é possível ao filósofo apreender a verdade. O filósofo cético assimila esta impossibilidade como um aspecto constituidor do sujeito, algo no qual seu reconhecimento levanta simultaneamente a condição de entorpecimento, consumindo os impulsos críticos na própria esfera deste reconhecimento. A descoberta do cético, ou seja, a impossibilidade do sujeito de estabelecer a verdade aniquila sua própria conquista de buscar as conseqüências de sua descoberta⁶².

Por outro lado o perspectivismo, que é o cerne da proposta nietzschiana, terá como mote o seguinte ponto: reconsiderar a relação do homem com a verdade, garantindo ao homem o posto de Esfinge, no qual, deve tomar para si a condição de questionar não só ao mundo como a si mesmo. Consultemos a apreciação de Giacóia sobre estes desdobramentos:

Como Édipo diante da Esfinge, a consciência filosófica esteve como que paralisada diante da questão tradicional da metafísica: a pergunta pela causa. Depois desse longo aprendizado - a história desse aprendizado é a história da filosofia ocidental - essa consciência chega a um novo e desconcertante resultado: subverte os pólos da relação entre atividade e passividade (Esfinge - Édipo) e coloca, ela própria, suas questões.⁶³

Mais importante que a pergunta pelas causas é o questionamento sobre esse impulso, sobre essa vontade que faz com que o filósofo busque a verdade, queira a verdade. A partir desse questionamento da *vontade de verdade* que se faz essencial para as investigações

⁶² No âmbito da história da filosofia, o ceticismo surgiu na era helenística (período subsequente à dissolução da autonomia política da cidade-estado), por volta de 323 a.C., com Pirro (365 a.C.-270 a.C., aproximadamente). Faremos menção aqui, as doutrinas de Pirro e Sexto Empírico, por terem influenciado mais diretamente a filosofia de Nietzsche, com relação à crítica ao dogmatismo e a crítica às essências e aparências. A doutrina de Pirro pode ser resumida nas seguintes proposições: a) sobre todas as coisas devemos suspender nosso juízo, nada devemos afirmar ou negar; b) tudo que se apresenta como verdade não passa de hábito e convenção; c) precisamos distinguir entre os fenômenos e as causas incognoscíveis, ou seja, não posso aprender a relação entre a minha sensação e a natureza da coisa. O ceticismo radical de Pirro defende não só a suspensão da crença em algo, por ser impossível a certeza, mas também a suspensão do próprio juízo, já que tudo que pode ser afirmado pode ser negado com igual razão. Quanto à ética, Pirro afirma ser possível viver “com arte” uma vida feliz, ainda que sem a verdade e sem os valores, pelo menos como eles haviam sido concebidos no passado. Cf. REALE, Giovanni. *História da Filosofia*. Volume I. tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Paulus, 1990. p.268. Sexto Empírico, seguidor do Pirronismo é considerado o principal representante do ceticismo antigo. Opondo-se aos dogmáticos por acreditarem na posse da verdade, Sexto refuta os filósofos, produzindo uma série de razões contra as razões produzidas pelos dogmáticos sobre todos os problemas centrais da filosofia, com a finalidade de evidenciar o igual peso dos raciocínios que se excluem mutuamente, levando à suspensão do juízo. Com objetivo de desestabilizar o raciocínio dos dogmáticos, em relação à lógica, Sexto afirma que: a) não existe critério de verdade; b) mesmo que houvesse um critério não seria válido, posto que não existe verdade; c) não é possível passar dos fenômenos aos seus presumíveis fundamentos, e destes as suas causas, pois não há como descobrir causas ocultas. No que se refere à ética, Sexto Empírico critica as concepções dogmáticas acerca do bem e do mal, defendendo não haver uma arte de como se deve viver para ser feliz, e muito menos que, caso houvesse, pudessem ser ensinadas. Cf. REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga*. Volume IV. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 1994. p.178.

⁶³ GIACÓIA, Oswaldo. *Nietzsche e para além de bem e mal*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002, p. 17.

filosóficas, é possível distinguir a origem desse querer, relacionando o valor da verdade à vontade de quem a instituiu. A esfinge passa a ser uma construção do homem, pois a verdade é uma apreciação de valor, posto que foi o próprio Édipo quem erigiu para si a tarefa de produzir e desvendar a verdade. É deste modo que, para Nietzsche, este movimento de inversão da relação de criador e criatura carrega consigo a dissolução das identidades anteriormente fixadas.

Por este motivo, Nietzsche não aceita a busca da verdade como o motor principal da filosofia, já que o que leva os filósofos a instituir a verdade como valor supremo e absoluto é um impulso de auto-preservação partilhado por aqueles que são incapazes de conceber as precariedades, incertezas e indeterminações inerentes ao fluxo próprio da vida, construindo um modo meramente conceitual de superar a condição atual da existência, criando filosofias que contemplam a realidade como algo desvinculado dos sentidos, instintos, paixões e pulsões. E assim:

Todos eles agem como se tivessem descoberto ou alcançado suas opiniões próprias pelo desenvolvimento autônomo de uma dialética fria, pura, divinamente imperturbável [...] quando no fundo é uma tese adotada de antemão, uma idéia inesperada, uma “intuição”, em geral um desejo íntimo tornado abstrato e submetido a um crivo, que eles defendem com razões que buscam posteriormente – eles são todos advogados que não querem ser chamados assim, e na maioria defensores de seus preconceitos, que batizam de “verdades” [...] ⁶⁴

De acordo com o pensamento nietzschiano, chegamos à constatação de que os construtos e sistemas filosóficos seriam artificios para fazer com que determinados valores morais, demasiado particulares, fossem adotados como verdade e conhecimento, na medida em que a valorização da verdade admite determinados valores como bons e outros como ruins. O que está subjacente a essas valorações são os instintos básicos da vida de cada filósofo. Cito Nietzsche:

Gradualmente foi se revelando para mim o que toda grande filosofia foi até o momento: a confissão pessoal de seu autor, uma espécie de memórias involuntárias e inadvertidas; e também se tornou claro que as intenções morais (ou imorais) de toda filosofia constituíram sempre o germe a partir do qual cresceu a planta inteira. De fato, para explicar como surgiram as mais remotas afirmações metafísicas de um filósofo é bom (sábio) se perguntar antes de tudo: a que moral isto (ele) quer chegar? Portanto não creio que um “impulso ao conhecimento” seja o pai da filosofia, mas sim que um outro impulso, nesse ponto e em outros, tenha se utilizado do conhecimento (e do desconhecimento!) como simples instrumento. Mas quem examinar os impulsos básicos

⁶⁴ *Idem. Além do bem e do mal.* Tradução de Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia de bolso, 2005. p. 12.

do homem, para ver até que ponto eles aqui teriam atuado como gênios (ou demônios, ou duendes) *inspiradores*, descobrirá que todos eles já fizeram filosofia alguma vez – e que cada um deles bem gostaria de se apresentar como finalidade última da existência e legítimo *senhor* dos outros impulsos. Pois, todo impulso ambiciona dominar: e, *portanto*, procura filosofar.⁶⁵

Então, a filosofia seria uma maneira que esses instintos têm de se colocar como superiores aos demais instintos e tentar garantir seu predomínio dentro de uma dada configuração de forças. Para Nietzsche, a filosofia é entendida como artimanha dos instintos na busca de se situarem como valores máximos da existência, na medida em que essa busca filosófica pela verdade manifesta a tentativa de auto-conservação da vida humana a partir de seus instintos mais íntimos.

Nesta perspectiva, a razão é pura e simplesmente um instrumento dos instintos, ao passo que a genealogia da verdade não identifica a razão e a consciência como responsáveis pela filosofia. A partir de suas investigações, Nietzsche explicita quais seriam os instintos e impulsos que fariam filosofia. De tal maneira que o seu trabalho como psicólogo é o de entender qual o afeto que subjaz cada filosofia, na medida em que “em toda filosofia há um ponto no qual a ‘convicção’ do filósofo entra em cena”⁶⁶

Para Nietzsche, o motor principal da metafísica se desenvolve instintivamente na busca de significados morais, que possam trazer harmonia e estabilidade à existência, que submetida ao caos do mundo, anseia por consolo e segurança. A verdade, neste viés, não seria consequência de uma racionalidade em busca do conhecimento puro e verídico, mas resultante das múltiplas manifestações instituais que atuam num movimento de superação das condições desfavoráveis apresentadas pela natureza.

Deste modo, os metafísicos se iludem enquanto afirmam que a razão e a consciência são os verdadeiros responsáveis por guiar os instintos e afetos rumo à verdade. Por trás de cada pensamento, existem os instintos que exercem forças constantes em movimento contínuo de superposição frente a outras forças, assim o pensamento nada mais é do que resultado de configurações de forças na tentativa de se fortalecer e sobrepujar outras forças. Segundo a reflexão nietzschiana “[...] filosofia é esse impulso tirânico mesmo, a mais espiritual vontade de poder, de “criação do mundo”, de *causa prima* [causa primeira]”⁶⁷ Fica

⁶⁵ *Ibidem*. p.12-13.

⁶⁶ *Ibidem*. p.14.

⁶⁷ *Ibidem*. p.15.

explícito com a análise genealógica da verdade que o pensamento não é causa e sim sintoma adveniente de forças instintivas. Cito Nietzsche

Depois de ler nas entrelinhas dos filósofos, disse a mim mesmo: 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 em certas trilhas pelos seus instintos. Por trás de toda lógica e de sua aparente soberania de movimento existem valorações, ou, falando mais claramente, exigências fisiológicas para a preservação de uma determinada espécie de vida.⁶⁸

De acordo com Nietzsche, na busca de um consolo psicológico que transfigure o caos da existência, os dogmáticos reduzem a pluralidade de perspectivas a um discurso acerca da verdade, empobrecedora da vida, que se manifesta de forma ressentida, buscando um além mundo e negligenciando o presente. Ao contrário do dogmatismo, no perspectivismo a riqueza das interpretações está mais próxima da efetividade do que esses valores absolutos, inabaláveis que a crença dos metafísicos comporta. Estar atento à pluralidade de manifestações dos instintos torna-se algo importante para a filosofia. Segundo o filósofo alemão, é imprescindível

[...] saber utilizar em prol do conhecimento a *diversidade* de perspectivas e interpretações afetivas [...] Existe apenas uma visão perspectiva, apenas um conhecer perspectivo, e quanto mais afetos permitimos falar sobre uma coisa, quanto mais olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso conceito dela.⁶⁹

Segundo Nietzsche, são os afetos que falam nas perspectivas, cada pensamento, cada apreciação é sintoma dos instintos que ali se manifestam, por isso a sua filosofia consiste na afirmação da parcialidade do conhecimento, há apenas um conhecer perspectivo, e quanto mais visões tivermos de algo, quanto mais afetos permitirmos falar sobre algo, tanto mais completa será a nossa visão sobre essa coisa.

⁶⁸ *Ibidem.* p.10-11.

⁶⁹ *Idem. Genealogia da Moral.* Tradução de Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das letras, 1998. p. 109.

CAPÍTULO II

A CRÍTICA DE NIETZSCHE À METAFÍSICA DA SUBJETIVIDADE DE DESCARTES

Neste capítulo buscaremos expor como Nietzsche, partindo do questionamento sobre a *vontade de verdade*, interpretou o movimento da filosofia moderna como conseqüência dos antigos preconceitos dos filósofos metafísicos, que em busca de um ideal de verdade alcançável somente pela razão, acabou por debilitar as manifestações instintivas. Sendo um equívoco determinar o intelecto como único e verdadeiro critério para apreciar as mais variadas formas de conhecimento, e no lugar privilegiado da verdade constituir uma expressão conceitual definitiva da vida.

Contra-pondo-se à limitação metafísica⁷⁰ que se efetua no movimento determinado de uma racionalidade auto-afirmativa, que se manifesta num enfraquecimento dos instintos e dos afetos, Nietzsche parte de uma atitude reflexiva que submete criticamente os valores a um exame genealógico, e a uma ultrapassagem dos seus limites metafísicos.

O projeto nietzschiano consiste, portanto, em ultrapassar e ampliar o conceito moderno de subjetividade e produzir novos sentidos e horizontes que possibilitem as mais variadas interpretações, já que o “Eu” pensado e fixado pela metafísica cartesiana como unidade substancial da alma, se apresenta como uma suposição que não acompanha a fluidez e casualidade do mundo terreno.

Assim, partiremos inicialmente neste capítulo, de uma análise genealógica da constituição da subjetividade no interior do processo filosófico que o legitimou, para que possamos, em seguida, expor a ideia de sujeito na filosofia cartesiana, e por fim, explicitaremos a crítica radical que a filosofia nietzschiana dirige à ontologia substancialista de Descartes enquanto negação do desenvolvimento das potencialidades instintivas.

⁷⁰ As críticas de Nietzsche alcançam toda a tradição do pensamento filosófico que se proponha metafisicamente substancialista, e não somente à especulação de caráter metafísico cartesiano, porém como essa idéia de substancialidade possui seu ápice na forma do *cogito*, procuraremos destacar essa tentativa de cristalização de uma instância que se nomeia puramente intelectual, mas que na visão nietzschiana nada mais proporciona do que a mutilação de todas as formas instintivas da vida.

2.1- A genealogia do sujeito em Nietzsche

A partir da análise genealógica do sujeito, Nietzsche constata que a história do pensamento filosófico se inicia com a tentativa de instauração e, por conseguinte, de legitimação da ideia de substância em suas mais variadas formas. Foi a crença em um sujeito ordenador enquanto racionalidade pura, que permitiu à tradição filosófica clássica a substancialização da realidade, na medida em que “o conceito-*substância* é uma consequência do conceito *sujeito*: não o inverso! Se abandonarmos a alma, ‘o sujeito’, então falta a pressuposição para uma “substância” em geral. [...]”⁷¹ Nesta perspectiva, o que permite aos filósofos compreender o mundo como estabilidade, harmonia e identidade nada mais é do que a crença no sujeito:

Sujeito: Essa é a terminologia de nossa crença em uma unidade subjacente a todos os diferentes momentos do supremo sentimento de realidade: entendemos essa crença como *efeito* de uma causa – acreditamos em nossa crença à medida que, por causa dela, imaginamos a “verdade”, a “realidade”, a “substancialidade” em geral. – “Sujeito” é a ficção: como se, em nós, muitos estados *iguais* fossem o efeito de um substrato: mas *nós* primeiro *criamos* a “igualdade” desses estados; o equalizar, o *dispor* essa igualdade é o *fato*, *não* a igualdade (- esta deve antes ser negada)⁷²

O conceito de sujeito traz em si características metafísicas advindas das noções de interioridade, unidade e princípio que não permitem pensar a vida como multiplicidade de forças em configurações provisórias. Com o auxílio da lógica, a ideia de sujeito passa a representar para a tradição filosófica a própria identidade e vontade, na medida em que o sujeito pressupõe um agente uno substancializado, ele é visto como vontade criadora, como eu, como causa. Vejamos a apreciação nietzschiana acerca destas questões:

A dedução psicológica de nossa crença na razão. – O conceito “realidade”, “ser”, é tirado de nosso sentimento – “sujeito”. “Sujeito”: interpretado por nós de modo que o eu, como sujeito possa valer, como causa de todo fazer, como agente. Os postulados lógico-metafísicos, a crença em substância, acidente, atributo, etc. tem o seu poder de convencimento no hábito de considerar todo o nosso fazer

⁷¹ NIETZSCHE, Friedrich. *A vontade de poder*. Tradução de Marcos Sinésio Pereira Fernandes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008. p. 261.

⁷² *Ibidem*. p. 261.

como consequência da nossa vontade: de modo que o eu, como substancia, não entra na multiplicidade da mudança.⁷³

A crença no sujeito é a crença de que temos em nós mesmos, a unidade e permanência que nos permite substancializar o mundo com essas mesmas características que julgamos serem inerentes a nós e internas à razão. E será justamente através dessa visão unilateral da vida que o homem desenvolverá a sua valoração, a partir da identificação com uma suposta regularidade de si e do mundo. Isso ocorre, segundo Nietzsche, porque “o homem projetou fora de si os seus três ‘fatos interiores’, aquilo em que acreditava mais firmemente: a vontade, o espírito, e o Eu – e extraiu a noção de ser da noção de Eu, pondo as coisas como existentes à sua imagem, conforme sua noção do Eu como causa”⁷⁴

A noção de causalidade é característica ineliminável do pensamento dos filósofos metafísicos. Sendo que a ideia de causa é proveniente do princípio da interioridade que considera o homem como vontade, consciência e sujeito que são os três “fatos interiores”. Através da crença na causalidade foi possível pensar um substrato por trás das ações, como responsável pelo fazer, tornou-se aceitável a crença em realidade, substância. Abaixo apresentamos a apreciação nietzschiana acerca destas problemáticas:

Em todos os tempos as pessoas acreditaram saber o que é uma causa: mas de onde tiramos nosso saber, ou, mais precisamente, a crença de sabermos? Do âmbito dos famosos “fatos interiores”, dos quais nenhum, até hoje, demonstrou ser real. (...) Desses três “fatos interiores”, com que parecia estar garantida a causalidade. O primeiro e mais convincente é o da *vontade como causa*; a concepção de uma consciência (“espírito”) como causa e, mais tarde, a do Eu (“sujeito”) como causa nasceram posteriormente, depois que a causalidade da vontade se firmou como dado, como algo *empírico*...⁷⁵

Na citação acima extraída de *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche explicita que o processo de produção da subjetividade se efetiva em três etapas distintas e ao mesmo tempo complementares, a primeira dessas fases é a vontade que fornece a base para as fases seguintes que são a consciência e o sujeito de conhecimento. Assim, se faz necessário explicitarmos cada uma das fases desse processo de construção da subjetividade.

A noção de vontade é a base que sustenta a interpretação dos filósofos na sua incessante busca pelas verdades e essências. É a partir da *vontade de verdade* que surge a

⁷³ *Ibidem*. p. 262.

⁷⁴ *Idem*. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução de Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das letras, 2008. p. 42

⁷⁵ *Ibidem*. p. 41.

distinção entre mundo aparente e mundo verdadeiro. Para Nietzsche, ao estabelecer a separação do mundo em interior e exterior, os filósofos metafísicos tornaram aceitável uma interpretação da existência a partir de um afastamento da “realidade” terrena, no qual o mundo exterior é o mundo interpretado sob a perspectiva do sujeito que percebe a si mesmo como interioridade, a partir deste momento homem e mundo são distintos, o homem não se percebe mais como mundo, pois passa a ser um agente no mundo, em relação com o mundo.

Assim, os filósofos metafísicos passaram a distinguir o conhecimento em sujeito cognoscente e objeto cognoscível, no qual o mundo exterior passa a ser visto como mero acidente, sendo efêmero e transitório, enquanto o mundo interior é caracterizado como receptáculo do conhecimento marcado pelas noções de identidade, imutabilidade e unidade.⁷⁶

De acordo com a filosofia nietzschiana, esse afastamento do homem diante do mundo se efetiva pelo processo de produção da subjetividade, na medida em que o filósofo metafísico passa a crer que é um agente ativo totalmente autônomo em relação às forças exteriores. Mas a *vontade de verdade* pura e verídica como os metafísicos a determinam, não passa de dissimulação e engano, porque a noção de causalidade da vontade é falsa, pois se manifesta em uma unidade a partir de uma simplificação de diversos outros estados.⁷⁷

Segundo Nietzsche, a vontade manifesta uma unidade somente enquanto palavra, pois está envolta na multiplicidade do querer, sentir e pensar que se envolvem como complexos de forças. A vontade não é busca da verdade, mas antes de tudo é afeto do comando em prol de dominação, é a vontade particular de cada filósofo que entra em cena, é a filosofia enquanto vontade de potência e não uma pura busca das essências, das causas que movem os metafísicos de todos os tempos, pois o próprio “conhecimento opera como *instrumento* do poder. Então é evidente que ele cresce com cada a mais de poder [...]”.⁷⁸

Nesta perspectiva, a vontade é um complexo de forças em constante modificação de suas configurações, não havendo espaço para que seja posto um agente como autor das ações por trás da vontade atuando como causa originária das coisas. Nietzsche caracteriza a

⁷⁶ Para saber mais ver o subitem do primeiro capítulo intitulado “Vontade de verdade”, no qual tratamos sob a crítica de Nietzsche à concepção dualista de Platão.

⁷⁷ Cf. Viviane Mosé: “A vontade quer construir um mundo, um outro mundo, um mundo-verdade. A crença na verdade e na unidade da vontade sustenta a idéia de sujeito, fazendo crer que toda decisão da vontade é a manifestação de uma essência profunda, única, indivisível. É essa unidade que fornece a substancialidade do mundo. No entanto, o sujeito não é uma unidade. Da mesma forma, a vontade é uma falsificação; ela é uma simplificação que reduz os diversos estados do querer a uma unidade” In: MOSÉ, Viviane. *Nietzsche e a grande política da linguagem*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. p. 173.

⁷⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos Finais*. Tradução de Flávio R. Kothe. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2002. p. 79.

vontade como vontade de potência⁷⁹ que se manifesta em todo ser vivo e não somente no homem, mas a vontade produzida pelos metafísicos se manifesta como uma depreciação da vida, ao passo que se fia em uma *vontade de verdade* que não permite o fluir das forças, pois o homem tenta sobrepujar a própria existência em prol de um ideal de verdade fictício que trás em si como um privilégio de caráter particular seu. Nas palavras do filósofo alemão:

Não temos absolutamente nenhuma experiência de uma *causa*; computado psicologicamente, o conceito inteiro nasce da convicção subjetiva de que *nós* somos a causa, por exemplo, de que o braço se move... *Mas isso é um erro*: cindimo-nos, o agente do fazer, e fazemos uso desse esquema por toda parte – procuramos um agente para cada acontecer... o que fizemos? *Cometemos o mal entendido* de tomar como causa um sentimento de força, uma tensão, uma resistência, um sentimento muscular que já é o começo da ação -: ou compreendemos como causa a vontade de fazer isso ou aquilo porque a ação segue-se a essa vontade.⁸⁰

De acordo com a citação acima, a noção de vontade como unidade surge da concepção dos impulsos corporais como causa, ao passo que o corpo é erroneamente visto como unidade e conseqüentemente traduzido como vontade. Segundo Nietzsche, o corpo, provisoriamente, pode até assumir uma configuração de unidade⁸¹, mas não permanece unidade, pois a vida é uma luta constante de forças múltiplas em incessante transformação de suas formas, sob esse ponto de vista o próprio corpo não possui existência autônoma. Como nos informa Viviane Mosé:

[...] mesmo o corpo não existe, ele é, a todo instante, uma mutação produzida pela condicionalidade da luta. Nesse sentido, a unidade da força muscular, da tensão, interpretada como causa é um equívoco. Foi a avaliação equivocada das forças que permitiu ao homem produzir a noção de vontade.⁸²

⁷⁹ Para postular uma compreensão do homem que preenchesse o duplo requisito da crítica nietzschiana, quer seja, fugir dos moldes tradicionais da metafísica e buscar uma aproximação com os aspectos fisiológico-corpóreos do humano, Nietzsche desenvolve o conceito de vontade-de-potência e o assume como ponto-de-partida e referência visceral de suas análises, tomando o devido cuidado de não fixá-lo arbitrariamente no invólucro perigoso da noção de verdade. A vontade-de-potência, antes de qualquer avaliação valorativa e de qualquer nuance metafísica, se apresenta como uma proposta de aproximação interpretativa da natureza, e mais precisamente da natureza no seu traço mais vital, acentuando o caráter indeterminado, impreciso e instintual da existência.

⁸⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *A vontade de poder*. Tradução de Marcos Sinésio Pereira Fernandes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008. p. 254.

⁸¹ Não desenvolveremos aqui esta questão, pois retornaremos a discutir acerca da unidade provisória do corpo no terceiro capítulo de nossa pesquisa no subitem “O corpo na perspectiva das forças: para além do idealismo e do materialismo”

⁸² MOSÉ, Viviane. *Nietzsche e a grande política da linguagem*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. p. 176.

Essa vontade assume paulatinamente a moldura fictícia de uma consciência auto-identitária, permanente e una, e que se julga assim para assumir internamente a recusa do que a ameaça externamente. Mas a consciência, segundo a análise nietzschiana, é um meio de comunicação entre o mundo que foi separado pela *vontade de verdade* dos filósofos metafísicos em mundo interior e mundo exterior, assim a consciência opera como um instrumento que interpreta as forças da vida e as traduz por meio da linguagem através de códigos.

Como principal instrumento da consciência, a linguagem é uma metáfora das coisas que está muito distante de designar o que elas realmente são. Nietzsche afirma que não é possível ao intelecto humano a posse de uma verdade absoluta, já que a consciência se forma através da fragilidade do homem diante da natureza que se utiliza da linguagem para sua sobrevivência. Portanto, a análise nietzschiana destituiu o posto filosófico estrutural da consciência como receptáculo das verdades da razão, ao afirmar a consciência como um aparelho que os seres mais frágeis utilizam para sua sobrevivência em sociedade:

[...] posso apresentar a conjectura de que *a consciência desenvolveu-se apenas sobre a necessidade de comunicação* – de que desde o início foi necessária e útil apenas entre uma pessoa e outra (entre a que comanda e a que obedece, em especial), e também se desenvolveu apenas em proporção ao grau dessa utilidade. Consciência é, na realidade, apenas uma rede de ligação entre as pessoas – apenas como tal ela teve que se desenvolver: um ser solitário e predatório não necessitaria dela.⁸³

A consciência, segundo Nietzsche, não passa de uma ínfima porção da subjetividade, na medida em que a vida é composta em sua maior parcela pelos instintos, afetos e pulsões, enfim, pela multiplicidade de forças. Assim, o filósofo alemão nos leva a uma reflexão “Para que serve a consciência se é supérflua para o essencial da existência?”⁸⁴

A afirmação de que a consciência é supérflua para o essencial da existência se dá pelo fato de que a consciência, através de seus conceitos e com o auxílio da linguagem, e, por conseguinte da lógica, retiram do fluir da vida as transformações, e a destituem de seu movimento. Ao creditar toda confiança na unidade, na imutabilidade, a consciência acaba por

⁸³ NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 248-249.

⁸⁴ *Ibidem*. p. 248.

retirar do homem as condições de possibilidades de sua construção enquanto ser em devir, o que sugere que ele não examine as várias forças que atravessam a vida.⁸⁵

A busca pela regularidade dos sentidos, dos impulsos e emoções fez com que o homem criasse uma imagem idealizada de si, afastando-se da multiplicidade que é própria de tudo o que vive. A partir dessa concepção metafísica que situa homem e mundo numa estabilidade foi possível a conservação, a manutenção da sobrevivência humana em meio às turbulências tanto da natureza quanto da vida em sociedade. É a partir deste afastamento das transformações do mundo que a consciência cria a si como sujeito, gerando a crença de que há uma identidade entre esse sujeito que se concebe permanente e idêntico, e o mundo externo que o circunda de forma igualmente perfeita e harmônica.

Nietzsche capturou muito bem esse movimento de tentativa de ascensão do poder da racionalidade moderna através da figura do sujeito cartesiano, denunciando, inclusive, que a filosofia cartesiana, com a instauração do *cogito*, possui como destaque a legitimação do pensamento como única e verdadeira fonte de conhecimento, em detrimento do corpo, das sensações e dos instintos que são desvalorizados e considerados como fontes de erros e ilusões. Segundo apreciação nietzschiana “‘pensar’, tal como os teóricos do conhecimento supõem, não acontece absolutamente: é uma ficção arbitrária, alcançada pelo destaque de um elemento no processo e a subtração de todos os restantes; [...]”⁸⁶

Deste modo, o sujeito assume para si características de origem do conhecimento e recinto da razão por uma vontade inicial de negação da transitoriedade, das incertezas inerentes ao fluxo natural do mundo externo e do desconhecimento de suas próprias forças. Vejamos como se desenvolve a crença na idéia de um sujeito que resguarda consigo as ilusões construídas pela consciência, polindo para si uma auto-imagem formatada com as características idealizadas da vida: a permanência, a identidade, e a harmonia.

Através da linguagem, mais especificamente da lógica, Descartes pensa ter conseguido alcançar um conhecimento indubitável sob a ótica de um sujeito autônomo que toma a si como causa última, isto é, como pensamento que seria uma substância advinda de

⁸⁵ Cf. Viviane Mosé “[...] a produção do sujeito de conhecimento resulta do exercício da consciência. É a consciência, como aparelho de conhecimentos, que sustenta a crença na segurança e na certeza das categorias da razão. Essa segurança, que emerge com a filosofia de Descartes, termina por produzir um sujeito autônomo capaz de preparar o advento da moderna consciência científica e filosófica.” MOSÉ, Viviane. *Nietzsche e a grande política da linguagem*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2005.p. 177.

⁸⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *A vontade de poder*. Tradução de Marcos Sinésio Pereira Fernandes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008. p. 257.

um substrato subjetivo.⁸⁷ Entretanto, para Nietzsche, o “eu penso” cartesiano não se desdobra no eu sou, a não ser a partir de um hábito gramatical que associa causa e efeito. Então, segundo a análise nietzschiana, como o sujeito cartesiano está fundado sob uma base fictícia, sob o aparato lógico lingüístico, Descartes foi vítima dos erros que tanto denunciara em seus antecessores, os erros provenientes das armadilhas da linguagem:

Acreditamos que pensamento e pensamento, tais como eles se seguem um ao outro para nós, estão em um encadeamento causal qualquer: em especial o lógico, que fala de casos que nunca seguem à realidade, acreditou-se no preconceito de que pensamentos *causam* pensamentos.⁸⁸

Nietzsche explicita na citação acima, que os pensamentos não causam pensamentos, portanto, como Descartes só chega a essa conclusão por um hábito gramatical que associa causa e efeito, o que existe não é a realidade de um sujeito que é causa, mas uma reprodução lógica de um postulado metafísico.⁸⁹ O pensamento só pode ser atribuído a um sujeito por intermédio do aparato gramatical que tem como função facilitar a comunicação entre aqueles que falam e o mundo falado, reproduzido e capturado da linguagem. Não poderíamos falar do mundo se reconhecêssemos que seu fluxo e suas mudanças se dão de modo ininterrupto, e para nos desembaraçarmos da impossibilidade de captura de uma estrutura volátil e fugidia do mundo, criamos a mais preciosa instrumentação fictícia capaz de resolver tal engodo: a linguagem e a lógica como sua forma de expressão.

Só deste modo podemos imaginar que o que dizemos sobre o mundo equivale a reproduzir aquilo que ele intrinsecamente é, ou seja, duplicamos a imutabilidade e a permanência do mundo – qualidades postas por nós no mundo – e tomamos essas qualidades como se fosse nossas próprias adjetivações, algo próprio do sujeito, algo agora subjetivamente assumido.

Depois de articular a armadilha lógica que pensa reproduzir o mundo de modo tão convincente e preciso até o ponto de expressar lingüisticamente essa perfeição, o sujeito

⁸⁷ Não desenvolveremos aqui esta questão, pois no próximo subitem intitulado “Descartes e o sujeito enquanto fundamento substancial da verdade” apresentaremos a apreciação cartesiana acerca do sujeito enquanto substância pensante.

⁸⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *A vontade de poder*. Tradução de Marcos Sinésio Pereira Fernandes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008. p. 258.

⁸⁹ Cf. Viviane Mosé “O que a genealogia quer é explicitar as condições de nascimento desta crença, tanto no sujeito como no pensamento, mostrando as ocultações que tiveram que ser instauradas para que estas “verdades” se tornassem possíveis. O que a verdade cartesiana do cogito oculta é sua fundamentação gramatical” In: MOSÉ. Viviane. *Nietzsche e a grande política da linguagem*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2005. p. 180.

dá o arremate conclusivo deste procedimento e vê a si como autêntica instância de legitimação e exame dessa verdade, e não percebe que ele, sujeito, enquanto núcleo carregado de certeza, permanência, clareza e unidade nada mais é do que o resultado de uma tentativa canhestra de adestramento ilusório das forças instintivas.

Pensar a modo cartesiano se exerce em subtração de outras formas de forças, que, segundo Nietzsche, compõe ineliminavelmente o próprio movimento do pensar. O pensar não é consequência de um sujeito, de uma intenção, o pensar deriva de um complexo de forças em constante combate. Sendo o pensamento resultado de várias forças, este não é resultado de uma vontade única, já que subjacente aos pensamentos existem afetos que se chocam, e a ideia do sujeito é a ficção que procura reprimir esta luta de instintos e paixões. É por conta destes desdobramentos indomesticáveis subjacente a todo pensamento que Nietzsche considera que “depois de por muito tempo ler nos gestos e nas entrelinhas dos filósofos, disse a mim mesmo: a maior parte do pensamento consciente deve ser incluída entre as atividades instintivas, até mesmo o pensamento filosófico”⁹⁰

Portanto, a ideia do sujeito é uma ficção que simplifica a multiplicidade de forças que subjaz aos pensamentos, e o pensar, assim como todas as atividades do homem, recebe influência das pulsões, paixões e afetos. O sujeito em Nietzsche perde a sua estrutura de substancialidade, causa e unidade e passa a ser visto como resultado de complexo de forças em transformação.

2.2 - Descartes e o sujeito enquanto fundamento substancial da verdade

A filosofia de Descartes busca um fundamento sólido e inflexível que legitime o saber. Mas esse fundamento não está entre as opiniões tradicionalmente aceitas e profanadas como verdadeiras, pois a experiência provou que se bem examinadas, essas opiniões se mostram falsas. Por isso, é necessário um alicerce firme que seja capaz de eliminar essas falsas crenças que nos aparecem no transcorrer da existência. Inicialmente devem ser eliminadas todas as opiniões passíveis de dúvida, na procura de proposições indubitáveis que fundamentarão o edifício teórico do saber. A dúvida terá duplo objetivo, o de libertar a mente

⁹⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*. Tradução de Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia de bolso, 2005. p. 10.

dos juízos falsos e também trará a impossibilidade de se duvidar ulteriormente daquilo que se conhecerá após análise como verdadeiro. Segundo Descartes, a dúvida:

[...] nos liberta de toda sorte de prejuízos e nos prepara um caminho muito fácil para acostumar nosso espírito a desligar-se dos sentidos, e, enfim, naquilo que torna impossível que possamos ter qualquer dúvida quanto ao que descobriremos, depois, ser verdadeiro [...] ⁹¹

Após pôr em dúvida todas as opiniões, e algumas dessas se manifestarem ao pensamento como indubitáveis, serão retiradas as bases do conhecimento. Somente o que aparecer de maneira tão clara e distinta e que não seja passível de dúvida será tido como verdadeiro, logo, as opiniões em que a dúvida plaina, serão, mesmo que temporariamente, consideradas como falsas.

No resumo das *Meditações*, Descartes afirma que a dúvida atinge principalmente as coisas materiais: “[...] adianto as razões pelas quais podemos duvidar de todas as coisas, e particularmente das coisas materiais, pelo menos enquanto não tivermos outros fundamentos nas ciências além dos que tivemos até o presente.”⁹² A filosofia cartesiana segue na tentativa de provar que o saber, até então fundamentado sobre os dados sensíveis da experiência, são enganosos e possibilitam apenas falsas ilusões: “Tudo o que recebi, até presentemente, como o mais verdadeiro e seguro, aprendi-o dos sentidos ou pelos sentidos: ora, experimentei algumas vezes que esses sentidos eram enganosos, e é de prudência nunca se fiar inteiramente em quem já nos enganou uma vez.”⁹³

O intuito de Descartes consiste em desestruturar as ciências - caracteristicamente aristotélicas - que tem como fio condutor de sua investigação os aspectos sensíveis, para que, em seguida, possa ser organizada a sua tentativa de fundamentação científica que tem por base elementar o uso da matematização do mundo, e que, portanto, dispensa os dados da sensibilidade, isto é, abstrai a natureza geral dos corpos. Para Descartes:

Suponho, portanto, que todas as coisas que vejo são falsas; persuadome de que jamais existiu de tudo quanto minha memória referta de mentiras me representa; penso não possuir nenhum sentido; creio que o corpo, a figura, a extensão, o movimento e o lugar são apenas ficções de meu espírito. O que poderá, pois, ser considerado

⁹¹ DESCARTES, René. *Meditações Metafísicas*. In: Os Pensadores. Tradução de Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1991. p. 161.

⁹² *Ibidem*. p. 161.

⁹³ *Ibidem*. p. 167-168.

verdadeiro? Talvez nenhuma outra coisa a não ser que nada há no mundo de certo.⁹⁴

A busca do fundamento indubitável da ciência se inicia a partir do nada, já que a própria matemática é colocada em dúvida nas suas qualificações de extensão, figura, etc., em vista de um maior rigor metodológico. Sem opiniões pré-concebidas e livre das crenças, no resumo da segunda meditação, Descartes deixa bem clara a sua intenção de demonstrar que:

[...] o espírito, usando de sua própria liberdade, supõe que todas as coisas, de cuja existência haja a menor dúvida, não existem, reconhece que é absolutamente impossível, no entanto, que ele próprio não exista. O que é também de uma utilidade muito grande, já que por esse meio ele estabelece facilmente a distinção entre as coisas que lhe pertencem, isto é, a natureza intelectual, e as que pertencem ao corpo.⁹⁵

A primeira conclusão a que Descartes chega se refere à proposição “*eu sou, eu existo*”, que significa a autonomia do conhecimento intelectual, por conseguinte, uma distinção radicalizada entre o caráter intelectual e a natureza corporal do homem. Vejamos na segunda meditação, como a filosofia cartesiana chegou a esta primeira certeza indubitável:

Eu então, pelo menos, não serei alguma coisa? Mas já neguei que tivesse qualquer sentido ou qualquer corpo. Hesito no entanto, pois que se segue daí. Serei de tal modo dependente do corpo e dos sentidos que não possa existir sem eles? Mas eu me persuadi de que nada existia no mundo, que não havia nenhum céu, nenhuma terra, espíritos alguns, nem corpos alguns: não me persuadi também, portanto, de que eu não existia? Certamente não, eu existia sem dúvida, se é que eu me persuadi, ou, apenas, pensei alguma coisa. [...] De sorte que, após ter pensado bastante nisto e de ter examinado cuidadosamente todas as coisas, cumpre enfim concluir e ter por constante que esta proposição, *eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira todas as vezes que eu enuncio ou que a concebo em meu espírito.⁹⁶

Pode-se perceber assim, que na filosofia cartesiana o papel que o sujeito pensante efetua é fundamental e indispensável, já que a valorização do pensamento como reflexo da razão se estabelece na busca da verdade que é considerada intrínseca ao próprio sujeito, no

⁹⁴ *Ibidem.* p. 173.

⁹⁵ *Ibidem.* p. 161.

⁹⁶ *Ibidem.* p.174.

qual a certeza da consciência de si é condição para o pensar.

Com este procedimento de instauração de um sujeito radicalizante que a tudo submete o crivo da suspeição, até a própria existência, Descartes argumenta acerca da inviabilidade do conhecimento fundado nos sentidos “Pois não acreditava de modo algum que se devesse atribuir à natureza corpórea vantagens como ter de si o poder de mover-se, de sentir e de pensar.”⁹⁷

O que significa que a existência do eu é completamente independente da existência do corpo. Para legitimar esta afirmação, Descartes indaga e ao mesmo tempo responde “Mas o que sou eu, portanto? Uma coisa que pensa [...]”⁹⁸ chegando a reconhecer, ainda na segunda meditação, “[...] com evidência que nada há que me seja mais fácil de conhecer do que meu espírito.”⁹⁹ E que as funções vitais, sensitivas e intelectuais estão relacionadas somente com a alma, sem qualquer relação corpórea.¹⁰⁰

Tendo o poder de emitir uma verdade sobre o mundo, o sujeito de consciência clara, assegurado pela lucidez divina¹⁰¹ significa a plena ratificação da razão enquanto

⁹⁷ DESCARTES, René. *Meditações Metafísicas*. In: Os Pensadores. Tradução de Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1991. p. 175.

⁹⁸ *Idem*. *Meditações metafísicas*. In: Os Pensadores. Tradução de Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1991. p. 177.

⁹⁹ *Ibidem*. p.180.

¹⁰⁰ Vejamos a apreciação de Descartes acerca destas questões “Considerava-me, inicialmente, como provido de rosto, mãos, braços e toda essa máquina composta de ossos e carne, tal como ela aparece em um cadáver, a qual eu designava pelo nome de corpo. Considerava, além disso, que me alimentava, que caminhava, que sentia e que pensava e relacionava todas essas ações à alma.” DESCARTES, René. *Meditações metafísicas*. In: Os Pensadores. Tradução de Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1991. p.174.

¹⁰¹ A lucidez divina é o que garante a certeza indubitável das aquisições construídas com o método formulado por Descartes. De que modo posso confiar nas certezas últimas conquistadas pela dúvida produzida pela razão? Só a própria divindade é capaz de superar a aporia de saber se o que encontro pela reflexão é ou não verdadeiro. É assim que Deus se apresenta como o *tertium* capaz de legitimar a empreitada subjetiva na sua suspensão dos sentidos. Como a própria divindade é a criadora das duas substâncias fundamentais, tanto da *res cogito* como da *res naturae*, é razoável deduzir que Deus, ao contrário de dotar o homem de uma natureza racional enganosa e falha, possuiria um grau suficiente de serenidade e lucidez no engendramento de uma consciência humana capaz de reproduzir a compreensão conceitual do mundo tal como é. Está assim garantida, pelo recurso ao bom senso do criador, a veracidade da articulação de uma nova compreensão do mundo, através do novo método que Descartes apresenta. Nos percalços deste *constructo* argumentativo, Descartes inicia o parágrafo quinto da terceira Meditação indagando se deve ou não confiar na existência de um Deus, e se esta divindade seria ou não capaz de enganá-lo, colocando estas possibilidades como empreitadas fundamentais: “E, por certo, posto que não tenho nenhuma razão de acreditar que haja algum Deus que seja enganador, e mesmo que não tenha ainda considerado aquelas que provam que há um Deus, a razão de duvidar que depende somente desta opinião é bem frágil e, por assim dizer metafísica. Mas afim de poder afastá-la inteiramente, *devo examinar se há um Deus*, tão logo a ocasião se apresente; e se achar que *devo examinar se ele pode ser enganador*, pois *sem o conhecimento dessas duas verdades, não vejo como possa jamais estar certo de alguma coisa.*” (*grifo nosso*). Mais adiante, no parágrafo vinte e dois da terceira Meditação, Descartes reconhece a existência divina: “E, por conseguinte, é preciso concluir, de tudo o que foi dito antes, que *Deus existe*”. No início da quarta Meditação o arremate decisivo vem explicitado no parágrafo segundo: “Pois, primeiramente reconheço que *é impossível que Ele me engane jamais*, posto que em toda fraude e em todo embuste se encontra algum modo de imperfeição. E conquanto pareça que poder enganar seja um sinal de sutileza ou de poder, todavia querer enganar testemunha indubitavelmente fraqueza ou malícia. E, portanto isso não pode se encontrar em Deus.” (*grifo nosso*) Cf.

subjetividade legitimadora do saber, que não tem em sua constituição nenhuma relação com as forças exteriores, ou seja, o sujeito se torna cognoscível somente através de sua essência que é o pensar.

Por este motivo, o homem é idealizado como unidade subjetiva ontologicamente substancializada, e o sujeito passa a ser concebido como núcleo do pensar. Assim, a subjetividade em Descartes, passa a ter total autonomia com o mundo exterior, ganhando os delineamentos de algo incondicionado. Acerca disto nos fala Franklin Leopoldo e Silva:

O que Descartes procura é atingir um certo conteúdo de representação abstraindo todas as condições materiais e psicológicas que poderiam influir no pensamento. A partir daí, é no próprio método que o sujeito visa a representação, mas no nível do puro pensamento, e não enquanto sujeito psicológico ou psicofisiológico.¹⁰²

Para a filosofia cartesiana, o caráter subjetivo que a verdade possui quando é guiada a partir de um viés metódico, não decorre de condições subjetivas no sentido histórico ou psicológico, mas no sentido de subjetividade enquanto fundamento da verdade que deve ser buscada em si mesmo enquanto substância pensante. Desta maneira, o saber é concebido, ordenado e fundamentado unicamente pela razão, e enquanto o sujeito é apoio e sustentáculo último da modernidade científico-filosófica, o conhecimento advindo da razão sobrepuja qualquer relação existente acerca da sensibilidade.¹⁰³

O sujeito é o ponto de partida genuíno enquanto é o resultado de um trabalho de questionamento radical. O subjetivismo cartesiano corresponde à hegemonia do sujeito, isto é, precedência do sujeito no processo de conhecimento, no qual o sujeito encontra em si os critérios que possibilitarão a verdade.

Segundo a filosofia cartesiana, tudo o que concebemos por meio do pensamento são idéias. O que significa que é necessário partir das ideias e procurar nestas os vestígios que atestarão a existência das representações na realidade. Como nos informa o próprio Descartes

DESCARTES, Renné. *Meditações metafísicas*. In: Os Pensadores. Tradução de Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

¹⁰² SILVA, Franklin Leopoldo. *Descartes: a metafísica da modernidade*. São Paulo: Editora moderna, 1993. p. 70.

¹⁰³ Cf. Franklin Leopoldo “A prioridade do conhecimento intelectual aqui aparece não só para ilustrar a maior dignidade do intelecto e sua superioridade em relação à sensibilidade, mas também para nos indicar que uma tal superioridade fornece a possibilidade de ordenarmos pela razão todos os aspectos de nossa vida.” Cf. SILVA, Franklin Leopoldo. *Descartes: a metafísica da modernidade*. São Paulo: Editora moderna, 1993. p. 93.

“[...] desviarei sem nenhuma dificuldade meu pensamento da consideração das coisas sensíveis ou imagináveis, para dirigi-lo àquelas que, sendo desprendidas de toda matéria, são puramente inteligíveis”¹⁰⁴

As ideias correspondem ao saber que já está presente no intelecto, ao passo que o corpo, os sentidos são enganosos, então, trata-se de atestar por intermédio do pensamento qualquer representação em seu caráter de veracidade ou falsidade, pois a existência de qualquer elemento está subordinada ao pensamento. Vejamos o relato direto de Descartes acerca desta questão:

E certamente a idéia que tenho do espírito humano, enquanto é uma coisa pensante e não extensa, em longura, largura e profundidade, e que não participa de nada que pertence ao corpo, é incomparavelmente mais distinta o que a idéia de qualquer coisa corporal.¹⁰⁵

Deste modo, o racionalismo de Descartes privilegia a razão dentre todas as faculdades humanas, considerando-a como fundamento de todo conhecimento, onde o sujeito pensante é a condição da verdade, conhece e confere a certeza ao objeto, pois a existência do sujeito pressupõe a existência e a ação do pensamento. Portanto, há o primado da subjetividade no processo do conhecimento que permite encontrar e estabelecer a verdade. Na sexta meditação Descartes conclui que:

Portanto, pelo próprio fato de que conheço com certeza que existo, e que, no entanto, noto que não pertence necessariamente nenhuma outra coisa à minha natureza ou à minha essência, a não ser que sou uma coisa que pensa ou uma substância da qual toda a essência ou natureza consiste apenas em pensar. (...) ¹⁰⁶

Ao postular a razão como centralidade fundamental do conhecimento, a filosofia cartesiana afirma que o pensamento é existência concreta, é unidade subjetiva que concebe um olhar íntegro e verdadeiro acerca da realidade e do saber. Por isso, Descartes é o pensador que inaugura uma filosofia do sujeito através de um pilar teórico que proporciona ao homem a possibilidade real enquanto substância pensante de ser o norteador das verdades. Isso significa

¹⁰⁴ DESCARTES, René. *Meditações metafísicas*. In: Os Pensadores. Tradução de Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1991. p.197.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 197.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 216.

que há uma hierarquia no processo de constituição da subjetividade em que o pensar é garantido como a única forma de composição representativa da realidade. Mas, com o primado da subjetividade e a obliteração do corpo, Descartes contraiu sob si uma crítica radical de caráter devastador que demolirá o seu projeto de efetivação de um conhecimento pautado na unilateralidade da razão.

Nietzsche denuncia que a filosofia cartesiana, assim como a tradição da metafísica clássica, aqui representada por Platão, foi refém de seus instintos mais íntimos, que mesmo sem saber, Descartes se orientou pelos seus afetos levando adiante um preconceito moralista, pautado num ideal de verdade universal e imutável para configurar sua metafísica num movimento de legitimação de uma oposição de valores. Vejamos no próximo item a crítica de Nietzsche à metafísica da subjetividade cartesiana.

2.3- A análise crítica de Nietzsche ao sujeito cartesiano

Segundo Nietzsche, assim como toda a tradição do pensamento metafísico, Descartes se direciona movido sob o ímpeto da *vontade de verdade*, permanecendo preso ao antigo preconceito platônico “do mundo real e do mundo aparente”¹⁰⁷ De acordo com o filósofo alemão:

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 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*. Nem aos mais cuidadosos entre eles ocorreu duvidar aqui, no limiar, onde mais era necessário: mesmo quando haviam jurado para si próprios *de omnibus dubitandum* [de tudo duvidar].¹⁰⁸

Mesmo Descartes se pautando pelo método de submeter tudo ao crivo da dúvida, não escapou dos preconceitos da filosofia tradicional, quer seja: do modo dicotômico de se pensar a existência, passando a configurar sua filosofia sobre a unilateralidade da razão. Para a apreensão da verdade, o filósofo francês achou necessário resgatar da tradição o conceito de alma que comporta as noções de universalidade, unidade e identidade, passando a olhar para a

¹⁰⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. Tradução de Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia de Bolso, 2005. p 15.

¹⁰⁸ *Ibidem*. p 10.

existência através destas três noções, subordinando o pensar a esses preconceitos. De tal modo, que a alma (o “eu”) seria o núcleo lógico-ontológico, o substrato para o pensamento, portanto, o eu seria o alicerce de todo e qualquer conhecimento.

A análise crítica de Nietzsche ao sujeito consiste na libertação do pensamento filosófico da idéia de que existe um ser que seja a causa de todo pensar. Pois o sujeito de conhecimento cartesiano encerra em si uma série de preconceitos procedentes de hábitos gramaticais. Afirmar que alguma coisa pensa e que essa coisa pensante possui uma identidade, isto é, que pode ser concebida como substância inalterável, e ainda mais, acreditar que todo ato pressupõe um agente, enfim, todas estas afirmações não passam de crenças infundadas, pois não há como estabelecer uma causalidade de tipo cartesiano em um mundo caótico, de transformações e mudanças:

“Pensa-se: portanto existe um pensante”: a isso leva a argumentação de Cartesius. Mas isso significa pressupor nossa crença no conceito de substância já como “verdade a priori”: - que, quando é pensado, deve existir algo “que pensa”, é, no entanto, simplesmente uma formulação do nosso habito gramatical, que a um fazer adita um agente. Em suma, aqui já se fabrica um postulado lógico-metafísico –*e não apenas se constata...* Nesse percurso do Cartesius não se chega a uma certeza absoluta, porém apenas ao factum de uma crença muito forte.¹⁰⁹

A substância pensante instituída por Descartes não passa de uma vontade cega de se fazer do homem o conhecedor de uma verdade universal, pois, na análise de Nietzsche, a idéia de uma subjetividade que busca o conhecimento na ultrapassagem das experiências corpóreas é desprovida de sentido, já que a efetividade é formada por todo um complexo de forças, pelo devir incessante do seu movimento, remontando assim à insuficiência da idéia de certeza existente na percepção do sujeito cartesiano.

A tradição do pensamento metafísico sustenta as noções de identidade, unidade, imutabilidade por medo da forma transitória que possui a existência, e, além destas inflexões, essas noções são tidas como verdades para assegurar um determinado tipo de vida frágil, já que o homem, por não suportar a inconstância das mudanças, das transformações, passa assim a interpretar a realidade de modo distorcido e dissimulado, conforme a sua disposição em aceitar ou rejeitar as precariedades inerentes às manifestações vitais. Para Nietzsche, o pensar

¹⁰⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Fragments finais*. Tradução de Flávio R. Kothe. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2002. p. 75.

metafísico rejeita a pluralidade de forças que compõe a existência, pois o pensamento de que toda configuração de força é relativa e provisória retira toda confiança e segurança que os conceitos metafísicos depositam na vida.¹¹⁰ E a crença na racionalidade é fruto desse movimento psicológico que tende a buscar a segurança, e é esse processo que Descartes denominará um “sujeito em si”. A idéia de sujeito como substância implica na crença do sujeito como princípio, unidade e origem do conhecimento. Nas palavras de Nietzsche:

Ainda há ingênuos observadores de si mesmos que acreditam existir “certezas imediatas”; por exemplo, “eu penso” ou, como era de superstição de Schopenhauer, “eu quero”: como se aqui o conhecimento apreendesse seu objeto puro e nu, como “coisa em si”, e nem de parte do sujeito nem de parte do objeto ocorresse uma falsificação. Repetirei mil vezes, porém, que “certeza imediata”, assim como “conhecimento absoluto” e “coisa em si” envolve uma *contradictio in adjecto* [contradição no adjetivo]: deveríamos nos livrar, de uma vez por todas, da sedução das palavras! Que o povo acredite que conhecer é conhecer até o fim; o filósofo tem de dizer a si mesmo: se decompouso o processo que está expresso na proposição “eu penso”, obtenho uma série de afirmações temerárias, cuja fundamentação é difícil, talvez impossível – por exemplo, que sou *eu* que pensa, que tem de haver necessariamente um algo que pensa, que pensar é atividade e efeito de um ser que é pensado como causa, que existe um “Eu”, e finalmente que já está estabelecido o que designar como pensar – que eu *sei* o que é pensar. Pois se eu já não tivesse me decidido comigo a respeito, por qual medida julgaria que o que está acontecendo não é talvez “sentir”, ou “querer”? Em resumo, aquele “eu penso” pressupõe que eu compare meu estado momentâneo com outros estados que em mim conheço, para determinar o que ele é: devido a essa referência retrospectiva a um “saber” de outra parte, ele não tem para mim, de todo modo, nenhuma “certeza” imediata. (...).¹¹¹

De acordo com Nietzsche, o pensamento não está subordinado a um sujeito de tipo cartesiano, mas a manifestações das forças instintivas e provisórias. Se não há uma

¹¹⁰ Cf. Mosé “A história do pensamento é, para Nietzsche, a história da produção e cristalização da idéia de substância. O que sustenta a busca por conhecimento é a crença de que exista alguma coisa irreduzível, idêntica a si mesma, e que essa coisa é a essência da vida, o ser, a verdade. No entanto a existência de uma essência do mundo é uma ficção: se a vida é uma luta, se toda configuração é provisória, então toda idéia de unidade é fictícia. A identidade é uma crença nascida do medo do caráter absolutamente provisório de tudo o que vive. Não há átomo, não há ser, não há essência, não há realidade, não há verdade, o que há é uma tensão de forças que produzem configurações provisórias. É para se distanciar desse caráter transitório da vida, que o pensamento produz unidades conceituais, verdades, essências, que vão fornecer a segurança, a sistematização que a vida não apresenta.” In: MOSÉ, Viviane. *Nietzsche e a grande política da linguagem*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2005. p. 169.

¹¹¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. Tradução de Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia de Bolso, 2005. p.20.

estrutura que possa assegurar a primazia do eu frente à pluralidade de forças, então, a conclusão cartesiana do eu como causa do pensar não passa de uma crença infundada, uma interpretação e não um fato mesmo como ambicionava o pai do racionalismo moderno:

Nosso entendimento é uma força pouco profunda, é superficial. Ou, como também se lhe denomina, é “subjetivo”. Ele conhece através de conceitos: isso significa que nosso pensamento é um rubricar, um nomear. Algo, portanto que resulta de um arbítrio do homem que não remonta à própria coisa.¹¹²

Nietzsche enfatiza as limitações presentes no projeto cartesiano de substancialização (autonomização) do sujeito que pretende, a partir da separação e hierarquização da consciência e do intelecto, frente à diversidade instintiva de afetos e pulsões, ter um conhecimento definitivo da totalidade. A idéia de um elemento simples, imutável e uno, tal como Descartes arquitetou sua noção de sujeito, consistiria em mais uma crença arraigada da tradição metafísica e não do conhecimento do todo, já que a vida é composta por pluralidade. Segundo a apreciação nietzschiana “Todo conhecimento surge por meio de separação, delimitação e abreviação; não há conhecimento absoluto de uma totalidade!”¹¹³

São os instintos que direcionam o conhecimento, o pensamento não é o fio condutor na busca da verdade. A superstição cartesiana se apresenta em crer na possibilidade do pensamento chegar quando “eu” quero (consciência), e não quando “ele” quiser (instinto), ou seja, a consciência não é o essencial do sujeito, da subjetividade, mas a consciência é, na verdade, uma ínfima porção da subjetividade:

Quanto à superstição dos lógicos, nunca me cansarei de sublinhar um pequeno fato que esses supersticiosos não admitem de bom grado – a saber, que um pensamento vem quando “ele” quer, e não quando “eu” quero; de modo que é um falseamento da realidade efetiva dizer: o sujeito “eu” é a condição do predicado “penso”. 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”. E mesmo com “isso pensa” já se foi

¹¹² NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre verdade e mentira*. Tradução de Fernando Ribeiro de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2009. p. 58

¹¹³ *Idem*. *Sobre verdade e mentira*. Tradução de Fernando Ribeiro de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2009. p.64.

longe demais; já o “isso” contém uma *interpretação* do processo, não é parte do processo mesmo [...] ¹¹⁴

A filosofia de Nietzsche consiste em destituir o “eu substancial” enquanto causa do pensar, pelo ato de pensar enquanto funções intimamente ligadas à linguagem criada pelo homem. Ao passo que a consciência, sustentáculo do conhecimento do sujeito, surgiu pela necessidade de comunicação, por uma utilidade indispensável para a sobrevivência em sociedade nas hordas primitivas. Passando, posteriormente, a aprimorar as funções, como refletir, inteirar-se do que irá comunicar.

Nesse sentido, a consciência apenas reflete os seus estados internos, já que o corpo seleciona as percepções que devem chegar a ela. A consciência faz uma triagem dessas percepções, e as comunica. Nietzsche a considera um aparelho necessário, porém os instintos, pulsões e afetos, caracterizados enquanto subjetividade corporal, ocupam lugar primordial no processo de composição representativa e valorativa da efetividade.

Nietzsche expõe, desse modo, o limite estreito da metafísica que postula um conhecimento totalizante e definitivo do sujeito, denunciando-o enquanto um saber superficial e filosoficamente imaturo, como inerente ao procedimento próprio das correntes da filosofia dogmática. A ideia de sujeito nos leva a uma série de falsificações criadas pelo próprio “eu”, entre elas, a ideia de que o pensamento é algo à parte do corpo, que existe um “eu” interior, que é possível estabelecer o como se deve pensar. Entretanto, segundo o filósofo alemão “Pensamentos são as sombras dos nossos sentimentos – sempre mais obscuros, mais vazios, mais simples do que estes” ¹¹⁵

Nesta perspectiva, ser consciente é saber que a consciência anda sobre o plano de fundo do desconhecido. Assim, Nietzsche anula no sujeito pensante a aspiração de agente que enuncia uma verdade a respeito de algo:

– No lugar dessa “certeza imediata”, em que o povo pode crer, no caso presente, o filósofo se depara com uma série de questões da metafísica, verdadeiras questões de consciência para o intelecto, que são: “ De onde retiro o conceito de pensar? Por que acredito em causa e efeito? O que me dá o direito de falar de um Eu, e até mesmo de um Eu como causa, e por fim de um Eu como causa de pensamentos?”

¹¹⁴ *Idem. Além do bem e do mal.* Tradução de Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.p.22.

¹¹⁵ *Idem. A gaia ciência.* Tradução de Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 168.

Quem, invocando uma espécie de *intuição* do conhecimento, se aventura a responder de pronto essas questões metafísicas, como faz aquele que diz: “eu penso, e sei que ao menos isso é verdadeiro, real e certo” – esse encontrará hoje à sua espera, num filósofo, um sorriso e dois pontos de interrogação. “Caro senhor”, dirá talvez o filósofo, “é improvável que o senhor não esteja errado, mas por que sempre a verdade?”¹¹⁶

Um dos deslizos de Descartes se revela na postulação de que há algo que pensa, um “eu” interno e substancial autônomo, um “eu” criado pela própria subjetividade, muito embora o contorno delineador dessa subjetividade tenha, segundo a crítica nietzschiana, um caráter desconhecido. Esse “eu” composto pelo processo de absolutização e autonomização da consciência, segundo Nietzsche, não passa de um fetichismo que “[...] em toda parte, vê agentes e atos: acredita na vontade como causa; acredita no “Eu”, no Eu como ser, no Eu como substância, e *projeta* a crença no Eu-substância em todas as coisas.”¹¹⁷ ao passo que “Não há nem “espírito”, nem entendimento, nem pensar, nem consciência, nem alma, nem vontade, nem verdade: tudo isso é ficção inútil.”¹¹⁸

Nietzsche pretendeu com a sua crítica, ter diagnosticado o que há de dissimulado e fictício na filosofia cartesiana, ampliando a questão inerente à problemática da subjetividade, postulando uma outra interpretação da existência sob uma perspectiva afirmadora das determinações vitais. Para isso, propõe uma visão do mundo pautada não somente pela razão, mas por toda uma pluralidade de forças instintivas em constante movimento de ascensão, tendo o corpo como suporte de atuação dessas forças, sugerindo a dissolução dos pilares tradicionais da metafísica. Vejamos estes desdobramentos analíticos no próximo capítulo.

¹¹⁶ *Idem. Além do bem e do mal.* Tradução de Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. p.21.

¹¹⁷ *Idem. Crepúsculo dos Ídolos.* Tradução de Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das letras, 2008. p. 28.

¹¹⁸ *Idem. Fragmentos Finais.* Tradução de Flávio R. Kothe. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2002. P. 79.

CAPÍTULO III

A DISSOLUÇÃO DOS PILARES TRADICIONAIS DA METAFÍSICA EM NIETZSCHE

O processo de construção da subjetividade foi delineado por instintos debilitados, que proporcionaram um enfraquecimento da vida, ao conceberem o homem como uma substância pensante, livre de toda corporeidade, enfim, como uma substância idêntica e inalterável. Essa busca por estabilidade e segurança, fez com que os filósofos metafísicos criassem uma imagem do homem de forma a afastá-lo do devir, das inúmeras forças que atravessam a vida, tornando-o um ser petrificado em conceituações abstratas. Por isso, os conceitos de “sujeito” e “substância” são noções que só possuem significado no mundo da lógica, resguardando a verdade numa diretriz formal, compondo unidade e estabilidade fictícias no mero plano das significações filosóficas.

Explicitaremos, a partir deste momento, como Nietzsche ultrapassa as postulações metafísicas de uma verdade separada dos instintos e pulsões, interpretando o corpo enquanto grande centro para a compreensão da existência. Veremos que o filósofo alemão não efetua uma mera inversão de termos, ao postular o corpo como grande razão e a consciência como função dos processos corporais, pois na sua filosofia, há a dissolução da ideia de substancialidade, quer seja de cunho espiritual ou material.

Demonstraremos que o corpo enquanto expressão da vontade de potência é caracterizado pelos seus dinamismos, pela multiplicidade de afetos e impulsos a que está submetido no fluxo vital do devir. Em contraposição a filosofia metafísica, depreciadora dos instintos, Nietzsche assume a transitoriedade do devir enquanto condição da existência, sob uma perspectiva de superação, de imposição e resistências, na medida em que a vida é afirmada enquanto a vontade de potência é determinada por forças em busca do domínio, do crescimento e extensão.

3.1- O corpo como fio condutor da existência

Segundo Nietzsche, é necessário reverter o primado da metafísica, e invalidar os enunciados que se impõem dogmaticamente como verdadeiros, interpretando o mundo a partir de suas transformações. Já que não existe uma subjetividade estável, mas sim uma disposição sempre momentânea da multiplicidade de impulsos que é o corpo, sendo, tais impulsos, responsáveis pelo próprio pensamento. Buscando configurar um novo sentido para a subjetividade, o filósofo alemão afirma: “Está aberto o caminho para novas versões e refinamentos da hipótese da alma: e conceitos como ‘alma mortal’, ‘alma como pluralidade do sujeito’, e ‘alma como estrutura social dos impulsos e afetos’ querem ter, de agora em diante, direitos de cidadania na ciência.”¹¹⁹

A nova compreensão de subjetividade proposta por Nietzsche não se limita a estrutura nuclear da consciência, já que esta não passa de uma ínfima porção da subjetividade, constituindo uma fachada simplificadora de diversos outros estados, na medida em que a vida é composta em sua maior parcela pelos instintos, afetos e pulsões. Assim, a ideia de uma subjetividade ampliada, cujo paradigma é dado pelo corpo e pelos impulsos enquanto “grande razão” torna-se o fio condutor para a compreensão da existência humana.

A filosofia nietzschiana interpreta a subjetividade como uma pluralidade de máscaras, onde o corpo é o fio condutor do conhecimento, já que a vida é devir, o sujeito passa a ser consequência das forças que o incisam numa determinada temporalidade e movimento. Nietzsche propõe a dissolução dos pilares tradicionais da metafísica, afirmando haver algo mais próximo dos afetos, instintos e pulsões que comanda até mesmo o próprio pensamento chamado de “Si mesmo”:

Atrás de teus pensamentos e sentimentos, meu irmão, acha-se um soberano poderoso, um sábio desconhecido, e chama-se ser próprio. Mora no teu corpo; é o teu corpo. Há mais razão no teu corpo do que na tua melhor sabedoria. E por que o teu corpo, então, precisaria logo da tua melhor sabedoria? O teu ser próprio ri-se do teu eu e de seus altivos pulos. “Que são, para mim, esses pulos e vôos do pensamento?”, diz de si para si “Um simples rodeio para chegar aos meus fins. Eu sou as andadeiras do Eu e o insuflador de seus conceitos.”¹²⁰

¹¹⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. p. 19.

¹²⁰ *Idem*. *Assim falou Zaratustra*. Tradução de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008. p.60.

Percebe-se que Nietzsche ultrapassa os pólos sagrados da metafísica tradicional e propõe o “corpo” enquanto a grande razão, afirmando que o “Si mesmo” que se manifesta através dos impulsos corporais é o inspirador dos conceitos do “Eu”. Aqui não há uma “alma”, um “espírito”, um “eu” que seja o comandante, entretanto, há um complexo de forças que está aprisionada ao corpo constituindo o “Eu”:

O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um único sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor. Instrumento do teu corpo é, também a tua pequena razão, meu irmão, à qual chamas “espírito”, pequeno instrumento e brinquedo da tua grande razão. “Eu”, dizes; e ufanas-te desta palavra. Mas ainda maior, no que não queres acreditar - é o teu corpo e a sua razão grande: esta não diz eu, mas faz o eu. Aquilo que os sentidos experimentam, aquilo que o espírito conhece, nunca tem seu fim em si mesmo. Mas sentidos e espírito desejariam persuadir-te de que são eles o fim de todas as coisas: tamanha é sua vaidade. Instrumentos e brinquedos, são os sentidos e espírito, atrás deles acha-se, ainda, o ser próprio. O ser próprio procura também com os olhos dos sentidos, escuta também com os ouvidos do espírito.¹²¹

Revela-se nesse pensamento que o próprio corpo enquanto grande razão é de profundidade desconhecida, sendo aquele “Eu” enquanto fundamento da subjetividade, apenas uma ilusão gerada pela consciência advinda da linguagem criada pelo homem. Como vimos na passagem acima, Nietzsche afirma que tanto o espírito quanto os sentidos são joguetes de forças em luta por dominação. Aniquilando o dualismo metafísico, o filósofo alemão afirma existir um “Si mesmo” desconhecido que se manifesta através dos impulsos corporais, fruto da junção entre sentidos e espírito. O corpo assume lugar de destaque, na medida em que é figura determinante para a compreensão das várias manifestações que encerra em si.

Tomando o corpo enquanto o grande centro para compreensão da subjetividade, Nietzsche busca a superação da concepção dualista, corroborada pela separação entre mente e corpo, afirmando que “Eu sou todo corpo e nada além disso, e alma é somente uma palavra para alguma coisa no corpo.”¹²² O filósofo alemão não se limita apenas em realizar uma reviravolta substituindo a “alma” pelo “corpo”, o intuito principal do pensamento

¹²¹ *Ibidem*, p. 60.

¹²² *Ibidem*, p. 60.

nietzschiano consistirá em reinterpretar o corpo segundo a ótica da vida. Vejamos a apreciação de Oswaldo Giacóia acerca destas questões:

Percebe-se, pois, o que está em jogo essencialmente aqui: uma versão do programa filosófico de *transvaloração dos valores*. Se a certidão de nascimento da filosofia moderna fora lavrada a partir de uma concepção de subjetividade definida a partir da consciência, a crítica de Nietzsche inverte esse primado. Mas não se limita apenas a efetuar uma reviravolta que deixasse intactos os pólos invertidos da oposição, trocando apenas as estimativas de valor. Uma vez revelada a origem lógico-gramatical da substância alma, sua natureza ilusória, Nietzsche busca também uma redefinição do corpo.¹²³

Com Nietzsche ocorre uma ruptura dos valores, na medida em que o filósofo alemão desloca a interpretação tradicional da filosofia metafísica de que o corpo é mero instrumento da consciência e aprisionamento do espírito, algo oposto à razão, e reinterpreta o corpo como uma natureza bem mais profunda e ampla do que julgara a tradição filosófica.

A partir da concepção de subjetividade corporal, instituída pelo pensamento nietzschiano, tornou-se possível uma problematização e correção dos antigos preconceitos que até então circundavam a idéia de corpo, na medida em que a consciência passa a ser um instrumento com funções, assim como todas as outras partes constitutivas dos processos corporais. É neste sentido que Nietzsche afirma o corpo como “Si mesmo” e lhe dá a magnitude da grande razão, pois o fenômeno do corpo é a instância ineliminável para a compreensão da existência.

O “espírito”, a “consciência”, o “eu” são formas superficiais de compreender as transformações do mundo, sendo apenas atributos de processos corporais, constituindo a pequena razão. O corpo passa então a ser, segundo o pensamento nietzschiano, uma multiplicidade que contém em si as mais variadas manifestações vitais. Olhar para o corpo enquanto ponto de partida é adentrar nessa grande razão, complexo de vários processos repleto de segredos e acessos.

A filosofia nietzschiana consiste em descaracterizar a existência de qualquer que seja a base metafísica que sirva de fundamento para o conhecimento e de consolo para a vida do homem. A crítica à metafísica é feita a partir da idéia de que os valores dados como

¹²³ GIACÓIA, Oswaldo. Resposta a uma questão: o que pode um corpo. In: *Nietzsche e Deleuze: que pode o corpo*, por LINS, Daniel; GADELHA, Sylvio (org.). Rio de Janeiro: Relume dumará, 2002. P. 208.

primordiais na constituição de uma verdade universal são negativos porque retiram do homem a sua ligação com a natureza, com o mundo, fazendo com que este deixe de experimentar a sua instintividade, a transitoriedade, o próprio devir como um tipo de experiência da própria existência.

Nietzsche traz ao homem a necessidade de compreensão de sua condição finita a que está submetido no mundo sensível. E ao mesmo tempo, vislumbra a possibilidade de aceitação dessa finitude através da valorização positiva das ilusões, do corpo, da transitoriedade que é própria da vida. É necessário trazer ao homem a possibilidade de viver conforme os seus instintos, pois só assim a existência pode ser afirmada incondicionalmente, em todas as suas vicissitudes.

A filosofia nietzschiana pretende, com a reinterpretação do corpo, trazer ao homem a possibilidade de atuar no mundo como ser em devir, em transformação, de decidir a sua existência de forma superior, na medida em que o corpo torna possível a unidade que não suprime o múltiplo, mas promove a diferença.¹²⁴ Deve-se visualizar o mundo a partir dessa perspectiva:

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”)?¹²⁵

Assim, o homem passa a ter a oportunidade de gerenciar a sua própria existência com o auxílio não mais de uma crença em um absoluto qualquer, que nega a influência determinante dos impulsos, instintos e pulsões. Para Nietzsche, o corpo se caracteriza pela diversidade, e faz parte de uma forma de vida instintiva, na medida em que a existência se forma por composição e afetos num contínuo transformar-se.

¹²⁴ No próximo item intitulado “O corpo na perspectiva das forças” desenvolveremos essa questão da unidade de organização do corpo.

¹²⁵ NIEZTSCHÉ, Friedrich. *Além do bem e do mal*. Tradução de Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. p.39-40.

1.2- O corpo na perspectiva das forças: para além do idealismo e do materialismo

Nossas considerações no presente item se desdobram em identificar como a filosofia nietzschiana, com a interpretação do corpo na perspectiva das forças tende a ultrapassar as superstições metafísicas presentes tanto no idealismo quanto no materialismo. A afirmação do corpo enquanto fio condutor do conhecimento nos leva ao enfrentamento das questões habitualmente postas pela tradição metafísica, notadamente aquelas referentes ao dualismo alma-corpo. Veremos adiante que Nietzsche segue na tentativa de efetuar não um movimento de inversão da dicotomia corpo e alma, mas uma reversão, ou seja, se preserva a existência tanto do corpo quanto da consciência, no entanto, redimensiona o corpo enquanto grande razão e ponto de partida, e resguarda a consciência como pequena razão e instrumento dos processos corporais.

Deste modo, a consciência emerge como aspecto operacional do corpo assim como todos os outros órgãos, mas é necessário deixar claro que a destituição de artifícios puramente intelectivos na reformulação do corpo não deve ser compreendida como um processo reducionista, pois o corpo não se manifesta enquanto matéria ou substância, porém, traz consigo a indefinição, abrindo assim espaço para inúmeras perspectivas e possibilidades, já que segundo a compreensão nietzschiana “O fenômeno do corpo é o fenômeno mais rico, mais claro, mais compreensível: deve ser posto metodicamente em primazia, sem que descubramos algo sob o seu significado último.”¹²⁶

Neste sentido, Nietzsche nos proporciona somente uma interpretação do corpo, uma compreensão embasada não em seu significado em si, mas numa perspectiva afirmativa da vida. Assim, com a crítica aos dualismos proporcionados pela metafísica clássica, o filósofo alemão rejeita a supremacia hierárquica da alma e reavalia o corpo sob a ótica da vida. O corpo passa a ser compreendido sob a expressão de processos dinâmicos e sob o movimento das forças.

Para Nietzsche, são as forças que constituem a existência se caracterizando pela diversidade. As forças fazem parte de uma forma de vida instintiva, razão pela qual nós não podemos mais afirmar o homem nos limites do arsenal filosófico tradicional, como queria a metafísica clássica, pela racionalidade pura em detrimento da sensibilidade. A teoria das forças como constituidora da existência no pensamento nietzschiano vai destruir a noção

¹²⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *A vontade de Poder*. Tradução Marcos Sinésio Pereira Fernandes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008. p. 263.

metafísica de uma alma e de um sujeito uno, afastado dos instintos, pois, segundo a interpretação nietzschiana, se a vida se forma por composição e afetos, e não por separação, divisão ou superioridade, sua autonomia é possível quando os afetos se manifestam em vontades múltiplas, no constante vir-a-ser.

De acordo com Nietzsche, qualquer tentativa de estabelecer estruturas que neguem o movimento das forças que dão movimento a vida é uma reação metafísica, e, portanto, decadente ao passo que a vida é uma tensão permanente, um subjugar, um querer dominar, assim:

Exigir da força que *não* se expresse como força, que *não* seja um querer-dominar, um querer-vencer, um querer-subjugar, uma sede de inimigos, resistências e triunfos é tão absurdo quanto exigir da fraqueza que se expresse como força. 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 [...] ¹²⁷

As forças se exprimem enquanto vontade de potência, na medida em que “[...] a vontade de potência aparece agora como explicitação do caráter intrínseco das forças” ¹²⁸, mas é necessário compreender que as forças não são em si, mas se manifestam no plural, ou seja, a força é um agir sobre, em relação a algo, são as resistências que caracterizam a luta, as oposições entre forças. Nietzsche compreende que a vida é resultado de uma luta desigual, no qual uma infinidade de forças está sempre atuando proporcionando hierarquias provisórias, sendo o corpo, o atributo que encerra em si as manifestações das forças. Acerca da teoria das forças nos comenta Scarlett Marton:

A força só existe no plural; não é em si, mas em relação a; não é algo, mas um agir sobre. Não se pode dizer, pois, que ela produz efeitos nem que se desencadeia a partir de algo que a impulsiona; isso implicaria distingui-la de suas manifestações e enquadrá-la nos parâmetros da causalidade. Tampouco se pode dizer que a ela seria facultado não se exercer; isso importaria atribuir-lhe intencionalidade e enredá-la nas malhas do antropomorfismo. A força simplesmente se efetiva, melhor ainda, é um efetivar-se. Atuando sobre outras e resistindo a outras mais, ela tende a exercer-se o quanto pode, quer

¹²⁷ *Idem. Crepúsculo dos Ídolos*. Tradução de Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das letras, 2008. p. 36

¹²⁸ MARTON, Scarlett. *Nietzsche: transvaloração dos valores*. São Paulo: Coleção logos, 1996. p.63.

estender-se até o limite, manifestando um querer-*vir-a-ser-mais-forte*, irradiando uma vontade de potência.¹²⁹

Nesta perspectiva, a teoria das forças e a noção de vontade de potência¹³⁰ se acham atreladas no pensamento nietzschiano, pois são partes constitutivas e imanentes de um mesmo processo. Após este breve esclarecimento acerca da teoria das forças na filosofia de Nietzsche, centraremos nossa investigação na tentativa de demonstração de que a dissolução dos pilares tradicionais da metafísica, tendo o corpo enquanto grande centro para a compreensão das questões inerentes a existência, segue na tentativa de ultrapassar os dois pólos tidos como sagrados para as principais manifestações filosóficas, quer seja, o idealismo e o materialismo. Assim, trataremos primordialmente acerca da dissolução dos valores metafísicos empreendidos por Nietzsche ao aparato filosófico contemporâneo com suas críticas às filosofias dogmáticas, é claro, sem perder de vista a teoria das forças que nos ofertará subsídios teóricos suficientes para essa discussão.

De acordo com Nietzsche, a busca metafísica pela verdade é, no fundo, uma busca por um sentido que oferte segurança e consolo ao homem, uma exigência moral adveniente dos instintos mais íntimos do humano. No *Crepúsculo dos Ídolos*, o filósofo alemão afirma que “o mundo verdadeiro, inalcançável, indemonstrável, impossível de ser prometido, mas, já

¹²⁹ *Ibidem*. p. 62.

¹³⁰ A obra de Nietzsche costuma ser dividida, pelos especialistas, em três momentos fundamentais: o primeiro período nietzschiano, consta entre as datas de 1860 a 1877, sendo marcado pela metafísica de artista com a obra *O nascimento da Tragédia*, sob forte influência da metafísica da vontade de Schopenhauer, e do projeto artístico cultural de Richard Wagner. Neste momento, Nietzsche questiona o racionalismo socrático, o valor exacerbado outorgado às ciências na modernidade, privilegiando a atividade artística em detrimento da atividade científica. No segundo período de sua obra, aproximadamente entre 1878 a 1882, caracterizada pelo distanciamento da metafísica de artista, da filosofia da vontade de Schopenhauer e do projeto cultural de Richard Wagner, o autor de *Humano, demasiado Humano*, mergulha na fase denominada positivista, no qual há uma valorização da ciência, em detrimento da moral, da metafísica, da religião e da arte. No terceiro período de produção nietzschiana, chegamos à fase de maturidade ou consolidação da obra, que vai de 1883 a 1888. Nesta etapa, Nietzsche elabora conceitos centrais de seu pensamento, marcado pelas noções de vontade de potência, eterno retorno, morte de Deus, niilismo, fidelidade à terra. Sobre este período nos fala Barrenechea: “Nesses anos, interessado em tematizar os fenômenos vitais, a dinâmica dos instintos, a compreensão dos corpos, Nietzsche aprofunda as teorias de biólogos, naturalistas e físicos. Encontra nessas interpretações importantes subsídios para aprimorar suas teses propriamente filosóficas acerca da vida, da vontade de potência, do corpo, do eterno retorno. A biologia será fundamental para pensar o fenômeno vital, para fundamentar sua concepção das forças e da vontade de potência. Já a física será relevante para a sua tematização do eterno retorno. Dentre os biólogos e naturalistas, Nietzsche estuda Darwin, Lamarck, Galton, Haeckel, Nägeli e Rutmeyer. Porém, em 1884, será a leitura de Rolph, que irá embasar a sua perspectiva sobre a vida, concebida como vontade de potência. A vida será compreendida não como conservação, como na ótica de Darwin, mas como permanente tendência a ser *mais*, a ampliar o poder, a dominar o alheio, a submeter o estrangeiro. Também nesse mesmo ano o pensador apresenta a proposta, relevante na sua obra, de “Partir do *corpo* e da fisiologia”, isto é, de considerar todas as questões teóricas tendo o corpo como guia compreensivo.” Cf. BARRENECHEA, Miguel Angel de. Nietzsche cientista? In: *Nietzsche e as ciências*. por BARRENECHEA, Miguel Angel de; FEITOSA, Charles; PINHEIRO, Paulo; JUAREZ, Rosana (org.) Rio de Janeiro: 7 Letras, 2011. p. 42

enquanto pensamento, um consolo, uma obrigação, um imperativo”.¹³¹ A verdade, assume aqui, o estatuto de uma ficção reguladora que ajuda o homem a suportar o horror e os infortúnios do mundo que afetam a vida, e ao mesmo tempo, transfigurar o caos inerente a existência em filosofia, e em razão. Seria justamente uma forma moral de criação do mundo, de condicionamento da ação, possuindo um caráter edificante.

O problema, para Nietzsche, não é que os metafísicos utilizem um ideal de verdade que oferte um sentido à existência, mas que esse ideal, apresentado, inclusive, como único modelo frente outros possíveis, seja contraditório a vida. Será a partir de uma negação do fluxo vital do mundo, das paixões e instintos humanos que se edificará os modelos filosóficos e morais das tradições metafísicas. Porém, Nietzsche encontra na vida uma perspectiva para afirmar a existência que havia sido negada pela tradição filosófica desde as suas raízes racionais, com a instauração de uma verdade só alcançável num além mundo ou por um sujeito desvinculado das supostas falsificações do corpo. Isto ocorre, segundo o pensamento nietzschiano, porque a metafísica irradia uma vontade decadente, uma abstrusa impossibilidade em aceitar a existência sob o fluxo do devir, em suas oscilações.

A filosofia afirmativa de Nietzsche ressalta que para invalidar os postulados da metafísica que se impõe na certeza de apreensão de uma verdade universal, idêntica e una, se faz necessário interpretar o mundo a partir de seus movimentos e transformações constantes e incessantes através do complexo de forças operantes. Pois, a metafísica afasta o homem de sua existência concreta, das relações de forças que o corpo encerra em si enquanto unidade de organização. Vale enfatizarmos que essa unidade não consiste numa característica metafísica posto que “toda unidade só é unidade como *organização* e *combinação*: em nada diferente de como uma comunidade humana é uma unidade [...], por conseguinte, uma *configuração de domínio* que, significa um, mas não é um.”¹³²

A unidade de organização do corpo é plural, no sentido de que as vontades se manifestam através de multiplicidades de forças, nas quais o corpo engloba esses movimentos, trazendo coesão ao múltiplo. O corpo é composto por inúmeros seres microscópicos que lutam entre si, uns vencendo os outros, e se mantendo temporariamente em configurações provisórias. Esta luta constante faz com que haja permanência temporária na mudança, e a unidade de organização do corpo é consequência dessa organização hierárquica,

¹³¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos*. Tradução de Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. p. 31.

¹³² NIETZSCHE, Friedrich. *A vontade de poder*. Tradução Marcos Sinésio Pereira Fernandes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008. p. 292.

que mesmo sendo provisória faz com que uma dada configuração se sobressaia a outras. Sobre as disposições do corpo nos fala Scarlett Marton:

Consistindo numa pluralidade de adversários, tanto no que diz respeito às células quanto aos tecidos ou órgãos, ele é animado por combate permanente. Até o número de seres vivos microscópicos que o constituem muda sem cessar, dado o desaparecimento e a produção de novas células. No limite, a todo instante qualquer elemento pode vir a predominar ou perecer.¹³³

Sendo de caráter provisório, as hierarquias de configurações de forças não possuem as características metafísicas de duração, unidade e identidade. Nietzsche vê as forças como um dinamismo, que não possuem intencionalidade, nem um fundamento último. Assim não há espaço para nenhuma substância, nenhum substrato estável, o que há são múltiplos centros de força.¹³⁴ Segundo apreciação nietzschiana não há substancialidade espiritual ou material, na medida em que:

Se abandonarmos o conceito de “sujeito” e “objeto”, abandonamos também o de “substância” – e conseqüentemente também as suas diferentes modificações, por exemplo: “matéria”, “espírito” e outros seres hipotéticos, “eternidade e imutabilidade da matéria” etc. Estamos sem a *materialidade*.¹³⁵

Nesta perspectiva, a crítica de Nietzsche se direciona não somente às substâncias espirituais centradas nas categorias “alma”, “sujeito”, “Deus” como também às substâncias de cunho materialista. A reversão proposta pelo filósofo alemão não inverte o primado “alma x matéria”, mas abole qualquer que seja a bases metafísicas que estejam subjacentes aos valores, quer sejam espirituais ou materiais.¹³⁶

¹³³ MARTON, Scarlett. *Das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: editora brasiliense, 1996. p. 31.

¹³⁴ É necessário salientar que as forças não expressam intencionalidade, o seu dinamismo, o conjunto de impulsos em constante devir no processo de criação e destruição incessantes, impedem que as forças deságüem nas teias da causalidade, do determinismo.

¹³⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *A vontade de poder*. Tradução Marcos Sinésio Pereira Fernandes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008. p. 288.

¹³⁶ De acordo com Miguel Angel de Barrenechea “O homem, enquanto corpo, não é um substrato espiritual nem material. O corpo e o mundo, longe de serem substâncias, essências, identidades são formas do desenrolar da vontade de potência. A vontade de potencia – para além de qualquer configuração ou cristalização entitativa – é um devir, um jogo de forças, uma multiplicidade de impulsos em confronto, estabelecendo diversas relações e configurações que se sucedem uma às outras sem se fixar-se jamais. Portanto, a crítica nietzschiana atinge não só

Segundo a perspectiva de Nietzsche, não há substratos substanciais, o próprio corpo nada mais é do que configurações de força em constante devir. Não sendo possível então, postular a existência de um substrato espiritual ou material nem de qualquer outra substância estável, pois não há nenhum tipo de entidade fixa no fluxo vital do devir. Assim, quando afirma o homem enquanto corpo, não o define pela materialidade, mas pela pluralidade e diversidade de manifestações, afetos, impulsos e instintos.

Deste modo, Nietzsche afirma que as noções metafísicas que possuem sua origem adveniente da idéia de “eu”, tentam cristalizar entidades substanciais no fluxo incessante do devir e das transformações, em prol da estabilidade e segurança que a vida por si só não apresenta. Assim, as substâncias, sejam de cunho espiritual ou material, não passam de mera ficção, de uma criação humana gerida para satisfazer as necessidades práticas do homem. Isso ocorre:

[...] justamente na medida em que o preconceito da razão nos obriga a estipular unidade, identidade, duração, substância, causa, materialidade, [...] apenas da concepção de “Eu” se segue, como derivado o conceito de “ser” [...] também os opositores do conceito dos eleatas estavam sujeitos à sedução de seu conceito do ser: Demócrito, entre outros, ao inventar seu átomo.¹³⁷

Nietzsche combate a idéia de átomo, pois traz em si a crença na materialidade como substância, ou seja, acredita-se na existência de um núcleo da matéria que não pode ser dividido. O átomo¹³⁸ é afirmado como uma entidade fixa tal como a alma é para os metafísicos, algo de indestrutível, sendo assumido enquanto princípio elementar de unidade material que fundamenta as explicações acerca da natureza do universo. Mas a crença na verdade dos sentidos, segundo apreciação nietzschiana, muito foi bem refutado por Copérnico

a crença numa substância ideal, mas ao suposto de uma substancia material. Toda e qualquer entidade é uma criação ficcional. Vemos que a interpretação nietzschiana do homem e da terra, a partir do corpo consegue ultrapassar tanto o idealismo quanto o materialismo. Quando ele questiona que os processos psíquicos procedam de uma natureza ideal ou transcendente, isso não implica sustentar a materialidade dos mesmos. A rejeição de uma “substância espiritual” não leva a uma inversão ingênua que postulasse um substrato corporal, de caráter material. Nietzsche é radical, ele não propõe uma simples troca de termos, deslocando o que estava em baixo, o corpo, para um lugar superior, o da alma. Suprimindo a substancialidade da alma, do espírito, ou suposto substrato subjetivo – chame-se consciência, razão etc. – também contesta a existência de toda e qualquer substancia ou entidade. Até o corpo como fio condutor interpretativo, está longe de ser uma substância.” In: BARRENECHEA, Miguel Angel de. Nietzsche e o corpo: para além do materialismo e do idealismo. In: *Nietzsche e Deleuze: que pode o corpo*, por LINS, Daniel; GADELHA, Sylvio (org.). Rio de Janeiro: Relume dumará, 2002. p. 184.

¹³⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos*. Tradução de Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das letras, 2008. p. 28.

¹³⁸ Leucipo e Demócrito elaboraram a seguinte noção: os átomos são partículas minúsculas, eternas e indivisíveis que se agregam e se desagregam segundo o movimento das forças, e assim formando todas as coisas.

que nos abjurou a crer na sua evidência, e Boscovich que afirmava não ser necessário, do ponto de vista da física, postular para força nenhum suporte material. Cito Nietzsche:

Quanto ao atomismo materialista, está entre as coisas mais bem refutadas que existem; [...] Graças, antes de tudo, ao polonês Boscovich, que foi até agora, juntamente com o polonês Copérnico, o maior e mais vitorioso adversário da evidência. Pois, enquanto Copérnico nos persuadiu a crer, contrariamente a todos os sentidos, que a terra *não* está parada, Boscovich nos ensinou a abjurar a crença na última parte da Terra que permanecia firme, a crença na “substância”, na “matéria”, nesse resíduo e partícula da terra, o átomo: o maior triunfo sobre os sentidos que até então se obteve na Terra.¹³⁹

Nietzsche elabora sua teoria das forças tendo por base a física de Boscovich que defendia não ser necessário aos físicos um suporte material para explicar o universo. Os físicos podem compreender os fenômenos simplesmente com a noção de força e de campos de forças, ou seja, para explicar a natureza não se necessita pensar em uma unidade elementar da matéria ou do átomo.

A crítica de Nietzsche ao materialismo é extremamente radical, tal como a crítica ao idealismo, pois a filosofia nietzschiana considera necessário se livrar das noções metafísicas das quais o atomismo faz parte, enquanto representa um reducionismo, uma transfiguração científicista da superstição da alma. Não é necessária a fixação de um suporte substancial, quer seja material ou espiritual, não é necessário encontrar unidades últimas para compreender a existência.

Ao aniquilar a ideia fictícia de substancialidade como fundamento da natureza do universo e da vida, a filosofia de Nietzsche pretende lançar novas perspectivas e disseminar novos sentidos à existência, na medida em que, tanto através da metafísica com o conceito de unidade substancial da alma, quanto através do atomismo materialista com a postulação do átomo, a vida se apresenta como uma suposição que não acompanha a fluidez e casualidade do mundo terreno.

¹³⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. Tradução de Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia de bolso, 2005. P.18

3.3- O corpo enquanto expressão da vontade de potência

Para formular a doutrina da vontade de potencia, Nietzsche resgata o conceito de Vontade formulado por Schopenhauer, modificando-o em vários aspectos. Assim, abordaremos brevemente o conceito de Vontade presentificado na filosofia de Schopenhauer, para que em seguida possamos fazer uma abordagem acerca da vontade de potência em Nietzsche.

Em Schopenhauer, temos o conceito de vontade visto sobre dupla determinação, a saber, vontade como fenômeno e Vontade como coisa em si. Enquanto fenômeno, a vontade está submetida às leis do tempo, espaço e causalidade, já enquanto coisa em si, a Vontade é una, idêntica e imutável. Para Schopenhauer, os atos da vontade enquanto fenômeno:

[...] tem sempre um fundamento, fora deles mesmos, nos seus motivos. No entanto, eles determinam sempre o que eu quero em tal momento, em tal lugar, em tal circunstância; e não o meu querer em geral, isto é a regra que caracteriza todo o meu querer. Por conseqüência, é impossível tirar dos motivos uma explicação do meu querer na sua essência, eles apenas determinam as suas manifestações num dado momento; eles são apenas a ocasião na qual minha vontade se mostra.[...] ¹⁴⁰

A vontade enquanto fenômeno só ocasiona representações, não chegando a essência íntima da realidade, sendo ocasionada pelos atos que manifestam o que eu quero em determinado momento, em um determinado lugar e sob determinadas circunstâncias, o que significa que a vontade enquanto fenômeno é condicionada respectivamente pelo tempo, espaço e causalidade. Mas como consigo apreender as coisas pela representação que a vontade concebe?

Para Schopenhauer, o homem é definido pelo corpo e pelo querer, ou seja, sua definição está na vontade e não na razão. O corpo é dado ao sujeito de conhecimento de dois modos distintos, quer seja enquanto representação, um objeto entre outros, e enquanto manifestação da vontade. Trataremos primeiramente da vontade enquanto fenômeno, e em seguida a Vontade em si.

O mundo dos fenômenos é apreendido por meio da representação, em seu livro *O mundo como vontade e representação*, Schopenhauer afirmar que nenhuma verdade é mais

¹⁴⁰ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. Tradução de M. F. Sá Correia. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001. p. 116.

precisa, mais plena do que a verdade de que tudo que existe tem sua existência para o pensar, ou seja, o universo em sua integridade é uma coisa, um objeto em relação a um sujeito, é pura percepção que resulta de uma mente que o percebe, que o intui e que o argumenta: “Tudo o que existe, existe para o pensamento, isto é, o universo inteiro apenas é objeto em relação a um sujeito, percepção apenas em relação a um espírito que percebe, numa palavra, é pura representação.”¹⁴¹

Deste modo, Schopenhauer concebe o mundo composto por duas esferas complementares, a saber: o sujeito e o objeto. O sujeito é o princípio ou ponto de partida para se conceber o mundo. Mesmo sendo parte integrante do mundo, o corpo não pode ser conhecido, porque é em si mesmo e não se submete as formas do tempo, espaço e causalidade que são as condições pelas quais são submetidos os objetos para serem percebidos pelo sujeito.

Por esta ótica, o objeto não tem existência sem o sujeito e nem o sujeito pode existir sem o objeto, de forma que o mundo existe enquanto representação para cada sujeito que o percebe. Se este sujeito que percebe o mundo desaparecer, conseqüentemente a representação advinda do objeto também se extinguirá. “Estas duas metades são, pois, inseparáveis, mesmo em pensamento; cada uma delas apenas é real e inteligível pela outra e para a outra; elas existem e deixam de existir em conjunto”¹⁴²

Sendo assim, é somente a partir da intuição do objeto material por meio da vontade enquanto fenômeno, que resulta a percepção do tempo e do espaço.¹⁴³ De acordo com a lei da causalidade, é neste processo que consiste a apreensão da realidade, que só pode ser apreendida de maneira imediata e de nenhum modo consegue ser transmitida, nem mesmo pelos pensamentos do conhecimento abstrato, pois esta interação do sujeito, objeto material e realidade é única. Mas o tempo, espaço e causalidade caracterizam apenas a representação intuitiva, isto é, o conhecimento mais imediato e orientado pelo entendimento. Com relação ao conhecimento mais próximo da realidade, será a Vontade enquanto essência que nos ofertará fundamentação.

A Vontade em si é afirmada como unidade e compreendida como princípio norteador da vida humana, sendo o substrato último de toda realidade, é livre e não pode ser

¹⁴¹ *Ibidem.* p. 9.

¹⁴² *Ibidem.* p. 11-12.

¹⁴³ Schopenhauer resgata conceitos da estética transcendental de Kant. Para ambos os filósofos, ao representar o mundo nos fundamentamos simultaneamente na representação espaço-tempo, pois se o mundo existisse somente no espaço seria imóvel e fixo, não existiria nem ação, nem sucessão. Se o mundo existisse somente no tempo não haveria estabilidade, pois este é incessante mudança, por conseguinte não haveria matéria. Sendo assim, apreendo os fenômenos a partir da intuição do espaço-tempo.

condicionada pelo tempo, espaço e causalidade. Nas palavras de Schopenhauer: “a vontade, como coisa em si, é absolutamente diferente de seu fenômeno e independente de todas as formas fenomenais nas quais penetra para se manifestar, e que, por consequência, apenas dizem respeito a sua *objetividade* e são-lhe estranhas a ela mesma”¹⁴⁴

A Vontade schopenhauriana é vontade de vida se manifestando como ímpeto irracional, impulso cego que leva todo ser vivo à tentativa de manter sua própria existência enquanto fenômeno, é uma luta de todos contra todos. Diante do mundo submetido à necessidade, a vontade livre deve optar por se afirmar-se ou negar-se. Para Schopenhauer:

Acabamos as duas análises que precisávamos intercalar na nossa exposição: a da liberdade que pertence à vontade em si, e da necessidade própria dos seus fenômenos; e da sorte que espera esta no mundo em que ela se reflete, e de que ela deve tomar conhecimento para se pronunciar sobre a questão de saber se ela afirmará a si mesma, ou se negará. Agora podemos considerar esta afirmação e esta negação, visto que até aqui falamos delas para dar uma idéia geral. Trata-se de iluminá-las em cheio, e para isso expor os modos de viver pelos quais uma e outra se exprimem e ver sua significação.¹⁴⁵

Quando a Vontade se afirma, ela simultaneamente afirma o próprio corpo. Mas a afirmação da vontade traz o sofrimento, na medida em que todo querer é condicionado por uma carência, e, portanto, uma dor. Assim a vida humana se amplia entre desejos e suas supostas satisfações, porém nem sempre o desejo é satisfeito, causando assim a sequiosidade e outros aborrecimentos. Conforme Christopher Janaway “O que está na base do funcionamento do corpo, na verdade, da própria existência deste último, e o que os explica, é o fato de ele ser dirigido para a vida – ou para aquilo que Schopenhauer chama de vontade de vida.”¹⁴⁶ Diante dessas circunstâncias, a vontade se manifesta como ímpeto cego e cruel, ativo em toda parte em busca da conservação da vida e satisfação dos desejos do corpo. Os indivíduos, para expor sua espécie lutam incessantemente pela matéria, quem não devora é devorado no que Schopenhauer denomina de “assimilação por dominação”:

O tema sob o qual a vontade, através dos seus diversos atos, exercita variações é pura satisfação das necessidades que, no estado de saúde, resultam necessariamente da própria existência do corpo: o corpo já as

¹⁴⁴ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. Tradução de M. F. Sá Correia. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.p. 121.

¹⁴⁵ *Ibidem*. p. 342.

¹⁴⁶ JANAWAY, Christopher. *Schopenhauer*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Edições Loyola, 2003. p. 61.

exprime; e resumem-se a dois pontos: conservação do indivíduo, propagação da espécie. É apenas em relação a elas que os mais variados motivos dominam a vontade e engendram múltiplos atos. Cada um desses atos é apenas uma prova, um exemplo da vontade que se manifesta no seu conjunto através dessas necessidades.¹⁴⁷

Schopenhauer observa que os seres buscam sem cessar a satisfação de suas necessidades em prol da conservação de si, e deste modo sofrem em sua essência porque há um em si que discorda de si mesmo, isto é, que gera sofrimentos a si mesmo enquanto busca insaciavelmente as coisas. Neste momento, entra a segunda possibilidade da vontade que é negar a si mesma, no intuito de escapar da vontade e das dores que esta acarreta.

Ao negar a si mesma, a vontade abandona as experiências individuais suprimindo o querer, e, por conseguinte, o ser que serve de base do fenômeno, o corpo. No entanto, o corpo negado continua a existir no tempo. Uma das expressões da negação da vontade se dá no ascetismo, que é a negação das vontades corporais em prol de uma suposta paragem do querer, que traria paz e tranqüilidade ao homem. É justamente na negação da vontade que o homem constitui sua liberdade mais completa. Conforme Schopenhauer, com a negação da vontade dá-se o seguinte procedimento: “Então a vontade desliga-se da vida: ela vê nos prazeres a afirmação da vida e tem horror deles. O homem chega ao estado de abnegação voluntária de resignação, de calma verdadeira e paragem absoluta do querer.”¹⁴⁸ Portanto, segundo a filosofia schopenhaueriana, a ascese distancia do homem a vontade cega de viver, e o liberta para uma vida fleuma e pacífica.

Após esta breve abordagem acerca da noção de Vontade em Schopenhauer, nos deteremos no que foi inicialmente proposto, a saber, uma consideração da vontade (de potência) sob a perspectiva nietzscheana.

Assim como Schopenhauer, Nietzsche acredita que existe uma vontade cósmica que se inicia no mundo inorgânico perpassando pelos vegetais, animais até atingir os seres humanos, e que o corpo torna-se a melhor expressão para compreensão desses fenômenos. No entanto, Nietzsche refuta a consideração da vontade sob a determinação metafísica de Schopenhauer, quer seja, da estrutura dupla da vontade contida no sujeito do conhecimento e no sujeito do querer, e ainda da Vontade como coisa em si enquanto essência do mundo. Segundo apreciação nietzschiana:

¹⁴⁷ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. Tradução de M. F. Sá Correia. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001. p. 343

¹⁴⁸ *Ibidem*. p.398.

Os filósofos costumam falar da vontade como se ela fosse a coisa mais conhecida do mundo; Schopenhauer deu a entender que apenas a vontade é realmente conhecida por nós, conhecida por inteiro, sem acréscimo ou subtração. Mas sempre quer me parecer que também nesse caso, Schopenhauer fez apenas o que os filósofos costumam fazer: tomou um *preconceito popular* e o exagerou. Querer me parece, antes de tudo, algo *complicado*, algo que somente como palavra possui uma unidade – precisamente nesta palavra se esconde o preconceito popular que subjugou a cautela sempre inadequada dos filósofos.¹⁴⁹

Para ultrapassar a metafísica da vontade, Nietzsche descaracteriza o duplo aspecto da vontade enquanto fenômeno, postulado por Schopenhauer: um relacionado ao que se desdobra no sujeito de conhecimento, quando observa e representa, e outro aspecto relacionado ao sujeito do querer que sente e que oferta objetividade à vontade.

Segundo Nietzsche, com esta divisão Schopenhauer permaneceu vítima dos preconceitos da filosofia metafísica que se pautavam na cisão entre razão (sujeito do conhecimento) e corpo (sujeito do querer). Além desta dicotomização, Schopenhauer ainda postulou a unidade da vontade, se fundamentando no “eu quero” que consiste no mesmo empreendimento levado a cabo por Descartes com o “eu penso”.

Tanto Descartes quanto Schopenhauer se alicerçaram sobre as armadilhas da linguagem. A unidade, em ambos os casos, segundo Nietzsche, é fictícia, pois só é possível através da lógica, isto é, da estrutura gramatical da linguagem. Só assim é imaginável falar sobre sujeito e objeto, e que se encontra fundamento suficiente para conhecer o mundo, chegando a compreensão da coisa em si, que se manifesta, para estes pensadores, respectivamente na figura do sujeito e da vontade.

A crença no “eu quero” leva Schopenhauer a conceber a vontade como essência do mundo. Nietzsche desconsidera a unidade da vontade postulada por Schopenhauer, pois a vontade é múltipla e plural, na medida em 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, (...) Portanto, assim como sentir, aliás muitos tipos de sentir, deve ser tido como ingrediente do querer, do mesmo modo, e em segundo lugar, também o pensar: em todo ato da vontade há um pensamento que comanda; - e não se creia que é possível separar tal pensamento do “querer”, como se então ainda restasse vontade! Em terceiro lugar, a vontade não é

¹⁴⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. Tradução de Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. p. 22.

apenas um *complexo* de sentir e pensar, mas sobretudo um *afeto*: aquele afeto do comando.¹⁵⁰

Neste sentido, a filosofia nietzschiana propõe uma visão de mundo pautada não pela unidade como fazem os metafísicos (e dentre esses Schopenhauer), mas por toda uma pluralidade de forças instintivas em constante movimento de ascensão, tendo o corpo como suporte de atuação dessas forças, destacando que a existência não possui um único sentido por trás de si, mas inúmeros sentidos abertos a interpretações das mais variadas perspectivas.

No aforismo 374 d' *A gaia ciência* intitulado “Nosso novo infinito”, Nietzsche indaga até onde vai o caráter perspectivista da existência, chegando a afirmar ser absurda uma vida sem sentido. Considerando que a existência é fundamentalmente interpretação, podemos ter múltiplos estilos de vida, formas multifacetadas de expressão do pensamento, pois:

O mundo tornou-se novamente “infinito” para nós: na medida em que não podemos rejeitar a possibilidade que ele *encerre infinitas interpretações*. Mais uma vez nos acomete o grande tremor – mas quem teria vontade de imediatamente divinizar de novo, à maneira antiga, esse monstruoso mundo desconhecido? E passar a adorar o desconhecido como “o ser desconhecido”? Ah, estão incluídas demasiadas possibilidades *não divinas* de interpretação nesse desconhecido, demasiada diabrura, estupidez, tolice de interpretação – a nossa própria, humana, demasiado humana, que bem conhecemos...¹⁵¹

Nietzsche traz ao homem a possibilidade de criação de novas e múltiplas interpretações de todo acontecer. Enfim, o mundo se tornou novamente infinito, e com ele as propostas de sentidos plurais e afirmadores da existência. A novidade interpretativa da filosofia nietzschiana da vontade de potência se estabelece na tentativa de instauração de uma perspectiva, que não tem a pretensão de ocupar o lugar de uma descrição acabada, nem se apresenta como postulado substancial, definitivo. Distintamente das teorias metafísicas, a filosofia da vontade de potência se reconhece como uma interpretação que não pretende exaurir a estrutura ontológica da natureza, mas salientar o caráter corpóreo, instintual e pulsional da existência.

Já que a vida é vontade de potência, toda interpretação é um jogo de forças em luta por imposição, por domínio, pois Nietzsche observa que “*Esse mundo é vontade voltada*

¹⁵⁰ *Ibidem*. p. 22-23.

¹⁵¹ *Idem*. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das letras, 2001. P.278.

*para o poder – e nada mais além disso! E inclusive vós mesmos sois tal vontade de poder – e nada mais”*¹⁵² Deste modo, o que vai marcar a interpretação nietzschiana é a compreensão da vida a partir de um jogo de forças, na medida em que a vida não é mais definida por uma unidade coesa e fechada encerrada numa totalidade, mas pela pluralidade de forças em incessante movimento. A vida é expressão de forças em luta por crescimento e expansão, já que para Nietzsche “O aspecto geral da vida *não* é a necessidade, a fome, mas antes a riqueza, a exuberância, até mesmo o absurdo esbanjamento – quando se luta, luta-se pelo poder.”¹⁵³

Segundo Nietzsche, toda manifestação se desenvolve na perspectiva de superação, no qual a ampliação, a extensão, e o crescimento das forças de uma dada configuração se exprimem a partir de lutas que proporcionam hierarquias provisórias. No entanto, os filósofos da tradição metafísica, ao se pautarem por um instinto de conservação, postularam a consciência como único requisito fundamental para o controle da existência. Em contraposição, Nietzsche afirma a vontade de potência em detrimento da vontade de conservação, ao passo que “Querer preservar a si mesmo é expressão de um estado indigente, de uma limitação do verdadeiro instinto fundamental da vida, que tende a expansão do poder e, assim querendo, muitas vezes questiona, e sacrifica a autoconservação [...]”¹⁵⁴

Isso significa que a vontade de conservação é uma expressão de penúria, de enfraquecimento da vontade de potência que leva à um entorpecimento do corpo, ou seja, seu objetivo principal consiste em atenuar, domar e limitar as potências corporais que se manifestam através das forças enquanto impulsos, pulsões, afetos e instintos. Nas palavras de Nietzsche:

Abster-se de ofensa, violência, exploração mútua, equiparar sua vontade à do outro: num certo sentido toscar isso pode tornar-se 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 como *princípio básico da sociedade*, ele prontamente se revelaria como aquilo que é: vontade de *negação* da vida, princípio de dissolução e decadência. Aqui devemos pensar radicalmente até o fundo, e guardarmo-nos de toda fraqueza sentimental: 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 – mas porque empregar sempre essas palavras, que há muito estão marcadas de uma intenção difamadora? Também esse corpo no qual, conforme supomos acima, os indivíduos se tratam

¹⁵² *Idem. Fragmentos do espólio: primavera de 1884 a outono de 1885.* Tradução de Flávio R. Kothe. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008. p. 529.

¹⁵³ *Idem. Crepúsculo dos Ídolos.* Tradução de Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das letras, 2008. p. 71.

¹⁵⁴ *Idem. A gaia ciência.* Tradução de Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das letras, 2001. p. 243.

como iguais – isso ocorre em toda aristocracia sã – deve, se for um corpo vivo e não moribundo, fazer a outros corpos tudo o que seus indivíduos se abstém de fazer uns aos outros: terá de ser a vontade de poder encarnada, quererá crescer, expandir-se, atrair para si, ganhar predomínio—não devido a uma moralidade ou imoralidade qualquer, mas porque *vive*, e vida é precisamente vontade de poder.¹⁵⁵

No fragmento acima extraído de *Alem do bem e do mal*, Nietzsche deixa claro que a vontade de conservação é um princípio negador da vitalidade da vida, ao passo que substitui as forças orgânicas fundamentais dos instintos vitais como o crescimento, expansão, apropriação em prol de um estado de regularidade, adaptação que leva a um entorpecimento das potências corporais. Mas segundo a interpretação nietzschiana, a vida nada mais é que vontade de potência e que “a ‘exploração’ não é própria de uma sociedade corrompida, ou imperfeita e primitiva: faz parte da *essência* de tudo o que vive, como função orgânica básica, é uma conseqüência da própria vontade de poder, que é precisamente vontade de vida”¹⁵⁶

Vimos que a vontade de potência é caracterizada pelo devir de forças em luta por mais potência. Essas forças são compreendidas enquanto *quanta* de potência que interage com todos os outros *quanta* de maneira a se intensificar. Será a intensidade da potência o fator determinante para a emergência das hierarquias. O que significa que as forças podem se manifestar de variadas maneiras, e dentre elas, temos duas perspectivas centrais que englobam o conjunto plural das manifestações: uma de ascendência, no qual há impulsos potentes voltados para o crescimento, o que contribui para consolidar e ampliar uma certa dinâmica de relações; e uma de decadência, onde os impulsos atuam de forma negativa contribuindo para depreciar e enfraquecer essa mesma dinâmica.¹⁵⁷ Isso ocorre, segundo a apreciação nietzschiana, porque “Nosso intelecto, nossa vontade, nossas sensações dependem de nossos *critérios de valoração*: estes correspondem aos nossos instintos e às suas condições de existência. Nossos instintos são redutíveis à *vontade de poder*”¹⁵⁸

¹⁵⁵ *Idem. Além do bem e do mal*. Tradução de Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. p.154-155.

¹⁵⁶ *Ibidem*. p.155.

¹⁵⁷ Vejamos o comentário de Viviane Mosé acerca dessas questões “[...] O que Nietzsche vai ter como alvo, a partir da introdução da noção de força, é a avaliação do jogo interpretativo, do campo de forças que produziu a vontade de negação, que a crença na verdade instaura. A questão não é mais a imposição de um determinado sistema metafórico, e as leis da verdade que terminou por estabelecer, mas a vontade de negação que a substituição da vida pelo universo de signos estabeleceu. O que importa agora é pensar a idéia de verdade a partir de uma vontade de substituição, de negação da vida. In: MOSE, Viviane. Nietzsche e a grande política da linguagem. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2005. p. 90.

¹⁵⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos do Espólio: primavera de 1884 a outono de 1885*. Tradução de Flávio R. Kothe. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008. p. 573.

O que Nietzsche observa é que os rumos que a tradição filosófica ocidental trouxe à humanidade foram desastrosos enquanto manifestaram uma valoração pautada no enfraquecimento da vontade de potência, ou seja, os filósofos metafísicos reprimiram as forças vitais da vida de expansão e crescimento, e ainda substituíram a vida terrena por um ideal de verdade num mundo supra-sensível desvinculado de tudo o que é mundano e corpóreo. O problema, diz Nietzsche, é que “Muitas coisas o ser vivo avalia mais alto que a própria vida; mas, através mesmo da avaliação, o que fala é – a vontade de poder”¹⁵⁹

A vida é o resultado de uma luta desigual de forças em relação a outras forças. O que existe são configurações hierárquicas, no qual há forças dominantes e forças dominadas, pois a luta é marcada por imposições e resistências, por comando e obediência. No entanto, as configurações de força e poder são provisórias, a hegemonia é relativa, já que a luta por poder, extensão e crescimento é incessante, e mudam-se permanentemente as configurações. Nem sempre as forças dominantes são ascendentes, isto é, afirmadoras da vida, pois em dado momento pode haver uma inversão de valores, no qual as forças decadentes se manifestam como vitoriosas numa dada configuração de poder. Nietzsche denuncia que a vida foi apreciada negativamente no âmbito dos valores, pois o homem, a partir dos seus julgamentos e escolhas, conseguiu recusar a vida.

De acordo com Nietzsche, a vontade de potência se manifesta afirmativamente diante da vida enquanto é causada por forças ascendentes em busca do predomínio, do crescimento e extensão. Quando as forças se manifestam sob uma vontade fraca e decadente são caracterizadas pela reação, que tem por consequência a recusa da vida. Como nos fala Nietzsche “O ser humano mais elevado teria a máxima multiplicidade de instintos e impulsos, e inclusive na força relativa maior que pudesse ser suportada.”¹⁶⁰ Pois “Ter de combater os instintos – eis a fórmula para a *décadence*: enquanto a vida *ascende*, felicidade é igual a instinto”¹⁶¹

A tarefa crítica de Nietzsche se situou justamente na demolição dos valores que impedem que a vida seja edificada numa configuração que a impulsione no desafio de se constituir fecunda, desafiadora e superiormente elevada. Os homens, por medo da pluralidade e do devir, criaram resistências à vida, na medida em que negaram seu fluxo vital que se

¹⁵⁹ *Idem. Assim falou Zaratustra*. Tradução de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011. p.146.

¹⁶⁰ *Idem. Fragmentos do Espólio: primavera de 1884 a outono de 1885*. Tradução de Flávio R. Kothe. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008. p. 245.

¹⁶¹ *Idem. Crepúsculo dos Ídolos*. Tradução de Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das letras, 2006. p.22.

efetiva na sua afirmação incondicional. A cultura Ocidental se formou por uma configuração de forças dominadas a partir de uma moral de rebanho, o qual tem como impulso fundamental a vontade de conservação partilhada por aqueles que são incapazes de afirmar a própria potência. São estas apreciações decadentes que impedem manifestação das criações, a elevação do humano.

Apontando o corpo enquanto expressão da vontade de potência, Nietzsche pretende levar ao homem a possibilidade extremamente necessária de negação dos impulsos metafísicos degenerescentes que empobrecem a vida, e ao mesmo tempo a uma ultrapassagem desta situação de decadência pela valorização positiva das ilusões, do devir, de tudo o que é corpóreo e terreno, e que, portanto, compõe o fluxo vital potencializando afirmativamente a existência.

Conclusão

Nietzsche desfere uma crítica radical aos alicerces do conhecimento metafísico, que ao criar ideais compostos de noções conceituais abstratas e vazias, direcionam o homem a uma vida cerceada dentro dos limites impostos por uma valoração decadente, que se pauta em verdades universais e atemporais, afastadas da particularidade dos instintos vitais. A filosofia nietzschiana descaracteriza essa pretensão metafísica de buscar verdades absolutas, afirmando que os homens se esqueceram que eles mesmos criaram a verdade, que ela não é fruto de algum “bem em si”. A verdade foi uma invenção criada para dar segurança ao homem, seja física, como vimos no texto de juventude de Nietzsche intitulado *Sobre verdade e mentira*, na configuração estrutural de regras de conduta; ou psicológica na forma de consolos e sentidos existenciais.

Foi buscando um sentido último incondicional que fundamentasse racionalmente a existência, que os filósofos metafísicos instituíram um modelo de homem afastado de suas potências fisiológico-corporais, criando filosofias desvinculadas da vida. A *vontade de verdade*, impulso determinante na busca dos princípios e essências, faz parte de um processo de ocultamento da transitoriedade que se efetiva pelo devir de forças ininterrupto. O que Nietzsche constata é que a busca insaciável dos metafísicos pelo conhecimento verdadeiro, nada mais é que a vontade de uma perfeição, de estabilidade e harmonia, de uma segurança que o mundo e a existência não apresentam.

Para Nietzsche, a filosofia platônica é o referencial sob o qual emergiram todas as outras metafísicas. Se pautando em uma concepção dualista do universo que estabelece um *déficit* do mundo sensível com relação ao mundo verdadeiro das idéias ou formas puras, Platão estabeleceu uma oposição de valores, na medida em que o mundo fenomênico, corruptível e transitório é considerado uma cópia defeituosa do mundo ideal, que é perfeito, harmônico e estável. Logo, o corpo, o mundo terreno e os instintos são vistos como objetos de desprezo, e que devem ser anulados no âmbito do conhecimento em prol do espírito, do intelecto.

De acordo com a filosofia nietzschiana, a causa de falsificação do testemunho dos sentidos em prol de uma fundamentação racional da totalidade se dá pela necessidade de segurança e de consolo psicológico que o homem necessita para poder viver, e, portanto, conservar-se num mundo do caos, das transformações incessantes. E para que esta crença

fictícia na estabilidade possa se firmar psicologicamente, o homem se utiliza do esquecimento de que a verdade não passa de uma criação humana em busca de um subterfúgio e de um consolo para a existência. Diante de tais circunstâncias, Nietzsche considera que se o homem carece de um consolo que lhe confira um sentido para a existência, ele não precisaria buscar esse consolo em um mundo transcendente, na repressão dos instintos e negligenciando o aqui e agora.

Mas foi justamente se pautando sob uma perspectiva reducionista da vida, com uma *má compreensão do corpo* que os filósofos metafísicos decidiram sobre as questões capitais da existência, quer seja em relação ao conhecimento científico ou humano. Descartes, ao postular em seu sistema filosófico, um sujeito uno substancializado como referencial supremo da verdade, livre de toda corporeidade, levou adiante o modelo metafísico inaugurado por Platão. O filósofo francês fez emergir na modernidade os antigos preconceitos dualistas, visualizando o homem como uma substância pensante fez com que este desconsiderasse as inúmeras forças que perpassam a vida, como fontes de erros e ilusões.

Nietzsche afirma que mesmo tentando desconsiderar as inúmeras forças que atravessam os aspectos vitais da existência, como os instintos, impulsos e pulsões, o que os filósofos metafísicos não sabiam, ou tentaram ignorar é que a própria busca pelo conhecimento é determinada pela relação agonística entre as múltiplas forças instintuais da vontade de potência; e que essa busca não é involuntária, mas é marcada por relações de poder, conservação e crescimento.

Sendo conseqüência do conflito travado entre os instintos, o conhecimento deve ser visualizado enquanto resultado, sintoma proveniente das várias forças que se entrecruzam enquanto vontade de potência. Assim, Nietzsche não investiga somente a validade do conhecimento, mas a instância que institui as verdades, questionando o que subjaz aos instintos básicos da vida de cada filósofo; e se esses conhecimentos criados se manifestam enquanto ascensão ou decadência da vida.

Todo instinto se manifesta enquanto vontade de potência. Compreendemos que as forças podem se manifestar de várias maneiras, dentre elas, temos duas grandes e centrais perspectivas que englobam o conjunto multifacetado das manifestações, a saber: uma perspectiva hierarquizada dos instintos saudáveis que buscam sempre o crescimento e a mudança de suas configurações; e uma perspectiva que consiste na desagregação dos canais hierarquizadores fundamentais reguladores dos instintos vitais, o que leva a desestabilização, já que é dominada por impulsos fracos tendo como intuito principal a adaptação.

A verdade, enquanto meio de conservação e ocultação do caos inerente a

existência, é decadente, pois é guiada por preconceitos morais, impulsos desagregados que não buscam a superação, o crescimento, mas a adaptação. Os filósofos metafísicos reduzem a pluralidade que é própria da vida a um modelo ideal de verdade que se quer válido para todos os tempos e circunstâncias, levando a existência à estagnação.

Nietzsche considera a metafísica como sintoma de determinados corpos, sintomas que podem ser expressos, como visualizamos, em prol da força, crescimento, plenitude e superação diante do caos inerente a existência, ou em tendências decadentes como a fraqueza, a pusilanimidade, mostrando a limitação do filósofo diante do lado amargo e doloroso da vida. Isto ocorre, segundo o filósofo alemão por que “num homem são as deficiências que filosofam, no outro as riquezas e forças. O primeiro *necessita* de sua filosofia, seja como apoio, tranquilização, medicamento, redenção, elevação, alheamento de si; no segundo ela é apenas um formoso luxo (...)”¹⁶²

Com a interpretação da vontade de potência, Nietzsche pretende, por um lado, destruir essas verdades que se querem universais, deduzidas da fraqueza humana diante da transitoriedade, do devir; por outro, levar ao homem a possibilidade de crescimento, pela afirmação de suas potências fisiológico-corporais, através das forças ascendentes, criadoras de outras formas que estabeleçam hierarquias sempre provisórias, na busca de uma configuração ativa e elevada da existência.

¹⁶² NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das letras, 2001. p.10.

Referências Bibliográficas

BARBOZA, Jair. *Schopenhauer*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 2003.

BARRENECHEA, Miguel Angel de. Nietzsche e o corpo: para além do materialismo e do idealismo. IN: *Nietzsche e Deleuze: que pode o corpo*, por LINS, Daniel; GADELHA, Sylvio (org). Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

BARRENECHEA, Miguel Angel de. *Nietzsche e o corpo*. Rio de Janeiro: 7 letras, 2009.

_____. Nietzsche cientista? In: *Nietzsche e as ciências*, por BARRENECHEA, Miguel Angel de; FEITOSA, Charles; PINHEIRO, Paulo; JUAREZ, Rosana (org.) Rio de Janeiro: 7 Letras, 2011. p. 42

BEARDSWORTH, Richard. *Nietzsche*. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Estação liberdade, 2003.

BENOIT, Blaise. Nietzsche e a crítica da metafísica do sujeito: por um “si” corporal. In: *As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche*, por MARTINS, André; SANTIAGO. Homero; OLIVA, Luís César (org.) Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2011.

BRUM, José Thomaz. *O pessimismo e suas vontades: Schopenhauer e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

CUNHA, Maria Helena Lisboa. Nietzsche e a desconstrução da subjetividade. In: *Nietzsche e as ciências*, por BARRENECHEA, Miguel Angel; FEITOSA, Charles (org). Rio de Janeiro: 7 Letras, 2011.

DESCARTES, René. *Discurso do método*. Tradução de Bento Prado Júnior. In: Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

_____. *Meditações metafísicas*. Tradução de Bento Prado Júnior. In: Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. 6° ed. Paris: Presses Universitaires de France, 2010.

- _____. *Nietzsche*. Tradução de Alberto Campos. Lisboa: Edições 70, 1965.
- FOGEL, Gilvan. Corpo como realidade imediata. In: *Nietzsche e as ciências*, por BARRENECHEA, Miguel Angel; FEITOSA, Charles (org). Rio de Janeiro: 7 letras, 2011.
- GIACÓIA, Oswaldo. Metafísica e Subjetividade. In: *As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche*, por MARTINS, André; SANTIAGO, Homero; OLIVA, Luís César (org.) Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2011.
- _____. *Nietzsche*. São Paulo: Publifolha, 2000.
- _____. *Nietzsche e para além de bem e mal*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.
- _____. *Nietzsche como psicólogo*. Rio Grande do Sul: Editora unisinos, 2006.
- _____. *Nietzsche: para a genealogia da moral*. São Paulo: Scipione, 2008.
- _____. Nietzsche: perspectivismo, genealogia, transvaloração. In: *Dossiê Cult, filosofia contemporânea: Nietzsche, Heidegger e Sartre*, por MIRANDA, Carlos Eduardo Ortolan (org.) São Paulo: Editora 17, 2003.
- _____. Resposta a uma questão: o que pode o corpo. IN: *Nietzsche e Deleuze: que pode o corpo*, por LINS, Daniel; GADELHA, Sylvio (org). Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.
- JANAWAY, Christopher. *Schopenhauer*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Edições Loyola, 2003.
- JUNIOR, Wilson Antonio Frezzatti. *Nietzsche contra Darwin*. São Paulo: Editora unijuí, 2001.
- LEFRANC, Jean. *Compreender Nietzsche*. Tradução de Lúcia M. Endlich Orth. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.
- _____. *Compreender Schopenhauer*. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.
- LINS, Daniel. A metafísica da carne: que pode o corpo. In: *Nietzsche e Deleuze: que pode o corpo*, por LINS, Daniel; GADELHA, Sylvio (org). Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro: Graal, 2002.

MARTON, Scarlett. Da biologia à física: vontade de potencia e eterno retorno do mesmo. Nietzsche e as ciências da natureza. In: *Nietzsche e as ciências*, por BARRENECHEA, Miguel Angel; FEITOSA, Charles (org). Rio de Janeiro: 7 letras, 2011.

_____. *Das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: editora bradiliense, 1996.

_____. *Nietzsche: a transvaloração dos valores*. São Paulo: Coleção logos, 1996.

_____. *Nietzsche, filósofo da suspeita*. Rio de Janeiro: Casa da palavra, 2010.

MOSÉ, Viviane. *Nietzsche e a grande política da linguagem*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2005.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Tradução de Oswaldo Giacóia Junior. São Paulo: Anablume, 1997.

_____. Wolfgang. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. Tradução de Clademir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das letras, 2001.

_____. *A vontade de poder*. Tradução de Marcos Sinésio Pereira Fernandes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

_____. *Além do bem e do mal*. Tradução de Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Assim falou Zaratustra*. Tradução de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

_____. *Crepúsculo dos Ídolos*. Tradução de Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. *Fragments do Espólio: julho de 1882 a inverno de 1883/ 1884*. Seleção, Tradução e Prefácio de Flávio R. Kothe. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2004.

_____. *Fragmentos do Espólio: primavera de julho de 1884 a outono de 1885*. Seleção, Tradução e Prefácio de Flávio R. Kothe. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

_____. *Fragmentos Finais*. Seleção, Tradução e Prefácio de Flávio R. Kothe. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2007.

_____. *Genealogia da moral*. Tradução de Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 1998

_____. *Humano, demasiado humano*. Volume I. Tradução de Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das letras, 2005.

_____. *Humano, demasiado humano*. Volume II. Tradução de Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das letras, 2008.

_____. *Sobre verdade e mentira*. Tradução de Fernando Ribeiro de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2009.

_____. *A filosofia na era trágica dos gregos*. Tradução de Fernando Ribeiro de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008.

ONATE, Alberto Marcos. *O crepúsculo do sujeito em Nietzsche ou como abrir-se ao filosofar sem metafísica*. São Paulo: Editora unijuí, 2000.

PLATÃO. Fédon. In: Diálogos: Fédon, Sofista, Político. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.

REALE, Giovanni. *História da Filosofia*. V.I. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Paulus, 1990.

_____. *História da Filosofia Antiga*. Volume I. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

_____. *História da Filosofia Antiga*. Volume II. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 1994.

_____. *Para uma nova interpretação de Platão*. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

SILVA, Franklin Leopoldo e. *Descartes: a metafísica da modernidade*. São Paulo: Editora moderna, 1993.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. Tradução de M. F. Sá Correia. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.

SCRIBANO, Emanuela. *Guia para Leitura das Meditações metafísicas de Descartes*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

VAZ, Henrique Cirne de Lima. Um novo Platão? In: REALE, Giovanni. *Para uma nova interpretação de Platão*. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

WOTLING, Patrick. Uma genealogia às avessas. A metafísica da subjetividade e a metafísica como subjetividade. In: *As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche*, por MARTINS, André; SANTIAGO, Homero; OLIVA, Luís César (org.) Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2011.