

**Universidade Federal de Santa Catarina  
Centro de Filosofia e Ciências Humanas  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia**

**Michelle Christie Olsen**

**Método, Erro e Realidade em Friedrich Nietzsche**

**FLORIANÓPOLIS  
2007**

Miche lle Christie Olsen

Método, Erro e Realidade em Friedrich Nietzsche

Dissertação apresentada no Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial para a obtenção de grau de mestre em Filosofia, sob orientação de Celso R. Braidão.

Florianópolis  
2007

Dedico este trabalho àqueles que tiveram paciência e confiança em sua realização, assim como àqueles que me ajudaram financeiramente durante o processo, a saber, meu orientador Celso R. Braidá, meus pais Maria Odete Olsen e Olsen Jr., a CAPES, e meu marido Paulo de Tarso (que ironia!), que provavelmente nunca mais vai querer ouvir falar em Nietzsche na vida.

*All the same, we take our chances*

*Laughed at by time*

*Tricked by circumstances*

*Plus ça change*

*Plus c'est la meme chose*

*The more that things change*

*The more they stay the same*

*Rush\_ Circumstances*

### **Abreviações Utilizadas :**

HHI – Humano, demasiado humano

A – Aurora

GC – A Gaia Ciência

ZA– Assim falou Zaratustra

BM – Além do Bem e do Mal

GM – Genealogia da Moral

CI – Crepúsculo dos Ídolos

AC – O Anticristo

EH – Ecce Homo

A forma de citação acompanhará a sugestão do GEN (Grupo de Estudos Nietzsche) proposta em seu “Cadernos Nietzsche”, que é:

Para os textos publicados por Nietzsche, o algarismo arábico indicará o aforismo; no caso de GM, o algarismo romano anterior ao arábico remeterá à parte do livro; no caso de ZA, o algarismo romano remeterá à parte do livro e a ele se seguirá o título do discurso; no caso de CI e de EH, o algarismo arábico, que se seguirá ao título do capítulo, indicará o aforismo.\*

---

\* **Cadernos Nietzsche**, n.12, pp. 110-113. São Paulo (2002).

## SUMÁRIO

<b>Introdução .....</b>	<b>8</b>
<b>1. O(s) Método(s) Nietzscheano (s) .....</b>	<b>14</b>
1.1 O Método Histórico-Genealógico .....	14
1.2 Interpretação e Perspectivismo .....	27
1.3 O Método Físio-Psicológico .....	40
<b>2. Os Erros da Razão e suas Dimensões .....</b>	<b>56</b>
2.1 A Negação do Dever .....	57
2.2 Os Sentidos e a Consciência .....	70
2.3 A Linguagem .....	81
<b>3. A Realidade .....</b>	<b>94</b>
3.1 “Mundo Verdadeiro” x “Mundo Aparente” .....	97
3.2 O Sentido da Terra .....	108
<b>4. Conclusão .....</b>	<b>122</b>
<b>5. Bibliografia .....</b>	<b>125</b>

## Introdução

Ao lermos a obra de Nietzsche, nos deparamos com diversas acusações de erro, falsidade, mentira, ilusão, auto-engano... Dirigidas aos mais diversos alvos, seja à tradição filosófica como um todo, à cultura européia (ou somente à alemã), às religiões, aos artistas, à ciência, ao senso comum, a filósofos específicos (como Kant, Platão, Sócrates, Leibniz, Espinosa...), à metafísica, etc. implicando aí todos os procedimentos e conteúdos envolvidos de um modo geral. Sua crítica a tudo é devastadora, sem meios termos e sem eufemismos, e tanto sua escrita aforismática quanto seu texto não sistemático por excelência, não dão muita credibilidade aos seus ataques numa primeira vista, deixando a desconfortante impressão de mero falatório, ou como muitas vezes foi acusado, “mera literatura”. Mas sua obra intrigante não deve ser menosprezada em função do seu estilo fragmentário, de modo que, ao pretender levá-lo a sério como pensador, frente a tal falatório, devemos buscar uma resposta satisfatória para cada uma das duas perguntas que seguem, a saber, “de onde partem tantos ataques?” (o que está pressuposto nas acusações que o autorizam a dizer o que diz?); e, “onde ele quer chegar com tudo isso?” (qual a teoria que surge de seus ataques, que evitam que ele caia num ceticismo absoluto e sem sentido?).

As respostas parciais seriam: ele parte de uma posição metódica rigorosa na investigação, e chega a uma concepção de realidade diferente de todas que ele havia criticado. Mas os problemas começam quando percebemos que em sua obra não há um único método claro pelo qual o leitor é conduzido tranquilamente, e que tão pouco suas respostas são fáceis de alcançar, pois não são apresentadas de maneira óbvia no final dos textos e nem batem com o que se entende tradicionalmente por ontologia (ou uma maneira de conceber a realidade). O que leva nossa pesquisa em outra direção, a de buscar entender quais são os diversos procedimentos e pressupostos que o autor usa em suas investigações, e a maneira com a qual eles funcionam em conjunto; assim como a teoria que surge como consequência necessária da combinação desses métodos com as suas críticas. Porque, enfatizando desde já, é preciso levar em consideração os diversos ataques de Nietzsche para poder compreender onde afinal ele chega, sem compreender o porquê da atribuição de tantos erros, não há como superá-los, e a própria crítica perde sua razão de ser.

Assim, já podemos distinguir os três momentos da pesquisa, quais sejam, as investigações referentes aos métodos utilizados, aos ataques a tudo e todos e à teoria que emerge daí. As obras utilizadas em tal empreitada serão as principais obras críticas entre aquelas que compreendem as duas fases finais da sua obra publicada<sup>1</sup>, a saber, *Humano, demasiado humano*; *Aurora*; *Gaia Ciência*; *Assim Falou Zaratustra*; *Além do Bem e do Mal*; *Genealogia da Moral*; *Crepúsculo dos Ídolos*; *O Anticristo e Ecce Homo*. O livro *Assim falou Zaratustra*, considerado por muitos estudiosos (e provavelmente pelo próprio autor) o principal livro da obra, não será muito explorado no presente trabalho devido ao modo de sua apresentação (muito distinto dos demais), e em vistas de o conteúdo relevante que nele se encontra, para essa pesquisa, ser melhor explicado e desenvolvido nas outras obras. No mais, a escolha por textos somente da obra publicada foi devido à polêmica que existe entre os comentadores acerca dos póstumos. À parte as discussões referentes à sua legitimidade, existem aqueles que defendem que a obra póstuma (reunida sob o título *Vontade de Potência*) é a fundamental, o ápice dos seus escritos, pois que nela aparece mais detalhadamente a teoria da vontade de poder<sup>2</sup>. Existem também aqueles que justificam o uso dos póstumos somente como aprofundamento de teses que já aparecem na obra publicada<sup>3</sup>. De modo que preferi limitar minhas investigações às obras publicadas para averiguar o que exatamente está contido nesses textos.

A primeira parte será, então, a investigação dos princípios metódicos. Fazendo um levantamento geral, podemos constatar os seguintes indicativos de como proceder ao analisar um texto, um pensamento, uma teoria, uma cultura ou qualquer que seja o objeto de estudo que se ponha em destaque: deve-se fazer uma análise conceitual dos termos utilizados; contextualizá-lo historicamente; proceder cientificamente (de maneira rigorosa e experimental); buscar a gênese do que se estuda; analisar psicologicamente os elementos envolvidos; interpretar o que se tomou como objeto; impor um sentido àquilo

---

<sup>1</sup> Ver Marton, S. 1990, pp 24-25 referente à divisão da obra adotada. A autora distingue quatro fases na obra de Nietzsche separadas pelos anos em que foram redigidas, segundo uma dica do próprio autor de que seu pensamento mudava de seis em seis anos. Assim, temos a primeira que vai de 1864 a 1870; a segunda de 1870 a 1876; a terceira de 1876 a 1882; e a quarta de 1882 a 1888. A adoção dessa distinção de fases não vai tanto pelo caminho de que o autor de fato mudou seu pensamento (defende teorias opostas ou coisas assim); ela está mais direcionada a simples delimitação do estudo, na impossibilidade de abarcar a obra inteira em um tempo tão curto.

<sup>2</sup> Ver Grimm, R.H. 1977: "In the elaboration of Nietzsche's theory of Knowledge I have purposely concentrated on his later works and on the *Nachlass* of the 1880's, in which the notion of the will to power achieved its mature formulation".

<sup>3</sup> Ver Rocha, S. P.V. 2003: "Quanto à questão da legitimidade relativa aos escritos póstumos, optei por utilizá-los na medida em que retomam ou explicitam concepções que também estejam presentes na obra publicada".



que se está interpretando (não esperar que o sentido surja do além ou da “própria coisa”); economizar nos princípios que dão sentido a algo; compreender que existem diferentes perspectivas para analisar o mesmo “fato” (e que nenhuma delas é mais verdadeira que as demais); não ser dogmático nas afirmações; levar em consideração a fisiologia de quem faz um pronunciamento (no sentido mais amplo que o termo pode ter); e por fim, não ficar preso a valores preexistentes, mas se possível invertê-los, transfigurá-los. Desses indicativos que aparecem no decorrer de seus livros, é comum aos leitores especializados destacar algum que se considere o mais relevante, ou mais óbvio e declarar que tal é o método de Nietzsche. Por isso encontramos vários textos sobre a psicologia de Nietzsche, o perspectivismo de Nietzsche, o seu interpretacionismo e assim por diante. Mas a questão que quero levantar é que para entender os seus mais variados ataques e sua teoria positiva resultante, teremos que ter em mente todos esses pontos, pois eles funcionam em conjunto.

Assim, teremos de distinguir seus procedimentos de análise na investigação para que possamos falar deles, mas sem acreditar com isso que um deles é mais importante ou central que o outro, pois apesar dos métodos aparecerem em certa medida separados uns dos outros na obra (em momentos diferentes e com maior ou menor enfoque), isso não implica a total independência de um deles dos demais. Separarei, portanto, essa parte da pesquisa em sub-partes de acordo com o método tratado. Primeiro tratarei do método histórico-genealógico, depois da relação entre o interpretacionismo e o perspectivismo; e por fim falarei do método fisio-psicológico; subentendendo nesses tópicos, como indispensáveis, os outros elementos citados acima. Um outro ponto que deve ser acentuado é que os métodos apontados por Nietzsche também devem ser aplicados à sua obra. Ele não os usou somente para mostrar os erros de seus predecessores e contemporâneos, mas escreveu de acordo com os mesmos. O que quer dizer que também os termos utilizados pelo autor terão vários sentidos; que seus conceitos mais caros estão se desenvolvendo no decorrer de sua obra; que seus ataques e defesas são consequência de seu estado fisiológico; que sua teoria é apenas uma interpretação do mundo; que ele varia a própria perspectiva durante as suas investigações, e assim por diante. São muitos os elementos pressupostos a serem explicados dessa breve exposição, mas com segurança podemos afirmar que esse procedimento metodológico nietzschiano será a base para todas as suas acusações acerca do que está errado com o modo de pensar da tradição filosófica e das pessoas de seu tempo.

A segunda parte será dedicada ao estudo das críticas que o filósofo faz. Aqui, a primeira coisa a ser feita, assim como foi em relação ao método, é uma apresentação geral dos pontos que Nietzsche toma como sendo os erros fundamentais da tradição filosófica. Depois disso vamos agrupá-los segundo a semelhança de suas temáticas e analisá-los separadamente. Portanto, são eles: as oposições de valores; a fixidez dos conceitos; o que ele denomina de “crença na gramática” (ou aceitação ingênua de categorias gramaticais); a negação do devir; a crença na existência de verdades absolutas ou fatos eternos; a falta de sentido histórico; o uso dos métodos errados; a suposição de igualdade entre as coisas; a suposição da permanência de algo idêntico a si mesmo no decorrer do tempo; a crença na liberdade da vontade; a crença no livre-arbítrio; a crença em substâncias incondicionadas (como espírito puro, bem em si, coisa em si); a suposição da existência de coisas (unidades, matéria, corpos); oposições como “interior x exterior” ou “verdade x aparência”; a efetividade de conceitos religiosos (como miséria da alma, salvação, pecado, Deus, alma...); confusão entre causa e efeito (tomar o efeito enquanto causa); erro de interpretação (idéia errada); erro na compreensão do homem; erro nos julgamentos; fraude das sensações; pressupostos da ciência (como causa / efeito, movimento / repouso, ordem, leis da natureza, átomos...); erros oriundos da consciência; liberdade da razão (pensamento); crença no sujeito (no Eu, no Agente, no Ser), e a oposição sujeito / objeto. A lista é grande como podemos ver, tem bastante coisa errada na história do pensamento humano... Para analisar tudo isso, separarei também essa parte em sub-partes, como foi dito, segundo a semelhança entre os erros apontados. A primeira será referente à negação do devir, que parte da análise do método histórico e suas conseqüências e engloba outros pontos como a possibilidade das verdades absolutas e dos fatos eternos; a segunda será referente aos sentidos e a consciência e a relação entre o que é dito e o que é sentido. Aqui estaremos pressupondo o método fisio-psicológico, e falaremos a respeito de como surgem nossas crenças, como estas estão fundadas nos sentidos e como isso foi ignorado ou desvalorizado por outros filósofos anteriores. Nessa parte também será discutida a questão da consciência e sua relação com o corpo e com a linguagem. A terceira e última sub-parte será a respeito da linguagem, que, partindo das considerações sobre o interpretacionismo e o perspectivismo e supondo o erro da negação do devir, vai abarcar também os pontos da fixidez conceitual e da oposição de valores. No que diz respeito às oposições “interior x exterior” e “verdade x aparência” (ou mundo verdadeiro x mundo aparente) deixarei para o final (terceira parte), quando tratar da noção de realidade. E

também não tratarei aqui dos erros referentes às questões morais (livre-arbítrio, responsabilidade, bem em si), nem às religiosas (pecado, salvação da alma, danação da mesma), visto que estes não são os focos da pesquisa e essas não são questões rápidas de se tratar.

Por fim, essas críticas aparecem na obra marcadas por expressões tais como erro, mentira, falsidade, ilusão e auto-engano, mas não devemos tomá-las como o contrário do que normalmente se lhes opõe, que é o termo verdade. Nenhum dos métodos acima citados autoriza a oposição lógica clássica “falso x verdadeiro”. Por isso o central nessa investigação será responder a pergunta: “o que se opõe ao erro?” Ou, reformulando, “de onde se origina o erro?” (uma vez que um dos primeiros erros a serem apontados pelo autor é justamente a crença habitual na oposição de valores). Veremos, pois, que cada erro aparece como consequência da ignorância acerca de algum ponto dos métodos mencionados, e como cada crítica está intrinsecamente ligada a alguma pressuposição metodológica.

A terceira parte do trabalho se encarregará da questão ontológica da obra, o que, apenas no enunciado já carrega uma polêmica. Muitos estudiosos não admitem falar em ontologia na obra de Nietzsche, preferem falar em cosmologia (Scarlett Marton), ou talvez ontologia negativa (Silvia P.V. Rocha), ou ainda ontologia negativa da coisa (Eugen Fink). Isso devido à recusa ostensiva do filósofo em relação à noção clássica de Ser (falaremos disso na segunda parte), de modo que negando o Ser, não podemos ter um estudo do Ser, logo não temos uma ontologia. Mas nesse aspecto seguirei a leitura de Jean Granier, que admite falar em ontologia e em Ser, desde que tenhamos em mente outros conceitos (outras definições) que não os da tradição. Uma vez que se está discutindo a realidade (e não tem como ignorar as inúmeras ocorrências do termo na obra), e uma vez que há uma interpretação de como tal realidade funciona e do que ela é composta, temos sim uma discussão ontológica. O sentido que deverá assumir essa discussão ficará mais claro à luz das duas primeiras partes da pesquisa. Mas devo ressaltar desde já que, pelo fato de assumirmos que a discussão é ontológica, não devemos tirar conclusões tais quais a de Antônio Marques, que assume a necessidade de uma “coisa em si” como fundo da obra. Falaremos disso no final.

Os termos que o autor utiliza para tratar do assunto que aqui se chamou de “ontologia” são: impulso; instinto; sentimento (ânsia, exercício) de poder; energia; vir a ser (devir, movimento); afeto; força; gosto; corpo (organismo, sentidos); fisiologia; realidade (texto, efetividade, todo); indivíduo; vontade de poder; atividade; aparência, e

hierarquia. Eles já aparecem timidamente em *Humano, demasiado humano*, mas esse livro parece estar mais reservado aos ataques, de modo que a partir de *Aurora* é que poderemos observar como a teoria vai se construindo. Diferentemente das duas primeiras partes, essa terá apenas duas divisões, sendo a primeira destinada à discussão sobre a possibilidade de existência de um mundo verdadeiro em oposição a um mundo aparente (aqui faremos também da interpretação kantiana que se faz de Nietzsche); e a segunda sendo dedicada a uma pequena apresentação do modo como podemos compreender a realidade a partir dos termos utilizados por Nietzsche na obra publicada (falaremos de corpo, instinto, impulso, afeto, vontade de poder e atividade). Tendo em vista os termos utilizados na obra, e a sua vasta aplicabilidade (atinge praticamente todos os domínios), é inegável que Nietzsche pelo menos tentou dar uma interpretação razoável para “o que acontece”. Se foi satisfatória, bem, veremos, de qualquer forma o relevante é que está inteiramente de acordo com seus pressupostos, e na sua formulação mais madura não se contradiz com suas críticas à tradição filosófica.

## 1. O(s) Método(s) Nietzscheano(s)

*Suficiente é que nós cheguemos a um acordo sobre uma totalidade de pressuposições de método – sobre “verdades antecipadas”, por cujo fio condutor nós queremos trabalhar: tal como os navegadores estabelecem uma certa direção no mar oceano.*

*Primavera 1884*

### 1.1. O Método Histórico-Genealógico

O método histórico-genealógico aparece no início do livro *Humano, demasiado Humano* como uma crítica aos procedimentos de análise filosóficos utilizados até então para refletir sobre o humano, como uma acusação de que a tradição seria a-histórica por tentar compreender a humanidade como um todo, em todos os seus domínios, a partir do homem atual (um acontecimento específico no seu desenvolvimento). Nessa obra Nietzsche parece apontar uma certa falta de sutileza ou má observação da parte dos pensadores que não perceberam, ou simplesmente ignoraram, as transformações que os homens sofreram no decorrer dos milhares de anos em que habitam a Terra, implicando aí sua linguagem, seus conceitos, seus sentimentos, representações do mundo, suas crenças, etc. O que vai nos interessar no estudo desse método, não é tanto o que o autor recusava dos outros pensadores, nem a questão do historicismo propriamente dita, ou qual o papel que a história representa para Nietzsche (não vou entrar na discussão acerca de suas *Considerações Extemporâneas* ou outros textos mais antigos), mas é que a análise filosófica que segue daí, sob o viés da história, será o primeiro fio condutor para seguirmos os passos do autor, e somente a partir deste método poderemos compreender porque o movimento, o devir, e as transformações de um modo geral serão elementos tão caros para sua filosofia.

Ele se torna relevante, portanto, por sua constância na obra e pela ligação que terá com a ontologia. Pois o uso que Nietzsche faz do procedimento histórico nos dá margem para dois caminhos diferentes, podemos compreendê-lo como um recurso para saber como algo veio a ser o que é hoje numa perspectiva ampla (sendo “algo” qualquer coisa que se tome como objeto de investigação, uma pessoa, uma cultura, um conceito, uma instituição...); ou podemos também usá-lo para compreender a história singular de um indivíduo num tempo delimitado. Ambos terão como primeira conclusão exatamente o movimento no tempo, a falta de permanência absoluta do que quer que seja o objeto em questão, o devir, que funcionará como pressuposto básico de sua ontologia; já do procedimento genealógico, resultará uma análise conceitual muito mais radical do que qualquer uma jamais feita antes, pois os conceitos filosóficos serão jogados no tempo, esmiuçados em seus detalhes e terão uma história própria como tudo o mais. Assim, teremos como traço fundamental em todo o decorrer da obra esses dois componentes trabalhando juntos, a saber, a análise histórica, que ao buscar compreender todo o processo de formação de um acontecimento implicará na análise de suas transformações; e a genealogia que entra como um complemento da análise histórica auxiliando a busca pela origem do acontecimento, ou do uso do conceito (depende do objeto estudado). O que faremos daqui pra frente é mostrar como esses procedimentos aparecem nos textos, e tentar aos poucos ir mostrando também em que medida eles fundamentam ou aparecem junto a questões ontológicas.

É interessante observarmos que num primeiro momento, em *Humano, demasiado humano e Aurora*, esse método histórico aparece vinculado à ciência de uma maneira muito forte, como se esta fosse realmente infalível e bastasse mostrar a gênese completa de algo, que a verdade a seu respeito apareceria. Nesse período Nietzsche acreditava que no tocante à religião, à arte e à moral, uma descrição completa das suas respectivas histórias resolveria o problema, acabaria com o fantástico em sua origem e com a metafísica em seu desenvolvimento. E não acaba por aí, pois o filósofo considerava que a própria filosofia estava imbuída desses princípios, e que desmitificar sua história resolveria também impasses filosóficos<sup>4</sup>. Por conta disso o período inicial dessa fase crítica foi chamado por muitos de positivista, por parecer que as respostas científicas dariam conta dos problemas filosóficos (morais e metafísicos em especial).

---

<sup>4</sup> HHI 10 (p.20) - “Logo que a religião, a arte e a moral tiverem sua gênese descrita de maneira tal que possam ser inteiramente explicadas, sem que se recorra à hipótese de intervenção metafísica no início e no curso do seu trajeto, acabará o mais forte interesse no problema puramente teórico da “coisa em si” e do “fenômeno””.

Mas aos poucos ele vai abandonando essa crença, sem, contudo, abandonar a importância de seus dois elementos separadamente, a história e a ciência.

Começamos então pelos primeiros aforismos de *Humano, demasiado Humano*, onde ele apresenta o método, inicia sua crítica, e também já aponta algumas das atitudes necessárias para mudar esse quadro. Nietzsche parte do pressuposto de que as coisas não surgem miraculosamente do nada, nem surgem prontas em definitivo, assim, que tudo o que há veio a ser e continua se desenvolvendo<sup>5</sup> (esse pressuposto surge da observação de eventos, levando em conta sua história, atitude que ele não mais distingue da ciência natural, o que dá um tom empírico às suas investigações e procura dar mais credibilidade para os seus resultados<sup>6</sup>). Depois, que para compreendermos o que algo significa ou é agora, precisamos compreender todo o processo de sua formação e analisar suas transformações ao longo do tempo. Vai coincidir com o que chamamos anteriormente de processo genealógico, mas aqui aparece como uma espécie de química conceitual, ele diz: “Tudo o que necessitamos, e que somente agora nos pode ser dado, graças ao nível atual de cada ciência, é uma *química* das representações e sentimentos morais, religiosos e estéticos”.<sup>7</sup> Nesse aforismo ele indica como pretende que sejam feitas as investigações filosóficas daqui por diante, a saber, através de uma química.

Uma química conceitual pode ser entendida como uma operação de desmanche, no sentido em que devemos pegar cada um dos conceitos que utilizamos e ‘abri-los’ com o intuito de analisar suas partes formadoras. Cada objeto analisado dessa forma é tratado como um composto (químico), construído com o passar do tempo e formado por vários segmentos, aonde, aos poucos, um por um destes vai se alterando enquanto os outros permanecem. Numa análise química também é relevante notarmos que o composto resultante do processo não equivale exatamente às suas partes formadoras iniciais, algo diferente surge no processo de formação marcando certo afastamento das características originais. E é dessa maneira que ele entende praticamente tudo, desde os costumes nos quais os homens estão imersos e são submetidos, aos conceitos que eles utilizam, como construtos culturais que vêm se alterando aos poucos com o passar dos tempos, os quais nem sempre conseguimos perceber nitidamente a mudança, e que quase sempre disfarçam a origem, implicando o esquecimento da mesma, devido

---

<sup>5</sup> HHI 2 (p.16) - “Mas tudo veio a ser; não existem fatos eternos: assim como não existem verdades absolutas. - Portanto, o filosofar histórico é doravante necessário, e com ele a virtude da modéstia.”

<sup>6</sup> HHI 1 (p.15) - “Já a filosofia histórica, que não se pode mais conceber com o distinta da ciência natural, o mais novo dos métodos filosóficos...”

<sup>7</sup> HHI 1 (p.15)

justamente à sua grande mutabilidade. Aí que entra também o porquê do filosofar histórico e do processo genealógico, pois se devemos analisar a formação e a transformação de determinada representação ou sentimento (como ele chama), parece claro que devemos fazê-lo a partir do início de seu uso ou acontecimento, devemos buscar sua origem e não partir arbitrariamente de um ponto específico no tempo. Com isso estipula-se o novo fio condutor de suas investigações, a saber, mostrar como eram entendidos e vividos em outras épocas, sentimentos e conceitos que tomamos como óbvios hoje, e conferir, dentro desse esquema, por quais significados cada um deles passou, com o intuito de acabar com dogmas e superstições que carregam seus sentidos de uso atuais. Só a partir dessa retomada de significações é que poderemos tentar compreender o pensamento e a vida dos homens de nosso tempo, assim que entendermos a origem das tradições sobre as quais se funda nossa cultura e as transformações pelas quais passaram (o livro *Aurora* é basicamente a aplicação desse tipo de análise no âmbito da moral). Desse modo o método histórico surge como o estudo da gênese de algo, e gênese aqui sendo entendida tanto como a busca pela origem, como a reconstrução do seu processo de transformação ao longo do tempo. E é uma atitude bastante positiva do autor achar que isso é possível integralmente.

Com o método, então, que faz essa retomada histórica buscando as origens e estudando as mudanças que cada coisa sofre em seu desenvolvimento, Nietzsche percebe que nada escapa ao tempo, e sua primeira conclusão será que tudo está em pleno vir a ser, que perceber o movimento é o fundamental na compreensão de qualquer conceito ou evento. E disso ele vai tirar diversas outras conclusões, como por exemplo, que não existem coisas iguais, que a idéia de permanência é ilusória, etc. (falaremos mais detalhadamente sobre isso no capítulo acerca dos erros e ilusões). Pela observação histórica também será posto em evidência o quão exclusivo é o desenvolvimento de cada coisa em particular, pois tudo está se transformando, e se essas transformações ocorrem em função do que está acontecendo em volta, é impossível imaginar duas histórias exatamente iguais, dois objetos ou pessoas que compartilhem as mesmas relações e reajam a elas da mesma forma em sua existência; de modo que podemos concluir daí que todo existente é único, e assim, cada vez fica mais difícil reconstruir a genealogia exata de um evento (o conjunto das variáveis envolvidas é demasiado extenso).

Aos poucos vai ficando claro também que seu otimismo científico é no mínimo ingênuo, senão contraditório, mesmo nas obras iniciais, pois se de um lado ele afirma



que “Todas essas concepções serão decisivamente afastadas pelo constante e laborioso processo da ciência, que enfim celebrará seu triunfo numa *história da gênese do pensamento*”,<sup>8</sup> ao mesmo tempo também diz: “não existem fatos eternos, assim como não existem verdades absolutas”, como foi citado anteriormente. O que quer dizer que nem as verdades alcançadas por métodos científicos são absolutamente válidas. Nem mesmo elas escapam do devir, e, portanto, devem ser contextualizadas como tudo o mais. É por isso que em *A Gaia Ciência* começa a mudar um pouco o seu discurso. No aforismo 107 desse livro, Nietzsche parece recuar um pouco na sua crítica à arte, e admite que num mundo puramente científico seria impossível viver. Assim ele abre um pouco a retaguarda admitindo que talvez a vida humana seja mais do que busca por conhecimento, como parecia ser nos livros anteriores.<sup>9</sup> Outro momento decisivo que marca essa mudança é no aforismo 112 do mesmo livro (p.140), onde lemos:

“Explicação”, dizemos: mas é “descrição” o que nos distingue de estágios anteriores do conhecimento e da ciência. Nós descrevemos melhor – e explicamos tão pouco quanto aqueles que nos precederam. [...] aperfeiçoamos a imagem do devir, mas não fomos além dessa imagem, não vimos o que há por trás dela.

Aqui a ciência não explica mais nada definitivamente, ela simplesmente aperfeiçoa a descrição de eventos. Mesmo ainda sendo tomada como modelo para o conhecimento, ela não aparece mais como a salvadora da pátria, mas antes como uma luz na escuridão. Nesse aforismo Nietzsche não parece estar se referindo à história quando fala em ciência, está mais para física (até porque o aforismo se chama “causa e efeito”), mas quando ele fala na imagem do devir, isso foi algo que ele conquistou através do método histórico-genealógico e não da física. Pois é a história que explicita o movimento contínuo e as transformações dos eventos, a física embora os pressuponha, ainda trabalha com constantes. Agora, se ele afirma que não conseguiu ir além dessa imagem, pelo menos uma coisa parece certa, que essa imagem é segura e a partir dela podemos prosseguir nossa investigação. Ele não questiona o fluxo dos acontecimentos, mas sim a capacidade da ciência em dar um sentido para eles que esteja além da mera descrição. É, pois, por um pressuposto ontológico, de que o devir caracteriza o modo de

---

<sup>8</sup> HHI 16 (p.26)

<sup>9</sup> GC 107 (p.132) - “Se não tivéssemos aprovado as artes e inventado essa espécie de culto do não-verdadeiro, a percepção da inverdade e mendacidade geral, que agora nos é dada pela ciência – da ilusão e do erro como condições da existência cognoscente e sensível – seria intolerável para nós”.

ser de todo existente, que ele se afasta da investigação puramente formal da ciência, que se encontra obrigada a “congelar” acontecimentos com o intuito de descrevê-los.

A crítica maior virá de um aforismo do livro V, o 344 (pp. 234-236), que nós sabemos, foi escrito anos depois e por alguma razão bizarra colocado ali. O aforismo chama-se “Em que medida também nós ainda somos devotos” e nele Nietzsche questiona a ciência em sua busca cega por uma verdade absoluta. Cito:

Mas já terão compreendido onde quero chegar, isto é, que nossa fé na ciência pousa ainda numa crença metafísica – que também nós, que hoje buscamos o conhecimento, nós, ateus e antimetafísicos, ainda tiramos nossa flama daquele fogo que uma fé milenar acendeu, aquela crença cristã, que era também de Platão, de que Deus é a verdade, de que a verdade é divina...

Digo que a crítica é maior aqui porque ele não está somente dizendo que a ciência não é capaz de desvendar as verdades do universo, mas a está colocando no mesmo plano da metafísica ou da religião (que até então eram o supra-sumo da falta de reflexão e da covardia intelectual), isso pelo mesmo motivo que as impulsiona, que é a vontade de verdade. O que acontece é que com a percepção de que para descrever uma genealogia completa precisaríamos visualizar todas as relações na história de um evento, torna-se basicamente impossível o conhecimento total de qualquer evento. E nesse caso a ciência e a religião pecam pelo mesmo motivo, que é a ingenuidade de acreditar que podemos alcançar o conhecimento absoluto, e ainda por considerar essa verdade idealizada como um valor inestimável para a vida, acima de todos. E não interessa o que cada uma das áreas considere como saber supremo, o fato é que, sem se questionarem acerca do valor deste saber, eles pretendem ter algo que não poderão jamais, a verdade absoluta<sup>10</sup>. Mas devemos levar em conta também um outro lado dessa situação que Nietzsche aponta nesse livro, que apesar de ser um ideal inalcançável, é necessário que alguém acredite nele, pois pelo menos no que concerne à ciência, grandes resultados foram atingidos por que alguém seguiu em frente e acreditou que chegaria lá.<sup>11</sup>

Na *Gaia Ciência* ainda, apesar de começar a surgir essa desconfiança em relação à ciência, Nietzsche aponta para um fato importante no qual esta seria necessária, em

---

<sup>10</sup> Na terceira dissertação de GM ele faz um aprofundamento dessa comparação (ciência x ideal asceta), mais especificamente nos aforismos 24 e 25 (pp. 137-144).

<sup>11</sup> GC 46 (p.87) - “Estamos tão persuadidos da incerteza e irrealidade dos nossos juízos e das perenes mudanças das leis e conceitos humanos, que ficamos realmente espantados ao ver *quão firmes* permanecem os resultados da ciência!”

uma das vezes em que ele aplica o método histórico-genealógico à moral. No aforismo intitulado “Viva a física”,<sup>12</sup> ao analisar algumas asserções de senso comum moral, o filósofo afirma que nossos juízos acerca do que está certo ou errado têm uma *pré-história* em nossos impulsos, inclinações, aversões e experiências, e isso condiz com o que ele vem exercitando ao longo da obra desde a *Aurora*, que é uma espécie de redução do âmbito espiritual ao corpóreo (estes conceitos mencionados dizem todos respeito ao corpo, mesmo nossas inclinações e aversões partirão deste). Através da combinação entre o método histórico e a ciência, portanto, Nietzsche pretende mostrar que o que os filósofos designavam como sendo de ordem espiritual, não passa de mais uma face do estudo do orgânico; que não existe uma cisão substancial entre o corpo e o espírito. Por isso nesse aforismo Nietzsche pode dizer que somente enquanto físicos podemos ser criadores de valores; porque é papel desta ciência mostrar o que é normativo e necessário no mundo físico, e só podemos criar novos valores de acordo com isto, sem entrar em contradição com o funcionamento do nosso próprio organismo no mundo. Até então ele vinha trabalhando com isso usando o termo ‘fisiológico’, mas aqui ele remete à física para tratar da mesma questão. A fisiologia também será considerada ciência decisiva na compreensão de assuntos filosóficos (o que será visto adiante), mas que fique claro que Nietzsche não fará nem física, nem fisiologia rigorosamente falando; ele as utiliza como princípios regulativos de interpretação e criação. E é ocupando esse papel que a ciência permanecerá até seus trabalhos finais, sem mais procurar por uma resposta definitiva para os mistérios da humanidade, ela vai permanecer como uma espécie de vigia de outras interpretações e guia para as criações nietzschianas.

Em *Além do Bem e do Mal*, Nietzsche faz uma espécie de retomada dos assuntos presentes em *Humano, demasiado Humano*, inclusive com o mesmo tom crítico e árduo, mas com a diferença de não enfatizar mais tanto a importância do método histórico-genealógico e de como todos estavam errados em suas investidas filosóficas. Aqui ele já toma isso como dado e faz as críticas aplicando diretamente o método sem antes apresentá-lo. Então podemos comparar o que ele diz no aforismo 18 deste livro (HHI), com o que ele vai dizer nos aforismos 16 e 19 daquele (BM). No primeiro ele diz que *quando* for escrita a história da gênese do pensamento, daí então veremos que uma lei fundamental da lógica (escrita por um lógico de sua época e referente à identidade da

---

<sup>12</sup> GC 335 (pp.222-225)

substância) também veio a ser. Mostrando aí a importância do método no princípio da investigação, e o devir como sua conclusão. Já em *Além do Bem e do Mal*, ele critica duas posições célebres na filosofia (a de Descartes e a de Schopenhauer) sem explicitar o uso do método, mas pressupondo-o, cito:

que o povo acredite que conhecer é conhecer até o fim; o filósofo tem que dizer a si mesmo: se decompõem 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 efeito e atividade 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.<sup>13</sup>

Essa passagem é um exemplo claro do que ele havia chamado inicialmente de química conceitual. Vemos que ele vai destrinchando uma simples frase ‘eu penso’ e vai revelando vários elementos diferentes presentes na sua composição, que mostram a complexidade das nossas inferências aparentemente mais simples. Por isso podemos dizer que a análise nietzschiana é mais radical que qualquer outra já feita, porque nem mesmo Descartes, que é o grande cético que de tudo duvidou, decompôs completamente seus pressupostos, e se contentou em achar uma firmeza no solo de seu pensamento (Nietzsche ainda faz o mesmo com o ‘eu quero’ de Schopenhauer, e também analisa os juízos sintéticos a priori de Kant, tudo de acordo com o método de análise histórico-genealógico). Agora, o que vai mudar na compreensão deste nessa obra (BM), é que quando o autor vai retomá-lo mais adiante no livro, ele o apresenta sob um novo aspecto, acrescentando já um pouco da sua teoria ontológica que está se construindo, porém não existia ainda nas obras iniciais. No aforismo 224 (p.128) ele diz:

O sentido histórico (ou a capacidade de perceber rapidamente a hierarquia de valorações segundo as quais um povo, uma sociedade, um homem viveu, o “instinto divinatório” para as relações entre essas valorações, para o relacionamento da autoridade dos valores com a autoridade das forças atuantes).

Temos aqui uma espécie de indicação do que procurar numa análise histórica ou na decomposição genealógica para compreender o sentido de algum acontecimento. Se você quer entender porque um povo age de tal modo, ou crê em determinados princípios, procure entender a hierarquia na disposição de seus valores, como

---

<sup>13</sup> BM 16 (p.22)

funcionam as relações entre eles, e você terá algo com que trabalhar. Os elementos ontológicos que aparecem aí são frutos da redução mencionada anteriormente daquilo que era da ordem espiritual para o corpóreo. Com essa redução o filósofo acentuará conceitos como os de força e instintos, e uma vez que não existirão mais duas ordens substanciais diferentes no mundo, é uma espécie de hierarquia entre essas forças que vai determinar os valores predominantes do objeto em questão. Com o estudo histórico somos remetidos à formação das valorações e ao estabelecimento da hierarquia presente nas relações entre as valorações. Com a análise genealógica podemos compreender de onde surgem essas valorações, quais são as forças que participam do processo e por quais transformações passam a própria hierarquia (que também não é fixa). Não cabe entrar em detalhes sobre o que significa isso agora, mas apenas mostrar que o método histórico-genealógico perpassa a obra intimamente ligado a assuntos ontológicos, um lado sempre determinando o outro. Esse aspecto hierárquico é mais explorado e melhor desenvolvido na *Genealogia da Moral*.

A *Genealogia da Moral*, como o próprio nome indica, é inteira uma aplicação deste método a assuntos morais. Nietzsche quer mostrar que decompondo os conceitos tradicionalmente usados na história da moral, e traçando sua história efetiva, revelaremos seu caráter amoral, ou seja, acabaremos com as fábulas que os envolvem em sua formação. O conteúdo do livro não é o que vai nos interessar aqui, mas sim a forma metodológica com a qual ele é escrito, o que está por trás das suas asserções<sup>14</sup>. No prólogo ele indica dois pontos que serão necessários para sua investigação moral, vejamos:

Enunciemo-la, esta *nova exigência*: necessitamos de uma *crítica* dos valores morais, *o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão* – para isso é necessário um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram.<sup>15</sup>

Meu desejo, em todo caso, era dar a um olhar tão agudo e imparcial uma direção melhor, a direção da efetiva *história da moral*, prevenindo-o a tempo contra essas hipóteses inglesas que se perdem *no azul*. Pois é óbvio que uma outra cor deve ser mais importante para um genealogista da moral: *o cinza*, isto é, a coisa documentada, o

<sup>14</sup> É incrível como se pode ler em alguns comentadores capítulos inteiros sobre a *Genealogia* nietzschiana sem que seja mencionado que existe um método perpassando a obra, simplesmente indicando (repetindo) o conteúdo moral do livro. Alguns estudiosos parecem ter medo de dizer que existe um método na obra (ver, por exemplo, Marton, 1990), falando no máximo em procedimento. Mas podemos dizer de Nietzsche que ele é seguramente um pensador metódico sem, contudo, ser sistemático; e suas declarações acerca disso podem ser confirmadas em qualquer um de seus livros.

<sup>15</sup> GM “prólogo” 6 (p.12)

realmente havido, numa palavra, a longa, quase indecifrável escrita hieroglífica do passado moral humano!<sup>16</sup>

Na primeira destas citações, Nietzsche se coloca a questão acerca do valor das valorações morais, exatamente como ele havia feito anteriormente em relação à verdade. Pois se com a constatação do fluxo contínuo de todos os acontecimentos, ele chega à conclusão de que não há verdade absoluta independente de um contexto bem específico, e a partir daí se questiona sobre o valor da verdade “em si”, ocorre algo semelhante no ramo da moral. Observando as mudanças no comportamento humano e no seu desenvolvimento em diferentes culturas, ele percebe que é impossível estabelecer um consenso no quesito bem/mal. Mas, no entanto, todos os filósofos procuraram dizer o que é o bem e como viver de acordo com ele. Assim, a nova necessidade filosófica nesse caminho é a pergunta acerca do valor que têm essas afirmações. E como ele pretende investigar isso? Através do conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram, ou seja, exatamente o que havia sido chamado de filosofia histórica no início e que depois veio caracterizar por completo seu método histórico-genealógico. Parece óbvio, uma vez que o livro inteiro é uma genealogia, mas isso serve para mostrar como o que ele estabeleceu lá no começo como fio condutor, continua guiando seus propósitos até as obras finais (as perguntas mudam, o método permanece). Não é só porque anteriormente ele não havia chamado seu método de genealogia que ele não existia lá. A obra está se construindo e os nomes vão aparecendo no seu decorrer; está certo também que ele não havia feito nenhuma análise tão abrangente como esta da *Genealogia da Moral*, mas ele vem experimentando com o método desde o princípio, e sua motivação é a mesma (escrever a história da gênese do pensamento humano). Por isso podemos chamar todo o procedimento desde o começo até o fim de *método histórico-genealógico*, mesmo com ele se construindo e se aperfeiçoando com o passar dos livros (sem se apresentar de uma só vez em definitivo), porque existe uma coerência no modo como são feitas suas análises e no objetivo das mesmas.

Na segunda citação ele dá ênfase à busca pela realidade moral efetiva, com uma leve alfinetada nos utilitaristas. Isso é dito com vistas a evitar duas coisas; primeiro, as divagações idealistas, que traçam o que seria um homem desejável e analisam toda a humanidade baseados nesse ideal (um fim a se alcançar); depois, procura evitar a

---

<sup>16</sup> GM “prólogo” 7 (p.13)

simplicidade dos genealogistas ingleses, que, baseados em alguns eventos observáveis, jogavam os acontecimentos atuais no princípio da ação e assim a justificavam (o que Nietzsche vai chamar de confundir o efeito com a causa). Para o filósofo essas posições eram ou muito superficiais, ou não condizentes com a realidade, e seu objetivo passa a ser fazer uma investigação mais rigorosa (às profundezas) e condizente com o que podemos constatar em livros e documentos (algo mais científico). Mais adiante do livro (GM II 12, pp.65-66), Nietzsche vai mostrar o porquê da superficialidade inglesa no que diz respeito às suas teorias utilitaristas. O grande problema parece ser a falta de ligação da ética com a ontologia, como se eles não fossem ao fundo o suficiente para perceber que a utilidade é apenas um aspecto de algo mais forte que subjaz. Assim ele afirma:

não há princípio mais importante para toda ciência histórica do que este, que com tanto esforço se conquistou, mas que também *deveria* estar realmente conquistado – o de que a causa da gênese de uma coisa e a sua utilidade final, a sua efetiva utilização e inserção em um sistema de finalidades, diferem *toto coelo* (totalmente). [...] Mas todos os fins, todas as utilidades são apenas *indícios* de que uma vontade de poder se assenhoreou de algo menos poderoso e lhe imprimiu o sentido de uma função; e toda a história de uma “coisa”, um órgão, um uso, pode desse modo ser uma ininterrupta cadeia de signos de sempre novas interpretações e ajustes, cujas causas nem precisam estar relacionadas entre si, antes podendo se suceder e substituir de maneira casual.

No primeiro trecho do aforismo vemos novamente história e ciência lado a lado, isso porque neste livro ele acentua a importância da observação de fatos, como já foi dito. E vemos também um outro problema da teoria utilitarista que é pressupor uma finalidade no mundo, acreditar que as coisas ocorrem hoje de tal e tal modo, pois houve uma espécie de planejamento em algum momento no passado e agora só o efetuamos, numa evolução uniforme. Isto é, eles tomam um efeito observável e o jogam lá na origem do acontecimento como se fosse sua causa. Mas para Nietzsche isso é ser um mau observador, pois não leva em consideração um número muito grande de variáveis. Se eles fossem realmente olhar no fundo de algo, tudo o que está envolvido em sua formação, veriam quão caótico, espontâneo, irregular e casual pode ser o seu surgimento, e quão imprevisível é a sua utilidade, podendo ser completamente distinta do que se supunha de início. Nietzsche usa o exemplo do castigo pra ilustrar o que está dizendo,<sup>17</sup> achando numa análise rápida, mais de dez sentidos diferentes aplicados a ele. Assim ele pretende mostrar como a tal tese é tola, pois se escolhêssemos um desses

---

<sup>17</sup> GM II 13 (pp.68-69)

sentidos ao acaso para colocar na origem, como, por exemplo, “castigo para punir o infrator”, dizendo que foi por punição que se começou a castigar, perderíamos um âmbito de vastos significados e interpretações. Diz ele que “se a forma é fluida, o sentido é mais ainda” (nesse caso, se podemos castigar de tantas formas diferentes, imagine o tanto de significados que não podemos atribuir aos mesmos); entendemos facilmente esse princípio em relação ao castigo, mas Nietzsche vai radicalizar e aplicá-lo em toda análise. E ainda assim, na busca de uma única razão, de um único princípio para os acontecimentos, eles não percebem a força, ou as forças que lutam entre si por domínio. Tratam a ética como algo independente do funcionamento dos organismos que a definem, e da história das diversas culturas existentes. Há uma relação ontológica estabelecida aqui, pois está pressuposto o conceito de vontade de poder na compreensão do processo genealógico, uma vez que este mostra a atitude moral como produto de uma força que se assenhoreou das demais. Assim o método genealógico aplicado à moral, em seu desmembramento conceitual deveria ser capaz de mostrar como funcionam essas relações de domínio. Em resumo, os genealogistas ingleses são simplistas demais também por não considerarem a estreita relação entre a ética e a ontologia.

Apesar de estar falando o tempo todo nas demais obras, no *Crepúsculo dos Ídolos* ele ainda repete mais uma vez, num tom indignado, sua revolta com os outros filósofos em relação à falta de sentido histórico dos mesmos<sup>18</sup>. E mais uma vez aqui ele relaciona a história com a ontologia dizendo que os filósofos odeiam a representação mesma do vir a ser, e logo em seguida acusando-os de mumificar os conceitos, tornando-os eternos. Ele diz: “O que é não vem a ser; o que vem a ser não é... Agora, eles acreditam todos, mesmo com desespero, no Ser”. O que vemos nessa passagem é que para Nietzsche, a observação histórica é tão necessária, está tão batida e é tão óbvia, que parece impossível que alguém ainda não a leve em consideração ao analisar um problema ou um fato. E uma vez que ela é levada a sério, o que soa óbvio é a “representação mesma do vir a ser”, devido ao que já foi dito sobre a observação de eventos e sua mutabilidade constante. Com isso Deus (o Ser absoluto) ou a substância clássica (grego-medieval), princípios de todo existente ou fundamentos das filosofias de outrora, perdem seu espaço; e devido a essas considerações o filósofo afirma que quem ainda ignora todas as transformações, em especial as conceituais, mumificando os seus conceitos ao buscar fixá-los no tempo de maneira absoluta, deve buscar em algum lugar

---

<sup>18</sup> CI “A Razão na Filosofia” I (p.27)



ainda, com um quê de desespero, o Ser. A relação ontológica que aí se coloca é a falta de um Ser no sentido tradicional da filosofia como base na teoria nietzschiana, o que ocorre é uma mudança de foco, ao invés de se falar em um Ser-fundamento, fala-se em modo de ser do existente observável, que é denominado devir, resultado conseqüente do método histórico-genealógico.

Assim temos traçado como o método histórico-genealógico aparece desde as obras iniciais (da fase crítica), e funciona como fio condutor até o final. No início ele aparece muito ligado à ciência, depois um pouco afastado, mas com ela sempre ali presente como uma espécie de vigia dos seus resultados e auxiliar da investigação. A ligação com a ontologia é estabelecida desde o início também, e aos poucos outros elementos vão complementando-a. Primeiro surge o devir, depois o corpo, os instintos, a experiência, força, a questão da hierarquia entre as forças, e a vontade de poder. Essa complementação ou abrangência que vai se dando com o passar das obras não é ao acaso, mas acontece porque outros métodos são inseridos e começam a funcionar em conjunto. O próximo capítulo trata da interpretação e do perspectivismo outros dois métodos que também, de certa forma, são conseqüências do que foi dito aqui.

## 1.2. Interpretação e Perspectivismo

Podemos dizer que a questão da interpretação surge na obra de Nietzsche, num primeiro momento, como consequência do próprio método histórico. Pois se a primeira evidência adquirida de uma observação histórica científica (rigorosa aos padrões do autor) era o devir dos acontecimentos, o movimento contínuo de tudo o que há, a primeira acusação dirigida à tradição filosófica será a de que esta (incluindo aí também o cristianismo), ignorou o devir, fixando algo no mundo ou fora dele para que de le pudesse falar. Os pensadores anteriores pressupuseram de alguma maneira um fundamento absoluto no princípio de tudo ou na realidade mesma, e tentaram apreender o sentido dos acontecimentos a partir desse elemento situado fora dos mesmos. Ou seja, eles “interpretaram mal” aquilo que observavam, visto que com um pouco mais de atenção e honestidade intelectual talvez eles percebessem que não existe um fundamento independente das relações, e logo que não pode haver uma verdade absoluta que justifique o que acontece, que tudo que nós temos são apenas nossas interpretações do mundo. Assim, em *Humano, demasiado humano*, Nietzsche ataca as diversas interpretações erradas que dominavam o ambiente da época, em especial a do cristianismo, que por não compreender a natureza do mundo, não podia compreender os homens, e lhes atribuía um falso papel com falsos valores (do mesmo modo ele ataca a filosofia moral que estava impregnada desses mesmos valores cristãos)<sup>19</sup>. Mas com esses ataques, Nietzsche não parece refletir muito sobre a real importância da interpretação e todas as suas implicações, e embora no livro *Aurora* a questão apareça com alguma variação, é somente em *A Gaia Ciência* que poderemos falar em interpretacionismo enquanto método de análise e criação filosóficas. Então, diferente do que foi feito em relação ao método histórico-genealógico, não vou aqui mostrar como esse conceito foi se transformando e se enriquecendo com o passar das obras. Antes, vou tentar levantar os elementos que o caracterizam enquanto método e que foram discutidos ou deixados de lado pelos comentadores.

Talvez o aforismo mais importante que trata da questão da interpretação e também o mais citado seja o “Nosso novo infinito” (GC 374, p.278), onde lemos:

---

<sup>19</sup> Ver: HHI 126 (p.98) – “Arte e força da falsa interpretação”; HHI 134 (p.103) – “Se o cristão, como disse, foi levado ao sentimento de autodesprezo por alguns erros, isto é, por uma interpretação falsa, não científica, de suas ações e sentimentos [...]”; ou HHI 135 (p.104) – “Portanto: determinada psicologia falsa, certa espécie de fantasia na interpretação dos motivos e vivências são o pressuposto necessário para que alguém se torne cristão”.

Até onde vai o caráter perspectivista da existência, ou mesmo se ela tem algum outro caráter, se uma existência sem interpretação, sem “sentido” [*Sinn*], não vem a ser justamente “absurda” [*Unsinn*], se, por outro lado, toda a existência não é essencialmente *interpretativa* – isso não pode, como é razoável, ser decidido nem pela mais diligente análise e auto-exame do intelecto: pois nessa análise o intelecto humano não pode deixar de ver a si mesmo sob suas formas perspectivas e *apenas* nelas. Não podemos enxergar além da nossa esquina: é uma curiosidade desesperada querer saber que outros tipos de intelecto e de perspectiva *poderia* haver. [...] Mas penso que hoje, pelo menos, estamos distanciados da ridícula imodéstia de decretar, a partir do nosso ângulo, que somente dele *pode-se* ter perspectivas. O mundo tornou-se novamente “infinito” para nós: na medida em que não podemos rejeitar a possibilidade de que ele *encerre infinitas interpretações*.

O primeiro aspecto a ser ressaltado nesse aforismo é a importância da interpretação para a existência, a ponto de a cogitação da ausência da mesma ser comparada ao absurdo. A existência deve ser essencialmente interpretativa devido à falta de um sentido absoluto que garanta a veracidade dos fatos. Depois, a proximidade do significado de uma perspectiva e de uma interpretação. Ambos os conceitos são aqui confundidos, pois os dois aparecem como a própria essência do existir. Mas convém fazer uma distinção, e adotaremos aqui uma hipótese não muito convencional, embora muito interessante, qual seja, a de tratar a interpretação num viés mais epistemológico e a perspectiva num viés mais ontológico. A idéia é que o perspectivismo estaria mais ligado ao posicionamento de um existente dentro do seu meio (para mantermos a imagem do ângulo), ou à maneira com a qual ele se relaciona com o entorno, caracterizando assim uma visão parcial do mundo; enquanto que o interpretacionismo estaria diretamente ligado ao sentido que um indivíduo atribui às suas vivências no meio, seria o modo como ele estabelece relações entre acontecimentos no mundo. Assim, uma interpretação poderia ser entendida como o significado dado a uma vivência a partir de uma perspectiva, e dessa maneira ela pressuporia uma linguagem (proposicional), o que implicaria dizer que a rigor somente os seres humanos interpretam, visto que só eles atribuem um significado para sua existência; enquanto que na contrapartida, qualquer ser estabeleceria uma perspectiva. Essa distinção pode ser eliminada se entendermos a interpretação como apropriação do meio, dominação ou imposição de sentido (entendendo aqui sentido como um saber fazer, saber lidar com alguma situação, sem ter uma conotação lingüística) de um indivíduo no seu meio, como alguns intérpretes entendem:

Do mesmo modo, se cada perspectiva é uma interpretação, isso não significa que interpretar é imprimir um conteúdo discursivo a ele. Interpretar é dar formas, é dar sentido através da modelação do material encontrado; no vocabulário de Nietzsche, é exercer domínio.<sup>20</sup>

Isto está correto se aceitarmos o condicional (*se* cada perspectiva é uma interpretação), e o próprio autor nos permite entender interpretação nesse sentido mais amplo em algumas passagens, mas acredito que isso se dá justamente por uma confusão entre os significados atribuídos à perspectiva e à interpretação, por entender que os dois conceitos exercem a mesma função na obra. O que acontece é que em Nietzsche o significado dos conceitos epistemológicos tradicionais (também psicológicos e de teorias da mente atuais) remete a compreensão do corpo e seus processos fisiológicos, e de maneira alguma podemos pensá-los independentes destes. Assim, pode-se confundir um campo com o outro em virtude da base ontológica comum. Mas o que se deve ressaltar aqui, é que existe um uso do termo na obra que não se confunde, e que é o que permite o autor falar em “interpretação falsa” e distinguir “interpretação” de “texto”. Porque podemos facilmente dizer que uma interpretação não está correta, mas será que faz sentido pensar em uma perspectiva que não esteja? Não acredito, a menos que ambos sejam sinônimos. Aliás, se interpretação é exercer domínio simplesmente, nem mesmo faz sentido pensar em interpretação falsa (poderíamos falar em dominação falsa?), pois com que critério se compararia duas formas de dominação diferentes? Segundo a mais eficaz e poderosa talvez? Nesse caso, Nietzsche jamais poderia chamar o cristianismo de falsa interpretação, visto o poder que tem, e a influência que ele exerce até hoje ainda; é somente a partir do sentido que o cristianismo atribui à vida humana que podemos acusá-lo de estar incorreto, quando comparamos sua interpretação dos acontecimentos a realidades de fato. Desse modo não parece correto dizer que cada perspectiva é uma interpretação, isso seria banalizar os conceitos. É preferível manter a perspectiva num plano mais básico da existência, e a partir disso, então, dizer que uma perspectiva pode gerar uma interpretação, ou que a interpretação é a reconstrução, ou reformulação de uma perspectiva. Guardaremos o termo ‘interpretação’, portanto, para um uso mais específico vinculado à linguagem significativa. Uma passagem de *Além do Bem e do Mal* que ilustra bem o que queremos dizer é a seguinte:

---

<sup>20</sup> Itaparica, A.L.M (2004), p.104.

Perdoem este velho filólogo, que não resiste à maldade de pôr o dedo sobre artes de interpretação ruins; mas essas “leis da natureza”, de que vocês, físicos, falam tão orgulhosamente, como se – existem apenas graças à sua interpretação e péssima “filologia” – não são uma realidade de fato, um “texto”, mas apenas uma arrumação e distorção de sentido ingenuamente humanitária, com a qual vocês fazem boa concessão aos instintos democráticos da alma moderna!<sup>21</sup>

Nesse aforismo ele volta a criticar a ciência, ao invés do cristianismo, como já foi dito no capítulo anterior, pela mesma razão, que é a de atribuir à realidade um sentido absoluto, sem perceber que uma imposição de sentido não reflete a real natureza das coisas, mas serve somente como ficção regulativa para gerar maior potencialidade ao ser humano. Nesse caso, os físicos apresentam uma interpretação ruim da natureza, ao falarem em “leis da natureza”, que não condiz com uma realidade de fato. Aqui, para proferir sua crítica, o filósofo se coloca na posição de filólogo, que é justamente aquele que sabe ler bem um texto, ou seja, que sabe dar um sentido àquilo que em princípio não significa nada. E esse sentido, por sua vez, não pode ser dado de maneira arbitrária, antes deve ser condizente com o texto ao qual se contrapõe, tentando permanecer a tradução mais fiel possível deste<sup>22</sup>. A ciência que Nietzsche critica aparentemente está fazendo justamente isso, e no seu intento de dizer o que as coisas são e como a natureza funciona, ela procura ser o mais fiel possível à realidade, porém, para o autor ela peca por duas razões, que são a de distorcer a realidade com antropomorfismos; e a de se colocar na posição da verdade, sem notar o aspecto interpretativo de suas asserções. Por isso ele vai criticar a noção de “leis da natureza”, porque a rigor a criação de leis é algo estritamente humano, na natureza nada obedece, nada transgride, nada cria leis visando uma organização ou algo melhor, é o homem que faz esse tipo de coisas. E no final do aforismo, ao oferecer como alternativa, sua teoria da vontade de poder, Nietzsche caracteriza sua própria posição de “mais uma interpretação”<sup>23</sup>, salvando seu próprio pronunciamento de cair em completa contradição, ao retirar dele a pretensão de verdade.

Para complementar o que foi dito e retomar um pouco a distinção entre perspectiva e interpretação, citarei outra passagem de um comentador:

<sup>21</sup> BM 22 (p.28)

<sup>22</sup> Ver também AC 52 (p.91): “eu entendo aqui por filologia em sentido geral, a arte de ler bem, de saber distinguir os fatos, sem os falsear com interpretações, sem perder, no desejo de compreender, a precaução, a paciência e a delicadeza; a filologia como ceticismo na interpretação.”

<sup>23</sup> “Acontecendo de também isso ser apenas interpretação – e vocês se apressarão em objetar isso, não? – bem, tanto melhor!”.

Le perspectivisme, en effect, évoquait des images liées à la sphère perceptive, donc à la situation de l'homme dans l'espace. L'interprétation se rattache à une autre sphère d'image : ainsi on appelle «interprète» l'homme qui a pour profession de traduire le contenu d'une langue dans une autre langue, cette traduction exigeant de sa part un effort personnel pour découvrir des équivalences adéquates, sans que jamais on puisse affirmer que la traduction soit une reproduction absolument fidèle du « texte ».<sup>24</sup>

O texto acima está de acordo com o que vem sendo dito e acredito que a partir dele podemos enfatizar a distinção proposta, mantendo o perspectivismo na esfera perceptiva espacial de um ambiente ontológico e reservando ao interpretacionismo um espaço lingüístico, algo mais formal. Granier coloca a interpretação como o complemento necessário do perspectivismo, que mesmo que em muitas passagens se confunda com este pelo caráter apropriativo que ambos têm, não se confunde totalmente em vista de sua outra abrangência, que é a imposição de um sentido ao real. O comentador aprofunda a figura do tradutor, que mesmo tendo sua função baseada em algo concreto, não exclui a necessidade de interpretá-lo, e acrescenta que essa interpretação exige um esforço criativo do mesmo, na busca de um signo equivalente em sua própria língua. Nietzsche chama ao bom intérprete 'filólogo', e na função de ler o "texto" da natureza, ele deve traduzir em uma linguagem proposicional significativa (só o que faz sentido para o ser humano) o caos sensitivo que lhe aparece. É aí que entra a criação como papel fundamental para o exercício de compreensão do mundo de um filósofo, pois a natureza não nos aparece gramaticalmente, mas o sentido que damos a ela se expressa dessa forma.

Com isso revela-se uma nova faceta da interpretação, sua condição necessária de criadora. O filósofo a partir desses esclarecimentos, não deve mais procurar a verdade em nome do conhecimento, deve antes aceitar sua condição perspectivista frente ao real e buscar criar uma boa interpretação condizente com este. Por isso Nietzsche pode dizer:

*Mas os autênticos filósofos são comandantes e legisladores: eles dizem "assim deve ser!", eles determinam o para onde? E para que? do ser humano, e nisso têm ao seu dispor o trabalho prévio de todos os trabalhadores filosóficos, de todos os subjugadores do passado – estendem a mão criadora para o futuro, e tudo o que é e foi torna-se para eles um meio, um instrumento, um martelo. Seu "conhecer" é*

---

<sup>24</sup> Granier, J. (1966), pp. 314-315.

criar, seu criar é legislar, sua vontade de verdade é – *vontade de poder*.<sup>25</sup>

As interpretações tornam-se agora criações e não mais em nome de uma verdade absoluta, mas em nome da justiça. Uma boa interpretação não é mais aquela que atinge a verdade íntima das coisas, mas aquela que é justa (justificável) com o real. O filósofo agora é comandante e legislador, pois não existe mais uma lei universal e divina a ser seguida, é sua a tarefa de criar as regras segundo as quais seria preferível viver. Ele deve ser capaz de dizer o para onde? E o para que? sem pressupor que sejam um para sempre, suas normas devem visar simplesmente a ampliação do potencial humano, e com a mudança de épocas devem ser muito bem aceitas também modificações nessas regras. Por isso o conhecer aparece no texto entre aspas, pois perdeu seu sentido clássico, pode-se dizer que adquiriu um sentido enfraquecido frente ao modelo antigo de conhecimento, porém fortalecido frente ao novo modelo de filósofos que o método exige. E se esse novo modelo é interpretativo, e interpretar é essencialmente criação, agora temos que criar é prescrever ao real as próprias regras (sem entrar em conflito com este), e o que era o motor do conhecimento, a vontade de verdade, agora se transforma em vontade de poder, ou seja, interpretar com vistas em ampliar o potencial humano.<sup>26</sup>

Se analisarmos agora, sob essa luz criativa intrínseca à interpretação, o perspectivismo, veremos aí mais uma diferença. Uma perspectiva não necessariamente cria alguma coisa. Pois criação está ligada ao sentido que damos a algo, e dar sentido, como vimos, passa por uma linguagem significativa. Em “Do gênio da espécie” (GC 354, pp.247-250), Nietzsche apresenta essa linguagem diretamente vinculada à consciência, ao mesmo tempo em que coloca a consciência em um plano superficial da existência, falsificadora desta por excelência. Cito:

*Para que* então consciência, quando no essencial é *superflua*? [...] Em suma, o desenvolvimento da linguagem e o desenvolvimento da

---

<sup>25</sup> BM 211 (p.118)

<sup>26</sup> As sementes dessa teoria já podem ser encontradas no livro *Aurora*, mas naquele momento não existia ainda a hipótese teórica da vontade de poder. E é certo também que lá a preocupação do autor está mais voltada para a moral do que para a teoria do conhecimento, de qualquer forma vale a pena conferir os aforismos 108 (p.79), onde se lê: “não se deve relacionar as exigências da moral à humanidade, o que é insensatez e diversão. – *Recomendar* à humanidade um objetivo é algo bem diferente: então ele é concebido como algo que está *ao nosso bel-prazer*; supondo que agradasse à humanidade a proposta, ela poderia então *dar-se* uma lei moral.” Ou ainda 119 (p.93): “O que são então, nossas vivências? São muito mais aquilo que nelas pomos do que o que nelas se acha! Ou deveríamos até dizer que nelas não se acha nada? Que viver é inventar?”.

consciência (*não* da razão, mas apenas do tomar consciência de si da razão) andam lado a lado. [...] O homem inventor de signos é, ao mesmo tempo, o homem cada vez mais consciente de si. [...] Todas as nossas ações, no fundo, são pessoais de maneira incomparável, únicas, ilimitadamente individuais, não há dúvida; mas, tão logo as traduzimos para a consciência, *não parecem mais sê-lo...* Este é o verdadeiro fenomenalismo e perspectivismo, como *eu* entendo: a natureza da *consciência animal* ocasiona que o mundo de que podemos nos tornar conscientes seja só um mundo generalizado, vulgarizado.

O que percebemos nessas passagens, é que parecem existir dois planos distintos de acontecimentos, sendo um deles o das nossas ações e vivências, e o outro da nossa tomada de consciência daquilo pelo que passamos. Desse modo, todas as ações e relações entre os seres são únicas, individuais ao extremo, porém, no que diz respeito aos seres humanos, há ainda um esforço em traduzir para a consciência o que se passou na tentativa de compreender um evento. Ora, essa tradução é mediada por uma linguagem significativa, e esse “conhecimento” é já uma interpretação. Mas como nossa linguagem é comunitária (não faz sentido pensar em uma linguagem privada), a consciência faz uma espécie de simplificação do acontecimento para que ele possa ser entendido, ela encaixa em termos por nós conhecidos algo que em si não é lingüístico, e por ser assim tão incompleta ela se torna uma falsificação das nossas experiências mais singulares. A consciência então é tomada como superficial à existência, na medida em que não faz parte das atividades sensórias mais básicas da vida animal como um todo, porém é essencial à vida humana, visto que o homem tem necessidade de compreender o que acontece e comunicar isso aos outros (com vistas em aumentar suas capacidades, já que no reino animal é tido como uma das espécies mais fracas) e para isso precisa estar constantemente repassando para si mesmo o que viveu. Sob essa análise denominamos perspectiva ao primeiro momento, da pura ação e individuação extrema, onde não há criatividade (da maneira como foi exposta a questão); e interpretação, ao movimento de tradução de uma experiência sensível para uma consciência lingüística, onde há um esforço criativo do indivíduo para impor um sentido às suas vivências.

Sendo então o perspectivismo entendido como uma tese ontológica, poderiam soar estranhas afirmações como “a perspectiva moral-cristã” ou “inversão de perspectiva”, muito comuns na obra. Pois como vimos nesse último aforismo apresentado, a perspectiva é fundamentalmente uma individuação, uma maneira única de se relacionar com o ambiente, uma posição que a rigor ninguém mais pode ocupar, exceto o próprio indivíduo. Porém, ao falarmos de perspectiva moral-cristã, estamos



pressupondo uma posição comum que muitos ocupam e compreendem. E uma vez que há uma compreensão geral é porque já existiu um esforço de tradução para a consciência, através de uma linguagem comum, logo, que já existiu uma interpretação. Do mesmo modo ficaria estranho ocorrer uma inversão de perspectiva, pois estaria sendo exigido que alguém saísse da própria posição que ocupa e se colocasse no lugar de outro para compreender exatamente pelo que o outro passa, ou passou (para ver com outros olhos, olhos externos). Mas isso é impossível pelo que acabou de ser dito, jamais pode haver duas experiências idênticas, jamais podemos ver com olhos que não os nossos. Nesse caso deveríamos dizer que ocupar o lugar de outro é antes compreender uma experiência no máximo por semelhança da situação (vivida ou narrada); e como envolve compreensão, mais uma vez, já ocorre aí uma interpretação. Assim, seria preferível falar em “interpretação moral-cristã” e “mudança de interpretação”, para mantermos um certo rigor e coerência com a distinção proposta. Mas é evidente que Nietzsche não é assim tão cuidadoso, e por conta dessas duas expressões corriqueiras, podemos dizer que novamente os conceitos se confundem. Uma outra maneira de entender essas expressões se dá ao tentarmos estabelecer alguma ordem nos acontecimentos. Desse modo teríamos como mais básico o estabelecimento de uma perspectiva (uma relação, ou vivência); em seguida, a tradução dessa vivência para a consciência (um esforço de compreensão, ou uma interpretação); e por último, uma vez que a interpretação é a própria retomada e reconstrução formal da perspectiva, denominaríamos essa interpretação comum de “perspectiva tal e tal”, já que ambas se referem à mesma situação. Mas note-se que houve um movimento mais amplo de um termo para o outro, e que o segundo uso do termo ‘perspectiva’ não se confunde com o primeiro, embora possa se confundir com a interpretação mesma. Esse tipo de confusão é muito comum na obra de Nietzsche, pois o filósofo usa diversas vezes o mesmo termo com diferentes sentidos sem jamais especificá-los detalhadamente, e cabe um pouco de delicadeza na hora da leitura antes de sair por aí generalizando tudo.

Vejamos um outro aforismo da obra que de certa forma resume a questão:

De agora em diante, senhores filósofos, guardemo-nos bem contra a antiga, perigosa fábula conceitual que estabelece um “puro sujeito do conhecimento, isento de vontade, alheio à dor e ao tempo”, guardemo-nos dos tentáculos de conceitos contraditórios como “razão pura”, “espiritualidade absoluta”, “conhecimento em si”; - tudo isso pede que se imagine um olho que não pode absolutamente ser imaginado, um olho voltado para nenhuma direção, no qual as forças ativas e interpretativas, as que fazem com que ver seja ver algo,

devem estar imobilizadas, ausentes; exige-se do olho, portanto, algo absurdo e sem sentido. Existe *apenas* uma visão perspectiva, apenas um “conhecer” perspectivo; e *quanto mais* afetos permitirmos falar sobre uma coisa, *quanto mais* olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso “conceito” dela, nossa “objetividade”.<sup>27</sup>

Nesse aforismo o filósofo faz uma crítica à noção tradicional de conhecimento puro, fundamentando-a agora no perspectivismo e na interpretação. “Conhecer” alguma coisa é estabelecer uma relação pessoal com esta coisa (assim como apurar todas as relações que esta coisa estabelece com todas as demais coisas), e enquanto tal, nunca será uma abrangência completa do objeto estudado, visto que esta observação capta alguns aspectos apenas. O homem está sempre situado numa perspectiva, e dessa maneira só pode conhecer a parte do objeto que se relaciona com ele, ou suas relações mais próximas no entorno, as quais ele afeta ou pelas quais é afetado. Mais uma vez aparece no texto a imagem do ângulo (da visão) para falar em perspectivismo, pois ele inevitavelmente remete ao posicionamento de um indivíduo espacialmente, e como só enxergamos de um ponto, é nesse campo que se encontra todo nosso conhecimento. Assim, são evocados o maior número de olhos possíveis na busca de algum conhecimento, na tentativa de apanharmos o objeto como um todo e podermos formular o conceito dele com mais exatidão. A partir disso Nietzsche faz sua nova crítica a um conhecimento absoluto, pois este exigiria um olho que não fosse perspectivo, que não se desse limitado espacialmente, e que em si mesmo abrangeria todo o objeto sob todos os aspectos. Como se um único indivíduo pudesse concatenar todas as relações imagináveis (ou não) de um objeto distinto. Isso seria excluir a humanidade envolvida, a história individual, os interesses de cada um, a vontade, e como ele mesmo diz no final do mesmo aforismo: “supondo que o conseguíssemos, como? Isso não seria castrar o intelecto?”. Logo, devemos voltar um pouco, sermos mais humildes no nosso intento de conhecer, e aceitarmos nossa condição essencialmente perspectivista no mundo. E apesar de não ser o foco do aforismo, não vamos deixar de reparar o modo com que ele menciona a interpretação, como “aquela que faz com que ver seja ver algo”. Ou seja, podemos nos colocar numa relação e “ver” o que há em volta sem problemas, mas isso só vai significar algo, só vai ser conceitualizado, e só vai fazer sentido enfim, se houver uma interpretação de nossa parte. Isso só para acentuar a diferença entre perspectiva e interpretação mantendo esta em um plano lingüístico formal.

---

<sup>27</sup> GM III 12 (p.109)

Gostaria de explorar agora um pouco mais algo que foi mencionado anteriormente acerca da escolha de uma interpretação, uma vez que o filósofo insiste em apontar as diversas falsas interpretações existentes. Esse é um assunto muito polêmico e muito mal resolvido entre os comentadores de Nietzsche, a saber, qual deve ser o critério que define a melhor interpretação. Corriqueiramente vemos cada estudioso escolher seu critério preferido, e dependendo de qual for este, Nietzsche torna-se um relativista, ou um utilitarista, às vezes um pragmático, um realista ingênuo, até mesmo um metafísico renegado, e por aí vai. Normalmente nessa hora o perspectivismo é subitamente esquecido enquanto método, e predomina um certo absolutismo na leitura que exige que *este* seja o critério definitivo. O que deve ser levado em consideração na análise é que cada assunto é analisado de um ângulo, sob uma perspectiva, e que, portanto, cada situação exige que um critério diferente se imponha.

Em seu livro *Nietzsche's Theory of Knowledge*, o senhor Grimm<sup>28</sup> defende que o melhor critério para decidir se uma interpretação é boa é o da utilidade:

If, as Nietzsche says, the world is an illusion, a falsification, a projection or interpretation from a particular perspective, why should we prefer one particular interpretation over any other? After all, they are all false, as Nietzsche constantly remind us. Of course, the criterion to be met by any of these perspectival "errors" is not one of veracity, but rather one of utility.<sup>29</sup>

Aqui ele contrapõe a utilidade ao valor de verdade. Como vimos, toda interpretação é uma espécie de simplificação perspectica do real, que não dá conta de abarcar o todo devido à insuficiência do seu alcance nas próprias relações e também às limitações da linguagem. Com isso, cada pronunciamento cria suas artimanhas para dar conta do entorno e impõe à realidade uma estrutura fixa com seus modelos e valores próprios. Assim, uma vez que cada interpretação é uma criação, a rigor ela também passa a ser uma falsificação do objeto interpretado, principalmente porque ela necessariamente fixa algo que para Nietzsche está em constante mudança. Por isso Grimm pode afirmar categoricamente que todas as interpretações são falsas, e nesse caso o critério de verdade falha sempre. Sua alternativa então está baseada nas afirmações do filósofo de que a maioria das nossas falsificações não só nos são úteis, como essenciais para a sobrevivência da espécie. Por exemplo, quando este diz que sem

---

<sup>28</sup> Grimm, R.H. 1977.

<sup>29</sup> Idem. p. 70.

reconhecer nas coisas unidades idênticas (para ele radicalmente falando não há nem unidade, nem identidade entre as coisas), há muito o homem teria perecido. De modo que existem certas ilusões que nos fortalecem, e é interessante que as mantenhemos presentes. Portanto, as melhores interpretações são aquelas que, sem serem verdadeiras em um sentido lógico forte, nos são úteis, indispensáveis até. Até aí tudo bem, estamos de acordo com o intérprete, o problema dessa análise é que ela não dá conta de todos os casos, não podemos decidir por uma interpretação sempre a partir dela; quando Nietzsche em *O Anticristo* desfere seus ataques ao cristianismo, com certeza não é porque este não é útil ao ser humano (porque em certa medida até pode ser bastante útil), mas porque sua interpretação do mundo (natureza, vida) não condiz com a realidade:

No cristianismo, nem a moral nem a religião estão em contato com a realidade. Somente encontramos nele *causas* imaginárias ...; *efeitos* imaginários [...]; um comércio entre *seres imaginários* [...]; uma *ciência natural* imaginária [...]; uma *psicologia* imaginária [...]; uma *teologia* imaginária [...]; Este universo das *ficções puras* distingue-se, para sua grande desvantagem, do mundo dos sonhos, que pelo menos reflete a realidade, ao passo que este não faz mais do que falseá-la, desprezá-la e negá-la.<sup>30</sup>

Aqui o critério que está sendo usado é a comparação entre “interpretação e texto”. Para Nietzsche não faz sentido sairmos por aí inventando seres e mundos que não condizem em nada com a própria experiência vivida. Já foi dito que as interpretações referentes ao mundo não devem ser criadas ao acaso, mas antes devem procurar ser a tradução mais fiel possível da natureza. No caso do cristianismo, ele simplesmente não está de acordo com nada que seja experimentado objetivamente, é pura invenção, e nesse caso o critério da utilidade falha, a crítica a essa interpretação tem outro foco. Outro critério que está implícito nesse aforismo é o da economia de princípios. Para o filósofo, se pudermos dar uma interpretação satisfatória que introduza menos conceitos quanto for possível e ainda assim reflita os aspectos mais importantes da realidade tanto melhor.<sup>31</sup> Esse critério da economia de princípios foi o escolhido por uma outra comentadora, depois de uma série de negações de outros possíveis critérios<sup>32</sup>.

---

<sup>30</sup> AC 15 (pp. 48-49)

<sup>31</sup> Ver BM 13 (p.20): “assim pede o método, que deve ser essencialmente economia de princípios”; e BM 36 (pp. 42-43): “Não admitir várias espécies de causalidade enquanto não se leva ao limite extremo (até ao absurdo, diria mesmo) a tentativa de se contentar com uma só: eis uma moral do método, à qual ninguém se pode subtrair hoje;”

<sup>32</sup> Rocha, S.P.V. (2003), pp. 170-173.

Depois de negar que a teoria nietzschiana poderia ser um relativismo, um vitalismo, um pragmatismo, um antropocentrismo, um ceticismo ou um fenomenismo; negando com isso que esses seriam bons critérios na hora de se decidir por uma interpretação, ela conclui: “se todas as perspectivas são efetivamente ilusórias – isto é, se todas são igualmente infundadas – elas podem entretanto ser submetidas a uma avaliação quantitativa, que remete ao critério da economia”. Concordamos também que esse seja um bom critério, mas o problema dessa posição novamente é achar que ela por si só decide todas as comparações. E com isso a intérprete não reconhece que em diferentes momentos da obra, Nietzsche se utiliza de cada um desses critérios, ocupando várias vezes estas posições posteriormente descartadas. Em algum momento (principalmente em *Aurora e a Gaia Ciência*) Nietzsche pode ser considerado um vitalista, no sentido em que a autora critica o uso do termo, mantendo o corpo como fundamento de tudo; em outro pode ter sido cético (*Humano, demasiado Humano*), ao criticar a tudo e a todos sem apresentar uma teoria alternativa, e assim por diante. O que importa é que ele não se deteve absolutamente em nenhuma dessas posições, utilizando na medida em que foi necessário o olhar de cada uma delas sobre as outras, e com isso variando ao máximo sua própria perspectiva.

Na parte final da obra, no intento de elaborar sua própria interpretação de como podemos compreender a realidade, acredito que Nietzsche tenha se preocupado pelo menos com alguns critérios, a saber, em ser econômico (referente aos princípios – tudo é atividade em última instância); condizente com o devir (todos os seus conceitos têm que dar uma idéia de movimento); e em promover a vida (contra o cristianismo e o niilismo europeu). De modo que estes funcionam como parâmetros na hora de decidir, ao menos, se alguma interpretação é melhor que a de Nietzsche. Devemos também tomar cuidado para não confundirmos método com critério de escolha na análise de uma interpretação. Uma coisa é o procedimento, a forma com a qual se escolhe trabalhar e conduzir a pesquisa, e igualmente os pressupostos teóricos que tal forma implica, nesse caso específico o método interpretativo. Outra são os critérios que se leva em conta para elaborar uma boa interpretação, que funcionariam como uma espécie de meta-princípio, auxiliando na criação, na parte positiva do procedimento. Assim, o critério de “promoção da vida”, por exemplo, a rigor não pode ser chamado de método do mesmo

modo que o interpretacionismo o é, embora seja fundamental para a justificativa de sua crítica ao cristianismo e para a elaboração de sua hipótese da vontade de poder.

Podemos com isso concluir que o interpretacionismo e o perspectivismo funcionam como métodos na obra de Nietzsche por serem a base para a compreensão de qualquer pronunciamento filosófico, e por funcionarem como procedimentos necessários em toda investigação. Eles combinam com o método histórico-genealógico por implicarem uma compreensão dos acontecimentos condizentes com o devir e porque na falta de um sentido absoluto que apareça dos fatos históricos, o interpretacionismo completa a análise genealógica. A partir deles não é mais permitido falar em um absoluto ou pretender que uma teoria seja verdadeira no sentido tradicional. Toda teoria lançada deve passar por uma análise que leve em consideração aquele de onde ela parte, sua história, as condições em que surgiu, as relações que este estabelece, e deve também passar por alguns critérios básicos de avaliação, ser contextualizada enfim. O próximo procedimento adotado como base de análise e investigação filosófica pelo autor, a ser estudado aqui, está diretamente vinculado a esses elementos que constituem a compreensão de algo, pois não podemos fazer tal análise, nem falar de uma perspectiva (humana) sem falarmos de psicologia e fisiologia. Veremos então o papel que têm esses dois conceitos na obra a partir do que já foi exposto.

### 1.3 O Método Físio-Psicológico

Em várias passagens de sua obra Nietzsche fala da psicologia como “o caminho para os problemas fundamentais”<sup>33</sup>, tentando mostrar a importância da mesma para a investigação de problemas filosóficos. Em várias ocasiões também, Nietzsche se apresenta como psicólogo, ao invés de filósofo, quando critica os filósofos por sua superficialidade no tratamento de algumas questões (principalmente de cunho moral), querendo mostrar com isso uma maior profundidade de sua parte. Embora seja uma constante em sua obra a análise psicológica de enunciados filosóficos, pelo menos desde *Humano, demasiado humano*, é em seu livro *Ecce Homo* que ele mais frisa o fato de se considerar um grande psicólogo. Ali lemos: ‘Quem, entre os filósofos, foi antes de mim psicólogo, e não o seu oposto, ‘superior embusteiro’, ‘idealista’? Antes de mim não havia absolutamente psicologia, - ser nisso o primeiro pode ser uma maldição, é em todo caso um destino.’<sup>34</sup> Para compreendermos esse papel fundamental que é atribuído à psicologia no seu texto, precisaríamos compreender como Nietzsche redefine os termos da psicologia em sua obra<sup>35</sup> e como ela funciona como método investigativo, uma vez que ela nos conduz aos problemas fundamentais. Sua abordagem passa pela negação dos conceitos tradicionais tais como alma, consciência, sujeito, e todo idealismo metafísico que subjaz a tais conceitualizações. É a partir da crítica à tradição que o autor pode construir uma nova psicologia sobre novos fundamentos, tornando-se o primeiro psicólogo da sua nova psicologia. Quanto a essa redefinição conceitual, não vou entrar muito aqui, deixarei para o próximo capítulo quando falar da relação entre consciência e linguagem. Vou me ater aqui ao ponto do método psicológico, tentando mostrar como funciona e porque a rigor a posição nietzschiana não se limita à psicologia, visto que seu esforço em revisar a tradição visa responder questões de

---

<sup>33</sup> BM 23 (p.30)

<sup>34</sup> EH “Porque sou um destino” 6 (p.114)

<sup>35</sup> Como bem aponta Giacoia, O. (2004): “Percebe-se, pois, que a instituição de uma interpretação global do mundo, fundada numa teoria perspectivística do conhecimento – ou seja, a ambição nietzschiana de subversão da tradição metafísica ocidental - , é uma tarefa que passa necessariamente pela redefinição do objeto tradicional da psicologia. É somente depois de nos desembaraçarmos dos preconceitos da “alma”, do “Eu”, do “Eu” como sujeito, do sujeito como unidade da consciência, que a psicologia poderá então nos instruir com um conhecimento efetivo, esclarecido, acerca da natureza da nossa subjetividade – abrindo caminho para uma sóbria, lúcida e realística crítica do conhecimento que nos esclareça sobre os limites e as possibilidades da “razão””. (p.46).

filosofia, o que de certa forma toma como um erro essa autodenominação do pensador, pois ele está fazendo outra coisa.

Outro aspecto relevante para essa abordagem é a fundação da psicologia na fisiologia. É comum na leitura de Nietzsche apontar para o fato de não podermos mais falar em um espírito (enquanto substância, ou sujeito puro), e que o que se entendia enquanto tal deve agora partir do corpo. Assim o corpo vira a “grande razão”, o fio condutor das suas investidas, e então não se vai mais adiante. Não é muito comum avançar nesse assunto talvez com certo receio de que ao mostrar a primazia do corpo no tratamento de questões espirituais, acabamos por transformar o filósofo em um biólogo reducionista, ou em um empirista ingênuo. Há uma espécie de salto do corpo para a vontade de poder, sem passar por uma fase intermediária de exploração do sentido que carrega o termo ‘fisiológico’; O que vou tentar explorar aqui serão esses dois pontos então, o de saber por que e como a psicologia funciona enquanto método, e qual é o seu vínculo com a fisiologia, qual o papel desta na base da argumentação. Sem, contudo, classificar Nietzsche como um autêntico psicólogo, nem como um fisiólogo nato, na medida em que ele não está fazendo estritamente nem uma coisa nem outra, mas está utilizando a ambos como procedimentos para investigar problemas da disciplina filosófica.

Para Nietzsche a verdadeira psicologia se caracteriza pelo saber observar bem a alma das pessoas. Tirando todo o significado místico que tal afirmação possa conter, o que ela exprime é que o psicólogo deve saber reconhecer de onde parte cada pronunciamento feito por um indivíduo, pressupondo aí que se deve interpretar o que é dito como revelador de uma condição interna outra que não aparece no dito. E no que interessa diretamente ao pensador, compreender *de onde se originam* os juízos valorativos (filosóficos e religiosos) que constituíam o pensamento dominante de sua época, o que apontaria para o real sentido desses mesmos juízos. O livro em que o autor mais explicita essa posição é sem dúvida o *Ecce Homo*, onde lemos diversas passagens significativas acerca do que vem a ser a psicologia em sua obra, tais como essas:

Uma longa experiência, trazida por tais andanças pelo *proibido*, ensinou-me a considerar de modo bem diferente do desejável as razões pelas quais até hoje se moralizou e se idealizou: a história *oculta* dos filósofos, a psicologia de seus grandes nomes surgiu-me às claras.<sup>36</sup>

---

<sup>36</sup> EH “prólogo” 3 (p.18)



Posso arriscar-me a indicar um último traço de minha natureza que me cria não pouca dificuldade no trato com os homens? Pertence-me uma sensibilidade perfeitamente inquietante do instinto de limpeza, de modo que percebo fisiologicamente – *farejo* – a proximidade ou – o que digo? – a parte mais íntima, as ‘entranhas’ de cada alma... Tenho nessa sensibilidade antenas psicológicas, com as quais toco e me aposso de cada segredo: já ao primeiro contato tomo ciência da muita sujeira *escondida* no fundo de mais de uma natureza.<sup>37</sup>

Lembrando que este livro é uma espécie de retomada e revisão de sua trajetória enquanto filósofo, é nele que a psicologia aparece de maneira decisiva na análise do pensamento humano, aqui, como a história oculta dos filósofos, ou como aquela que é responsável por analisar o sentido real de seus pronunciamentos e desvendar os seus segredos. Nietzsche a coloca como uma sensibilidade, um refinamento no saber ver, algo que faz parte de sua natureza, de sua condição fisiológica, e que, portanto, pode ser vista como uma capacidade adquirida, possibilitada pela sua trajetória. O pensamento humano analisado também será visto sob estas condições, como caracterizando a natureza de diferentes indivíduos, derivado de estados fisiológicos dos mesmos, e também como algo adquirido no decorrer de suas vidas. Podemos mesmo afirmar que o livro inteiro é uma análise psicológica sobre a própria obra, um esforço do autor em justificar sua posição, uma vez que ele repassa as épocas em que esteve doente, e o que ele comia, como ele se sentia, indicando com isso que tipo de pensamento dali se originou<sup>38</sup>. Tratar as diferentes filosofias e religiões como estados psicológicos que são produtos de alguma condição fisiológica, onde mal podemos diferenciá-las, sem dúvida é uma afirmação de peso, e que exploraremos daqui em diante.

Compreender no texto de um filósofo algo que ali não está escrito revela uma tese semântica em Nietzsche, pois mostra que o sentido de um enunciado é tirado de um processo interpretativo mais amplo que simplesmente repetir o texto para si. Não é somente no texto que se encontra todo o sentido de um pronunciamento filosófico, aqui Nietzsche parece sugerir algo além, pois o próprio texto é produto de um movimento mais amplo, e tomado como sintoma de um corpo, ele pode significar algo distinto das

---

<sup>37</sup> EH “porque sou tão sábio” 8 (p.33)

<sup>38</sup> Leia-se, por exemplo, o que ele escreve logo no início do livro, em “porque sou tão sábio” 1 (pp.24-25): “Necessito dizer, após tudo isso, que sou *experimentado* em questões de *décadence*? Conheço-a de trás para frente. Inclusive aquela arte de filigrana do prender e apreender, aqueles dedos para *nuanças*, aquela psicologia do “ver além do ângulo”, e o que mais me seja próprio, tudo foi então aprendido, é a verdadeira dádiva daquele tempo em que tudo em mim se refinava, tanto a observação mesma como os órgãos da observação. Da ótica do doente ver conceitos e valores mais sãos, e, inversamente, da plenitude e certeza da vida *rica* descer os olhos ao secreto labor do instinto de *décadence* – este foi meu mais longo exercício, minha verdadeira experiência, se em algo vim a ser mestre, foi nisso. Agora tenho -o na mão, tenho mão bastante para *deslocar perspectivas*; razão primeira porque talvez somente para mim seja possível uma “tresvaloração dos valores””.

próprias palavras. Pelo menos parece ser nesse sentido que ele vai criticar os valores e o modo de vida do cristianismo, assim como toda a moral, algo que podemos acompanhar no decorrer de seus livros, desde *Humano, demasiado Humano* até *Ecce Homo*, onde vemos o filósofo dizer textualmente que religião e moral são produtos de uma falsa interpretação, de uma falsa psicologia acerca de uma vivência pessoal ou do modo de viver de um povo inteiro, vejamos:

Todas as visões, terrores, esgotamentos e êxtases do santo são estados patológicos conhecidos, que ele, a partir de arraigados erros religiosos e psicológicos, apenas *interpreta* de modo totalmente diverso, isto é, não como doença.<sup>39</sup>

A autêntica invenção dos fundadores de religiões é, em primeiro lugar, fixar uma espécie de vida e de costumes cotidianos, que aja como *disciplina voluntatis* (disciplina da vontade) e simultaneamente afaste o tédio; depois dar a essa vida uma *interpretação*, mediante a qual ela pareça iluminada pelo mais alto valor, de modo a se tornar um bem pelo qual a pessoa luta e, em algumas circunstâncias, dá a própria vida. [...] É própria de um fundador de religião a infalibilidade psicológica no reconhecimento de uma certa categoria média de almas, que ainda não *reconheceram* sua afinidade.<sup>40</sup>

Vemos que aqui Nietzsche coloca o erro psicológico como uma falsa interpretação que as pessoas atribuem a uma vivência (própria ou de outrem). Retomando o que foi dito acerca da relação entre interpretação e consciência anteriormente, vimos que tomar consciência de um evento carrega necessariamente uma interpretação dos acontecimentos, pois esta é uma tradução do ocorrido para um pensamento lingüístico, uma vez que não existe uma consciência pura desvinculada do entorno. Nesse movimento de tradução, porém, não estamos cientes de todas as relações nas quais estamos envolvidos e constantemente atribuímos mais importância para algum aspecto que se sobressai. É aí que ocorre o erro, quando ignoramos que esse aspecto é apenas um entre muitos, e atribuímos a tal o estatuto da verdade, no caso do religioso aqui mencionado, acreditar que suas visões, terrores e êxtases provêm de uma divindade e não do próprio corpo, ele as trata com uma normalidade espiritual e não considera a possibilidade de estar sofrendo com alguma doença. Essa esfera que engloba a vivência, a tomada de consciência e a interpretação, Nietzsche vai entender como o domínio próprio da psicologia<sup>41</sup>; compreender suas relações, como que cada interpretação

---

<sup>39</sup> HHI 126 (p.98)

<sup>40</sup> GC 353 (pp.246-247)

<sup>41</sup> BM 45 (p.51): “A alma humana e suas fronteiras, a amplitude até aqui alcançada nas experiências humanas interiores, as alturas, profundezas e distâncias dessas experiências, toda história da alma *até o*

depende da importância ou da afetabilidade estabelecida em cada vivência, será a tarefa do bom observador, e só o bom observador das almas humanas, o psicólogo, terá autoridade pra afirmar que determinado pronunciamento é um disparate psicológico, pois ele é capaz de apontar de onde se origina o erro.

Nesses exemplos citados Nietzsche aponta o erro psicológico do cristão acerca de si mesmo, e nesse caso, seus comentários são de um observador externo a cena. Mas o mais interessante é observarmos o filósofo aplicando suas interpretações de cunho psicológico às diversas áreas do conhecimento estabelecidas; quando ele arrisca dizer que tipo de vivência conduz a determinados raciocínios e mostra porque tiramos certas conclusões que caracterizam nosso senso comum. O capítulo do livro *Crepúsculo dos Ídolos*, intitulado “Os quatro Grandes Erros” é todo uma análise psicológica nietzschiana para explicar que o que entendemos (ou se entendia) por causalidade é falso. Aí ele trata da confusão entre causa e consequência, do erro de se supor uma causa final, do erro de causas imaginárias, e do erro de aceitarmos uma vontade livre enquanto causa. Chamo a atenção para o aforismo 5, intitulado ‘explicação psicológica para isso’ (p.51) – *isso* se refere ao erro das causas imaginárias – onde temos uma explicação do porquê de preferirmos uma causa à outra. Ele vem falando de como preferimos qualquer explicação em lugar de nenhuma, de como o desconhecido é algo intrigante e incomodativo, e então ele termina o aforismo com os dizeres:

A primeira consequência dessa necessidade é o fato de que algo já *conhecido*, vivenciado e inscrito na memória como causa é posto em anexo. – O novo, o não-vivenciado, o estranho são excluídos enquanto causa. Não se busca com isso apenas uma espécie de explicações como causa, mas sim uma *espécie escolhida e privilegiada* de explicações, que tragam consigo o mais rápida e freqüentemente possível a extinção do sentimento do estranho, do novo, do não-vivenciado: as explicações *mais usuais*. – Consequência: uma espécie de posicionamento das causas torna-se cada vez mais preponderante; concentra-se sistematicamente e mostra-se por fim como *dominante*, isto é, exclui simplesmente *outras* causas e explicações.

O primeiro ponto a acentuar nessa passagem é o que a caracteriza como uma análise psicológica. Deixando de lado o nome do aforismo, bastante indicativo, percebemos que Nietzsche está procurando dar uma interpretação para um fenômeno que ele chama de ‘necessidade de se buscar sempre uma causa imediata para tudo o que

---

*momento*, e as suas possibilidades inexauridas: eis o território de caça reservado para o psicólogo nato e amigo da “caça grande”.

ocorre'. Essa busca por uma causa, um motivo, uma razão, que justifique um acontecimento faz parte do domínio do entendimento, da consciência, da interpretação que o indivíduo atribui aos fatos para ficar satisfeito consigo mesmo, para se livrar de algo que o incomoda. Nietzsche remete essa necessidade a um mal estar do organismo frente ao novo, de modo que o quanto antes identificarmos uma razão para determinados fatos, o mais rápido nos livramos desse mal estar. Com o passar do tempo guardamos conosco na memória um amontoado de explicações que passamos automaticamente a aplicar a tudo, pois já estamos habituados à eficiência de seus resultados, e com isso excluimos uma gama de novas explicações que poderiam ser muito mais fiéis aos eventos em questão. Ora, se temos uma análise que tenta esclarecer uma crença humana, algo próprio do entendimento, que tenta justificar essa crença enquanto uma interpretação originada de uma vivência qualquer, e que em última instância passa pelo crivo do “me faz bem/não me faz bem”, da relação de prazer e dor com o próprio organismo, então, nos termos de Nietzsche, ela é uma observação psicológica. O outro ponto a se destacar seria o de entendermos porque ela não se limita à psicologia, visto que esse foi um ponto levantado de início. Não parece ser o interesse principal do filósofo aqui explicar como funciona a subjetividade humana, embora de certa maneira ele esteja fazendo exatamente isso ao tentar mostrar a origem das nossas crenças em causas imaginárias, até porque “subjetividade” é um termo que tem que ser usado com cuidado nesse autor (assim como “alma” eu sei, mas falarei mais deles no próximo capítulo). Mas ele está dando uma explicação acerca do funcionamento do entendimento humano para responder a uma pergunta de caráter filosófico, a saber, de onde surge essa mania terrível no ser humano que é a de atribuir qualquer causa às suas vivências. Isso especificamente, pois de forma mais ampla ele está preocupado com a questão da causalidade em geral, problema antigo para os filósofos de todos os tempos. A relevância da psicologia em Nietzsche (redefinida ao seu modo, é claro) é, então, a de cumprir o papel de um método de investigação, direcionado para resolver (ou discutir) impasses filosóficos. Por isso não acho conveniente chamá-lo de psicólogo, pois não eram as questões dessa disciplina seu foco, embora tantas vezes ele se denominasse como tal (prefiro tomar essas declarações como indicativas de um tipo, do mesmo modo que ele outrora se intitulou erudito, espírito livre, decadente, artista, etc., pois ele ocupa esta posição em algum momento, mas não se detém nela).

Em todas as obras, em diversas passagens Nietzsche faz esse tipo de análise, arriscando interpretações radicais e diversas tanto para fenômenos polêmicos, quanto

para os mais comuns e pouco discutidos. Em certa passagem da *Gaia Ciência* (355, pp.250-251), chega a ironizar Descartes, como este tendo dito que devemos partir do nosso mundo interior, da nossa consciência, para compreendermos algo seguramente, pois eles são imediatos para nós. Nietzsche diz que é quase contraditório e absurdo tomar por objeto de estudo esse não estranho (mundo interior dos nossos pensamentos), em todo caso é disso que deve se encarregar à psicologia (de transformar o que é habitual em problema). Sua obra mais comentada acerca das análises psicológicas nela contidas é sem sombra de dúvida a *Genealogia da Moral*, onde ele discute a origem dos/e os sentimentos envolvidos na diferenciação entre bom e mau, no surgimento da consciência e no tipo psicológico por trás do ideal asceta. Por essa razão não vou me deter nela, é um assunto já muito debatido e bem explorado<sup>42</sup>. Vou antes procurar mostrar outras passagens que tornem mais clara essa idéia de que seu interesse por psicologia está diretamente vinculado à compreensão de algum pensamento filosófico. Em *Além do Bem e do Mal*, no quinto capítulo, Nietzsche está discutindo a moralidade européia, e para tal, vejamos o que ele diz:

Ainda sem considerar o valor de afirmações como ‘existe em nós um imperativo categórico’, sempre se pode perguntar: o que diz tal afirmação sobre aquele que a faz? Existem morais que pretendem justificar perante os outros o seu autor; outras morais pretendem acalmá-lo e deixá-lo contente consigo mesmo; [...] alguns outros [moralistas], talvez Kant entre eles, dão a entender com sua moral: ‘o que merece respeito em mim é que sou capaz de obedecer – e com vocês não será diferente!’ – em suma, também as morais não passam de uma *semiótica dos afetos*.<sup>43</sup>

Esse aforismo é um exemplo claro do modo como Nietzsche utiliza o método psicológico no meio de uma investigação filosófica para abordá-la sobre um outro viés. Pois é no interesse pela discussão moral (interesse filosófico), aqui especialmente, na reflexão sobre uma máxima kantiana, que o autor insere a psicologia, ao tentar ver o que uma questão filosófica revela sobre o pensador que a profere. Ele questiona a legitimidade dos problemas em filosofia, que aqui poderia abordar, por exemplo, como é constituído o aparato mental do ser humano para saber se nele existe uma pré-disposição para construção de imperativos categóricos, e aplica um novo método para entender enunciados morais, que trata o enunciado moral como um sintoma do

---

<sup>42</sup> No texto citado de Giacoia (2004), existe uma boa análise da psicologia do senhor e do escravo presente nessa obra.

<sup>43</sup> BM 187 (p.87)

organismo que o proferiu, como indício de uma condição fisiológica<sup>44</sup>. Que seria tentar responder qual o objetivo de um filósofo que dita esse tipo de sentença, pelo que ele passou, onde pretendia chegar, etc. Depois de alguns papites, sua conclusão é a de que toda moral, incluindo essa de Kant, não passa de uma semiótica dos afetos. E com essa resposta aparentemente simples, podemos apontar para um entrecruzamento dos métodos até aqui apresentados, uma vez que para responder essas perguntas a análise psicológica pressupõe inevitavelmente que se trabalhe com os outros dois. Pois ela remete à busca pela origem de um evento e às transformações que o conceito enunciado sofreu no entendimento do seu autor (genealogia-história); implica na observação das relações as quais o pensador está inserido e na interpretação que ele atribui às suas experiências, bem como a maneira com a qual ele exprime isso (perspectivismo-interpretacionismo); e por fim, pressupõe a observação do comentador que é capaz de não se deixar envolver somente pelo conteúdo proferido, mas tem a frieza e a fineza de tomar o enunciado em questão como sintoma de uma relação afetiva sofrida por aquele que fala, dando-lhe um novo significado (fisiopsicológico). Portanto temos aí evidenciada uma pergunta complexa típica de filosofia, com uma resposta direta e simples que passa também por uma análise psicológica, e que, no entanto, para ser explicada mais precisamente envolveria os demais métodos desenvolvidos e explorados pelo próprio autor.

Gostaria de entrar agora na relação que o filósofo estabelece muito estreitamente entre a psicologia e a fisiologia. Para isso tomarei como base o segundo aforismo do prólogo escrito para *A Gaia Ciência*, que nos dá um panorama geral dessa parceria, e depois tratarei da aplicação da mesma em outros momentos da obra. No início do aforismo temos a seguinte declaração: “Para um psicólogo, poucas questões são tão atraentes como a da relação entre filosofia e saúde”<sup>45</sup>. A impressão que fica ao lermos o aforismo inteiro é que para um psicólogo isso não importa absolutamente, e o que o autor quer dizer no fundo, é que todo pronunciamento de um filósofo está diretamente ligado à sua saúde, mas essa observação só é possibilitada pelo que ele entende por método psicológico, onde se busca a origem do dito na disposição de um corpo, numa determinada forma de viver. Pois ele continua:

<sup>44</sup> Aqui ele retoma uma tese que já está presenteem *Aurora*, ver por exemplo, o aforismo 542 (p.266): “A piedade que dispensamos ao idoso, sobre tudo quando é um velho sábio e pensador, facilmente nos torna cegos ao *envelhecimento de seu espírito*, e é sempre necessário fazer sair do esconderijo os *sinais* de tal envelhecimento e cansaço, isto é: expor o fenômeno *fisiológico* por trás da predisposição e preconceito moral, para não nos tornarmos os bobos da piedade e prejudicadores do conhecimento”.

<sup>45</sup> GC “prólogo” 2 (p.10)

que virá a ser do pensamento mesmo que é submetido à *pressão* da doença? Eis a questão que interessa aos psicólogos: e aqui o experimento é possível. [...] assim nós, filósofos, ficando doentes, nos sujeitamos à doença de corpo e alma por algum tempo – como que fechamos os olhos para nós mesmos.<sup>46</sup>

Nietzsche se coloca na posição do filósofo doente, que através da observação psicológica sobre si mesmo, percebe que suas opiniões, pensamentos, enunciados são fundados em sua *physis*, são resultado de sua condição fisiológica. A questão é relevante para o psicólogo, porque este é encarregado de observar a alma humana, e nesse caso, analisar os seus pensamentos. Mas é o filósofo que faz tal declaração, ele é que se utiliza da observação psicológica para buscar a origem de suas teorias. E aqui o experimento é possível, pois trata de uma auto-observação da própria fisiologia e seu pensamento resultante. Mas na seqüência do aforismo ele ousa aplicar essa mesma observação que partiu de si, para outros pensadores, por semelhança da situação:

Após uma tal interrogação de si mesmo, experimentação consigo mesmo, aprendemos a olhar mais sutilmente para todo filosofar que houve até agora; adivinhamos melhor os involuntários desvios, vias paralelas, pontos de repouso, pontos *solares* do pensamento, aos quais os pensadores que sofrem são levados e aliciados justamente por sofrerem; sabemos agora para onde o *corpo* doente, com a sua necessidade, inconscientemente empurra, impele, atrai o espírito – para sol, sossego, brandura, paciência, remédio, bálsamo em todo e qualquer sentido.<sup>47</sup>

Ele agora faz o movimento inverso, ao invés de partir do seu corpo doente e analisar os próprios pensamentos, ele analisa o pensamento alheio e conclui que partiram de corpos doentes. Pois, por experiência própria, Nietzsche sabia que o que um corpo doente busca é segurança, melhora, paz consigo, e nesse sentido, ele conclui que inconscientemente dele resultará uma filosofia com tais características. Diz ele na continuidade:

Toda filosofia que põe a paz acima da guerra, toda ética que apreende negativamente o conceito de felicidade, toda metafísica e física que conhece um *finale*, um estado final de qualquer espécie, todo anseio predominantemente estético ou religioso por um Além, Ao-lado, Acima, Fora, permitem perguntar se não foi a doença que inspirou o filósofo.<sup>48</sup>

---

<sup>46</sup> Ibidem (p.11)

<sup>47</sup> Ibidem (p.11)

<sup>48</sup> Ibidem (p.11)

Esses tipos de filosofias que Nietzsche enumera nesse trecho são exemplos de teorias idealistas e pessimistas que ele combatia e que possivelmente seriam originadas em um corpo doente, uma vez que este buscaria a paz, e assim criaria uma filosofia em prol da paz ao invés de valorizar a guerra e o conflito; e também por não se encontrar numa posição agradável, confortável, teria como consequência uma moral pessimista que apreenderia negativamente o conceito de felicidade; que não acreditando na estabilidade de seu estado e imaginando uma melhor condição, estipularia uma finalidade na natureza, na qual sua doença seria apenas um meio, algo provisório; e ampliando essa posição de uma finalidade, criaria um outro mundo, mais belo, mais perfeito, desejável enfim. A consequência de tal raciocínio é:

O inconsciente disfarce de necessidades fisiológicas sob o manto da objetividade, da idéia, da pura espiritualidade, vai tão longe que assusta – e frequentemente me perguntei se até hoje a filosofia, de modo geral, não teria sido apenas uma interpretação do corpo e uma *má-compreensão* do corpo<sup>49</sup>

Ou seja, o significado que os filósofos até então atribuíram à existência não passa de uma forma de interpretar seu corpo, suas vivências. Mas por trás de suas abstrações e idealizações se revela uma má compreensão de seus estados fisiológicos, de seus corpos e sua saúde. Seus pretensos conceitos objetivos não são mais do que uma falsa interpretação da realidade devida a uma péssima observação psicológica que não leva em conta absolutamente o corpo físico, considerando apenas a perspectiva de uma espiritualidade pura, que não pode ser de maneira alguma experimentada. Depois disso, o aforismo termina com uma espécie de apelo às gerações futuras, uma vã esperança:

Eu espero ainda que um *médico* filosófico, no sentido excepcional do termo – alguém que persiga o problema da saúde geral de um povo, uma época, de uma raça, da humanidade – tenha futuramente a coragem de levar ao cúmulo a minha suspeita e de arriscar a seguinte afirmação: em todo filosofar, até o momento, a questão não foi absolutamente a “verdade”; mas algo diferente como saúde, futuro, poder, crescimento, vida [...] <sup>50</sup>

Nesse final Nietzsche evidencia sua diferente postura frente à filosofia, mostrando que, do seu ponto de vista, as questões relevantes foram tratadas superficialmente, que o verdadeiro problema nunca chegou a ser tocado. Ou seja, a

---

<sup>49</sup> Ibidem (pp.11-12)

<sup>50</sup> Ibidem (p.12)



busca pela verdade é apresentada como uma máscara que esconde a principal razão por trás de todas as teorias, o saber que vem do corpo, destacando para isso os elementos ‘poder’ e ‘crescimento’ citados, os quais assumirão papéis centrais em sua teoria positiva. O que um corpo (podendo ser tomado como um povo, uma época, uma raça, etc.) busca é poder, crescimento e nada mais. O que um filósofo defende visa ampliação de poder, domínio, expansão de suas capacidades (assunto que entraremos mais adiante) e não a verdade pura. Vale destacar um último ponto na passagem citada, Nietzsche solicita um médico filosófico, não um psicólogo, para entender a filosofia, isso mostra que a relação saúde/pensamento é um problema filosófico e que a psicologia é convocada como um método auxiliar, não como o objetivo central da análise<sup>51</sup>.

No decorrer de sua obra Nietzsche muitas vezes vai fazer isso então, relacionar a observação psicológica à interpretação que se dá na consciência com base em estímulos de prazer e dor originados no corpo. Desse modo ele estabelece uma relação muito estreita entre o pensamento e os sentidos, isso sem querer defender que os sentidos são causas dos pensamentos, mas sim que os pensamentos são reflexos dos sentidos, ambos funcionam como duas formas de manifestação do mesmo organismo. Por isso, para compreender um pensamento (filosófico, religioso) faz-se necessário compreender o estado fisiológico daquele de onde parte o pensamento, pois o reflexo de um organismo doente pode ser uma filosofia da negação da vida, enquanto que um organismo saudável pode refletir uma afirmação de si como condição da própria existência. Os primeiros indícios dessa relação se encontram no livro *Aurora*, onde o autor defende que basicamente toda moralidade é fruto da má compreensão do funcionamento do corpo. Vejamos no detalhe:

Por mais longe que alguém leve seu autoconhecimento, nada pode ser mais incompleto do que sua imagem da totalidade dos *impulsos* que constituem seu ser. [...] nossas vivências diárias lançam uma presa ora a este, ora àquele impulso, que é avidamente apanhada, mas todo ir e vir desses eventos está fora de qualquer nexos racional com as necessidades de nutrição da totalidade dos impulsos: de modo que sempre ocorrerão duas coisas, a inanição e definhamento de uns e a

---

<sup>51</sup> Para reforçar esse ponto leia-se também a nota escrita no final da primeira dissertação da *Genealogia da Moral* (pp.45-46), onde Nietzsche enfatiza a necessidade da integração de médicos e fisiólogos para o desenvolvimento de estudos filosóficos referentes à moral, mais até do que psicólogos, cito: “Tendo em vista tal possibilidade, propõe-se a questão seguinte; ela merece a atenção dos filólogos e historiadores, tanto quanto dos profissionais da filosofia. *‘Que indicações fornece a ciência da linguagem, em especial a pesquisa etimológica, para a história da evolução dos conceitos morais?’* É igualmente necessário, por outro lado, fazer com que fisiólogos e médicos se interessem por este problema (o do *valor* das valorações até agora existentes) [...] De fato, toda tábua de valor, todo ‘tu deves’ conhecido na história ou na pesquisa etnológica, necessita primeiro uma clarificação *fisiológica*, ainda mais que psicológica.”

excessiva alimentação de outros. [...] mas devo acrescentar que nossos impulsos, nas horas despertas, igualmente não fazem senão interpretar os estímulos nervosos e, conforme suas necessidades, estabelecer as “causas” deles? [...] que também nossos juízos e valorações morais são apenas imagens e fantasias sobre um processo fisiológico de nós desconhecido, uma espécie de linguagem adquirida para designar certos estímulos nervosos? Que tudo isso que chamamos de consciência é um comentário fantástico, sobre um texto não sabido, talvez não “sabível”, porém sentido?<sup>52</sup>

O organismo (humano) é aqui descrito como um conjunto de diversos impulsos que lutam pela sua satisfação. De modo que, no dia a dia, os diferentes acontecimentos com os quais o indivíduo se depara facilitam a nutrição de parte desses impulsos e dificultam a de outros. Numa olhada para si mesmo, o homem distingue apenas os mais grosseiros entre eles, que coincidentemente são os que levam nomes, como a fome, a dor, o calor, etc. jamais alguém poderia se dar conta da totalidade dos mesmos. Assim esses impulsos funcionam interpretando (entendendo ‘interpretar’ aqui em sentido fraco) os estímulos nervosos externos e reagindo aos mesmos. A isso Nietzsche chama processo fisiológico, a essa luta de um impulso para se impor ante os demais, e o que ele sugere é que talvez nosso pensamento moral todo seja não mais do que um reflexo de algum desses processos, que não identificamos exatamente, não conhecemos, porém sentimos. À parte ao “interior” que surge em tal descrição, lembrando a idéia de mônada (como se o homem fosse um invólucro fechado que recebe estímulos do lado de fora e reage internamente), gostaria de frisar a idéia que surge aqui da inseparabilidade do espírito e do corpo. Colocando a moral como produto da interpretação de algum impulso do organismo, Nietzsche pretende acabar com a idéia de um espírito puro, de idéias inatas e coisas do gênero; não existem aqui duas substâncias de ordens distintas interagindo, todo o nosso pensamento ou o que quer que tenha sido atribuído à ordem espiritual outrora, é manifestação do nosso organismo como qualquer outra observável diretamente, e enquanto tal é completamente dependente da relação do corpo com o entorno. Como resultado deste modo de descrever o humano, podemos indicar também o início de sua teoria positiva, que, negando distinções tais como pensamento-matéria e alma-corpo, nos encaminha a uma ontologia imanentista, que requer uma única natureza, um único princípio explicativo. Apesar de modificar um pouco sua visão acerca do humano, acabando com qualquer vestígio monádico remanescente, Nietzsche vai trabalhar até o fim da vida com essa perspectiva que trata pensamento e corpo como

---

<sup>52</sup> A 119 (pp.91-93)

uma única sensibilidade. Se dermos um salto de muitos anos na obra, de *Aurora* para o *Crepúsculo dos Ídolos*, veremos que ele continua arriscando nesse viés:

*Todo o âmbito da moral e da religião pertence a este conceito das causas imaginárias. – “Explicação” dos sentimentos universais desagradáveis. [...] Eles são condicionados por ações que não são passíveis de aprovação (o sentimento do “pecado”, do “caráter pecaminoso”, “imputado” a um mal-estar fisiológico – sempre se encontram razões para se estar descontente consigo mesmo). [...] Eles são condicionados enquanto conseqüências de ações irrefletidas que prosseguem terrivelmente (os afetos, os sentidos são estipulados como causas, como “culpáveis”; estados de necessidades fisiológicas interpretados com a ajuda de outros estados de necessidade como “merecidos”). [...] Em verdade, todas essas pretensas explicações são conseqüências de estados de prazer e de desprazer traduzidos, por assim dizer, em um falso dialeto: se está em condições de ter esperanças porque o sentimento fundamental fisiológico está de novo forte e rico;*<sup>53</sup>

Aqui ele toma algumas explicações padrões dadas na moral e na religião para sentimentos desagradáveis e tenta mostrar que elas são uma desculpa para algo que é fisiologicamente necessário no indivíduo. Temos no primeiro exemplo que um indivíduo se sente mal por ter cometido alguma ação não aprovável (resposta padrão), nesse caso é atribuído a um mal estar fisiológico o sentimento do pecado, como se a pessoa devesse se sentir culpada por estar passando mal, assim ela deve buscar em suas ações algo que justifique tal pesar. O que Nietzsche conclui é que esse tipo de explicação é uma falsa interpretação para o que ocorre em nosso organismo; não compreendemos nosso corpo, e nesses casos citados, não se olha absolutamente para o corpo. O que ocorre nele é uma sensação de bem ou mal estar, e isso é traduzido na consciência por uma linguagem moral ou religiosa pré-estabelecida que não reflete o que ocorre de fato, mas fantasia vivências dentro de seu padrão de compreensão de eventos.

Com esse tipo de análise o filósofo tenta voltar à atenção dos novos pensadores para os fatos palpáveis, para a realidade física, onde podemos fazer experimentos, verificar as possibilidades de uma teoria, e retomar o diálogo com a ciência enfim. Há quem diga que a fisiologia e o próprio corpo não devem ser entendidos num sentido estritamente biológico, como corpo humano e seu funcionamento interno. Em algumas passagens Nietzsche até nos dá a entender (como a citada acima no aforismo 2 do prólogo da *Gaia Ciência*) que podemos entender ‘corpo’ num sentido muito mais

---

<sup>53</sup> CI “Os Quatro Grandes Erros” 6 (pp.52-53)

amplo, como povo, raça, humanidade, etc., assim como ‘objeto’ não foi entendido anteriormente como sinônimo de ‘coisa’, mas dependendo do contexto pode ser uma pessoa, uma cultura, um conceito, ou uma instituição. Mas o corpo humano é a base desse entendimento em suas investigações, se uma análise é feita ampliando o conceito, é por semelhança e comparação. Por isso ele pode falar em saúde geral de uma nação, mesmo que ao pé da letra isso não tenha sentido, porque sempre remetemos ao nosso organismo tal compreensão. Nietzsche amplia essa noção porque para ele tudo na natureza ocorre segundo os mesmos princípios, não existe diferença substancial entre as coisas, existe no máximo graus de complexidade, e a palavra fisiologia implica um pouco disso, pois pode ser compreendida como ‘segundo a physis’, ou seja, de acordo com a natureza, que é essencialmente uma só. Mas a maioria das vezes que Nietzsche faz uma crítica a alguma idéia, alguma concepção de mundo, a alguém, sua análise psicológica remete à compreensão do estado fisiológico do indivíduo que a profere em termos biológicos mesmo<sup>54</sup>. Pois um de seus grandes inimigos era o idealismo e a transcendência do espírito, e sua insistência e rigor com a fisiologia é parte da tentativa de renaturalizar o homem, de fazer ver que o homem é fruto da terra, como tudo o mais; que seu pensamento e suas teorias partem do seu organismo e estão diretamente vinculadas às suas relações com o meio e suas disposições funcionais. Vejamos como ele coloca isso no final de sua *Genealogia*:

Nesta dissertação, como se vê, parto de um pressuposto que não tenho primeiro de justificar, em vista de leitores tal como os necessito: o de que a “natureza pecaminosa” do homem não é um fato, mas apenas a interpretação de um fato, ou seja, uma má disposição fisiológica – vista sob uma perspectiva moral-religiosa que para nós nada mais tem de imperativo. [...] a própria “dor na alma” não me parece em absoluto um fato, mas apenas uma interpretação (interpretação causal) de fatos que até agora não puderam ser formulados com exatidão: portanto, algo ainda inteiramente no ar, e que não se impõe cientificamente. [...] Se alguém não dá conta de sua “dor na alma”,

---

<sup>54</sup> Um outro exemplo disso é o que ele diz em CI “Os Quatro Grandes Erros” 6 (pp.52-53), continuando a passagem acima mencionada: “a assim chamada “boa consciência”; um estado fisiológico que por vezes parece tão similar a uma digestão feliz, que chegamos a confundir-los”. E em GC 368 (p.270), ele faz uma crítica fisiológica da obra de Wagner, cito: “*Fala o cínico*. – Minhas objeções à música de Wagner são fisiológicas: por que disfarçá-las em fórmulas estéticas? Meu “fato” é que já não respiro facilmente, quando começa a agir sobre mim esta música; que logo o meu pé se irrita e se revolta contra ela – ele necessita de compasso, dança, marcha, da música ele requer sobre tudo as delícias inerentes ao bom andar; caminhar; saltar; dançar: - Mas também não protesta o meu estômago? Meu coração? Minha circulação? Minhas vísceras? Não fico insensivelmente rouco ao ouvi-la?” Esta passagem serve como um exemplo de que também os juízos estéticos são sintomas do corpo, e que se o corpo não suporta uma imagem, ou uma música, o resultado disso será uma recusa da arte em questão. E enfatiza também a associação entre o uso do termo ‘fisiologia’ e o seu sentido biológico.

isto não vem, falando cruamente, de sua “alma”; mais provavelmente, de seu ventre.<sup>55</sup>

Nessa passagem temos praticamente uma síntese de tudo que foi até aqui exposto, a saber, que uma coisa é o nosso corpo, sua disposição e as relações nas quais está inserido; outra coisa é a tradução disto para a nossa consciência, que uma vez habituada à perspectiva moral-religiosa, interpreta de uma maneira completamente distorcida o que seu corpo vivencia. Assim, respostas tais como “natureza pecaminosa” e “dor na alma”, são consideradas por Nietzsche como um erro psicológico crasso, que nem de longe refletem a natureza de um indivíduo. Para compreender esse tipo de asserção e interpretação do mundo, deveríamos então olhar literalmente para dentro de nós mesmos, pois muitas das respostas estão na compreensão da nossa estrutura fisiológica e não em quadros conceituais culturalmente estabelecidos e aceitos. Outro exemplo se encontra no *Anticristo*, quando Nietzsche está preocupado com o tipo psicológico do Salvador:

Toda nossa concepção cultural de “espírito” não tem sentido algum no mundo em que Jesus viveu. Falando com o rigor de um fisiologista, uma palavra completamente diferente deveria ser usada em seu lugar. Conhecemos um estado mórbido de irritação do *sentido do tato* que retrocede horrorizado ao ver-se na necessidade de tocar, de agarrar qualquer objeto sólido. Reduz-se um *habitus* fisiológico tal à sua última conseqüência, como ódio instintivo contra toda realidade, como fuga ao impalpável, ao “incompreensível”; como repugnância contra toda fórmula, toda a noção de tempo e espaço; contra tudo o que é sólido, costume, instituição, Igreja;<sup>56</sup>

Aqui ele parte da tentativa de pensar se o tipo psicológico do Salvador é ainda possível em seu tempo, e acaba com um palpite acerca do funcionamento de algum estado fisiológico de Jesus, que talvez por uma irritação do sentido do tato, inconscientemente acabaria rejeitando tudo o que é palpável, e por isso criaria um outro mundo para além da nossa realidade (não-tocável). Evidentemente que não temos como saber se Jesus sofria com algum tipo de irritação em seu corpo, e o palpite de Nietzsche é uma suposição de que algum fato corpóreo estaria na base de um pensamento metafísico. É a tentativa de estabelecer com o pensamento mais profundo e divagador um vínculo com o corpo. E aqui, tanto como no aforismo citado da *Genealogia*, não existe nenhum sentido transcendental envolvido no termo ‘fisiológico’, o filósofo está

---

<sup>55</sup> GM III 16 (pp.118-119)

<sup>56</sup> AC 29 (p.64)

realmente buscando no funcionamento do corpo humano indícios cujos reflexos e expressões são as idéias ou discursos metafísicos.

Dito isso, podemos concluir que existe uma tese psicológica em Nietzsche, que se caracteriza por fundar o que é da ordem espiritual no organismo vivo e nas suas relações com o meio. E que com base nesse modo de compreensão do humano, o filósofo cria o método psicológico para analisar todo enunciado com pretensões de conhecimento, na tentativa de resgatar essa relação primordial esquecida, ou jamais tocada pela tradição. Continuo enfatizando também o ponto aqui inicialmente discutido, de que o interesse de Nietzsche era filosófico, de que as perguntas que ele se propõe a responder são filosóficas, as teorias que lhe incomodam são também filosóficas (e religiosas se for o caso distinguir). E que nesse caso, a psicologia entra como instrumento de análise, como um meio diferenciado de investigar questões já muito discutidas. Ela surge na obra junto com o método histórico-genealógico, formando uma parceria com este em busca da melhor compreensão acerca do sentido que enunciados filosóficos carregam, a partir da análise sobre a condição fisiológica e forma de vida do indivíduo que os profere. Mas vimos também que ela está intrinsecamente ligada ao interpretacionismo, visto que pressupõe a consciência e a formulação de juízos, assim como ao perspectivismo, uma vez que não nos é mais permitido falar em consciência pura, nem em subjetividade absoluta, e por isso sempre devemos ligar os pensamentos às relações de um indivíduo no seu meio. Cabe agora vermos melhor como Nietzsche encara os problemas tradicionais da filosofia tendo como base esses procedimentos e seus pressupostos teóricos. Vamos entrar então na questão dos erros e ilusões do entendimento humano.

## 2. Os Erros da Razão e suas Dimensões

*Humana sina. – Quem pensa mais profundamente sabe que está sempre errado, não importa como proceda e julgue.*

*HH 518*

A questão do erro, que envolve a mentira e a ilusão, tem uma importância muito grande na filosofia de Nietzsche, pois ela surge como a marca do seu pensamento crítico, uma vez que é através das denúncias de falsificação do real e ataques às tradições filosóficas que o antecederam que ela se manifesta. Ao abrirmos os seus livros, em especial depois de *Humano, demasiado humano*, vemos que para o filósofo, antes dele estavam todos errados, que toda a história da filosofia e do pensamento humano está impregnada de suposições imaginárias, de valorações falsas, de perguntas mal formuladas e respostas fantasiosas. Coube a ele então, assumir o papel do novo tipo de pensador, expresso como primeiro espírito livre, com o dever de apontar essas falhas, destruir os antigos ídolos e formular uma maneira diferente de filosofar, baseada em outros pressupostos. Seus principais inimigos intelectuais foram os realistas metafísicos, os moralistas e os defensores do cristianismo e sua principal briga conceitual foi contra a noção de absoluto, que estava por trás de todas essas teorias. Para enfrentar seus adversários, Nietzsche vai utilizar três procedimentos basicamente: observação, reflexão e experimento, que revelam sua aproximação máxima com a ciência. E isso implica no uso dos métodos comentados no capítulo anterior, e em levar até as últimas consequências os resultados que aparecem nas investigações, sem temer enfrentá-los e sem jamais esquecer do vínculo que a pesquisa tem de manter com a experiência vivida. O que vou tentar mostrar, portanto, é como essa crítica aparece na obra, ou seja, quais os principais erros apontados pelo pensador; assim como de onde Nietzsche afirma que se origina o erro na compreensão que o ser humano teve até então do mundo; e qual a participação que tem a linguagem humana nessa abordagem. A questão de onde provêm os erros é talvez a mais delicada entre elas, pois implica no velho problema da posição privilegiada, que podemos colocar na forma da pergunta: que autoridade esse filósofo tem para afirmar o que afirma? Pois, como veremos, ao longo de sua pesquisa vários

conceitos que fundamentaram a história da filosofia ficaram comprometidos, como é o caso da “verdade” que entendida de maneira idealizada perde seu espaço, mas uma vez que se mostra um erro, é normal exigir que se aponte uma outra verdade em troca e como esse não é esse o caso, isso terá de ser explicado.

## 2.1. A Negação do Devir

O primeiro erro que Nietzsche aponta em sua obra, surge simultaneamente com o primeiro método mencionado no capítulo anterior, o método histórico-genealógico, como uma consequência imediata deste, a saber, a suposição de que existe algo eterno, que é e não se transforma. Partindo da crítica à má observação dos filósofos no que concerne à vida e à experiência devido ao seu pensamento a-histórico, Nietzsche vai acusá-los de não se darem conta do movimento que perpassa tudo o que há. Essa falha no desenvolvimento do pensamento humano comprometerá basicamente toda a história da filosofia, visto que com a negação do movimento surge a idéia do absoluto, quer no plano ontológico, ou conceitual e é essa noção que abre as portas para a metafísica, para o incondicionado e não experimentável, algo que o filósofo nunca vai aceitar. Vejamos como isso aparece nessas duas passagens iniciais de *Humano, demasiado humano*:

*Defeito hereditário dos filósofos.* – Todos os filósofos têm em comum o defeito de partir do homem atual e acreditar que, analisando-o, alcançam seu objetivo. Involuntariamente imaginam “o homem” como uma *aeterna veritas* [verdade eterna], como uma constante em todo redemoinho, uma medida segura das coisas. Mas tudo que o filósofo declara sobre o homem, no fundo, não passa de testemunho sobre o homem de um espaço de tempo *bem limitado*. Falta de sentido histórico é o defeito hereditário de todos os filósofos; [...] Não querem aprender que o homem veio a ser, e que mesmo a faculdade de cognição veio a ser; enquanto alguns deles querem inclusive que o mundo inteiro seja tecido e derivado dessa faculdade de cognição.<sup>57</sup>

*Fenômeno e coisa em si.* – Os filósofos costumam se colocar diante da vida e da experiência – daquilo que chamam de mundo do fenômeno – como diante de uma pintura que foi desenrolada de uma vez por todas, e que mostra invariavelmente o mesmo evento: esse evento, acreditam eles, deve ser interpretado de modo correto, para que se tire uma conclusão sobre o ser que produziu a pintura: isto é, sobre a coisa em si, que sempre costuma ser vista como a razão suficiente do mundo do fenômeno. [...] Mas de ambos os lados se

---

<sup>57</sup> HHI 2 (p.16)



omite a possibilidade de que essa pintura – aquilo que para nós, homens, se chama vida e experiência – gradualmente *veio a ser*, está em pleno vir a ser, e por isso não deve ser considerada uma grandeza fixa, da qual se pudesse tirar ou rejeitar uma conclusão acerca do criador (a razão suficiente).<sup>58</sup>

No primeiro aforismo Nietzsche está falando especificamente do homem, é o homem que vem a ser, o homem que está em desenvolvimento e, portanto, não pode ser entendido como uma constante na realidade, nem como medida segura para avaliar o que quer que seja a partir dele. Os filósofos até então se limitaram a tentar compreender um período curto no desenvolvimento da humanidade, entendendo que sua essência permanecia a mesma, que o que há de substancial no homem para ser apreendido é uma verdade eterna. Mas Nietzsche sugere o contrário, sugere que se aplique o método de análise histórica também a essa humanidade existente agora, e que a partir daí passemos a entender os homens como parte integrante dos processos históricos e que assim como estes, também se modificaram com o passar dos tempos, ele sugere que até mesmo o que têm de mais caro, sua razão, ou sua faculdade de cognição, também um dia veio a ser, e ainda tem muito (esperamos!) o que desenvolver. Já no segundo aforismo, Nietzsche amplia o seu horizonte, e fala do mundo enquanto vida e experiência em processo de vir a ser. Aqui a crítica aos pensadores não é explicitamente a falta de sentido histórico, mas vemos que ela está implicada, visto que é pelo mesmo estudo e pelas mesmas observações que levam à conclusão de que os homens não são uma medida fixa da realidade, que também se chega à conclusão de que o mundo no qual eles estão inseridos e no qual surgem suas vidas não pode ser tomado como uma grandeza fixa, pois está igualmente em desenvolvimento. Entendendo o mundo fenomênico como o processo de um vir a ser contínuo sempre em evolução, ele exclui a possibilidade de um fundamento imóvel subjacente a esse mundo, e exclui também a necessidade de um criador; a “coisa em si”, oposto dos fenômenos, perde sua razão de ser, é uma hipótese que se mostra sem uso efetivo. Essa é a primeira denúncia contra a separação do mundo em duas realidades contrapostas, uma vez que se aceita o devir, se aceita com ele o imanentismo contra qualquer espécie de dualismo imaginável.

Mas nesse primeiro momento Nietzsche não fala *no* devir especificamente, antes disso ele fala em eventos que vêm a ser, sugerindo através do método de análise histórico que a filosofia deve agora tratar de compreender as transformações observáveis desses eventos e se desprender da visão clássica substancialista que

---

<sup>58</sup> HHI 16 (pp.25-26)

mantinha algo intocável e permanente por trás de todo existente, necessitando explicar a essência dessa “coisa em si” e de que maneira podemos compreendê-la, para com isso explicar o mundo e o fenômeno da vida enfim. O que importa concluir dessas acusações e insatisfações iniciais é que o movimento passa a ser a noção fundamental com a qual ele trabalhará daqui pra frente, que tudo que podemos observar, tudo o que é experimentável, com o qual podemos interagir está em movimento. Podemos até desafiar alguém a mostrar um só fenômeno que esteja em repouso absoluto, independente da perspectiva de um observador específico, e tirando Deus (que de qualquer forma não é demonstrável), é difícil achar algum. No aforismo 208 (pp.140-141) do mesmo livro Nietzsche nos fala um pouco mais da importância do movimento, cito:

Se considerarmos que toda ação de um homem, não apenas um livro, de alguma maneira vai ocasionar outras ações, decisões e pensamentos, que tudo o que ocorre se liga indissolúvelmente ao que vai ocorrer, percebemos a verdadeira *imortalidade*, que é a do movimento: o que uma vez se moveu está encerrado e eternizado na cadeia total do que existe.

Nessa passagem ele mostra um pouco como entende a maneira que se constitui a realidade, a saber, como um emaranhado de ações interligadas, cada uma interferindo e influenciando as demais, num devir contínuo e ininterrupto, e eis aí a imortalidade do movimento, tudo que um dia se moveu faz parte necessariamente da cadeia total do que existe. Podemos concluir daí que se o movimento é imortal e tudo que se move se encerra e eterniza na cadeia do existente, então nunca houve um começo do movimento, e da mesma forma é absurdo pensar que exista algo que esteja em repouso absoluto nessa cadeia, pois se está parado não está interagindo com nada, e dentro desse esquema proposto para compreender a realidade não pode haver nada que não esteja em relação. Mas com essa imagem traçada, poderíamos também entender que o próprio movimento ganha o status de absoluto, uma vez que não tem início nem fim, e que jamais é colocada em questão a possibilidade de tudo de repente parar. Só vale ressaltar por ora que o movimento não é apresentado como um ente ou um ser, nem tem aqui o papel de fundamento da realidade, no qual os entes se dariam sobre. Nietzsche está falando de coisas que se movimentam, movimento é pura ação e transformação de eventos, é o modo de ser do que existe (não há existente parado), portanto não poderia ser algo absoluto, pois não é um “algo” propriamente dito.

Dessa primeira caracterização de como se apresenta o devir, Nietzsche tira já várias conseqüências para diversos âmbitos do conhecimento, como por exemplo, que toda permanência é ilusória, que não existem verdades absolutas, que não faz sentido atribuir à realidade a existência de substâncias incondicionadas, que a rigor não existem sequer unidades ou coisas, etc. Pode-se mesmo dizer que todo o livro *Humano, demasiado humano* é uma enxurrada de ataques à tradição, baseados na constatação do movimento contínuo. E não parando por aí, estenderia essa noção a tudo que Nietzsche acusa como errado no pensamento da humanidade, pois uma vez que se fixa um valor, ou um fundamento, ou um princípio e pretende que ele seja absolutamente verdadeiro, independente de qualquer relação, acontecimento ou descoberta, já está se ignorando o que Nietzsche queria abranger com sua idéia de movimento. As críticas nesse sentido também aparecem inicialmente em *Humano, demasiado humano*, como o que ele diz no aforismo 19 (p.29):

*O número.* – A invenção das leis dos números se deu com base no erro, predominante já nos primórdios, segundo o qual existem coisas iguais (mas realmente não há nada de igual), ou pelo menos existem coisas (mas não existe nenhuma “coisa”). A hipótese da pluralidade pressupõe sempre que existe *algo* que ocorre várias vezes: mas precisamente aí já vigora o erro, aí já simulamos seres, unidades, que não existem. [...] Então ainda nos sentimos obrigados a supor uma “coisa” ou “substrato” material que é movido, enquanto todo o procedimento científico perseguiu justamente a tarefa de dissolver em movimentos tudo o que tem natureza de coisa (matéria): também aí nossa sensação distingue entre o que se move e o que é movido, e não saímos deste círculo, porque a crença nas coisas está ligada a nosso ser desde tempos imemoriais.

Aqui Nietzsche está entendendo por “coisa” o mesmo que Aristóteles entendia por substância, ou seja, grosso modo, tudo aquilo que contamos por um, tudo que podemos apontar, o fundamento de “um isto” que permanece inabalável em meio aos seus acidentes e que pode não ser percebido como movimento de maneira imediata pelos nossos sentidos. Essa substância que marca a essência dos entes, que faz com que possamos identificar um objeto, se entendida sob o ponto de vista da forma, também pode ser vista como um universal, que se manifestaria igualmente em diversos seres distintos à parte às suas pequenas diferenças. Nesses dois sentidos poderíamos nos referir a muitas “cadeiras”, ou muitos “homens”, pois estamos pressupondo um substrato neles capaz de identificar o que é meramente semelhante. Assim Nietzsche coloca a pluralidade como uma hipótese que fixa algo que está em movimento e que iguala aquilo que se assemelha. Mas segundo ele, a ciência (que neste momento pode

ser a filosofia histórica) com sua observação mais rigorosa em busca da verdade, não mais se atêm aos preconceitos que herdamos do passado, e contra todos os indícios sensíveis, busca acabar com esse último resíduo de matéria, e mostrar que numa perspectiva mais ampla, tudo em si é puro movimento. Como Nietzsche não poderia estar a par das pesquisas em mecânica quântica, nem conhecia as dezenas de partículas cada vez mais elementares e mais “invisíveis” que constituem nosso universo, seu argumento tem outra direção. Se colocarmos qualquer “coisa” sob o efeito do tempo, vemos que depois de inúmeras transformações que ela possa sofrer, ela acaba desaparecendo, não importa quantas centenas de anos sejam necessários para tal, e mesmo se essa “coisa” for um conceito, uma idéia, ainda assim o processo é o mesmo, ele passa por diversos sentidos diferentes e pode por fim deixar de existir. O problema é que a vida humana é muito breve<sup>59</sup> para visualizar esses desfechos, e os pensadores tinham o péssimo defeito de não analisar seriamente os acontecimentos sob o viés da história. Outra razão para ele estar criticando a substancialidade ou o atomismo através das leis dos números (ou hipótese da pluralidade), é talvez porque a perfeição da matemática, e a firmeza dos seus resultados, sempre tenham impressionado os filósofos, e desde o início da história da filosofia, muitos deles associaram a razão, o pensamento, a essa perfeição, espelhando um no outro, tal como fizeram os pitagóricos, os platônicos, os cartesianos e assim por diante. Mas o que Nietzsche quer mostrar com essa sua crítica é que somente porque observamos mal a realidade e fazemos esse tipo de generalização (implicando a existência efetiva de universais, por exemplo), e porque impomos ao real nossas categorizações, oriundas talvez de uma maneira muito superficial de fazer associações, que criamos essas leis (que de maneira alguma são independentes do raciocínio humano, como querem alguns matemáticos). E por isso ele termina o aforismo dizendo: “a um mundo que *não* seja nossa representação, as leis dos números são inteiramente inaplicáveis: elas valem apenas no mundo dos homens”.

Sua briga com a substancialidade inerente ao mundo, pressuposta por todos os metafísicos é uma constante ao longo da obra. Mas se em *Humano, demasiado humano* Nietzsche estava mais preocupado em atacar a noção de substância mostrando que ela não é compatível com a experiência do devir, em *A Gaia Ciência* ele insiste em acentuar o mesmo erro, mas acrescentando a necessidade do mesmo para o desenvolvimento da

---

<sup>59</sup> No aforismo 41 (p.49) do mesmo livro, Nietzsche fala um pouco dessa brevidade em relação ao caráter humano: “se imaginássemos um homem de oitenta mil anos, nele teríamos um caráter absolutamente mutável: de modo que dele se desenvolveria um grande número de indivíduos diversos, um após o outro. A brevidade da vida humana leva a muitas afirmações erradas sobre as características do homem.”

humanidade. Assim, no aforismo 111 (p.139), intitulado “A origem do lógico”, o filósofo fala de como a lógica derivou das mais simplificadas generalizações que o entendimento seria capaz, e como isso foi fundamental para a sobrevivência da espécie, cito:

De onde surgiu a lógica na mente humana? Certamente do ilógico, cujo domínio deve ter sido enorme no princípio. [...] a tendência predominante de tratar o que é semelhante como igual – uma tendência ilógica, pois nada é realmente igual – foi o que criou todo fundamento para a lógica. Do mesmo modo, para que surgisse o conceito de substância, que é indispensável para a lógica, embora, no sentido mais rigoroso, nada lhe corresponda de real – por muito tempo foi preciso que o que há de mutável nas coisas não fosse visto nem sentido; os seres que não viam exatamente tinham vantagem sobre aqueles que viam tudo “em fluxo”. Todo elevado grau de cautela ao inferir, toda propensão cética, já constitui em si um perigo para a vida. Nenhum ser vivo teria se conservado, caso a tendência oposta de afirmar antes que adiar o julgamento, de errar e inventar antes de aguardar, de assentir antes que negar, de julgar antes que ser justo – não tivesse sido cultivada com extraordinária força.

O ponto aqui é basicamente o mesmo que havia sido comentado anteriormente, a saber, que os seres humanos não percebem o fluxo dos acontecimentos nem dos eventos com os quais interagem e por isso erram no que diz respeito ao modo como compreendem a realidade. A diferença é que aqui essa relação simplificada entre o intelecto e a realidade aparece como fato necessário na sobrevivência da espécie. Se imaginarmos dois homens primitivos na busca por alimento ou fugindo de predadores, um deles vendo todos os entes como rigorosamente diferentes, o outro generalizando e igualando tudo que aparece como semelhante, podemos imaginar também qual deles sobreviveu (o segundo obviamente, pois uma vez que visse um homem do seu bando ser comido por um tigre, imediatamente trataria todo grande felino como uma ameaça, enquanto o primeiro nem sequer andaria em bando, pois tudo em si poderia ser uma ameaça). Dessa relação primitiva do homem com seu entorno ele guarda para si a noção de igualdade, e dessa suposta igualdade ele infere a permanência desses mesmos eventos, já que todo dia ele interage com os “mesmos” seres. Agora, se sairmos do ambiente primitivo e pensarmos na compreensão do homem civilizado, do homem lógico, vemos que ele preserva em si essa herança proveniente do pensamento instintivo e ilógico, uma vez que ele continua ignorando o movimento incessante e impondo ao real substâncias que possam garantir unidade e permanência para esse mundo no qual ele vive. Mas devemos nos perguntar se a crença na igualdade dos seres e na

incondicionalidade das substâncias, que outrora foi tão bem-vinda para os seres humanos continua dando frutos em tempos modernos. Será que os pensadores que sempre foram homens lógicos, e que agora não estão mais em busca unicamente da sobrevivência, mas se pretendem a serviço da verdade, ainda são justos com o real ao manter a crença nessas substâncias, nessa permanência, em unidades e na igualdade? Nietzsche acredita que não, que as pressuposições substancialistas e suas implicações, em última instância, são erros, e que é a falta de reflexão acerca das próprias origens desses conceitos que mantém o valor dessas verdades. E o que ele considera pior nessa história é que a substância dos metafísicos, que em certo ponto se converte no átomo dos físicos, acaba virando também a alma dos cristãos, e daí surge o atomismo espiritual. Sobre isso há uma grande queixa em *Para além do Bem e do Mal*, aforismo 12 (p.19), vejamos:

é preciso inicialmente liquidar aquele outro e mais funesto atomismo, que o cristianismo ensinou melhor e por mais longo tempo, o *atomismo da alma*. Permita-se designar com esse termo a crença que vê a alma como algo indestrutível, eterno, indivisível, como uma mônada, um *atomon*: essa crença deve ser eliminada da ciência! Seja dito entre nós que não é necessário, absolutamente, livrar-se com isso da “alma” mesma [...] 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, direito de cidadania na ciência.

Nietzsche acusa o atomismo materialista (que não deixa de ser uma versão do substancialismo metafísico traduzido para uma linguagem científica) transfigurado em atomismo espiritual, de ser a pior consequência na negação do devir. Pois com a crença de que existe efetivamente uma alma em cada indivíduo que leva essas características enumeradas acima (indestrutível, eterna, indivisível, mônada, átomo), vem junto a crença na existência de um sujeito puro, que marcaria uma nova espécie de substância na realidade. Assim, teríamos duas substâncias de naturezas opostas interagindo num mesmo ser; uma material, vinculando-o ao mundo terreno, mundo da incerteza, onde tudo está em movimento; a outra, espiritual, ligando o indivíduo a um mundo supra-sensível, da verdade eterna, das formas perfeitas. E com essas duas substâncias criam-se duas realidades respectivamente, a da aparência, do erro (mundo sensível) e a da

verdade (supra-sensível)<sup>60</sup>. Se Nietzsche já considerava uma aberração o raciocínio que leva a crer numa substância permanente e imutável que caracterizasse os indivíduos no plano sensível, porque ele vai totalmente contra a perspectiva do eterno fluxo dos acontecimentos, o que dirá ele do pensamento que transfere esse raciocínio para um plano supra-sensível? No mínimo que é uma hipótese desnecessária, uma vez que não é verificável, nem experimentável, e, portanto, não é científica. Depois que ela está completamente errada, já que não fecha com a única hipótese plausível a que o método nos encaminha, que é o devir. Por fim, que ela é muito perigosa, já que ele a vincula diretamente ao cristianismo, e atribui a essa religião todos os males psicológicos da humanidade (principalmente referentes à moral). Mas vejamos o detalhe no final da citação, com o fim do atomismo espiritual, Nietzsche não quer ao mesmo tempo por fim completamente na noção de alma. Pelo contrário, ele nos convida a modificar nossa maneira usual de compreender a mesma, adaptando o conceito à sua visão de mundo (ou dando um novo sentido a um velho termo e com isso criando um novo conceito). A alma que antes era vista como a consciência individual, marca do sujeito puro, agora pode ser compreendida de outra forma. Ao invés de ser eterna e indestrutível, deve ser finita, mortal; ao invés de marcar a unidade do sujeito, deve marcar sua pluralidade; ao invés de criar um vínculo com um mundo para além deste que sentimos, deve ser a estrutura social de nossos impulsos e afetos, uma parte do nosso organismo como outra qualquer. Com isso vemos que ele coloca também o conceito de alma como parte integrante da história, estando em meio ao devir, sujeito a transformações e novas significações, e a partir disso propõe novos sentidos para ele condizentes com seus métodos e resultados.

Outro erro do pensamento humano que surge de certa forma também da ignorância do devir, no caso, do desenvolvimento da própria racionalidade, é a pressuposição de que existem verdades absolutas e inabaláveis para o entendimento humano. Vimos que Nietzsche recusa a divisão da realidade em duas, caracterizada de um lado por ser pura, absoluta e verdadeira, e o outro constantemente mudando e impregnado de erros e falsificações. Mas com essa recusa, Nietzsche vai ficar com o lado das falsificações, pois é o único a que temos acesso direto, já que somos parte integrante dele; o outro é pura divagação idealista e vã esperança de alguma melhoria para esse nosso mundo imperfeito (fraqueza dos moralistas e cristãos). Assim, afirmar

---

<sup>60</sup> Sobre essa distinção falarei mais no próximo capítulo, onde procurarei mostrar como Nietzsche compreende a realidade.

que não existe nenhuma verdade absoluta é admitir que, da mesma forma que o devir caracteriza o modo de ser da realidade, ele também caracteriza o modo de ser do nosso entendimento, que nosso plano conceitual é tão mutável e falsificador como o resto da realidade (nossa consciência não se encontra à parte a esse fluxo). Nietzsche vai tratar dessas verdades inicialmente em *Humano, demasiado humano*, através do termo “convicção”, que seria a crença forte de possuir uma verdade absoluta, e dedica a elas os aforismos finais da obra, onde encerra apresentando o andarilho, a imagem do filósofo (espírito livre) que vive em movimento, livre das convicções e dos valores predominantes em sua sociedade. Vejamos o que ele diz:

Convicção é a crença de estar, em algum ponto do conhecimento, de posse da verdade absoluta. Essa crença pressupõe, então, que existam verdades absolutas; e, igualmente, que tenham sido achados os métodos perfeitos para alcançá-las; por fim, que todo aquele que tem convicções se utilize desses métodos perfeitos. Todas as três asserções demonstram de imediato que o homem das convicções não é o do pensamento científico.<sup>61</sup>

Nessa passagem Nietzsche fala em verdades e métodos interligados, e o homem de convicção seria aquele que teria encontrado o método perfeito de investigação e com ele teria alcançado a verdade absoluta. Mas na maneira como Nietzsche vem falando da realidade, compreendendo que tudo nela está em movimento e em constante transformação, não há lugar para essas verdades, pois elas estariam fixando um valor que pretenderia ser válido para sempre. Se o próprio homem não é uma grandeza fixa, nem o mundo no qual ele está inserido, como seria possível que um valor que fundamenta a ambos fosse? Mais uma vez, quem possui uma convicção e acredita que com isso é capaz de entender absolutamente o real, está ignorando o devir, não está abrindo caminhos para novas possibilidades de transformações, sejam elas conceituais ou ontológicas. Nessa citação vemos que sua crítica também envolve a questão do método, o filósofo está ligando diretamente um procedimento de análise a uma verdade, e assim como está afirmando que não podem existir verdades absolutas, também está dizendo que não existem métodos perfeitos que levem até elas. Se existissem tais métodos, qualquer um que seguisse os passos de tal procedimento chegaria aos mesmos resultados, acharia, portanto, as mesmas verdades. Nesse caso a disputa entre convicções distintas seria um contra-senso, pois bastaria que se detalhasse o método utilizado, que a verdade apareceria como uma evidência. O desconforto que gera essa

---

<sup>61</sup> HHI 630 (p.300)



sua conclusão vem do fato de que Nietzsche está criticando outros pensadores aparentemente com base nos resultados que seu método de investigação ocasionou. Seu problema com a existência de verdades absolutas vem da aceitação prévia de que tudo está em movimento, resultado que ele alcançou pela aplicação do método histórico. E ele pretende que esse resultado seja bastante evidente para todo aquele que levar em conta a historicidade dos fatos, ou seja, para todos que seguirem os passos do seu método. E ainda, sua posição pretende ter mais validade que as demais também por estar mais próxima da ciência, uma vez que ele pretende que o devir seja experimentável por todos (através da observação atenta e da análise de todo e qualquer evento). Mas na seqüência desse aforismo ele diz: “*A luta pessoal dos pensadores, enfim, aguçou de tal maneira os métodos, que verdades puderam realmente ser descobertas e os erros de métodos passados ficaram expostos diante de todos.*”<sup>62</sup> Essa frase dá a entender que, como não existe um único método que seja perfeito, na disputa entre filósofos e na apresentação de diferentes métodos que justificassem suas convicções, houve um aperfeiçoamento dos mesmos. Assim, se o método de análise histórica não encaminha para verdades absolutas, pelo menos ele se mostra bom o suficiente para apresentar resultados cientificamente válidos. E resultados expressos dessa forma subentendem que sejam verdadeiros desde que corretamente contextualizados, entendidos dentro de uma interpretação específica, com uma linguagem própria, o que de forma alguma pode ser visto como um absolutismo, já que não se exclui a possibilidade de mudanças e reformulação dos mesmos.

Em *A Gaia Ciência* Nietzsche também trata da questão das convicções e sua relação com a ciência, e ao invés de simplesmente atacar aqueles que se vangloriam de possuir suas convicções, mostrando suas debilidades intelectuais, ele tenta mostrar que em algum momento da pesquisa científica as convicções também são necessárias, cito:

Na ciência as convicções não têm direito de cidadania, é o que se diz com boas razões: apenas quando elas decidem rebaixar-se à modéstia de uma hipótese, de um ponto de vista experimental e provisório, de uma ficção reguladora, pode lhes ser concedida a entrada e até mesmo um certo valor no reino do conhecimento. [...] Mas isso não quer dizer, examinando mais precisamente, que a convicção pode obter admissão na ciência apenas quando *deixa de ser* convicção? A disciplina do espírito científico não começa quando ele não mais se permite convicções? ... É assim, provavelmente; resta apenas perguntar se, *para que possa começar tal disciplina* não é preciso haver já uma convicção, e aliás, tão imperiosa e absoluta, que

---

<sup>62</sup> HHI 634 (p.303)

sacrifica a si mesma todas as demais convicções. Vê-se que também a ciência repousa numa crença, que não existe ciência “sem pressupostos”. A questão de a *verdade* ser ou não necessária tem de ser antes respondida afirmativamente.<sup>63</sup>

O que esta passagem quer dizer é que se a verdade (absoluta) não estiver em questão, não existe nem sequer a motivação para começar uma pesquisa científica. Antes de mais nada é preciso crer que se pode atingir algum conhecimento, e que nada no mundo é mais importante do que isso, para depois se questionar acerca dos próprios princípios aceitos inicialmente. A convicção que se tem no início de uma investigação, passa em seguida a ter um papel funcional de ficção reguladora, deixa-se de acreditar piamente nela para tratá-la como uma hipótese, um “como se”. Pois faz parte do espírito científico colocar tudo em dúvida, mas isso só tem algum sentido se esperamos alcançar algum resultado válido, alguma verdade funcional. Assim, toda pesquisa científica começa com a convicção de que existe uma verdade absoluta a ser alcançada, mas depois ela precisa voltar o olhar para si e se perguntar se essa crença mesma é necessária, se ao invés disso não podemos tratar os resultados atingidos como ficções reguladoras que só nos permitem até certo ponto uma compreensão e controle da realidade. Esse passo atrás é um questionamento típico de filósofos, e Nietzsche critica os cientistas quando não o fazem e continuam presos à sua necessidade de verdade, quando não conseguem abrir mão das suas convicções. Em relação a essa liberdade frente a toda e qualquer convicção e princípio, Nietzsche fala ainda no seu *Anticristo*. Nesse livro, o apego cego a uma opinião, ou o “negar-se a ver certas coisas que se vêem”, aparece como uma mentira do indivíduo para si mesmo; as convicções acerca de algum princípio (aqui especialmente a fé religiosa) são cárceres do espírito. Nesse contexto ele faz um grande elogio ao cético, pois este é o único ser que é livre frente a todas as convicções, cito:

Não nos deixemos iludir; os grandes espíritos são céticos. Zaratustra é um cético. A força e a *liberdade*, nascidas do vigor e da plenitude do espírito, demonstram-se pelo ceticismo. [...] A independência de toda a espécie de convicções forma parte da força, *saber* olhar livremente... A grande paixão do cético, o alicerce e a potência do seu ser, por esclarecido e ainda despótico que seja, põe toda a sua inteligência ao seu serviço; afasta de si toda a incerteza; presta-lhe valor até para os meios ímpios e *permite-lhe* convicções em determinadas circunstâncias. A convicção enquanto serve de *meio*: existem muitas coisas que não se alcançam senão por uma convicção.

---

<sup>63</sup> GC 344 (pp.234-235)

A grande paixão necessita de convicções, faz uso das convicções, mas não se submete a elas - sente-se soberana.<sup>64</sup>

Essa passagem remete ao “andarilho”<sup>65</sup> de *Humano, demasiado humano*, mas com um aspecto um pouco mais rude que aquele. O andarilho era o filósofo e espírito livre que “alcançou em alguma medida a liberdade da razão”, que “tem alegria na mudança e na passagem”; já o cético aparece como um grande espírito, existe força na sua liberdade, ele perdeu aquele lirismo inocente das novas descobertas e ganhou malícia e potência no seu saber. A força do seu espírito está em saber usar as convicções a seu favor, mantendo-se soberano sobre elas, não se deixando levar pela fé nas mesmas. Portanto, assim como o cientista, o cético também necessita de convicções, mas enquanto aquele era crédulo e não conseguia se desprender de sua fé na verdade, este será livre, e fará de suas convicções instrumentos do conhecimento, transformando verdades em suposições. Claro que com essa descrição Nietzsche idealiza um pouco o cético, pois o cético mesmo, radical na suspensão de seus juízos, é uma criatura inviável na realidade.

A partir do modo com o qual ele trata a questão das convicções, temos que levar em conta, sempre que Nietzsche falar em “verdades”, seu aspecto não dogmático, pois ele jamais pretende que elas sejam valores eternos. E mesmo quando ele tenta se aproximar da ciência para ganhar mais crédito, essa aproximação é devido à sua visão particular de ciência, que não é aquela idealizada por realistas ingênuos. O que ele admira é a observação aguçada, a grande suspeita e o seu caráter experimental, elementos do método científico, e não o fato de as verdades científicas revelarem a natureza íntima da realidade. Pois a partir desse sonho de atingir o real “em si”, de alcançar a verdade absoluta acerca da existência, Nietzsche vai criticar os cientistas como tendo ainda uma postura ingênua e um ideal metafísico que precisa ser superado<sup>66</sup>. Em *Além do Bem e do Mal*, ele fala um pouco da “verdade” nesses termos, e

---

<sup>64</sup> AC 54 (pp.93-94)

<sup>65</sup> HHI 638 (p.306)

<sup>66</sup> Sobre isso conferir a crítica que ele faz em GC 57 (p.95), aforismo intitulado ‘Aos realistas’: “O seu amor à “realidade”, por exemplo – como é velho, antiqüíssimo! [...] Ali, aquela montanha! E aquela nuvem! O que é “real” nelas? Subtraíam-lhes a fantasmagoria e todo o humano *acréscimo*, caros sóbrios! Sim, se *pudessem* fazê-lo! Se pudessem olvidar sua procedência, seu passado, sua pré-escola – toda a sua humanidade e animalidade!” Com essa crítica Nietzsche pretende mostrar que o observador neutro diante do espetáculo da vida é uma ilusão, que não existe uma verdade para ser extraída do real. Nós interpretamos aquilo que vemos e nisso implicamos necessariamente nossa humanidade e animalidade (nossa história).

acrescentada à negação do devir, aparece a questão da perspectiva, mais um elemento que aponta contra as verdades eternas, cito:

Serão novos amigos da “verdade” esses filósofos vindouros? Muito provavelmente: pois até agora todos os filósofos amaram suas verdades. Mas com certeza não serão dogmáticos. Ofenderia seu orgulho, e também seu gosto, se a sua verdade fosse tida como verdade para todos: o que sempre foi, até hoje, desejo e sentido oculto de todas as aspirações dogmáticas. “M eu juízo é *meu* juízo: dificilmente um outro tem direito a ele” – poderia dizer um tal filósofo do futuro. É preciso livrar-se do mau gosto de querer estar de acordo com muitos.<sup>67</sup>

Obviamente Nietzsche é o filósofo vindouro da citação, e o que ele diz é que ele também tem lá suas verdades, mas elas não são dogmáticas. Primeiro porque ele sempre estará aberto a mudanças de opinião e re-interpretação da posição que ocupa, não tornando suas verdades convicções; segundo, que essas verdades são valores seus, frutos da sua vida e experiência, de modo que ninguém mais poderá sentir exatamente da mesma forma. E aqui tocamos na questão da perspectiva, que implica que cada juízo que eu emita só diga respeito ao que eu realmente sinto, pois diz respeito a uma posição que somente eu posso ocupar, sendo um produto do meu corpo e minhas relações no ambiente. Claro que podemos compreender o que outros dizem e acreditam ser verdade ou não, mas sempre porque nossa linguagem é comum e generaliza experiências semelhantes. Rigorosamente, não existe experiência igual, nem sentimento igual, nem compreensão que seja exatamente igual, logo, não existe a mesma verdade que sirva para duas pessoas diferentes. E com isso chegamos num dos limites da teoria nietzschiana, onde ela se mostra extremamente individualista, pois levada ao seu limiar ela não serve para ninguém, se não Nietzsche. Como compreender isso então, qual a relação entre as nossas crenças (nossos valores e juízos) e os nossos sentidos? Trataremos agora de como se dá nossa compreensão do mundo, mais especificamente da relação entre enunciados – sentidos – consciência.

---

<sup>67</sup> BM 43 (p.47)

## 2.2. Os Sentidos e a Consciência

Falamos anteriormente que um aspecto importante da filosofia nietzschiana é sua análise psicológica dos pensadores e teóricos do cristianismo, pois ele usa a psicologia como instrumento para revelar o verdadeiro significado das asserções destes, como um indicativo de sua teoria semântica. Nessa análise, Nietzsche remete o sentido de uma sentença a uma condição fisiológica do indivíduo, mostrando que não existe um espírito puro “dentro” do corpo, mas que o que chamamos de espírito, nossa consciência, é produto também do nosso organismo, é apenas mais um aspecto (ou uma habilidade) deste. Cabe agora falarmos um pouco mais sobre como o filósofo entendia essa relação entre o significado de juízos racionais e o corpo, ou mais especificamente entre a falsidade inevitável do nosso entendimento e os nossos sentidos, via única de acesso ao mundo, e onde entra a consciência nessa análise, já que a enunciação de juízos passa pelo domínio da consciência. Essa relação já aparece nos primeiros aforismos de *Humano, demasiado humano*, onde lemos:

O primeiro nível do [pensamento] lógico é o juízo, cuja essência consiste, segundo os melhores lógicos, na crença. Na base de toda crença está a *sensação do agradável ou do doloroso* em referência ao sujeito que sente. Uma terceira e nova sensação, resultado das duas precedentes é o juízo em sua forma inferior. – A nós, seres orgânicos, nada interessa originalmente numa coisa, exceto sua relação conosco no tocante ao prazer e à dor.<sup>68</sup>

Desde o início de sua obra, Nietzsche coloca o corpo, o organismo físico e suas formas sensitivas mais primitivas (prazer e dor), como base para o pronunciamento humano acerca do mundo. Ele estabelece, como vemos na passagem citada, uma certa ordem cronológica de acontecimentos, onde temos primeiramente uma relação sensorial de prazer ou de dor com algum aspecto do ambiente (ex. comer melancia e tomar cerveja ao mesmo tempo ? sentimento de dor de barriga), seguida de uma crença que reflete essa relação (ex. “a combinação de melancia e cerveja causou minha dor de barriga”). Em um terceiro plano aparece o juízo como um pronunciamento acerca dessa crença, outrora sentida (ex. “Não devemos comer melancia e tomar cerveja ao mesmo tempo”). A partir daí já podem ser feitas várias inferências, já podem ser emitidos juízos valorativos, já podemos usar esses juízos como símbolos para outros fins

---

<sup>68</sup> HHI 18 (p.28)

ilimitadamente (ex. “ninguém deve jamais comer melancia e tomar cerveja junto”, “se você comer melancia e tomar cerveja em seguida você morre”, “no inferno a única refeição servida é melancia com cerveja”, etc.). De uma simples experiência acidental na vida de uma pessoa pode-se chegar a uma gama de significados e uma simbologia generalizada para todos. Basta que essa pessoa tenha voz em sua comunidade (ex. se é o Papa o primeiro a passar mal depois de comer melancia e tomar cerveja) ou que vários indivíduos diferentes tenham experiências semelhantes e aquilo que foi um mero acidente passa a ser uma grande verdade ou um grande terror. É assim que Nietzsche trata inicialmente a relação entre nossos juízos lógicos e nossos sentidos, como sendo aqueles sintomas destes. E isso ele estende para a compreensão de juízos tanto mais abstratos como qualquer enunciado filosófico que tenha pretensão de conhecimento do mundo, em especial juízos morais na forma “tu deves” ou “não devemos”. O que o ser humano pode conhecer passa necessariamente pelo crivo de seus sentidos, e o que ele julga verdadeiro, ou obrigatório, pode ser remetido ao que ele sente primordialmente enquanto prazer ou dor.

Mas nessa breve sugestão do que significam realmente nossos juízos acerca do mundo, o filósofo não chega a entrar nos problemas que emergem de tal posição. É somente em *Aurora* que Nietzsche se vê em apuros ao admitir que todo conhecimento passa pela avaliação dos sentidos, e ele passa a falar dos juízos oriundos dos sentidos como erros dos quais não conseguimos nos desprender, e não é a toa que o aforismo onde ele deixa isso mais explícito se intitula “Na prisão”, cito:

É de acordo com esses horizontes, nos quais, como em muros de prisão, nossos sentidos encerram cada um de nós, que *medimos* o mundo, que chamamos a isso perto e àquilo longe, a isso grande e àquilo pequeno, a isso duro e àquilo macio: a esse medir chamamos “perceber” – e tudo, tudo em si é erro! [...] Os hábitos de nossos sentidos nos envolveram na mentira e na fraude da sensação: estas são, de novo, os fundamentos de todos os nossos juízos e “conhecimentos” – não há escapatória, não há trilhas ou atalhos para o mundo *real!* Estamos em nossa teia, nós, aranhas, e, o que quer que nela apanhemos, não podemos apanhar senão justamente o que se deixa apanhar em *nossa* teia.<sup>69</sup>

Da maneira que Nietzsche coloca nesse aforismo a questão do conhecimento, e conhecimento aqui aparece entre aspas, pois é questionável sua legitimidade, cria-se uma imagem onde temos de um lado o ser humano como uma consciência isolada do

---

<sup>69</sup> A 117 (p.90)

mundo, e do outro o real, como multiplicidade de fenômenos que aparecem para esse homem; e entre eles os sentidos enquanto uma espécie de invólucro que ao mesmo tempo separa e une os dois pólos. Nessa representação, o homem vive preso dentro dos limites dos seus sentidos, o que ele pode conhecer é o que estes são capazes de abranger, e nesse caso são sempre impressões limitadas do todo exterior. Sua maneira de observar sempre comparando consigo os fenômenos ou medindo os mesmos a partir de si, é denominada sua percepção, e dessa forma parcial de perceber o mundo derivam seus juízos e pretensos conhecimentos. Aqui a consciência parece refletir de imediato o que os sentidos apreendem, a imagem da aranha não está ali como sujeito criador da teia, mas como aquela que apanha o que se deixa apanhar na teia. De modo que o que eu afirmo conhecer, não passa de um fenômeno com o qual algum dos meus sentidos se deparou. Tudo tem sentido e referência em relação ao sujeito que formula um enunciado, e a partir desse tipo de caracterização podem ser colocadas diversas questões problemáticas, como a do solipsismo, por exemplo. Uma vez que o saber que se tem do mundo é relativo ao modo como *eu* sinto o mundo, e como eu não posso assumir a posição da consciência de ninguém mais, nem sentir por outra pessoa, pode-se inferir daí que eu sou o único ser (pensante) no mundo. Os outros seres humanos passam a equivaler a qualquer animal que eu apenas observo o comportamento e ajo de acordo com tal. Eu me transformo em uma ilha sem conexão com ninguém. Os juízos perdem qualquer validade objetiva, já que cada pronunciamento é único e depende exclusivamente da forma como o seu proferidor sentiu determinado fato.

Outro problema que pode ser visto nessa passagem é novamente a separação da realidade entre os fenômenos aparentes e uma coisa em si, ou realidade verdadeira por trás desses fenômenos, uma vez que ele fala que não existem atalhos nem trilhas para o mundo real, pois vivemos dentro do horizonte fenomênico que se deixa apanhar pelos nossos sentidos. É como se o fato de nossos sentidos apanharem apenas uma parte fragmentada do entorno, pressupusesse uma realidade para além desse fragmento, inatingível. Esse não seria o caso se entendêssemos que outros olhos, outras consciências poderiam apreender outros aspectos do real e compartilhar seus pontos de vista (perspectivismo). Mas como Nietzsche ainda não pode garantir que existam outras consciências, ele se encontra realmente com problemas. Como ele pode conciliar esse tipo de pensamento com o que vinha defendendo até então? Como essa prisão sensitiva vai encaixar na sua teoria do eterno vir a ser e com as conseqüências que nessa fase da obra ele já havia tirado? O que parece estar acontecendo é que Nietzsche vê um aspecto

da tradição filosófica que não está certo e acusa seu erro (a falta de sentido histórico dos outros pensadores), mas ao mesmo tempo não consegue se desvencilhar da posição clássica que compreende a consciência como constituinte do entendimento e do mundo, interna ao homem.

A chave para resolver esse impasse está na mudança da maneira como ele vai compreender a consciência humana, que entendida a partir da linguagem será exteriorizada, por assim dizer. Mas antes de darmos esse salto na obra (pois isso ocorre a partir do livro V da *Gaia Ciência*), vamos notar ainda um outro elemento presente na citação acima da passagem de *Aurora*. Nietzsche fala no *hábito* dos nossos sentidos. São os hábitos dos nossos sentidos que nos envolvem na mentira e na fraude da sensação. Então, isso quer dizer que nossos sentidos são condicionados, passam por algum conformismo na apreensão de fenômenos, chegando talvez num momento onde eles não mais procuram entender o novo, mas antes, adaptam-no a algo já sentido outrora. Ao invés de distinguir cada momento como algo inusitado, os sentidos associam sensações recorrentes e conformam o evento a algo já conhecido. Esse é um esquema que será mantido nos outros livros posteriores<sup>70</sup> e bastante discutido principalmente no *Crepúsculo dos Ídolos*, mas o diferencial talvez esteja na consciência que, como foi dito, aqui parece aceitar de imediato o testemunho dos sentidos, enquanto que depois, com o interpretacionismo vigente, os reinterpretará.

Sobre como os nossos sentidos se habituariam aos fatos, ou como formamos nossas opiniões, que dá na mesma, o aforismo 39 da *Gaia Ciência* (p.83) dá uma boa orientação. Nele lemos:

*Mudança de gosto.* – A mudança do gosto geral é mais importante que a das opiniões. Estas, com as provas, refutações e toda a mascarada intelectual, são apenas sintomas do gosto que mudou, e certamente *não* aquilo pelo qual freqüentemente são tomadas, as causas dessa mudança. Como se transforma o gosto geral? Quando indivíduos, poderosos e influentes, exprimem o seu *hoc est ridiculum, hoc est absurdum* [isto é ridículo, isto é absurdo], ou seja, o juízo do seu gosto e desgosto, e o fazem valer tiranicamente: - com isso impõe

---

<sup>70</sup> Em BM 192 (p.92), lemos: “Para o nosso olho é mais cômodo, numa dada ocasião, reproduzir uma imagem com freqüência já produzida, do que fixar o que há de novo e diferente numa impressão: isso exige força, mais “moralidade”. [...] tampouco enxergamos uma árvore de modo exato e completo, com seus galhos, folhas, cor e figura; é bem mais fácil para nós, imaginar aproximadamente uma árvore. Mesmo nas vivências mais incomuns agimos assim: fantasiemos a maior parte da vivência e dificilmente somos capazes de *não* contemplar como “inventores” algum evento. Tudo isso quer dizer que nós somos, até a medula e desde o começo – *habitados a mentir*.” Aqui Nietzsche coloca a mentira como processo natural de simplificação do mundo pela apreensão dos sentidos, não é algo intencional com alguma finalidade perversa. Assim como erramos por aceitar o testemunho dos sentidos, mentimos por não perceber esse erro.



a muitos uma obrigação, que gradualmente se torna o hábito de outros mais e, por fim, uma *necessidade de todos*. Mas o motivo para que esses indivíduos sintam e “saboreiem” de outra forma se acha normalmente numa singularidade de seu modo de vida, sua alimentação, digestão, talvez numa maior ou menor quantidade de sais inorgânicos no sangue e no cérebro; em suma, na sua *physis* [natureza].

Aqui vemos novamente a afirmação de que aquilo que pensamos, o que tomamos como certo no nosso dia a dia, nossas opiniões, são sintomas do nosso gosto. Dizer isso é admitir que nossos juízos são indicativos dos nossos estados fisiológicos, que o nosso pensamento não é totalmente livre do nosso corpo e que o que falamos e desejamos está necessariamente vinculado a um estado orgânico interno. Assim, quando mudamos de opinião sobre determinado assunto, é porque a antiga opinião nos traz agora algum desconforto, porque deixamos de sentir da maneira como sentíamos. Mas Nietzsche vai além na sua análise e diz que a mudança de sentimento (de gosto) de algumas pessoas pode interferir na opinião de outras. Isso ocorre quando indivíduos poderosos impõem aos outros os juízos de seu gosto, e obrigam todas as outras pessoas a julgarem da mesma forma. Para que isso seja possível é necessária uma reeducação rigorosa dos próprios sentidos, um condicionamento que tem como resultado um hábito. Aquilo que era tido como bom deixa de sê-lo, um novo padrão se estabelece, e gradualmente vão se alterando gostos e opiniões de um modo geral (vemos bastante isso na mudança da moda). Se pensarmos em termos de gerações, comumente se esquece essa origem, e o que foi imposto por alguém numa época, vira o hábito de outros em outra época e por fim acaba tornando-se a necessidade de todos mais adiante. Mas isso mostra que existe um esforço tremendo na incorporação de novos valores, pois que é preciso forçar o corpo a entender de forma diferente uma mesma sensação. E ao mesmo tempo mostra que esses valores podem ser mudados, não são intocáveis, uma vez que possivelmente surgiram vinculados à natureza de um indivíduo específico e bem pode ser o caso de não serem mais sentidos da mesma forma em outros tempos (não fazerem mais sentido). Com esse raciocínio Nietzsche quer mostrar que nossos valores (principalmente morais, religiosos e estéticos) entendidos como divinos e eternos são falsos, não passam de incorporações de erros, ou seja, são a tiranização do nosso corpo para que ele aceite viver de determinado modo, e de modo algum exprimem verdades absolutas.

É importante notar que a palavra *incorporação* não está sendo usada à toa. Ela tem papel fundamental, pois Nietzsche enfatiza o tempo todo o corpo em suas reflexões.

O que ele propõe é que voltemos o olhar para nosso organismo e seu funcionamento, que prestemos mais atenção à nossa physis (natureza) e deixemos de lado toda visão fantástica acerca do conhecimento que estabelece um plano do saber puro, da consciência transparente para si mesma e das relações meramente formais. O próprio corpo nos aponta mais verdades acerca de como compreendemos o mundo, pois se trata sempre de uma assimilação de valores e educação dos sentidos pelo corpo, literalmente nosso saber é sempre uma *in-corporação*. No aforismo 11 de *A Gaia Ciência* (pp.62-63) ele mostra como pretende que se compreenda a consciência e fala em incorporação do saber:

*A consciência* – A consciência é o último e derradeiro desenvolvimento do orgânico e, por conseguinte, também o que nele é mais inacabado e menos forte. [...] Não fosse tão mais forte o conservador vínculo dos instintos, não servisse no conjunto como regulador, a humanidade pereceria por seus juízos equivocados e seu fantasiar de olhos abertos, por sua credulidade e improfundidade, em suma, por sua consciência; [...] Por acreditarem já ter a consciência, os homens não se empenharam em adquiri-la – e ainda hoje não é diferente! A tarefa de *incorporar o saber* e torná-lo instintivo é ainda inteiramente nova, apenas começa a despontar para o olho humano, dificilmente perceptível – uma tarefa vista apenas por aqueles que entenderam que até hoje foram incorporados somente os nossos *erros*, e que toda a nossa consciência diz respeito a erros!

A consciência está sendo apresentada como mais um desenvolvimento do orgânico, mais uma das capacidades do corpo humano, porém a última a se desenvolver. É como uma atividade da qual o ser humano é capaz, que, porém, não foi completamente aprendida, que ele ainda não domina. Ele primeiro anda, depois manuseia coisas, depois luta, daí precisa se comunicar com os demais e eis que surge a consciência (no estilo “2001: Uma odisséia no espaço”). O primeiro ponto a ser enfatizado é, pois, que a consciência está em devir, e isso é um passo importante para a mudança que se dará depois, visto que antes era como se ela estivesse enclausurada dentro do corpo assimilando o que os sentidos traziam de fora e agora ela aparece com as mesmas características dos sentidos (como uma espécie de atividade do corpo em desenvolvimento, a ser aprendida). Por ser o último aspecto do orgânico a se desenvolver é natural que ela seja apresentada também como ponto mais fraco e inacabado, isso é aceitar que tudo que passa pela nossa consciência é incompleto, falho. Os pontos que acentuam isso no aforismo citado são os juízos equivocados, o fantasiar de olhos abertos, a credulidade e improfundidade, ou seja, a consciência aparece como

um movimento precipitado do nosso organismo. O que vem à nossa consciência vem sem profundidade, e nos aparece numa falsa transparência que crê de imediato naquilo que apreende. É por parecer óbvia e translúcida para si mesma que ela nos engana, e por não percebermos o engano nem a origem dessa ilusão, pela falta de reflexão acerca da possibilidade mesma de se dar no ser humano uma consciência, que falamos sem propriedade do mundo. Essa é a acusação de Nietzsche aqui, por acreditarem na pureza da consciência, por não perceberem que ela precisa se desenvolver mais, pela crença de ter em si uma consciência pronta e clara, os homens não se preocuparam em aperfeiçoá-la. E a nova tarefa agora é incorporar esse saber, trazê-lo de volta ao corpo e torná-lo instintivo, trazer a consciência de volta para o corpo e perceber que a crença na existência de uma consciência pura é a incorporação de um erro, e tudo que se escreveu e se pensou a partir dessa concepção, também diz respeito a erros do nosso raciocínio.

No aforismo 354 de *A Gaia Ciência* (pp.248-249) há uma modificação na compreensão da consciência, ela continua sendo entendida como uma capacidade do organismo em constante desenvolvimento, mas aqui ela é apresentada como um aspecto funcional dos seres humanos que surge vinculado à linguagem em vista da necessidade de comunicação entre estes, assim, ela é de certa forma exteriorizada. Ao se questionar acerca da razão do homem adquirir uma consciência (“*Para que* então consciência, quando no essencial é *supérflua*?”), Nietzsche diz:

*a consciência desenvolveu-se apenas sob a pressão da necessidade de comunicação* – de que desde o início foi necessária e útil apenas entre uma pessoa e outra (entre a que comanda e a que obedece, em especial), e também se desenvolveu apenas em proporção ao grau dessa utilidade. Consciência é, na realidade, apenas uma rede de ligação entre as pessoas – apenas como tal ela teve que se desenvolver: um ser solitário e predatório não necessitaria dela. [...] o ser humano, como toda criatura viva, pensa continuamente, mas não o sabe; o pensar que se torna *consciente* é apenas a parte menor, a mais superficial, a pior, digamos: - pois apenas esse pensar consciente *ocorre em palavras; ou seja, em signos de comunicação*, com o que se revela a origem da própria consciência. [...] Meu pensamento, como se vê, é que a consciência não faz parte realmente da existência individual do ser humano, mas antes daquilo que nele é natureza comunitária e gregária.

Nesse aforismo Nietzsche apresenta uma hipótese acerca da origem da consciência, a saber, que ela teria se desenvolvido no homem pela necessidade que este tem de se comunicar com outros homens. Quando falamos anteriormente sobre o perspectivismo, foi dito que essa necessidade surge em virtude da fraqueza do ser humano dentro do reino animal, como uma espécie de defesa, pois ele tem de repassar

para si suas experiências, ter conhecimento de suas vivências a fim de transmiti-las aos outros para melhor se protegerem em conjunto, ou reconhecer seus inimigos enfim. Essa consciência surge como uma utilidade na espécie que se manifesta através de uma linguagem, que por meio de palavras, reflete parte do que o homem sente. Uma linguagem, por sua vez, só pode se desenvolver mediante duas pessoas ou mais, vivendo sozinho um animal não necessitaria absolutamente de comunicação. E com isso Nietzsche pretende mostrar que existe um vínculo entre linguagem e consciência, de que ambas têm a mesma origem e se desenvolvem conjuntamente. Por isso a consciência é apenas uma rede de ligação entre as pessoas, pois ela é a retomada de uma vivência, manifesta linguisticamente, com o intuito de expressar um sentimento particular para outrem. Sendo assim, completamente calcada em uma linguagem significativa, ela pode ser tratada como algo superficial, pois na comunicação não temos como dizer, em todos os detalhes, aquilo que sentimos realmente, porque nem sequer existem tantas palavras para tal. Se a consciência se desenvolveu de acordo com o grau de utilidade na comunicação, então bastaria criar uma palavra que resumisse muitas sensações, como por exemplo “dor”, e isso seria mais fácil de transmitir do que especificar uma palavra exata para cada tipo de dor, o que talvez nem fosse viável, já que não daria jamais para verificar se tratava-se da mesma dor em dois casos diferentes. Isso revela que para o autor nem todo o nosso pensamento é lingüístico, somente aquele que vem à consciência, mas à parte à nossa consciência existe um fluxo contínuo de outros pensamentos, que também exprimem o que sentimos. Talvez por isso nos ocorra de vez em quando querer exprimir o que sentimos e não acharmos palavras para dizê-lo, porque nem tudo que se passa no organismo é comunicável, ou passível de tradução.

Com essa caracterização da consciência como uma rede de ligação entre as pessoas, fica claro porque podemos dizer que ela é exteriorizada, porque ela surge como uma necessidade gregária que une os indivíduos através de uma linguagem comum. Se antes um empirismo absurdo não permitia que se admitisse a existência de outras consciências, agora, o simples fato de se apontar para o surgimento da linguagem como tal, já exige que existam outras consciências, pois ambos têm a mesma origem. Desta forma Nietzsche quebra os muros da prisão projetando tanto os sentidos como a consciência para o exterior, deixa de fazer sentido essa divisão interior/exterior no homem, exceto pela divisão da pele. O pensamento em silêncio, esse diálogo silencioso consigo mesmo não indica que exista um interior no indivíduo, uma consciência pura e solitária, pois ele só é possível porque existe uma linguagem compartilhada. É uma

ilusão acreditar que a consciência é uma ilha confinada dentro de um corpo, ela só é possível porque existem outros indivíduos que sentem da mesma forma e têm a mesma necessidade de se comunicar. Isso, é claro, está de acordo com o fato de todo o pensamento, consciente ou não, estar fundado no corpo e, portanto, ser completamente dependente das relações deste no meio em que vive. Temos então, que só existe consciência quando existe linguagem; só existe linguagem quando existem pelo menos dois indivíduos; e só há a necessidade para tal, quando eles se relacionam, uns com os outros e todos com o entorno, ou seja, quando sentem<sup>71</sup>.

Pensar a consciência então, como a retomada de uma vivência com fins de comunicação, é tratá-la como falsificadora e superficial, pois nem tudo que sentimos ou pensamos nos vêm à consciência, e nem tudo o que nos vêm à consciência pode ser considerado um retrato fiel do que realmente acontece. Em *Aurora* Nietzsche coloca os sentidos como enganadores, e aponta para o fato de que como nosso conhecimento passa necessariamente por eles, a rigor, nosso dito conhecimento também é falso. Mas isso devido à concepção de que a consciência reflete de imediato o que os sentidos apreendem do exterior. Aqui em *A Gaia Ciência* ela é apresentada como superficial por outra razão, também devido à ilusão de ser transparente para si própria, mas o que se coloca ainda é que existe um fluxo à parte de pensamentos inconscientes dos quais ela não se dá conta. De qualquer forma temos que a consciência não é o lugar da verdade pura, seja por ser incompleta, falsificadora, superficial, possibilitada por uma linguagem limitada ou fundada num corpo que está sempre dentro de uma perspectiva e não consegue, via sentidos, abranger o todo no qual está inserido. Mas sendo assim, nos resta uma dúvida, a saber, o que faz com que sempre estejamos errados afinal, nossos sentidos ou nossa consciência? Quem é o grande enganador, o corpo ou o entendimento?

Nietzsche responde a essas perguntas no *Crepúsculo dos Ídolos*, no capítulo intitulado “A Razão na Filosofia”, citarei aqui dois trechos:

[fala colocada na boca dos outros filósofos]: “é preciso que uma aparência, que um ‘engano’ aí se imiscua, para que não venhamos a perceber o ser: onde que está aquele que nos engana?” “Nós o temos, eles gritam venturosamente, o que nos engana é a sensibilidade! Esses

---

<sup>71</sup> Seria mais apropriado falar aqui em termos de afeto e afetabilidade, ‘sentem’ é meio vago. A idéia é que somente enquanto são seres afetáveis em suas relações, que os indivíduos precisam uns dos outros, e precisam se comunicar e ter uma linguagem enfim. Mas deixarei para falar disso no próximo capítulo quando entrar em discussão impulsos, instintos e afetos. Por ora como estamos falando de sentidos, manteremos o ‘sentem’ mesmo.

sentidos, *que por outro lado são mesmo totalmente imorais*, nos enganam quanto ao mundo verdadeiro. Moral: conseguir desembaraçar-se do engano dos sentidos, do vir-a-ser, da história, da mentira.”<sup>72</sup>

Eu coloco de lado, com elevado respeito, o nome de *Heráclito*. Se o povo dos outros filósofos rejeitou o testemunho dos sentidos porque esses indicavam a multiplicidade e a transformação, ele rejeitou seu testemunho porque indicava as coisas como se elas possuíssem unidade e duração. Também Heráclito foi injusto com os sentidos. Estes não mentem nem como crêem os Eleatas, nem como ele o acreditava – eles não mentem de forma alguma. O que nós *fazemos* com seus testemunhos é que introduz pela primeira vez a mentira. Por exemplo, a mentira da unidade, a mentira da coisidade, da substância, da duração... A “razão” é a causa de falsificarmos o testemunho dos sentidos. Até onde os sentidos indicam o vir-a-ser, o desvanecer, a mudança, eles não mentem...<sup>73</sup>

Nos dois trechos Nietzsche separa dois âmbitos de compreensão ou aceitação da realidade efetiva. De um lado tem-se o domínio do Ser, da verdade, da unidade, da duração e da substância; do outro há o vir-a-ser, a história, a mentira, a mudança, a multiplicidade e a transformação. A tradição filosófica é acusada de ter se colocado do primeiro lado, de ter buscado a verdade absoluta, ou seja, uma unidade significativa que desse conta de explicar o todo, de ter estabelecido um princípio de onde se desencadearia tudo o que conhecemos, o mundo com o qual interagimos. E a este princípio chamaram Ser. Também para garantir algum conhecimento acerca dos entes criaram as substâncias, que, por sua vez, garantem a unidade e a duração das coisas. Nietzsche se posiciona do outro lado, para ele, tudo o que os outros filósofos defenderam foram ilusões de seu raciocínio, foram erros originados da sua recusa em aceitar o devir como modo legítimo de ser do real. Para defender esse ponto de vista necessariamente tem que se aceitar a história como aquela que explicita as mudanças, contra a fixação de um único modo de ver o mundo; tem que se aceitar a multiplicidade de interpretações, contra um princípio unificador que tenha pretensões de eternidade; também tem que se aceitar as transformações a despeito de toda duração e permanência, já que estas não resistem aos apelos da história.

Nesse confronto entre duas formas tão distintas de compreender a realidade, uma em prol do Ser, a outra do devir, os sentidos são apontados, ambigualmente, tanto como aqueles que nos escondem o Ser do mundo verdadeiro, nos mostrando tudo em fluxo; como aqueles que nos enganam justamente por nos mostrar o mundo como tendo alguma unidade, dando margem à busca pelo Ser. De um lado ele critica os eleatas (mas

---

<sup>72</sup> CI “A Razão na Filosofia” 1 (pp.27-28)

<sup>73</sup> CI “A Razão na Filosofia” 2 (p.28)

no capítulo anterior havia feito o mesmo com Sócrates<sup>74</sup>), por acharem que os sentidos os enganam em sua busca pelo Ser. Mas do outro lado ele critica Heráclito por achar que seus sentidos o enganavam na medida em que alteravam a percepção do devir. Nietzsche, por sua vez, responde às duas correntes dizendo que ambas estão erradas, pois os sentidos não mentem jamais. É o que fazemos com seu testemunho que introduz pela primeira vez o erro, ou seja, são nossas interpretações que contém erros e não os nossos sentidos. Seria óbvio dizer que os sentidos simplesmente sentem, mas é exatamente esse o caso, sentir é pura afetabilidade, não é linguístico. O erro surge da atribuição de significado, ele se dá no plano da consciência, por meio da linguagem. Podemos tomar como exemplo o caso (talvez o mais citado em aulas de filosofia) onde os nossos sentidos supostamente nos enganariam, que é ver o Sol girar ao redor da Terra<sup>75</sup>. De fato eu realmente vejo o Sol nascer todo dia ao leste e se pôr ao final da tarde no oeste, meus olhos não se enganam de ver exatamente isso. Inferir daí que o Sol está girando ao redor da Terra é um outro passo, é uma interpretação da realidade fundada unicamente na evidência dos sentidos, e esse é o erro. De modo que não posso dizer que meus sentidos me enganam, mas sim meu intelecto, quando rapidamente toma por verdadeiro o que àqueles testemunham.

A questão do erro toma agora um novo rumo, é preciso entender o papel da linguagem na filosofia nietzschiana para aprofundar à questão. Pois são nossas interpretações, por meio de enunciados lingüísticos que carregam algum valor de verdade. E dependendo de como se compreende o papel da linguagem nas relações de conhecimento e integração com o mundo, vai se compreender diferentemente o ser humano e suas valorações. Passaremos agora a tratar dos erros e ilusões da razão humana sob o viés da linguagem.

---

<sup>74</sup> CI “O problema de Sócrates”. Todo o capítulo aponta Sócrates como um decadente que passou a vida lutando contra tudo o que era sensível e instintivo, em nome de um Bem maior.

<sup>75</sup> Até Nietzsche fala isso em BM 12 (p.19): “...Copérnico, o maior e mais virtuoso adversário da evidência. Bis enquanto Copérnico nos persuadiu a crer, contrariamente a todos os sentidos, que a Terra *não* está parada [...]”

### 2.3. A Linguagem

Assim como a maioria dos temas que aparecem na obra de Nietzsche, a linguagem também é trabalhada aos poucos desde *Humano, demasiado humano* até *O Anticristo*. Embora sempre apresentando algum aspecto diferente em cada texto, ela constantemente aparece como um elemento falsificador da realidade, simplificador na possibilidade de descrever as relações humanas e superficial no que diz respeito ao modo como o homem se conhece e conhece o mundo. É necessário então, tentarmos explicar como o filósofo compreende a questão da linguagem e a partir daí mostrar porque ela é um problema para a filosofia nietzschiana. Falamos anteriormente, em relação ao aforismo 354 de *A Gaia Ciência*, que Nietzsche sugere que a linguagem e a consciência possuem a mesma origem, que ambas se desenvolveram conjuntamente em vista da necessidade dos seres humanos se comunicarem uns com os outros para ampliarem suas capacidades no meio ambiente. Nesse mesmo aforismo também, foi apontado o fato de que a comunicabilidade humana sempre diz respeito ao que é comum entre os homens, ao que é gregário e compartilhável, devido à impossibilidade de compreendermos exatamente tudo que vivenciamos (“a totalidade dos impulsos que disputam entre si”), e também pela falta de palavras para abarcar tanta sutileza<sup>76</sup>. O aforismo 268 de *Além do Bem e do Mal* (pp.182-183) é um complemento, uma espécie de continuação deste da *Gaia Ciência*, e é nele que Nietzsche expõe mais claramente sua posição em relação à linguagem (o outro focava mais a questão da consciência), resumindo tudo o que falamos até aqui a respeito da mesma e avançando um pouco. O aforismo se chama “O que é, afinal, a vulgaridade?”, vejamos o que ele diz:

Palavras são sinais sonoros para conceitos; mas conceitos são sinais-imagens, mais ou menos determinados, para sensações recorrentes e associadas, para grupos de sensações. Não basta utilizarmos as mesmas palavras para compreendermos uns aos outros; é preciso utilizar as mesmas palavras para a mesma espécie de vivências interiores, é preciso enfim, ter a experiência *em comum* com o outro.

---

<sup>76</sup> GC 354 (p.249): “Em suma, o desenvolvimento da linguagem e o desenvolvimento da consciência (*não* da razão, mas apenas do tomar-consciência-de-si da razão) andam lado a lado. [...] em consequência, apenas em ligação com a utilidade comunitária e gregária ela [a consciência] se desenvolveu sutilmente, e que portanto, cada um de nós, com toda a vontade que tenha de *entender* a si próprio da maneira mais individual possível, de “conhecer a si mesmo”, sempre traz à consciência justamente o que não possui de individual, o que nele é “médio” – que nosso pensamento mesmo é continuamente *suplantado*, digamos, pelo caráter da consciência – pelo “gênio da espécie” que nela domina – e traduzido de volta para a perspectiva gregária.”



[...] Em todas as almas, um mesmo número de vivências recorrentes obteve primado sobre aquelas de ocorrência rara: com base nelas as pessoas se entendem, cada vez mais rapidamente – a história da linguagem é a de um processo de abreviação -; com base nesse rápido entendimento as pessoas se unem, cada vez mais estreitamente. [...] Quais os grupos de sensações que dentro de uma alma despertam mais rapidamente, tomam a palavra, dão as ordens: isso decide a hierarquia interna de seus valores, determina por fim a sua tábua de bens.

O aforismo afirma que a história da linguagem é a de um processo de abreviação, devido à compreensão que Nietzsche tem das palavras e dos conceitos como sendo meros indicativos de um outro processo mais amplo, que é a estrutura de sensações recorrentes em cada indivíduo. Palavras são sinais sonoros para conceitos e como tal elas não significam nada por si só; para que se compreenda uma palavra é necessário que se compreenda o conceito ao qual ela remete. Os conceitos, por sua vez, são sinais imagens mais ou menos determinados para grupos de sensações, ou seja, por si só eles também não significam nada. Eles indicam aproximadamente um grupo de sensações que ocorre repetidamente em diversos indivíduos, e desse modo, compreender um conceito é associá-lo a uma vivência. Assim, a linguagem não aparece como uma tradução fiel da natureza, ou como o espelho do mundo, mas antes ela é um conjunto de signos desenvolvido por um grupo de pessoas que vivem juntas e possuem experiências semelhantes, com a finalidade de que estas possam se entender minimamente e enfrentar os desafios que surgem à sua volta. A estrutura da linguagem não diz respeito, portanto, à estrutura do mundo, visto que ela é uma criação humana e como tal, uma simbologia que em última instância remete à fisiologia humana, à maneira como este apreende, via os sentidos, o seu ambiente. A linguagem serve, então, de ponte entre um indivíduo e outro, e só é eficaz nessa ligação quando ambos associam as mesmas palavras ao mesmo tipo de experiência vivida, e nesse sentido, como foi dito em relação à consciência, ela funciona como uma rede de ligação entre as pessoas. E uma vez que ela remete a uma condição interna, a uma sensação, não basta utilizar as mesmas palavras para que nos entendamos, é preciso que as palavras utilizadas indiquem o mesmo estado fisiológico, que associem para o indivíduo, o mesmo grupo de sensações.

Há comentadores que afirmam que as palavras ao invés de significarem a partir de um conceito, que em última instância se refere a uma vivência, preferem falar da linguagem como uma espécie de jogo de metáforas. Dessa forma as palavras significariam a partir de outras palavras e a linguagem existiria como uma sobreposição

de camadas metafóricas com significado apoiado em outras metáforas sem nunca descer a um plano ontológico mais básico. Um exemplo desse modo de interpretar Nietzsche se encontra em Viviane Mosé (2005), onde lemos:

A condição de existência da linguagem, como um sistema de signos de comunicação, é o esquecimento da pluralidade, e toda palavra deve remeter, unicamente, ao universo de sinais. Dito de outra maneira, as palavras não se relacionam com as coisas, mas com o universo significativo das próprias palavras, ou seja, as palavras se relacionam com aquilo que está dito que as palavras querem dizer. Uma palavra deve remeter sempre a outra palavra, como um efeito cascata que nunca atinge o corpo, as sensações, os sentidos. A linguagem, desde seu nascimento, existe como uma interpretação, uma valoração moral que quer o afastamento do corpo, o esquecimento das sensações, do devir, mas que esconde as condições desse nascimento, quando sustenta a crença na correspondência entre as palavras e as coisas. A linguagem gregária é um artigo de fé.<sup>77</sup>

Em seus livros Nietzsche constantemente remete o significado de uma asserção a um estado fisiológico interno do seu proferidor, como expusemos anteriormente quando falamos da psicologia enquanto método de investigação filosófica. No aforismo citado acima de *Além do Bem e do Mal* ele reforça essa idéia dizendo claramente que um conceito é um sinal imagem mais ou menos determinado para um grupo de sensações recorrentes, e somente como tal faz sentido pensarmos no surgimento da linguagem. A linguagem surge como um modo de expressar uma vivência comum, como uma maneira de identificar sentimentos recorrentes entre diversos homens, e todo significado de um enunciado deve estar relacionado com essas vivências. Assim, mesmo que a linguagem tenha surgido do esquecimento das sensações, como quer a comentadora, o sentido de suas sentenças deve ainda manter um vínculo com a fisiologia daquele que fala. As palavras podem não dar conta de expressar exatamente o que se passa em um indivíduo, pelo seu caráter unificador, que identifica como o mesmo, algo que a rigor está sempre se modificando. Mas é certo que ela parte do corpo para fazê-lo e a ineficiência da tradução, o fato dela jamais ser perfeita, não deve transferir a linguagem para um plano abstrato que não toca jamais o real. Se uma palavra só tem significado a partir de outra palavra, dentro de um universo de sinais fechado, me pergunto a que se referem esses sinais, e mais ainda, qual teria sido a primeira palavra? Teria ela significado? Como a partir da primeira palavra teria surgido a segunda? A linguagem tem que se referir a

---

<sup>77</sup> Mosé, V. 2005, p 73. E ainda: “A linguagem, como vimos, exige que uma palavra remeta não às coisas, mas a outras palavras. O universo da linguagem é fechado em si mesmo, é um universo de signos e não diz respeito a nada senão a si mesmo.” p. 219.

algo que não seja ela mesma. Na base de um pronunciamento tem que haver algo não lingüístico que o possibilite, e dentro do que foi dito anteriormente quando falamos dos métodos, podemos colocar a questão da seguinte forma: cada interpretação tem que estar fundada em uma perspectiva. O perspectivismo entendido como uma tese ontológica garante o espaço não lingüístico de cada interpretação. E voltando à comentadora, uma vez que ela trata a linguagem como um universo de sinais fechado em si mesmo, não é de admirar que quando ela cita esse mesmo aforismo (BM 268) ela comece a partir da 16ª linha, pulando a parte onde Nietzsche a contradiz<sup>78</sup>.

Conceitos são sinais que indicam estados fisiológicos internos ao homem, mas seu aparecimento e desenvolvimento não é algo casual e gratuito. No que diz respeito aos conceitos filosóficos, que é o que interessa para o nosso autor, eles fazem parte de um sistema necessário, onde um conceito exige o surgimento de outro, devido à própria estrutura da gramática sob a qual eles se dão. E dessa maneira, na medida em que toda a filosofia se deu sob uma base gramatical mais ou menos comum, os filósofos acabam por preencher um número de interpretações possíveis do mundo. É o que Nietzsche diz no aforismo 20 de *Além do Bem e do Mal* (pp.25-26), cito:

Os conceitos filosóficos individuais não são algo fortuito e que se desenvolve por si, mas crescem em relação e em parentesco um com o outro; embora surjam de modo aparentemente repentino e arbitrário na história do pensamento, não deixam de pertencer a um sistema, assim como os membros da fauna de uma região terrestre – tudo isso se confirma também pelo fato de os mais diversos filósofos preencherem repetidamente um certo esquema básico de filosofias possíveis. [...] O curioso ar de família de todo filósofo indiano, grego e alemão tem uma explicação simples. Onde há parentesco lingüístico é inevitável que, graças à comum filosofia da gramática – quero dizer, graças ao domínio e direção inconsciente das mesmas funções

---

<sup>78</sup> Para enfatizar o ponto, citarei ainda o aforismo 4 da primeira dissertação da *Genealogia da Moral* (pp.20-21), onde Nietzsche faz uma análise filológica de alguns termos alemães, mostrando de que espécie de vivência eles poderiam ter se originado: “A indicação do caminho certo me foi dada pela seguinte questão: que significam exatamente, do ponto de vista etimológico, as designações para “bom” cunhadas pelas diversas línguas? Descobri então que todas elas remetem à mesma transformação conceitual – que, em toda parte, “nobre”, “aristocrático”, no sentido social, é o conceito básico a partir do qual necessariamente se desenvolveu “bom”, no sentido de “espiritualmente nobre”, “aristocrático”, de “espiritualmente bem nascido”, “espiritualmente privilegiado”: um desenvolvimento que sempre corre paralelo àquele outro que faz “plebeu”, “comum”, “baixo” transmutar-se finalmente em “ruim”. O exemplo mais eloqüente deste último é o próprio termo alemão *schlecht* [ruim], o qual é idêntico a *schlicht* [simples] – confira-se *schlechtweg*, *schlechterdings* [ambos “simplesmente”] – e originalmente designava homem simples, comum, ainda sem olhar depreciativo, apenas em oposição ao nobre.” Aqui como se vê, Nietzsche busca a origem do significado de um termo através da análise de algumas transformações conceituais a qual ele teria se sujeitado, e acaba achando sua base comum em um modo de vida, fazendo ver que a palavra por si só não é suficiente para dar conta do significado, mas que é necessário sim encaminhar a busca pela origem para a experiência vivida na qual possivelmente teria surgido o uso do termo. Nesse livro ainda ele analisa outros termos do grego, latim e alemão da mesma maneira.

gramaticais -, tudo esteja predisposto para uma evolução e uma seqüência similares dos sistemas filosóficos: do mesmo modo que o caminho parece interdito a certas possibilidades outras de interpretação do mundo. [...] o encanto exercido por determinadas funções gramaticais é, em última instância, o encanto de condições raciais e juízos de valor *fisiológicos*.

Nietzsche está falando aqui em interpretação do mundo em sentido lingüístico, como temos usado o termo. Nesse sentido, interpretar é configurar, através de conceitos, o meio em que estamos inseridos e com o qual nos relacionamos, afim de lhe atribuir um sentido que a rigor ele não tem. Para atribuir sentido precisamos do intermédio de uma linguagem significativa, de um sistema de sinais que represente aquilo de que queremos falar. Esse sistema, porém, possui uma estrutura interna que inconscientemente exige que determinados conceitos se imponham em detrimento de outros, devido ao domínio de algumas funções gramaticais nele existentes, de modo que, sempre que houver um parentesco gramatical entre dois sistemas, podemos esperar que o pensamento formulado a partir deles gere o mesmo tipo de conclusões ou interpretações do mundo. Com isso Nietzsche está acusando as tradições filosóficas (ao menos as indianas, gregas e alemãs aqui) de se deixarem levar pelo encanto que essas funções gramaticais exercem, inferindo do modo como se configura internamente a linguagem, certa estruturação externa do mundo. O perigo em fazer este tipo de inferência é o fato da linguagem (ocidental) ser muito simplificadora, e estritamente metafísica, já que é formulada sob o pressuposto da substancialidade inerente às coisas e também sob o princípio de causalidade, que implica que tudo tenha uma origem pontual definida. A consequência disso é uma filosofia também metafísica que contenha esses dois elementos como base da realidade, a substância e a causalidade. A estrutura gramatical mais perigosa e mais criticada pelo filósofo nesse aspecto talvez seja a forma da sentença do tipo sujeito – predicado, que uma vez espelhada no mundo, implica a existência efetiva do sujeito puro, o “Eu” do pensamento moderno, que não é afetável pelo entorno, e que é completamente livre pra agir e responsável por suas ações. Existem pelo menos dois aforismos muito importantes na obra publicada que denunciam essa relação entre a ficção do sujeito e a estrutura da linguagem, um do *Crepúsculo dos Ídolos* e o outro da *Genealogia da Moral*, vejamos:

Segundo seu aparecimento, a linguagem pertence ao tempo da forma mais rudimentar de psicologia. Inserimo-nos num fetichismo grosseiro quando trazemos à consciência os pressupostos

fundamentais da linguagem metafísica: ou, em alemão, da *razão*. Esse fetichismo vê por toda parte agentes e ações; ele crê na vontade enquanto causa em geral; ele crê no “Eu”, no Eu enquanto Ser, no Eu enquanto substância, e *projeta* essa crença no Eu-substância para todas as coisas. – Só a partir daí a consciência cria então o conceito “coisa”... Por toda parte, o Ser é introduzido através do pensamento, *imputado* como causa. Somente a partir da concepção do “Eu” segue, enquanto derivado, o conceito “Ser”... [...] De fato, nada teve até aqui um poder de convencimento mais ingênuo do que o erro do Ser – tal como foi formulado por exemplo, pelos eleatas: pois ele abarca toda e qualquer palavra, toda e qualquer frase, que pronunciamos! [...] A “razão” na linguagem: oh! mas que velha matrona enganadora! Eu temo que não venhamos a nos ver livres de Deus porque ainda acreditamos na gramática...<sup>79</sup>

Tudo o que nos vem à consciência, todo pensamento que se torna consciente é formulado em uma linguagem. Como foi dito, toda linguagem é um sistema de sinais com uma estrutura própria. Nietzsche aqui denuncia como algo grosseiro levarmos à consciência partes dessa estrutura e tratá-las como uma realidade efetiva. Pois faz parte da estrutura da nossa linguagem (ocidental) ver por toda parte agentes e ações, já que boa parte das sentenças é da forma sujeito-predicado; logo, tem que haver um ser neutro (em repouso) para agir de um lado, e suas ações muito bem escolhidas de outro. Como consequência, esse ser-sujeito se transforma em princípio da ação, e como tal atribui à sua vontade pessoal à causa de suas ações, tomando assim vontade enquanto causa. Uma vez que o sujeito pensado dessa forma se coloca a parte a toda ação, com a ilusão de que ele poderia continuar existindo sem agir, o próximo passo é transferir essa crença no seu Ser para todas as coisas, tudo que existe ao seu redor também é à parte, do mesmo modo que o sujeito é. É, portanto, em função da estrutura sentencial sujeito-predicado que surge o conceito de substância como uma garantia de que algo existe por trás de cada ação, de cada movimento, que algo permanece como uma unidade à qual podemos nos referir. E esse Ser-substância pensado como princípio de toda ação também nos leva ao conceito de Deus, ou do primeiro motor, que seria o fundamento imóvel de tudo que existe, a causa primeira, o início de tudo. Uma linguagem metafísica tomada como espelho da realidade pode nos levar a várias conclusões errôneas sobre o ser humano, como se pode ver, e Nietzsche aponta como trágico de certa forma esse fenômeno do raciocínio, uma vez que toda palavra é a fixação de uma unidade inexistente, que toda frase pressupõe o princípio ilusório da causalidade, e todo pensamento consciente é calcado em tal estrutura da linguagem. Nossa razão é

---

<sup>79</sup> CI “A razão na filosofia” 5 (pp.31-32)

metafísica, diz ele, e talvez não consigamos livrar nosso pensamento consciente e suas conclusões de seus moldes, visto que não conseguimos nos desvencilhar da sua estrutura gramatical.

A passagem da *Genealogia* que trata dessa relação sujeito-linguagem, tem um outro foco, nela Nietzsche também apresenta, como um acréscimo ao que já foi dito, a base de sua ontologia nos termos “força” e “ação”, cito:

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, e apenas sob a sedução da linguagem (e dos erros fundamentais da razão que nela se petrificam), a qual entende, ou mal entende que todo atuar é determinado por um atuante, um “sujeito”, é que pode parecer diferente. Pois assim como o povo distingue o corisco do clarão, tomando este como *ação*, operação de um sujeito de nome corisco, do mesmo modo a moral do povo discrimina entre a força e as expressões da força, como se por trás do forte houvesse um substrato indiferente que *fosse livre* para expressar ou não a força. Mas não existe um tal substrato; não existe “ser” por trás do fazer, do atuar, do devir; o “agente” é uma ficção acrescentada à ação – a ação é tudo.<sup>80</sup>

A linguagem é aqui apresentada como uma sedutora, que guarda em si os erros fundamentais da razão. O erro em questão é o da suposta efetividade do sujeito, que seria colocado por trás de toda ação como condição e causa desta. Mais uma vez podemos derivar da estrutura gramatical sujeito-predicado essa conclusão, pois falamos desse modo, conhecemos o mundo nesses termos (“isso é isso”, “isso é causa disso”) e acabamos inconscientemente acreditando que de fato existe um sujeito anterior às suas ações e que é, de um modo geral, independente delas. Mas Nietzsche diz que isso é um erro, que não existe uma separação entre o Ser que age e a ação produzida. Que não existe um ser que é causa do movimento produzido, o que existe é a ação pura e simplesmente. O agente da sentença é uma ficção gramatical que não deve ser transposta ao real, a realidade crua é movimento, atividade e não há espaço para o repouso, para a trégua, somente na nossa imaginação. Nessa passagem vemos também que a ação não é apresentada como completamente caótica, a ação tem uma direção, toda atividade é uma força que visa dominar, vencer, subjugar, se expandir, e é um erro supor que existe uma distinção entre essa força e a maneira pela qual ela se expressa. É

---

<sup>80</sup> GM I 13 (p.36)

através da imposição do ser no real, que podemos acreditar que existe um sujeito livre por trás da força que é indiferente para agir, mas só podemos pensar em um ser, se o pensarmos como o próprio fazer<sup>81</sup>, agir, etc. A realidade é apresentada como um campo de batalha, onde inúmeras forças disputam entre si, e assim como é absurdo colocarmos seres (substâncias) como causas e comandantes dessas forças, devido somente a um hábito gramatical, também é absurdo exigir que uma força pare de agir por si só, que uma força deixe de ser força, deixe de querer mais. O que impede uma força de crescer cada vez mais é outra força que se apresenta como resistência e se impõe. Estamos sempre nesse jogo, vencemos em alguns aspectos, cedemos em outros, somos mais fortes dentro de uma perspectiva e mais fracos em outra e por aí vai.

Podemos refletir ainda em cima dessa frase do aforismo mencionado, a saber, “apenas sob a sedução da linguagem (e dos erros fundamentais da razão que nela se petrificam)”, no sentido de procurar na obra outros erros graves do raciocínio que Nietzsche atribui à linguagem, à sua estrutura e permanência no imaginário humano. E um erro que se mostra importante na obra, pois é apresentado em *Humano, demasiado humano* e retomado em *Além do Bem e do Mal*, é a consideração da oposição de valores como uma realidade de fato. Diz ele:

*Química dos conceitos e sentimentos.* – Em quase todos os pontos, os problemas filosóficos são novamente formulados tal como dois mil anos atrás: como pode algo se originar do seu oposto, por exemplo, o racional do irracional, o sensível do morto, o lógico do ilógico, a contemplação desinteressada do desejo cobiçoso, a vida para o próximo do egoísmo, a verdade dos erros? [...] Já a filosofia histórica, que não se pode mais conceber como distinta da ciência natural, o mais novo dos métodos filosóficos, constatou, em certos casos (e provavelmente chegará ao mesmo resultado em todos eles), que não há opostos, salvo no exagero habitual da concepção popular ou metafísica, e que na base dessa concepção está um erro da razão.<sup>82</sup>

“Como poderia algo nascer do seu oposto? Por exemplo, a verdade do erro? Ou a vontade de verdade da vontade de engano? Ou a ação desinteressada do egoísmo? Ou a pura e radiante contemplação do sábio da concupiscência? Semelhante gênese é impossível; quem com ela sonha é um tolo, ou algo pior; 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 seio do ser, do intransitório, do deus oculto, da ‘coisa em si’ – nisso, e em nada mais deve estar a sua

---

<sup>81</sup> Como diz Dutra de Azeredo (2000): “eles [os impulsos] são o intérprete, e como significação, eles são o significante e o significado que se faz, não, todavia, enquanto ser, mas enquanto exercer-se”. Tanto aquele que interpreta, quanto o interpretado são pensados em termos de força (impulso) e ação (exercer-se).

<sup>82</sup> HHI 1 (p.15)

causa!” – Este modo de julgar constitui o típico preconceito pelo qual podem ser reconhecidos os metafísicos de todos os tempos; [...] A crença fundamental dos metafísicos é a *crença na oposição de valores*.<sup>83</sup>

Os dois aforismos mencionados estão muito próximos, como se pode perceber, o segundo é basicamente a reformulação do primeiro anos mais tarde. O ponto central de ambos é o erro que carrega todo pensamento metafísico na crença em oposições de valores. Nietzsche dá como exemplos oposições valorativas que ele considera cruciais para a história do pensamento ocidental, que seriam verdade/erro, egoísmo/altruísmo, lógico/ilógico, etc. e o problema dessas contraposições é que elas implicam primeiro, numa fixação de dois pólos completamente distintos na realidade. E em segundo, derivado do primeiro, elas enfatizam uma dualidade inexistente no real. Pois se verdade e erro são dois valores completamente opostos, e o erro faz parte do mundo, constantemente nos enganamos acerca de tudo, a verdade deve ter uma origem outra que não esse mundo enganador, ela deve vir de Deus, da coisa em si, ou de qualquer outro princípio transcendente e não vivenciado diretamente por humanos. Da mesma forma acontece com todas as outras distinções, se elas marcam uma diferença substancial na realidade, elas exigem um outro plano de entendimento mais perfeito da qual deriva um dos pólos. Nietzsche explora essas oposições uma a uma ao longo de sua obra, tentando mostrar que as mesmas são ilusórias, que o que acontece é uma diferença de grau entre os pólos, e que em algum momento eles se confundem. E quando ele fala de como esse tipo de distinção pode se tornar consciente, um modelo de compreensão, mais uma vez a grande responsável é a linguagem<sup>84</sup>. É através da linguagem que fixamos esses valores em um plano conceitual que não permite a sutileza das gradações efetivamente existente. Faz parte da estrutura da nossa linguagem princípios como o da identidade, da não contradição e do terceiro excluído, que implicam que algo (uma coisa, um termo, uma pessoa) seja sempre apontado como idêntico a si mesmo e que não signifique duas coisas opostas ao mesmo tempo, dentro do mesmo contexto. Assim, temos uma estrutura pontual que não nos permite falar em meios termos. E mais uma vez aqui, vemos um hábito gramatical, apenas um modo de lidar com entorno conceitualmente, transferido de volta ao real como um espelhamento direto do mesmo,

---

<sup>83</sup> BM 2 (p.10)

<sup>84</sup> BM 24 (p.31): “Pois embora a *linguagem*, nisso em outras coisas, não possa ir além de sua rudeza e continue a falar em oposições, onde há somente graus e uma sutil gama de gradações;”



originando muitas barbaridades, sendo que a principal delas é sempre a dualidade do mundo, um recurso que nos conduz diretamente a Deus.

Para chegar nessas gradações, para poder se ver livre desse pensamento radical que diz que “isso é isso e nada mais que isso”, Nietzsche percorre um grande caminho através da busca da origem dos conceitos e sentimentos humanos, e essa pode ser uma das grandes contribuições deixadas a partir da sua genealogia. Por exemplo, na primeira dissertação da *Genealogia da Moral* o filósofo se aventura a investigar a origem das oposições bom e mau e bom e ruim, e faz derivar, dentro do que chama da moral do ressentimento (a moral cristã), o conceito de bom do conceito de mau, mostrando que bom não é algo que existe por si só, como uma espécie de atributo divino; mas sim que é um conceito derivado de um tipo dominador que se impõe e que é primeiramente apontado como mau em si. Somente num segundo momento o indivíduo fraco, dominado, inverte o papel dizendo: “se ele é mau, eu sou bom, pois sou totalmente diferente dele”. Dentro dessa moral, o bom não tem nenhuma origem fantástica que justifique um apelo ao transcendente. Bom é aquele que não é mau, bom é aquele que não é forte o suficiente para se impor pela sua força, e deu. Numa inversão de perspectiva, analisando a questão a partir da moral dominante (a moral do senhor), bom é todo aquele que se impõe e faz valer sua vontade. É todo aquele que espontaneamente vira um líder. Dentro dessa concepção nem sequer existe o mau, existe no máximo o ruim, que é basicamente aquele sob quem não vale a pena despende esforços, que não atinge o forte sob nenhum aspecto, o fraco. Até mesmo o inimigo do bom tem que ser bom, pois só é valorizada a luta entre iguais. Então temos que o mesmo tipo de pessoa, o mesmo tipo de atitude pode ser compreendida como boa ou má, dependendo da perspectiva. Mas o que importa acentuar é que ambas as avaliações são originadas a partir de uma experiência concreta, elas são modelos de avaliações psicológicas calcadas no ser humano, nas suas relações e nas suas condições de vida. Não cabe, portanto, falar aqui de nada extraordinário nessa origem conceitual, a palavra ‘bom’ denomina apenas um tipo humano (ou o nobre, ou o seu contrário), trata-se apenas de um modo de lidar com o entorno e de como os homens interagem entre si. E dessa forma, mesmo a avaliação de um tipo é uma disputa, pois é a interpretação de um modo de vida que se impõe.

Existe ainda um outro aspecto da linguagem do qual é importante falarmos, que é a relação entre a linguagem e o conhecimento. No início de *Humano, demasiado humano* Nietzsche já aponta para essa relação mostrando que existe um problema na

maneira como conhecemos o mundo, uma vez que tal conhecimento é formulado linguisticamente. Vejamos:

*A linguagem como suposta ciência* – A importância da linguagem para o desenvolvimento da cultura está em que nela o homem estabeleceu um mundo próprio ao lado do outro, um lugar que ele considerou firme o bastante para, a partir dele, tirar dos eixos o mundo restante e se tornar seu senhor. Na medida em que por muito tempo acreditou nos conceitos e nomes das coisas como em *aeternae veritates* [verdades eternas], o homem adquiriu esse orgulho com que se ergueu acima do animal: pensou ter realmente na linguagem o conhecimento do mundo. O criador da linguagem não foi modesto a ponto de crer que dava às coisas apenas denominações, ele imaginou, isto sim, exprimir com as palavras o supremo saber sobre as coisas; de fato, a linguagem é a primeira etapa no esforço da ciência. Da *crença na verdade encontrada* fluíram, aqui também, as mais poderosas fontes de energia. Muito depois – somente agora – os homens começaram a ver que, em sua crença na linguagem, propagaram um erro monstruoso. Felizmente é tarde demais para que isso faça recuar o desenvolvimento da razão, que repousa nessa crença.<sup>85</sup>

Nesse aforismo Nietzsche mostra que o mundo lingüístico das designações funciona como um mundo à parte ao mundo vivido das experiências, criado pelo homem e estabelecido como um lugar firme do qual este possa extrair algum conhecimento. A linguagem é aqui mais uma vez apontada como uma criação humana com a finalidade de exercer algum controle sobre o meio, porém é apontada a ingenuidade humana em acreditar que por meio dessa sua criação se dava algo mais, a saber, o conhecimento efetivo daquilo que, em princípio, era mera denominação. Assim, temos novamente, porém sob outro ponto de vista, a linguagem aparecendo como a grande responsável pela duplicação da realidade. Primeiro isso se dava em vista das funções gramaticais, tais como sujeito-objeto; depois poderia derivar das oposições de valores. Agora vemos explicitamente que ela estabelece um mundo paralelo no qual ela fixa um modo de apreender o real e passa a tratar seus próprios conceitos como verdades eternas que revelam a natureza íntima do mundo. Já nessa fase da obra Nietzsche aponta essa crença na linguagem como um erro monstruoso do intelecto, isso devido às conseqüências a que tal crença encaminha. Acreditar que um conceito explica uma propriedade de algum objeto, é dar conta somente de um aspecto parcial de tal objeto, e da incapacidade de se abarcar o todo, pode-se concluir que existe algo acerca do objeto que não seja cognoscível. Da mesma maneira toda a realidade refletida na

---

<sup>85</sup> HHI 11 (p.21)

linguagem aparece como algo parcial, fragmentado, e nesse caso, supor que a linguagem é capaz de explicar de fato a realidade, implica na suposição de uma outra realidade transcendente também incognoscível, inexplicável. Por isso nesse livro a crítica à linguagem como duplicante do real aparece relacionada muitas vezes à famosa distinção entre o fenômeno e a coisa em si<sup>86</sup>. Mas é interessante apontar também o final da passagem citada, onde Nietzsche diz que felizmente é tarde para voltar atrás nessa concepção, pois o desenvolvimento da razão repousa nessa crença. Com isso ele não está defendendo que recusemos nossa linguagem, que devemos agora pensar em outra forma de nos comunicarmos, ou que a linguagem é de todo desprezível. Ele está simplesmente apontando um erro, e propondo que reconheçamos o erro enquanto tal, que reconheçamos os limites da linguagem, que ela por si só apenas nomeia e não explica nada. Ele reconhece que pode haver desenvolvimento baseado em erro, que a cultura se desenvolveu nesse aspecto e também a ciência que trabalha com números, constantes, tempo fixo e unidades, pressupostos existentes na linguagem e que não correspondem a nada de efetivo no real.

Como um complemento dessa crítica, gostaria de comentar o aforismo 58 da *Gaia Ciência* (p.96), intitulado “Somente enquanto criadores”:

Eis algo que me exigiu e sempre continua a exigir um grande esforço: compreender que importa muito mais *como as coisas se chamam* do que aquilo que são. A reputação, o nome e a aparência, o peso e a medida habituais de uma coisa, o modo como é vista – quase sempre uma arbitrariedade e um erro em sua origem, jogados sobre as coisas como uma roupagem totalmente estranha à sua natureza e mesmo à sua pele –, mediante a crença que as pessoas neles tiveram, incrementada de geração em geração, gradualmente se enraizaram e encravaram na coisa, por assim dizer, tornando-se o seu próprio corpo: a aparência inicial termina quase sempre por tornar-se essência e *atua* como essência! Que tolo acharia que basta apontar essa origem e esse nebuloso manto de ilusão para *destruir* o mundo tido por essencial, a chamada “*realidade*”? Somente enquanto criadores podemos destruir! – Mas não esqueçamos também isto: basta criar novos nomes, avaliações e probabilidades para, a longo prazo, criar novas “coisas”.

<sup>86</sup> Ver HHI 16 (p.26): “o intelecto humano fez aparecer o fenômeno e introduziu nas coisas as suas errôneas concepções fundamentais. Tarde, bem tarde – ele cai em si: agora o mundo da experiência e a coisa em si lhe parecem tão extraordinariamente distintos e separados, que ele rejeita a conclusão sobre esta a partir daquele. [...] Outros, ainda, recolheram todos os traços característicos de nosso mundo do fenômeno – isto é, da representação do mundo tecida com erros intelectuais e por nós herdada – e, *em vez de apontar o intelecto como culpado*, responsabilizaram a essência das coisas como causa desse inquietante caráter efetivo do mundo, e pregaram a libertação do ser.”

O aforismo começa com a confirmação, ou uma repetição do que havia sido dito acima, a saber, que a linguagem não diz respeito ao que uma coisa é, ela não explica a essência de um objeto, nem expressa um conhecimento acerca de nada, ela apenas indica o modo como a “coisa” foi vista inicialmente e guarda através do tempo esta relação primeira como uma espécie de reputação. O problema é que a crença no nome como algo a mais que um simples nome, leva essa aparência inicial a atuar como essência, ou seja, de geração em geração se aprofunda a crença de que a palavra carrega o sentido primordial da coisa, e a união entre a palavra e a coisa torna-se algo tão profundo que é como se a palavra se tornasse corpo, ela ganha mais importância, ou mesmo mais “realidade” que a própria coisa<sup>87</sup>. Mas Nietzsche continua dizendo que não basta apontar essa origem, ou mostrar o erro para com isso destruímos o mundo tido por essencial, essa realidade estabelecida na linguagem. Ele diz que somente enquanto criadores podemos destruir. Mas criadores do que? Destruidores do que? Essas são as perguntas que ficam. Não acredito que ele esteja propondo a destruição da linguagem em si, e nem que ele queira criar uma linguagem outra, pois se ele o quisesse de fato teria feito. Parece que a destruição diz respeito a esse mundo duplicado, que surge através da linguagem e passa a atuar como efetividade. É essa crença de que a linguagem expressa o próprio saber acerca do mundo, que o mundo mesmo se encerra dentro do que a linguagem é capaz de expressar. Para destruir isso, não basta apontarmos o erro, e aí ele dá um passo à frente de *Humano, demasiado humano*, é preciso criarmos um novo sentido para lidar com o material que já temos. É preciso trabalhar de um modo diferente com a linguagem, reconhecer seus erros e limites e avançar, no sentido de criar uma nova relação entre o dizer e o que isso de fato significa. Esse pode ser talvez o início da interpretação, se compreendermos que a linguagem perde a função explicativa e ganha uma função interpretativa e criativa.

Podemos agora passar para a parte final do trabalho que visa apresentar essa nova interpretação que Nietzsche propõe da realidade. Em que termos podemos pensá-la? Sob quais categorias devemos construir uma interpretação que seja satisfatória ao menos no sentido de propor algo diferente do que até aqui tem sido criticado? Essas serão as perguntas que conduzirão a pesquisa daqui pra frente.

---

<sup>87</sup> Ver o que ele diz ainda em A 47 (p.43): “As palavras estão em nosso caminho! – Onde os antigos homens colocavam uma palavra, acreditavam ter feito uma descoberta. Como era diferente, na verdade! – eles haviam tocado num problema e, supondo tê-lo *resolvido*, haviam criado um obstáculo para a solução. – Agora, a cada conhecimento tropeçamos em palavras eternizadas, duras como pedras, e é mais fácil quebrarmos uma perna do que uma palavra.”

### 3. A Realidade

*Eu não construo novos ídolos; os velhos que aprendam o que significa ter pés de barro. Derrubar ídolos (minha palavra para “ideais”) – isto sim é meu ofício. A realidade foi despojada de seu valor, seu sentido, sua veracidade, na medida em que se forjou um mundo ideal... O “mundo verdadeiro” e o “mundo aparente” – leia-se: o mundo forjado e a realidade... A mentira do ideal foi até agora a maldição sobre a realidade, através dela a humanidade mesma tornou-se mendaz e falsa até seus instintos mais básicos – a ponto de adorar os valores inversos aos únicos que lhe garantiriam o florescimento, o futuro, o elevado direito ao futuro.*

*EH “prólogo” 2*

Falar da concepção de realidade na filosofia de Friedrich Nietzsche pode parecer algo problemático numa primeira vista, uma vez que intuitivamente relacionamos a noção de realidade ao conceito de Ser, e já conhecemos e comentamos sobre a repulsa do filósofo a este tipo de discurso ontológico que visa o Ser. Precisamos entender que quando Nietzsche fala em realidade ele não está procurando explicar no que consiste o ser das coisas existentes, nem está procurando caracterizar o fundamento primeiro sobre o qual se desenrola todo o processo do vir a ser. Ele não tinha a intenção de elaborar um sistema completo que explicasse todo e qualquer evento imaginável, não estava a serviço da verdade última, enfim. Tudo isso faz parte do tipo de discurso metafísico delirante que ele procurou combater ao longo de sua obra.

O uso que Nietzsche faz do conceito de realidade deve ser compreendido como um uso crítico em contraposição ao que foi entendido e denunciado enquanto erro. Pois vimos que na sua filosofia não existe nem pode existir a pretensão de alcançar o conhecimento último sobre o que consiste o real, visto que, dentro de uma visão perspectivista da condição humana e da sua capacidade de adquirir conhecimento, não nos é dado o direito a uma visão completa do todo. Sendo assim, os termos que ele usa

quando fala em realidade (impulsos, afetos, instintos e o próprio termo ‘realidade’) têm sempre a função de expor algum elemento mais primitivo que permite apontar um erro do entendimento tradicionalmente aceito como verdade, essência, etc., sem que eles mesmos sejam verdades no mesmo sentido. Podemos ver um exemplo claro disso no *Crepúsculo dos Ídolos*, no aforismo 2 (p.126) do capítulo intitulado “O que devo aos antigos”, onde o filósofo contrapõe as figuras de Platão e Tucídides, cito:

Nele [Tucídides] a *cultura sofisticada*, quer dizer, a *cultura dos realistas*, alcançou a sua expressão plena: este movimento inestimável em meio ao embuste moral e ideal, que irrompia por toda parte, em meio ao embuste moral e ideal da escola socrática. [...] A *coragem* frente à realidade diferencia por fim tais naturezas como Tucídides e Platão: Platão é um covarde diante da realidade – consequentemente, ele se refugia no ideal; Tucídides tem a si mesmo sob controle, por conseguinte mantém também as coisas sob controle...

O elogio à posição de Tucídides não está lá como a reveladora da verdade em si, mas sim como uma posição contrária a esta que ele pretende desbancar, que é o idealismo platônico. A cultura realista romana aparece como a contraposição de onde podem ser desferidos os ataques a Platão, mas com isso ela mesma não esgota tudo o que pode ser dito do real. Outras passagens poderiam ser mencionadas com o mesmo intuito de mostrar esse uso da noção de realidade, como a citada acima na introdução deste capítulo, por exemplo, onde Nietzsche fala de realidade em oposição a um mundo ideal, ao mesmo tempo em que frisa que essa realidade está ali para derrubar antigos ídolos e não para construir novos. Ou seja, Nietzsche não apresenta o conceito de realidade visando uma nova verdade<sup>88</sup>, um novo ídolo a ser adorado, ele o apresenta como um elemento a partir do qual podemos mostrar que certas visões do mundo são falsas. De modo que o importante aqui é acentuarmos essa ligação entre o apontamento de um erro e a necessidade de um conceito que se oponha a este erro, não como o indicativo da verdade, mas como o suporte crítico desta acusação do que está errado. Nessa mesma direção podemos entender porque um texto pode ser utilizado como referência para desacreditar determinadas interpretações acerca de si, sem com isso

<sup>88</sup> GM “prólogo” 4 (p.10): “que tenho eu a ver com refutações! – mas sim, como convém num espírito positivo, para substituir o improvável pelo mais provável, e ocasionalmente um erro por outro.” Esta passagem mostra como Nietzsche vê a sua própria interpretação, a saber, como a substituição de um modo de ver improvável, por um que seja mais provável. O que quer dizer que Nietzsche não pretende refutar outras interpretações revelando da sua parte a verdadeira. Pode ocorrer, ocasionalmente, da sua alternativa também ser um erro.

eliminar o próprio interpretacionismo necessário a essa atribuição de sentido a um texto. Ele é a referência a partir de onde ocorrem as interpretações, mas não existe uma única interpretação que esgote o sentido do texto, e o texto mesmo não possui um sentido em si (esta analogia aparece algumas vezes no próprio Nietzsche. Em alguns aforismos ele fala de realidade usando o termo ‘texto’).

No entanto, mesmo sem a intenção de esgotar o que poderia ser a essência da realidade, Nietzsche caracterizou-a em vários momentos com alguns termos que indicam esses estados primitivos que teriam sido ignorados pela tradição. E talvez por não querer (ou não poder) impor um limite rigoroso nisso que ele estava querendo trazer para o entendimento como sendo a realidade, sua terminologia restou confusa e imprecisa, porém coerente com as denúncias que fazia e com os procedimentos utilizados ao longo de seus livros. O que quer dizer que *todos* os conceitos que ele cria ou utiliza nesse intuito indicam movimento, embora às vezes se confundam um com o outro naquilo a que se referem. Nesse capítulo, então, procurarei caracterizar um pouco a distinção que Nietzsche faz entre a realidade e o ideal, marcados pela oposição entre “mundo verdadeiro e mundo aparente”; e apresentar os conceitos que ele usa para dar conta desta realidade, retomando um pouco a relação entre corpo – fisiologia – real.

### 3.1 “Mundo Verdadeiro” x “Mundo Aparente”

Antes de entrarmos na discussão desta oposição tal qual ela aparece nos textos do filósofo, convém retomarmos uma distinção apresentada por Jean Granier<sup>89</sup> entre os sentidos em que o termo ‘realidade’ tem sido usado por Nietzsche ao falar de si e da tradição. Granier distingue três formas de realismo, a saber, realismo metafísico, realismo ingênuo ou objetivo (que ele também identifica com o materialismo) e realismo ontológico. Diz ele:

La conception de Nietzsche est bien un *réalisme* ontologique. Mais il faut prendre garde à ne pas confondre les trois sens du mot *réalité* chez Nietzsche. En premier lieu, en effet, le terme de « réalité » correspond à la notion métaphysique du monde intelligible qui est structuré selon le « schéma de l'être » et est placé en antithèse du monde des « apparences ». Comme on l'a vu, Nietzsche établit l'inanité de cette scission et affirme que le monde des prétendues « apparences » est là seule et unique réalité. Cette réalité est celle du devenir, de la lutte, de la contradiction, de la douleur [...] Le réalisme naïf considère, en effet, que l'Être n'est vraiment appréhendé que lorsque toute interprétation a été mise entre parenthèses et que l'esprit se fait pur miroir, reflet impartial, appareil enregistreur. Pour cet esprit « objectif », l'affirmation de l'existence du monde coïncide avec le dévoilement de l'essence de l'Être, lequel Être, une fois écartées les « interprétations » doit nécessairement se manifester d'une manière univoque.<sup>90</sup>

Nesse capítulo do seu livro, a respeito do realismo nietzschiano, o comentador francês procura distinguir o pensamento do filósofo dessas duas outras formas de realismo criticadas por ele ao longo da obra. O que quer dizer que Nietzsche não deve nem ser classificado como um realista metafísico, visto que não pressupunha uma realidade inteligível para além desta dos fenômenos observáveis; e nem como um realista ingênuo, uma vez que seu discurso sobre a realidade não pretendia explicar a realidade em si, de uma maneira neutra e unívoca. Ele coloca o realismo nietzschiano em outros termos, como um realismo ontológico, visando um imanentismo que acabaria com a cisão entre os dois mundos do realismo metafísico e descreveria o mundo de acordo com o que fora chamado de ‘mundo das aparências’. E com relação ao realismo ingênuo, não pretenderia ser uma posição neutra ou objetiva frente ao mundo, mas do contrário se colocaria como uma interpretação do mesmo, a partir de uma perspectiva.

---

<sup>89</sup> Granier, J. 1966, “Le réalisme nietzschéen”, pp. 326-330.

<sup>90</sup> *ibidem*



À parte ao termo que ele usa para nomear a posição de Nietzsche (talvez realismo ontológico não seja uma escolha muito feliz em vistas da polêmica que pode originar, até porque sugere certa dose de metafísica), gostaria de explorar um pouco essa briga que o filósofo estabelece contra o realismo metafísico, aceitando já como uma boa distinção esta feita pelo comentador.

Nietzsche fala em diversos momentos da obra em realidade, mas é nos últimos livros, a partir de *Além do Bem e do Mal* que o termo aparece de modo mais expressivo. Começarei então comentando um pouco do *Crepúsculo dos Ídolos*, onde a noção de realidade aparece quase sempre inserida numa discussão sobre a separação entre “mundo verdadeiro” e “mundo aparente”. No capítulo intitulado “A “Razão” na Filosofia”, em todos os aforismos Nietzsche se pronuncia de alguma maneira contra as noções de Ser, de absoluto, de “mundo verdadeiro”, todos estes termos que marcam uma visão dualista e metafísica da realidade<sup>91</sup>. Mas é no sexto aforismo (pp.32-33) que ele rebate todas essas interpretações e apresenta suas quatro teses, cito integralmente:

As pessoas ficarão gratas para comigo, se resumir uma visão tão essencial e tão nova em quatro teses: facilitarei com isso a compreensão e provocarei a contradição.

*Primeira Proposição.* Os motivos que fizeram com que se designasse “este” mundo como aparente fundamentam muito mais sua realidade. – Um *outro* tipo de realidade é absolutamente indemonstrável.

*Segunda Proposição.* As características que foram dadas ao “Ser verdadeiro” das coisas são características do não-Ser, do *Nada*. Construiu-se o “mundo verdadeiro” a partir da contradição com o mundo efetivo: de fato, o mundo verdadeiro é um mundo aparente, à medida que não passa de uma ilusão *ótica de ordem moral*.

*Terceira Proposição.* Criar a fábula de um mundo “diverso” desse não tem sentido algum se pressupusermos que um instinto de calúnia, de amesquinamento, de suspeição da vida não exerce poder sobre nós. Neste último caso, nos *vingamos* da vida com a fantasmagoria de uma “outra” vida, de uma vida “melhor”.

*Quarta Proposição.* Cindir o mundo em um “verdadeiro” e um “aparente”, seja do modo cristão, seja do modo kantiano (um cristão

---

<sup>91</sup> Assim lemos no primeiro aforismo (p.27): “O que é não *vem-a-ser*, o que vem a ser não *é*... Agora, eles [os filósofos] acreditam todos, mesmo com desespero, no Ser.”/ No segundo (pp.28-29): “Mas Heráclito sempre terá razão quanto ao fato de que o Ser é uma ficção vazia. O mundo “aparente” é o único: o “mundo verdadeiro” é apenas um mundo *acrescentado* de maneira mendaz...”/ No terceiro (p.29): “O resto é algo que nasceu abortado e que ainda-não-é-ciência: Metafísica, Teologia, Psicologia, Teoria do Conhecimento. *Ou* ciência formal, teoria dos signos: exatamente como a lógica e aquela lógica aplicada, a matemática. Nelas a efetividade não se apresenta absolutamente como problema nem sequer uma única vez.”/ No quarto (pp.29-30): “A *outra* idiossincrasia dos filósofos não é menos perigosa: ela consiste em confundir o que vem em último lugar e o que vem em primeiro lugar. Eles colocam no início enquanto início o que vem no fim (infelizmente! Pois não devia vir em momento algum!): os “conceitos mais elevados”, os conceitos mais universais e vazios, a derradeira fumaça da realidade que evapora.”/ E no quinto (pp.30-31), pra finalizar: “Hoje, ao contrário, vemos até que ponto o fato de o preconceito da razão nos obrigar a fixar a unidade, a identidade, a duração, a substância, a causa, a coisidade, o Ser, nos enreda de certa maneira no erro, nos leva *necessariamente* ao erro.”

*pérfido* no fim das contas) é apenas uma sugestão da *décadence*: um sintoma de vida *que decai*.. O fato de o artista avaliar mais elevadamente a aparência do que a realidade não é nenhuma objeção contra essa proposição. Pois “a aparência” significa aqui *uma vez mais* a realidade; só que sob a forma de uma seleção, de uma intensificação, de uma correção... O artista trágico não é nenhum pessimista. Ele diz justamente *sim* a tudo que é digno de questão e passível mesmo de produzir terror, ele é *dionisíaco*..

Nietzsche parte da crítica a um tipo de concepção filosófica tradicional, uma visão dualista do mundo, para apresentar o que ele mesmo entende por realidade. Essa posição metafísica dominante que ele pretende invalidar, ele a identifica nas figuras do cristianismo<sup>92</sup>, do platonismo e de Kant. O platonismo se caracterizou como uma visão dualista do mundo, a partir do momento em que os comentadores de Platão distinguiram em sua teoria dois planos de realidade igualmente efetivos, sendo um deles o famoso mundo das idéias e o outro o nosso mundo vivido da experiência sensível. Nessa imagem traçada a partir da alegoria da caverna (passagem conhecida de todos, se encontra no livro VII da *República*), o mundo das idéias, ou das formas perfeitas seria um mundo à parte, não experimentável diretamente por todos nós, humanos imperfeitos e limitados, e ele funcionaria como uma espécie de modelo, a partir do qual o nosso mundo não passaria de uma reprodução mal feita. Assim reconheceríamos como semelhantes as diversas formas em nosso mundo, pois elas são cópias das formas ideais do outro mundo. Note-se que nessa representação somente o filósofo, depois de percorrer um longo caminho pela escuridão, poderia alcançar essa verdade acerca do mundo ideal, e que apesar de ambos os mundos serem igualmente efetivos, eles não têm o mesmo valor. O mundo das idéias é o mundo verdadeiro, visto que contém as formas perfeitas (somente quem conhece as idéias pode dizer que de fato conhece, pois está diante da própria perfeição, e elas não mudam jamais); o nosso mundo como mera cópia e reprodução daquele, carrega consigo grande dose de falsidade, ilusão, mudança, feiúra e nada disso pode corresponder a verdade ou conter algum valor em si.

O cristianismo na visão nietzschiana não difere muito do platonismo, pois também estabelece dois planos de realidade igualmente efetivos, sendo um sensível, outro supra-sensível, um perfeito, outro imperfeito, um verdadeiro e um falso. Só que aqui o mundo verdadeiro não seria somente necessário enquanto forma pura do

---

<sup>92</sup> Lembrando que segundo a maneira de interpretar o mundo ele não distingue cristianismo de platonismo, cito BM “prólogo” (p.8): “Mas a luta contra Platão, ou, para dizê-lo de modo mais simples e para o “povo”, a luta contra a pressão cristã-eclésiástica de milênios – pois cristianismo é platonismo para o “povo””.

conhecimento, mas serviria também como uma recompensa para quem vive corretamente neste mundo. No cristianismo o mundo verdadeiro é um consolo e um conforto para todo aquele que suportou com dignidade os sofrimentos e as injúrias do mundo sensível, quem perecer mas tiver se comportado direitinho em vida, ganhará uma outra vida eterna ao lado do criador, como bônus por ter adorado e reverenciado esse mesmo criador enquanto ainda se encontrava em meio à imperfeição, impureza e à vida pecaminosa. Por essa carga extra de moralidade talvez Nietzsche tenha rejeitado mais a doutrina cristã que qualquer outra, mas no que se refere ao estabelecimento de uma realidade mais real que a própria realidade vivida, ele as coloca todas no mesmo pacote.

Kant aparece ao lado dessas duas posições por ter ainda guardado em sua teoria a necessidade dessa distinção entre dois planos distintos do real (um sensível e um inteligível). Por trás do mundo fenomênico em constante movimento, carregado de imperfeições deve se encontrar a “coisa em si mesma”, sem a qual o aparecimento mesmo daquele não seria possível. Não é que exista um outro mundo paralelo ao da experiência como no cristianismo, mas é necessário que exista por trás da aparência um fundamento da mesma, algo que permita o surgimento da aparência. A coisa em si mesma, segundo especialistas<sup>93</sup>: “não pode ser conhecida, uma vez que o saber está limitado à experiência possível, mas pode ser pensada, desde que satisfaça a condição de um pensamento possível, que não seja auto-contraditório”. É justamente esse tipo de caracterização que Nietzsche rejeita como inútil, de um incondicionado que não pode ser conhecido e que porém seja necessário. Voltarei a essa crítica um pouco mais à frente, importante por ora é ver que essas três doutrinas traçadas aqui, grosso modo, possuem como característica marcante o fato de estabelecerem um outro mundo, ou um outro lugar, diferente do plano da experiência sensível, como o lugar próprio da verdade absoluta. Todas elas reconhecem um limite para o entendimento humano e uma certa imperfeição na realidade, mas ao invés de afirmarem que a realidade é assim mesmo, que a inconstância do mundo é própria do real, colocam como uma aparência isso com o que nos deparamos, e reservam um lugar puro e neutro para o que seria *mais* real, ou verdadeiro simplesmente. Gostaria de retornar agora ao aforismo citado do *Crepúsculo*.

Na primeira proposição Nietzsche afirma que os motivos que fizeram com que se designasse este mundo como aparente, fundamentam a sua realidade, e que outro tipo de realidade é absolutamente indemonstrável. Ou seja, imperfeição, mudança,

---

<sup>93</sup> Ver Caygill, H. (2000), pp.58-59

parcialidade, inconstância são características próprias da realidade, não precisamos supor que exista outra realidade com características opostas só porque este mundo não é perfeito. E uma razão que ele aponta para dizer isso é que qualquer outra forma de realidade é indemonstrável. É um pouco surpreendente que ele diga isso, mas ele considera até mesmo um contra-senso ter que demonstrar a realidade do mundo em que vivemos, pois ele se impõe diante de nós como uma resistência, nós interagimos nele, com ele, dependemos dele. Uma outra realidade com a qual não interagimos, que tenha que ser estabelecida como princípio, por necessidade do intelecto (talvez por um hábito gramatical), que devido às suas limitações não consegue aceitar o real de forma fragmentada e imprecisa, deve no mínimo ser demonstrada. Mas Nietzsche está dizendo que isso não é possível, e se não é possível demonstrar qualquer outra forma de realidade, então uma outra concepção que não se imponha com tal força como a experimentável sensivelmente não pode ser efetiva da mesma maneira.

Na segunda proposição ele afirma que as características que foram dadas ao “ser verdadeiro” das coisas são características do não-ser, do Nada, e que se construiu o “mundo verdadeiro” a partir da contradição com o mundo efetivo. Se pegarmos o caso de Platão, temos que para os gregos da antiguidade não podíamos ter um conhecimento definitivo acerca de algum objeto que se encontrava em constante movimento. Era necessário que se fixasse a coisa para poder dela falar. Mas isso era impossível, visto que tudo se transformava constantemente, de modo que alguns levaram isso tão a sério que deixaram de falar, pois na palavra já se perdia a coisa, por assim dizer. Platão então, fixa no mundo das idéias o repouso absoluto, as formas ideais são imutáveis, constantes, e dessas formas perfeitas é possível falar com precisão. O que Nietzsche está dizendo é que as características atribuídas a esses “seres verdadeiros” e ideais, nesse caso particular as formas perfeitas, são características do não-ser, visto que estas não existem. Esse mundo paralelo é invencionice, não é nada, não significa nada, qualquer característica atribuída a ele, é uma característica do Nada. Da mesma forma, todo “mundo verdadeiro” é pensado em contradição com o mundo vivido, para suprir suas carências, para completar o que nele é incompleto, seja na ordem do entendimento ou na ordem moral. A razão humana busca entender tudo dentro de uma ordem, com uma lógica precisa, seguindo o esquema causa-efeito, mas Nietzsche está dizendo que isso é apenas um modo de controlar o meio e não expressa o saber absoluto acerca deste. O mundo não tem ordem, nós é que impomos uma a ele, não tem lógica, nós é que

atribuímos uma a ele, e tudo isso se torna problemático quando passa da ficção para o efetivo, quando essas idéias regulativas querem se tornar verdades de fato.

Na terceira proposição ele diz que se cria um mundo diverso deste como uma forma de se vingar da vida, para que exista em algum lugar a esperança de uma vida melhor. Essa crítica é apontada diretamente para o cristianismo como já foi dito acima. Nessa doutrina a morte não existe, o que acontece é que você passa para um outro plano não-carnal, apenas espiritual, e continua “vivendo” de acordo com suas ações em terra. Quanto mais você tiver sofrido na carne, mais você será recompensado na outra vida, de modo que pobreza, privações de todo tipo, autopunição, tudo isso ajuda o espírito a se fortalecer e se preparar para o paraíso. Nietzsche obviamente repudia esse ódio à própria vida em virtude de uma outra póstuma e melhor. Mas nesse aforismo ele apenas aponta para tal como uma razão a mais para a necessidade do estabelecimento de um mundo paralelo (ao longo de toda a obra existe um ataque a essa doutrina mais elaborado e enfático, o qual não convém entrar aqui).

Por último, na quarta proposição ele diz que cindir o mundo em um “verdadeiro” e um “aparente” é um sintoma da vida que decai, e que “aparência” significa aqui, uma vez mais, a realidade. A primeira afirmação nos remete ao que foi falado sobre seu método psicológico, e podemos concluir daí que as doutrinas dualistas da realidade são sintomas de uma vida decadente, de um “espírito” que não tem mais força para afirmar a própria vida tal qual ela se apresenta, e portanto, necessita de um suporte exterior. O que essas outras filosofias denominaram “mundo aparente” é aceito por Nietzsche como a única realidade efetiva. Seus predicados são esses já mencionados da inconstância, do eterno fluxo, da multiplicidade, do erro, e da imanência a despeito de qualquer transcendência.

Para enfatizar ainda mais essa recusa de Nietzsche em relação a uma distinção entre um “mundo verdadeiro” e um “mundo aparente”, vou comentar um pouco as páginas seguintes à deste aforismo citado do *Crepúsculo dos Ídolos*, em que se apresenta o capítulo intitulado “Como o “mundo verdadeiro” acabou por se tornar fábula” (pp.35-36). Não satisfeito com o que ele acabara de escrever em “A Razão na Filosofia”, Nietzsche escreve esse outro capítulo narrando a “História de um erro”, cito:

1. O mundo verdadeiro passível de ser alcançado pelo sábio, pelo devoto, pelo virtuoso. – Ele vive no interior deste mundo, *ele mesmo é este mundo*. (Forma mais antiga da idéia, relativamente inteligente, simples, convincente. Transcrição da frase: “eu, Platão, *sou* a verdade”.)

2. O mundo verdadeiro inatingível por agora, mas prometido ao sábio, ao devoto, ao virtuoso (“ao pecador que cumpre sua penitência”). (Progresso da idéia: ela se torna mais sutil, mais insidiosa, mais inapreensível – *ela torna-se mulher*, torna-se cristã...)
3. O mundo verdadeiro inatingível, indemonstrável, impassível de ser prometido, mas já enquanto pensado um consolo, um compromisso, um imperativo. (No fundo, o velho sol, só que obscurecido pela névoa e pelo ceticismo; a idéia tornou-se sublime, esvaecida, nórdica, königsberguiana).
4. O mundo verdadeiro – inatingível? De qualquer modo, não atingido. E, enquanto não atingido, também *desconhecido*. Consequentemente tampouco consolador, redentor, obrigatório: Ao que é que algo de desconhecido poderia nos obrigar?... (Manhã cinzenta. Primeiro bocejo da razão. O canto de galo do positivismo.)
5. O “mundo verdadeiro” – uma idéia que já não serve mais para nada, que não obriga mesmo a mais nada – uma idéia que se tornou inútil, supérflua; *consequentemente*, uma idéia refutada: suprimamo-la! (Dia claro; café da manhã; retorno do *bons sens* e da serenidade; rubor de vergonha de Platão; algazarra dos diabos de todos os espíritos livres.)
6. Suprimimos o mundo verdadeiro: que mundo nos resta? O mundo aparente, talvez?... Mas não! *Com o mundo verdadeiro suprimimos também o aparente!* (Meio-dia; instante da sombra mais curta; fim do erro mais longo; ponto culminante da humanidade; INCIPIIT ZARATUSTRA.)

Neste capítulo curto, Nietzsche pretende descrever em poucas palavras a trajetória da idéia de “mundo verdadeiro”, passando pelos seus principais representantes e chegando ao fim da mesma. Ele então resume o que dissemos acima, que a idéia de mundo verdadeiro surge com Platão e seu mundo das idéias, como passível de ser conhecido pelo filósofo, ou melhor, ele é identificado com o filósofo. Em seguida ela é apropriada pelo cristianismo, com uma pequena modificação, o mundo verdadeiro não se identifica mais com o sábio, mas é prometido a este futuramente, após sua morte. A terceira transformação, ou adequação da idéia de mundo verdadeiro é a da teoria kantiana, onde esse mundo não é percebível, nem demonstrável, nem sequer atingível, porém é necessário, como um fundamento, um suporte, um imperativo. O quarto momento é o do positivismo, e aqui Nietzsche já reconhece um avanço. Os positivistas não negam nem aceitam que exista um mundo verdadeiro, apenas afirmam que na medida em que ele ainda não foi atingido ele permanece desconhecido, logo, não impera em nada, não obriga a nada, quase se pode tomá-lo como algo indiferente diretamente. No quinto degrau da escadinha rumo ao fim da idéia de mundo verdadeiro, Nietzsche já coloca a si próprio, na figura do espírito livre. O espírito livre é aquele que não mais reconhece os valores da tradição, de modo que uma idéia como esta tão extravagante e que de qualquer forma não é experimentável, nem verificável, nem

sequer demonstrável, torna-se inútil. O espírito livre abandona esse velho ideal por considerá-lo supérfluo e sem validade. Finalmente, o topo da escala é Zaratustra, que não vê mais razão nem sequer para manter a dualidade, “mundo verdadeiro e mundo aparente” é mais uma das tantas distinções sem valor mantidas pela tradição. Uma vez que desmorona um dos lados, não há porque manter o outro, eles existem apenas enquanto oposição valorativa. Zaratustra vai pregar o imanentismo, uma natureza única, o saber que vem do corpo, a grande razão, ele é um passo além do espírito livre.

A partir dessa breve história da idéia de mundo verdadeiro, que culmina com o fim da mesma professado pelo próprio Nietzsche, gostaria de me ater um pouco ao momento dedicado a Kant, devido a interpretações de alguns comentadores que insistem em classificar Nietzsche como um kantiano, identificando em sua teoria um lugar próprio para a coisa em si. A passagem a seguir é de autoria de Antônio Marques, vejamos o que ele diz:

Efetivamente, em nosso entender, o termo *perspectivismo* designa um conjunto de teses sobre o conhecimento que se podem formular assim: 1) As categorias pelas quais todo conhecimento é possível são *constructa*, ficções úteis, à primeira vista, ao serviço de uma fundamental força de *autopreservação ou vontade de viver*; 2) Existe algo como *coisa em si* que é referido sob várias designações – caos, quantidade pura, diferença absoluta, devir contínuo, etc. -, a que não há acesso direto e é sempre “traduzível” em formas subjetivas ou, mais corretamente, interpretadas; 3) Toda perspectiva é interpretação e ficção reguladora [...]<sup>94</sup>

Nessa passagem citada vemos que para o comentador o perspectivismo não é uma tese ontológica, mas é preferencialmente uma teoria do conhecimento, um modo do intelecto lidar com o mundo a sua volta. Nesse caso, toda perspectiva é uma interpretação, mas do modo como ele apresenta, trata-se de uma interpretação acerca do mundo da aparência, ou seja, nossas interpretações são representações subjetivas do mundo fenomênico, elas não tocam a realidade ela mesma. No item (2) ele diz claramente que é necessário estabelecermos a existência de algo que funcione como “coisa em si”, a que não há acesso direto, para que seja legítimo usarmos o termo interpretação. Assim, as diversas interpretações possíveis têm essa coisa em si como suporte comum. Não parando por aí, ele identifica a tal coisa em si com o caos, ou com uma quantidade pura, ou diferença absoluta ou ainda com o devir contínuo, insinuando

---

<sup>94</sup> Marques, A. (2003), p.71

com isso que esses conceitos são sinônimos, e que não importa muito o nome que você dê, o que importa é que a coisa em si está lá estruturando a realidade. Primeira questão: se não há acesso a essa coisa em si, como eu poderia dar alguma determinação do que ela seja, denominando-a, por exemplo, de devir contínuo? Nietzsche fala tanto em devir por que pretende justamente que tenhamos acesso direto a ele, uma vez que não se trata de uma coisa, mas de um modo de ser de todo existente, ele é observável em cada evento. Segunda questão: como esse comentador pode compatibilizar o que está dizendo com os dizeres de Nietzsche? Nos dois aforismos que mencionamos do *Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche faz questão de colocar a teoria de Kant como um contra-senso a ser superado, e ele está dizendo com todas as letras que há algo de absurdo no pensamento da tradição, que leva a uma visão erroneamente dualista da realidade, e que seus principais expoentes foram Platão, o cristianismo e Kant! Seja de um modo grego (ingênuo?), seja moralista ou racionalista, não importa, para Nietzsche não existe uma verdade absoluta acerca da realidade em si, logo não pode haver nenhum “mundo” que suporte ou carregue essa verdade. Isso para mencionar só o *Crepúsculo*, mas poderia vasculhar a obra e citar algumas outras passagens onde o filósofo também se manifesta contra a famosa “coisa em si” kantiana<sup>95</sup>. Alguns outros comentadores também se revoltam com a identificação de um kantismo em Nietzsche, através da necessidade de localizar em sua teoria uma coisa em si. É o caso de Sílvia P. V. Rocha, em seu livro lemos:

---

<sup>95</sup> Ver HHI 16 (p.27): “Talvez reconheçamos então que a coisa em si é digna de uma gargalhada homérica: que ela parecia ser tanto, até mesmo tudo, e na realidade está vazia, vazia de significado.”/ HHI 10 (p.20): “*Inocuidade da metafísica no futuro*. – Logo que a religião, a arte e a moral tiverem sua gênese descrita de maneira tal que possam ser inteiramente explicadas, sem que se recorra a hipótese de *intervenções metafísicas* no início e no curso do trajeto, acabará o mais forte interesse no problema puramente teórico da “coisa em si” e do “fenômeno”.”/ GC 335 (p.223): “E agora não me venha falar de imperativo categórico, meu amigo! – essa expressão me faz cócegas no ouvido e eu tenho que rir, mesmo em sua tão séria presença: lembra-me o velho Kant, que, como punição por ter obtido furtivamente a “coisa em si” – também algo ridículo! – foi furtivamente tomado pelo “imperativo categórico”, e com ele no coração *extraviou-se de volta* para “Deus”, “alma”, “liberdade”.”/ GM I 13 (p.36): “toda a nossa ciência se encontra sob a sedução da linguagem, não obstante seu sangue frio, sua indiferença aos afetos, e ainda se livrou dos falsos filhos que lhe empurraram, os “sujeitos” (o átomo, por exemplo, é uma dessas falsas crias, e também a “coisa em si” kantiana)”/ AC 17 (p.51): “Então transformou-se [Deus] em algo cada vez mais tênue, cada vez mais pálido, fez-se “ideal”, “espírito puro”, “absoluto”, “coisa em si” ... *A ruína de um Deus*. Deus converte-se em “coisa em si” ...”/ EH “porque escrevo tão bons livros” 4 (p.57): “Bom estilo *em si* – pura estupidez, mero “idealismo”, algo assim como o “belo *em si*”, como o “bom *em si*”, como a “coisa *em si*...”/ E ainda, CI “os quatro grandes erros” 3 (p.49): “A coisa mesma, dito uma vez mais, o conceito de coisa, é apenas um mero reflexo da crença no Eu enquanto causa [...] E isso para não falar absolutamente da “coisa em si”, do *horrendum pudendum* dos metafísicos! O erro de confundir o espírito enquanto causa com a realidade! E torná-lo medida da realidade! E chamá-lo Deus!”. Isso para citar somente alguns, e em especial onde ele usa diretamente o termo ‘coisa em si’, pois se fossemos atrás de passagens onde ele critica noções de ‘incondicionado’, ‘absoluto’, ‘substrato’, que indiretamente atacam a noção de coisa em si, poderíamos passar mais algumas páginas com citações! Creio que estas passagens sejam expressivas e numerosas o suficiente para significar algo na compreensão da teoria nietzschiana e não deveriam ser assim ignoradas pelo comentador.



Assim, um comentador afirma: “Parecerá absurdo ligar o perspectivismo à tese da existência de uma *coisa em si* e, no entanto, se pensarmos na exclusão dessa entidade (...) verifica-se que o perspectivismo como tal deixa de ter sentido.” [...] O que significa dizer que não existe coisa em si? Significa primeiramente que não há uma substância que permaneça inalterada por trás dos sucessivos acidentes e que seja suporte de diferentes atributos. O conceito de coisa em si supõe que as coisas tenham uma constituição objetiva, independentemente da organização que lhes impomos – mesmo que uma tal constituição permaneça, como para Kant, impossível de ser conhecida. Assim, dizer que não há coisas em si equivale a dizer que, uma vez retiradas as perspectivas, nada resta de permanente que possa ainda ser denominado “coisa”. Se o mundo não dispõe de uma essência e nada tem para suportá-lo, *uma coisa* será apenas a soma de seus atributos e a sucessão de seus diferentes “acidentes”. Ela é já o produto de uma construção ou interpretação perspectiva.<sup>96</sup>

O comentador a que ela se refere é mais uma vez Antônio Marques, que insiste em afirmar que sem algo permanente que garanta uma ordem objetiva na constituição das coisas, não faz sentido pensarmos numa pluralidade de interpretações referentes a essas coisas. A coisa em si, na visão do comentador português, é necessária enquanto fundamento do perspectivismo. O ataque de Rocha não visa tanto contrapor esse tipo de afirmação ao próprio texto de Nietzsche, como fizemos anteriormente, ela vai direto às noções de permanência, substância e essência, ou seja, num mundo destituído dessas três características, uma coisa só pode ser construída dentro de uma perspectiva, retirada toda e qualquer relação, todo atributo, acidente ou predicado, retiradas as interpretações não sobra nenhum resquício de coisa. A comentadora ainda complementa seu raciocínio com uma citação póstuma de Nietzsche: “As propriedades de uma coisa são seus efeitos sobre outras ‘coisas’; se removemos as outras ‘coisas’, uma coisa não tem propriedades, isto é, não há coisas sem outras coisas, isto é, não há ‘coisa em si’”<sup>97</sup>. Essa passagem de Nietzsche reforça a tese de que todo existente se encontra em relação, que na cadeia contínua do devir, não pode existir algo que esteja em repouso, à parte aos outros existentes. E dizer isso é apontar para o contra-senso que se dá em, ao mesmo tempo, afirmar o devir contínuo como um modo de ser daquilo que existe e uma permanência absoluta como suporte da realidade. Ou pior ainda, afirmar que o próprio devir é uma permanência absoluta! Isso seria o cúmulo da entificação, transformar o devir em coisa, o movimento contínuo em repouso absoluto, o lugar da mudança e do erro em lugar da

---

<sup>96</sup> Rocha, S.P.V. (2003), pp.35-36

<sup>97</sup> Ibidem. A passagem de Nietzsche é retirada de VP, I, I, parágrafo 179.

estrutura objetiva da realidade. Não há nada mais absurdo que afirmar, em Nietzsche, que o devir carrega o sentido do Ser da tradição filosófica.

Para prosseguirmos na pesquisa vamos retomar o último parágrafo do aforismo “Como o “mundo verdadeiro” acabou por se tornar fábula”: “6. Suprimimos o mundo verdadeiro: que mundo nos resta? O mundo aparente, talvez?... Mas não! *Com o mundo verdadeiro suprimimos também o aparente!* (Meio-dia; instante da sombra mais curta; fim do erro mais longo; ponto culminante da humanidade; INCIPIT ZARATUSTRA.)”. Dito isso entendemos que a realidade em Nietzsche não pode, em nenhum sentido, ser dividida em duas. Para ele só existe uma realidade, e todo existente compartilha da mesma natureza. Nessa passagem é Zaratustra quem traz o saber do imanentismo, uma vez que sua fala já parte do fim dessa oposição de dois mundos. Trataremos agora dessa realidade una a partir dos dizeres de Zaratustra, e vamos tentar mostrar com que conceitos Nietzsche interpreta o real.

### 3.2 O Sentido da Terra

Zaratustra abomina dualismos. Em suas andanças e pregações ele pretende que os homens deixem de se perder em céus distantes e voltem a se achar entre homens. O sentido da vida humana não deve ser buscado no além, ou esperado em outra vida, mas deve vir da terra, pois o homem faz parte da terra. O conhecimento e a sabedoria humana devem também estar direcionados para a terra, devem falar do que é terreno. Assim ele diz:

E este honesto ser, o eu – esse fala do corpo e quer, ainda, o corpo, mesmo quando faz poesia e sonha e esvoaça com as asas partidas.

Aprende a falar de forma cada vez mais honesta, o eu; e, quanto mais o aprende, tanto mais encontra palavras e gestos de respeito pelo corpo e pela terra.

Uma nova altivez ensinou-me o meu eu, e eu a ensino aos homens: não mais enfiar a cabeça na areia das coisas celestes, mas, sim, trazê-la erguida e livre, uma cabeça terrena, que cria o sentido da terra!

Uma vontade nova ensino aos homens: querer este caminho que o homem palmilhou às cegas e declará-lo bom e não mais afastar-se sorratamente dele, como fazem os enfermos e moribundos!

Enfermos e moribundos, eram os que desprezaram o corpo e a terra e inventaram o céu e as gotas de sangue redentoras; mas também esses doces e sombrios venenos eles os tiraram do corpo e da terra!<sup>98</sup>

Nietzsche nos faz ver nesse aforismo, tanto que não devemos buscar o sentido da vida humana em algo transcendente a própria vida humana; quanto que aqueles que o fazem, partem também da vida humana para fazê-lo. Ou seja, ele está dizendo que as concepções que buscam um valor e um sentido para a vida em outro mundo, partem justamente desse mundo e talvez só o façam por má compreensão deste mundo terreno em que vivemos. A indicação é que voltemos o olhar para nossa realidade terrena afim de compreendê-la melhor e ver em que medida os homens precisam criar outros mundos para dar um sentido para este em que nos encontramos. E isso ele pretende que seja feito a partir de uma melhor compreensão e valorização do corpo e da terra. Zaratustra pretende ensinar aos homens a aceitação de sua condição terrena, a aceitar como bom este caminho traçado às cegas até então, pois que ele foi traçado por homens. E essa aceitação não é por resignação ou por esperança de alguma recompensa póstuma, não, pois Zaratustra se afasta de tudo o que é celeste, assim como das gotas de sangue redentoras; mas devemos aceitar o que provém da terra e dos homens, pois esta é a

---

<sup>98</sup> ZA I “Dos Trasmundanos” (pp.57-58)

nossa única realidade, e esse é o caminho que pode levar à superação do homem. Devemos pois, voltar nossa atenção ao corpo, e isso Nietzsche complementa no aforismo seguinte, onde Zarathustra fala aos “Desprezadores do Corpo”:

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. [...]

Atrás de teus pensamentos e sentimentos, meu irmão, acha-se um soberano poderoso, um sábio desconhecido – e chama-se o ser próprio. Mora no teu corpo, é o teu corpo. [...]

Quero dizer uma palavra aos desprezadores do corpo. Que desprezem decorre de que prezam. Mas quem criou o apreço e o desprezo e o valor e a vontade?

O ser próprio criador criou para si o apreço e o desprezo, criou para si o prazer e a dor. O corpo criador criou o espírito como mão da sua vontade. [...]

Perecer, quer o vosso ser próprio, e por isso vos tornastes desprezadores do corpo! Porque não conseguis mais criar para além de vós.

E, por isso, agora, vos assanhais contra a vida e a terra. Há uma inconsciente inveja no vosso olhar do vosso desprezo.

Não sigo o vosso caminho, ó desprezadores da vida! Não sois, para mim, ponte que leva ao super-homem!

Assim falou Zarathustra.<sup>99</sup>

Do mesmo modo que Nietzsche fala contra o dualismo referente a um mundo verdadeiro e um mundo aparente, ele também se pronuncia contra um dualismo entre o corpo físico e a alma espiritual. E do mesmo modo como ele aceitou a caracterização do mundo aparente como real pois que é a única a que temos acesso direto, rejeitando com isso o que diz respeito ao mundo verdadeiro, ele também aceita o corpo como realidade efetiva e rejeita o lado do espírito transcendente. Mais que isso, ele transforma o espírito em uma ferramenta do corpo, um brinquedo com o qual o corpo joga. É do corpo que partem as noções de prezar e desprezar, de valor e de vontade, e por mais que o “espírito” se sinta independente em relação a essas noções, elas estão todas fundadas no corpo e em sua sensibilidade frente ao mundo. Por isso o corpo aparece como a grande razão e o espírito (ou intelecto) como uma pequena razão, pois tudo que o espírito acredita ser propriamente seu, está calcado no corpo, mesmo que isso passe despercebido, sua pretensa autonomia é uma cegueira da consciência frente ao todo. Dentro desse esquema, se nós quisermos entender no que consiste a realidade para

---

<sup>99</sup> ZAI “Dos Desprezadores do Corpo” (pp.60-61)

Nietzsche, convém que sigamos o caminho proposto por Zarathustra e tentemos compreender o que é o corpo, como ele funciona, pois se todo existente é da mesma natureza, ele pode, em sentido forte, servir de fio condutor para compreendermos o restante. Diz ele que o corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um único sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor; vamos tentar entender agora no que consiste essa multiplicidade e para isso precisaremos falar um pouco sobre impulsos, instintos e afetos.

Impulsos, instintos e afetos são três termos que Nietzsche usa para caracterizar as forças que confluem em nosso organismo, segundo a maneira que se expressam e influenciam o comportamento e o pensamento de cada indivíduo separadamente. Na maneira como eles aparecem na obra, timidamente em *Humano, demasiado humano*, e enfaticamente a partir de *Aurora*, eles muitas vezes se confundem, marcando o mesmo tipo de atitude ou sentimento. No entanto é possível fazermos uma distinção, começaremos pois tratando dos impulsos.

Dois dos principais aforismos em que Nietzsche fala de impulsos já foram citados neste trabalho anteriormente, nas notas 52 e 80 respectivamente. A primeira é referente a uma passagem de *Aurora*, em que o filósofo apresenta o organismo humano como uma constante luta entre impulsos, dos quais o indivíduo não tem plena consciência. De acordo com estímulos externos os impulsos reagem “interpretando” o ambiente, porém só nos damos conta do resultado da luta, só temos consciência dos impulsos vencedores, que se impõem ante os demais e fazem valer sua vontade (para esses impulsos temos nomes). A segunda é uma passagem da *Genealogia*, onde Nietzsche estabelece uma equivalência entre um quantum de força e um quantum de impulso, dizendo que toda força é esse mesmo impulso que ambiciona dominar, vencer, subjugar, que precisa de inimigos e resistência para se expressar. E do mesmo modo como, nesse aforismo, ele frisa que não existe diferença entre força e expressão da força, querendo dizer com isso que não existe um agente por trás das ações, podemos concluir que não existe ser por trás dos impulsos, e que a frase que encerra essa passagem, a saber, “a ação é tudo”, serve também para caracterizar os impulsos, eles são pura atividade. Alguns exemplos de impulsos ajudam a entender o que o filósofo entende pelos mesmos, temos portanto em *Aurora*, aforismo 115 (pp.87-88):

*O assim chamado “Eu”. – A linguagem e os preconceitos em que se baseia a linguagem nos criam diversos obstáculos no exame de processos e impulsos interiores: por exemplo, no fato de realmente só*

haver palavras para graus *superlativos* desses processos e impulsos -; [...] Raiva, ódio, amor, compaixão, cobiça, conhecimento, alegria, dor – estes são todos nomes para estados *extremos*.

Nessa passagem vemos que alguns sentimentos muito comuns são exemplos de impulsos. E que esses adjetivos que usamos para compreender a nós mesmos e caracterizar nossas ações podem ser enganadores, visto que eles refletem estados extremos e não todo o processo sob o qual se dão. Virtudes também são exemplos de impulsos, como aparece no aforismo 21 da *Gaia Ciência* (p.70): “[...] as virtudes (como diligência, obediência, castidade, piedade, senso de justiça) são geralmente *prejudiciais* aos que as possuem, enquanto impulsos que neles vigoram de maneira muito ávida e violenta” e mais adiante no mesmo aforismo: “O elogio das virtudes é o elogio de algo privadamente nocivo – de impulsos que destituem o homem do seu nobre amor-próprio e da força para a suprema custódia de si mesmo”. Nietzsche fala ainda em impulso por alívio<sup>100</sup>, impulso para a distinção<sup>101</sup>, impulso ao conhecimento<sup>102</sup>, impulso de louvor e de censura<sup>103</sup>, impulso à vida<sup>104</sup>, impulsos sensuais<sup>105</sup>, impulso de duvidar, de negar, de aguardar, de juntar, de dissolver<sup>106</sup>, impulso causal<sup>107</sup>, etc. O que podemos ver através desses exemplos é que os impulsos aparecem como atitudes pessoais que usamos normalmente para expressar nosso conhecimento acerca de nós mesmos e dos outros. O que Nietzsche quer dizer é que cada pessoa é um campo de batalha onde todos estes impulsos estão presentes, enfrentando-se uns aos outros, buscando cada um prevalecer sobre os demais. Como não somos conscientes desse processo e só experimentamos o seu resultado, podemos dizer que esses impulsos agem de forma espontânea, independente da nossa razão, o que mostra mais uma vez como nosso conhecimento é limitado, já que julgamos (os outros principalmente) apenas pelo que vem à tona, marcamos as pessoas de acordo com o impulso que domina em determinado momento. Dentro desse quadro podemos dizer ainda que não só nosso “intelecto” desconhece o funcionamento e a totalidade dos impulsos atuantes, quanto que ele é completamente influenciado por essa disputa. Em GC 111 (pp.139-140) ele diz: “O curso dos

---

<sup>100</sup> A 542 (p.266)

<sup>101</sup> A 30 (p.32)

<sup>102</sup> A 45 (p.42), A 429 (p.225), GC 110 (p.138)

<sup>103</sup> A 140 (p.108)

<sup>104</sup> A 72 (p.58), CI “Os melhoradores da Humanidade” 2 (p.59)

<sup>105</sup> A 331 (p.197), BM 189 (p.89)

<sup>106</sup> GC 113 (p.141), GM III 9 (p.102)

<sup>107</sup> CI “Os Quatro Grandes Erros” 4 e 5 (pp.50-51)

pensamentos e inferências lógicas, em nosso cérebro atual, corresponde a um processo e uma luta entre impulsos que, tomados separadamente, são todos muito ilógicos e injustos; habitualmente experimentamos apenas o resultado da luta: tão rápido e tão oculto opera hoje em nós esse antigo mecanismo.” E em BM 158 (p.81): “Ao nosso impulso mais forte, o tirano em nós, submete-se não apenas nossa razão, mas também nossa consciência.” Ou seja, existe uma espécie de mecanismo em nós que é uma disputa constante entre diversas forças por domínio. Não temos consciência de todas as etapas dessa disputa pois ela ocorre continuamente e de forma espontânea, e normalmente nossa atenção está voltada para outras coisas. Mas percebemos o resultado da luta, pois o impulso que domina se impõe de tal maneira que dificilmente conseguimos ignorá-lo, e para essa espécie de impulso tirano e dominador temos nomes, pois são estados familiares que conhecemos em nós e reconhecemos nos outros. Nietzsche fala ainda de alguns métodos que se pode utilizar para combater a veemência de um impulso<sup>108</sup>, mas complementa que não está em nosso poder querer combater um impulso, nem mesmo a escolha dos métodos e muito menos se eles vão funcionar; que todas essas atitudes são apenas manifestações de um outro impulso contrário a este dominante que visa se impor, e é dessa maneira, através da insatisfação de um impulso em relação a outro que começa a luta entre eles.

Podemos concluir então que impulsos são forças espontâneas, que atuam continuamente e marcam (inconscientemente) as inclinações de uma pessoa, direcionando suas atitudes. Eles coexistem no mesmo indivíduo gerando um conflito interno que pode ou não passar despercebido para este. Os mais comuns entre eles, os sentimentos mais fortes, estes levam nomes, sendo que as virtudes também marcam impulsos atuantes. Passaremos agora para os instintos, e veremos em que medida eles se diferenciam ou se assemelham aos impulsos.

Instintos são também forças ativas nos indivíduos. Eles também atuam inconscientemente e marcam algum traço da personalidade ou algum modo particular na ação de cada indivíduo. A diferença principal entre instintos e impulsos é que os primeiros podem ser adquiridos por aprendizagem, estão ligados a uma cultura ou costume, enquanto que os impulsos como vimos, surgem como que espontaneamente. Vamos tomar como exemplo o aforismo 99 de *Humano, demasiado humano* (pp.75-76).

---

<sup>108</sup> A 109 (pp.80-81): “Portanto: evitar as ocasiões, implantar regularidade no impulso, produzir saciedade e nojo dele, estabelecer associação com um pensamento doloroso (como o da vergonha, das conseqüências ruins, do orgulho ofendido), o deslocamento de energias e, enfim, o enfraquecimento e esgotamento geral – estes são os seis métodos;”

Ali Nietzsche está comentando acerca do que há de inocente nas chamadas más ações e no fim do aforismo ele diz:

A moralidade é antecedida pela *coerção*, e ela mesma é ainda por algum tempo coerção, à qual a pessoa se acomoda para evitar o desprazer. Depois ela se torna costume, mais tarde obediência livre, e finalmente quase instinto: então, como tudo o que há muito tempo é habitual e natural, acha-se ligado ao prazer – e se chama *virtude*.

Nessa passagem Nietzsche mostra o processo de formação de um hábito (moral), que acaba por se tornar instinto. Ele mostra que existe alguma forma de coerção para que as pessoas ajam de determinado modo, a qual elas se acomodam pra evitar um desprazer. Depois (podemos pensar aqui em termos de gerações), essa forma de agir se torna um costume, de tanto fazer algo sempre do mesmo jeito, acaba-se esquecendo ou deixando de lado outras formas de agir. O costume por sua vez transforma-se em obediência livre, não se quer mais agir de outro modo, e essa ação torna-se instintiva. Muito tempo depois, agir de tal modo é habitual e natural, logo, é algo prazeroso e pode vir a ser chamado de virtude. O que está em questão é a naturalidade com que praticamos algumas ações, e por isso, talvez, quando fazemos algo bem feito e sem perceber é comum dizermos “foi instintivo”. Não nos questionamos muito sobre a origem dessa naturalidade, mas muitas vezes um instinto pode ser adquirido e o processo de tornar alguma ação natural pode ser forçado e doloroso.

Existe na obra uma crítica muito séria para ações guiadas cegamente por alguns instintos, assim como existe um grande elogio a outras ações conduzidas por outros tipos de instintos. O que quer dizer que existem bons e maus instintos em nós. Os instintos mais criticados pelo filósofo são aqueles relacionados ao modo de vida cristã, ou seja, atitudes que se tornaram instintivas a partir dos ensinamentos da igreja católica. Nessa linha temos como exemplos instintos que vão contra o crescimento da vida, como o famoso instinto de rebanho<sup>109</sup>, que é quando um indivíduo perde suas características mais próprias, que o faziam ser de fato um indivíduo, diferente dos demais, para transforma-se em rebanho (“Todos são iguais perante Deus”). Ele abre mão do que lhe é particular para ganhar as características de um grupo. O rebanho está sempre ligado a uma comunidade, e todo individualismo é subsumido no grupo, ou seja, o indivíduo não age mais segundo o seu próprio benefício, mas pensa apenas no bem da comunidade.

---

<sup>109</sup> Ver por exemplo: GM III 18 (pp.123-125); GC 1 (pp.51-54), 116 (p.142), 117 (pp.142-143), 149 (pp.159-160), 50 (pp.90-91), 328 (pp.217-218); BM 201 (pp.99-201), 191 (p.91)



Nietzsche associa esse tipo de comportamento ao medo da solidão, da distinção, de modo que seria por fraqueza que as pessoas se agrupariam em rebanho, pois em grande número e com todos sendo tratados igualmente a comunidade ganharia força. Por isso ele reconhece também um instinto de nobreza, contrário ao de rebanho, que consiste justamente no isolamento, na distinção, no refinamento do gosto, em ser diferente da massa. Até porque num ambiente onde todos agem da mesma forma, onde todos são iguais, não há crescimento nem desenvolvimento. E é nesse sentido que Nietzsche afirma a necessidade do diferente, do baderneiro, do mau, no caso, aquele que através da desordem traria o avanço. Pois somente frente a uma dificuldade somos capazes de nos superarmos, e onde reina a paz absoluta não há espaço para essa diferença.

Nas obras finais, mais precisamente no *Crepúsculo dos Ídolos* e no *Anticristo*, Nietzsche parece falar em instintos em um outro sentido, ainda como uma força ativa no indivíduo, porém, muito mais próximo aos sentidos, ao que há de mais natural, mais básico, assim como quando falamos que um animal age por instinto. Assim, instintos teriam um caráter mais primitivo, menos racional e mais honesto. Nesse sentido ele critica o racionalismo socrático, como algo que nega os instintos, que quanto mais elogia a razão, mais despreza atitudes instintivas, cito:

A equação Razão = Virtude = Felicidade diz meramente o seguinte: é preciso imitar Sócrates e estabelecer permanentemente *uma luz diurna* contra os apetites obscuros – a luz diurna da razão. É preciso ser prudente, claro, luminoso a qualquer preço: toda e qualquer concessão aos instintos, ao inconsciente conduz *para baixo*...<sup>110</sup>

A luz diurna mais cintilante, a racionalidade a qualquer preço, a vida luminosa, fria, precavida, consciente, sem instinto em contraposição aos instintos não se mostrou efetivamente senão como uma doença, uma outra doença. – Ela não concretizou de forma nenhuma um retorno à “virtude”, à “saúde”, à felicidade... Os instintos *precisam* ser combatidos – esta é a fórmula da *décadence*. Enquanto a vida *está em ascensão*, a felicidade é igual aos instintos.<sup>111</sup>

Essa crítica a Sócrates procura combater a visão que tem a consciência, a razão, a espiritualidade em mais alta conta do que o corpo. O corpo age na maior parte das vezes inconscientemente, isso quer dizer que os motivos das ações, em geral, nos são desconhecidos. Agimos instintivamente, ou somos guiados por algum impulso forte e só depois atribuímos esta ou aquela causa para nossa ação, só depois racionalizamos o ato. Nietzsche critica esse racionalismo que busca uma explicação objetiva para tudo o que

<sup>110</sup> CI “O problema de Sócrates” 10 (p.25)

<sup>111</sup> CI “O Problema de Sócrates” 11 (p.26)

acontece, devido a nossa limitação e a nossa incapacidade de explicar de forma precisa os eventos a que estamos submetidos. Assim, combater os instintos aparece como a fórmula da decadência, pois é uma atitude desesperada de não agir jamais de forma impetuosa ou irracional, de sempre buscar motivos e explicações precisas que justifiquem cada ato pessoal. Mas a felicidade pode estar, contrária ao que diz o racionalismo, justamente em se entregar aos instintos, em agir conforme a natureza, sem trazer isso para a consciência a fim de compreender o ato, sem trazer à luz nossos apetites obscuros. Felicidade pode ser algo completamente distinto da razão e não possuir absolutamente nenhuma identificação com a virtude, sendo o contrário das ações acima enumeradas. Pensemos pois em felicidade como vida obscura, quente, sem precaução, inconsciente e instintiva (gostando ou não a alternativa existe).

No *Anticristo* os instintos aparecem nos dois sentidos, como uma atitude adquirida culturalmente e que passa a atuar inconscientemente nos indivíduos de tal comunidade; assim ele fala em instinto budista<sup>112</sup>, instinto judaico<sup>113</sup>, instinto da classe governante<sup>114</sup>, instinto teológico<sup>115</sup>. E também como natureza básica, primordial, assim ele fala: “Considero corrupto um animal, um indivíduo, uma espécie, quando despreza seus sentidos, quando faz uma opção ao que lhe é prejudicial. [...] A própria vida apresenta um instinto para o crescimento, para o poder; sem isso, ocorre o desastre.”<sup>116</sup> Aqui vemos que é próprio da vida apresentar esse instinto para o crescimento, que essa é uma característica básica de tudo que é vivo, de todo animal ou indivíduo; mas também vemos que esse instinto tão básico pode ser corrompido, pode ser alterado para o seu oposto, transformado numa atitude que vai contra a própria vida, ou seja, vemos que também instintos são modificáveis, que eles também são afetáveis pelo meio.

Em *Ecce Homo*, Nietzsche fala ainda de outros tantos exemplos de instintos que atuam nos indivíduos, e em dados momentos menciona alguma atitude que se converte em instinto, como quando ele fala: “como automistificação tornada instinto, como radical vontade de *não* enxergar nenhum acontecimento, nenhuma causalidade, nenhuma realidade, como falsificação *in psychologicis* que chega ao crime.”<sup>117</sup> Com isso ele assinala o modo como um posicionamento frente ao mundo pode tornar-se instinto, e a força com que atua depois esse instinto no indivíduo. No caso da

<sup>112</sup> AC 23 (p.56)

<sup>113</sup> AC 24 (p.57)

<sup>114</sup> AC 27 (p.62)

<sup>115</sup> AC 9 (p.43)

<sup>116</sup> AC 6 (p.41)

<sup>117</sup> EH “Porque sou um destino” 7 (p.114)

automistificação tornada instinto, passa a agir uma vontade radical de não mais enxergar nada que seja real, todo acontecimento passa a ser visto como místico, para Nietzsche, um crime no tocante à psicologia.

Os afetos, para finalizar essa distinção, não são muito diferentes dos impulsos no que diz respeito aos sentimentos que eles representam. Tanto que em vários aforismos onde Nietzsche fala em afeto, ele também fala em impulso, tratando-os do mesmo modo, como por exemplo no aforismo 23 de *Além do Bem e do Mal*<sup>118</sup> (p.29):

[...] já uma teoria do condicionamento mútuo dos impulsos “bons” e “maus” desperta, como uma mais sutil imoralidade, aversão e desgosto numa consciência ainda forte e animada – e mais ainda uma teoria na qual os impulsos bons derivem dos maus. Supondo, porém, que alguém tome os afetos de ódio, inveja, cupidez, ânsia de domínio, como afetos que condicionem a vida, como algo que tem que estar presente, por princípio e de modo essencial, na economia global da vida, e em conseqüência deve ser realçado, se a vida é para ser realçada [...]

Aqui vemos que ele coloca como “maus” impulsos, afetos de ódio, inveja, cupidez e ânsia de domínio, ou seja, afetos aparecem também como sentimentos que marcam a personalidade ou a atitude de indivíduos. Mas o termo ‘afeto’ parece assinalar algo diferente do ímpeto de uma força que irrompe no indivíduo, ele enfatiza algo que é a capacidade de transformação de um sentimento, e com isso, do indivíduo, onde teríamos que cada indivíduo seria, portanto, ‘afetável’. Nesse sentido todas as ações e sentimentos seriam da ordem dos afetos, porque se enquadrariam no ponto em que os indivíduos se relacionam, seriam da ordem da afetabilidade. De modo que os impulsos marcariam a luta, o surgimento e a direção de um sentimento ou uma atividade, enquanto que os afetos seriam os sentimentos consolidados, manifestos entre dois ou mais indivíduos.

É muito sutil a diferença entre esses três estados ou essas três forças que são os impulsos, os instintos e os afetos, e eles se confundem e se sobrepõem uns aos outros em toda obra publicada de Nietzsche. O que é importante percebermos é que eles definem toda atividade de um indivíduo, de um corpo. Se retirarmos essas três noções, entendidas como a capacidade de ser afetado pelo entorno (afetos), a incorporação de valores culturais (instintos) e o jogo de forças presente nos indivíduos (impulsos) não sobra nada que ainda possa ser apontado como corpo. E a matéria, onde fica? Essa é

---

<sup>118</sup> Ver ainda A 109 (pp.79-81), BM 12 (pp.19-20)

uma pergunta que deve ser feita, uma vez que estamos afirmando que a essência de um corpo se traduz em três forças, não falamos ainda da matéria. Para isso vejamos o que ele diz nesse aforismo:

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 longe demais; já o “isso” contém uma *interpretação* do processo, não é parte do processo mesmo. Aqui se conclui segundo o hábito gramatical: “pensar é uma atividade, toda atividade requer um agente, logo -”. Mais ou menos segundo esse esquema o velho atomismo buscou, além da “força” que atua, o pedacinho de matéria onde ela fica e a partir do qual atua, o átomo; cérebros mais rigorosos aprenderam finalmente a passar sem esse “resíduo de terra”, e talvez um dia nos habituemos, e os lógicos também, a passar sem o pequeno “isso” (a que se reduziu, volatizando-se, o velho e respeitável Eu).<sup>119</sup>

O que Nietzsche está querendo mostrar nesse aforismo é que as forças atuantes não precisam de uma realidade outra, material ou ideal, para se escorarem e nelas se concretizarem, ou se atualizarem. Que a realidade é esse processo de forças em conflito, contradizendo-se e disputando espaço. Que é o preconceito gramatical sujeito-predicado que nos induz a essa necessidade de estabelecer um fundamento concreto para o devir. E uma vez que isso é colocado como sendo da ordem da interpretação e não participa do processo mesmo, temos que a realidade efetiva não é fundamentalmente material e sim força. Mas cuidado, não temos que entender daí que Nietzsche nega a matéria e que para ele vivemos como que imersos numa tela cubista, onde reina o caos disforme da eternidade. O que ele nega é que o átomo, ou a partícula mínima da matéria seja a realidade última, a noção mais primitiva a que devemos recorrer. Em última instância poderíamos pensar numa conversão da matéria em força, ou em energia pura, mas ele não entra nesses detalhes técnicos na obra publicada, por isso também não entraremos. O que ele faz é se colocar numa posição contrária ao idealismo, e por isso ele recorre ao corpo como fio condutor de suas investigações; mas também se coloca contra o materialismo, corpo não é sinônimo de matéria, e por isso ele recorre à noção de força. Como fica muito claro em um outro aforismo, cito:

---

<sup>119</sup> BM 17 (p.23)

Se alguém não dá conta de sua “dor na alma”, isto não vem, falando cruamente, de sua “alma”; mais provavelmente, de seu ventre (falando cruamente, como disse: o que de modo algum expressa o desejo de ser ouvido e compreendido cruamente...). Um homem forte e bem logrado digere suas vivências (feitos e malfeitos incluídos) como suas refeições, mesmo quando tem de engolir duros bocados. Se não “dá conta” de uma vivência, esta espécie de indigestão é tão fisiológica quanto a outra – e muitas vezes, na verdade, apenas uma conseqüência da outra. Uma tal concepção, seja dito entre nós, não impede que se continue sendo o mais rigoroso adversário de todo materialismo...<sup>120</sup>

Repetindo então, a “dor na alma” não tem origem na alma, isso seria uma interpretação metafísica de tal fenômeno, é mais provável que sua origem esteja no ventre, ou seja, no corpo. Aqui Nietzsche traz o fenômeno espiritual para o corpo fisiológico. Depois ele diz que digerimos nossas vivências assim como nossas refeições e que uma indigestão em qualquer um dos domínios é tão fisiológica quanto à outra. Se trouxermos à luz a nova concepção de corpo que trabalhamos veremos que tanto nossos pensamentos, quanto nossos órgãos, podem ser entendidos como impulsos em nós, e como a fisiologia diz respeito à compreensão do corpo, ela pode ser entendida agora como o estudo das interações desses impulsos entre si. O que permite entendermos a frase final do aforismo, que apesar da descrição biológica acerca das nossas vivências, não reduz o biológico ao material, se mantendo numa posição contrária a todo materialismo.

Gostaria de voltar agora ao início onde afirmamos que o corpo poderia ser tomado como fio condutor, em sentido forte, para compreendermos o resto da realidade. Para isso vou citar integralmente o aforismo 36 de *Além do Bem e do Mal* (pp.42-43), onde Nietzsche apresenta sua teoria da vontade de poder como candidata a preencher esse princípio unificador da realidade, cito:

Supondo que nada seja “dado” como real, exceto nosso mundo de desejos e paixões, e que não possamos descer ou subir a nenhuma outra “realidade”, exceto à realidade de nossos impulsos – pois pensar é apenas a relação desses impulsos entre si - : não é lícito fazer a tentativa e colocar a questão de se isso que é dado não bastaria para compreender, a partir do que lhe é igual, também o chamado mundo mecânico (ou “material”)? Quero dizer, não como uma ilusão, uma “aparência”, uma “representação” (no sentido de Berkeley e Schopenhauer), mas como da mesma ordem de realidade que têm nossos afetos, - como uma forma mais primitiva do mundo dos afetos,

---

<sup>120</sup> GM III 16 (p.119)

na qual ainda esteja encerrado em poderosa unidade tudo o que então se ramifica e se configura no processo orgânico (e também se atenua e se debilita, como é razoável), como uma espécie de vida instintiva, em que todas as funções orgânicas, como auto-regulação, assimilação, nutrição, eliminação, metabolismo, se acham sinteticamente ligadas umas às outras – como uma *forma prévia* da vida? – Afinal, não é apenas lícito fazer essa tentativa: é algo imposto pela consciência do *método*. Não admitir várias espécies de causalidade enquanto não se leva ao limite extremo (- até ao absurdo, diria mesmo) a tentativa de se contentar com uma só: eis uma moral do método, à qual ninguém se pode subtrair hoje; - ela se dá por “definição”, como diria um matemático. A questão é, afinal, se reconhecemos a vontade realmente como *atuante*, se acreditamos na causalidade da vontade: assim ocorrendo – e no fundo a crença nisso é justamente a nossa crença na causalidade mesma -, *temos* então que fazer a tentativa de hipoteticamente ver a causalidade da vontade como única. “Vontade”, é claro, só pode atuar sobre “vontade” – e não sobre “matéria” (sobre “nervos” por exemplo -): em suma, é preciso arriscar a hipótese de que em toda parte onde se reconhecem “efeitos”, vontade atua sobre vontade – e de que todo acontecer mecânico, na medida em que nele age uma força, é justamente força de vontade, efeito da vontade. – Supondo, finalmente, que se conseguisse explicar toda a nossa vida instintiva como elaboração e ramificação de uma forma básica de vontade – a vontade de poder, como é *minha tese* - ; supondo que se pudesse reconduzir todas as funções orgânicas a essa vontade de poder, e nela se encontrasse também a solução para o problema da geração e nutrição – é um só problema -, então se obteria o direito de definir *toda* força atuante, inequivocamente, como *vontade de poder*. O mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme o seu “caráter inteligível” – seria justamente “vontade de poder”, e nada mais. -

Esse aforismo é um pouco ambíguo em sua apresentação, pois mescla as afirmações de peso com afirmações hipotéticas do início ao fim. Mas o que ele está dizendo é que, pela moral do método, nós devemos levar ao absurdo a tentativa de encontrar um princípio único que dê conta de falar da realidade como um todo. Ele parte então da realidade do nosso organismo, descrito em termos de impulsos, afetos e instintos, como sendo a única realidade a que temos acesso (não podemos subir nem descer a nenhum outro nível de realidade, pois nosso pensamento se dá no plano dos impulsos), para chegar então na vontade. Daí surge a questão, se reconhecemos ou não a vontade como realmente atuante. Se reconhecermos, temos que admitir que vontade sempre atua sobre vontade, e temos que buscar a partir daí a forma mais primitiva de vontade, que, seguindo os seus passos nos leva até a hipótese da vontade de poder, a qual ele apresenta aqui como sendo a sua tese. A vida instintiva seria uma ramificação e uma elaboração da vontade de poder, sendo esta sua forma mais básica; de fato, toda força atuante seria já vontade de poder, ou seja, impulsos, instintos e afetos seriam já, de alguma forma, vontade de poder. Falamos a pouco da realidade como esse jogo entre

impulsos, essa luta entre diferentes forças por domínio, poderíamos complementar agora, que a força primordial atuante é a vontade de poder, e o resto é já algum desenvolvimento desta mesma vontade. Tomando então a realidade como força, e a principal força atuante como vontade de poder, poderíamos fazer uma releitura da obra sob este viés, com vistas em explicar tudo o que foi dito sob a luz desse conceito, tudo sendo vontade de poder e nada mais (pouca gente resistiu a essa tentação!).

Mas um dos problemas dessa postura frente à obra publicada, é que distinguir a vontade de poder das outras forças mencionadas não é uma ação assim tão fácil, nem a maneira que essas forças são dispostas hierarquicamente. Apesar de toda ênfase dada no aforismo acima citado ao conceito de vontade de poder, não dá pra dizer tão claramente que este funcionaria como a base para a compreensão da realidade, no sentido de funcionar como um conceito primitivo. Na *Genealogia da Moral*, por exemplo, o conceito de vontade de poder é empregado confusamente ora como um impulso, ora como um instinto, ora como a própria essência da vida, ora como uma espécie de habilidade do sacerdote asceta. Então lemos, por exemplo: “[...] do impulso mais forte e mais afirmador da vida – da *vontade de poder*.”<sup>121</sup>; ou: “é aquele mesmo *instinto de liberdade* (na minha linguagem: a vontade de poder)”<sup>122</sup>; e ainda: “Mas com isso se desconhece a essência da vida, a sua *vontade de poder*; com isso não se percebe a primazia fundamental das forças espontâneas, agressivas, expansivas, criadoras de novas formas, interpretações e direções, forças cuja ação necessariamente precede a adaptação.”<sup>123</sup> Da maneira como aparece na obra publicada, não parece existir muito rigor numa separação entre o que seria um impulso e o que seria vontade de poder, por exemplo, de modo que fica complicado dizer tão enfaticamente que a vontade de poder seria uma força mais primitiva, mais importante que os impulsos. Nessa passagem citada vemos aplicadas à vontade de poder as mesmas características que ele vem aplicando desde *Aurora* aos impulsos. E se ele já vinha o tempo todo trabalhando com impulsos, instintos e afetos como forças ativas que visam dominar (nas obras iniciais ele fala em ânsia de poder e sentimento de poder), podemos mesmo nos perguntar se o conceito da vontade de poder não seria supérfluo, ou ao menos muito impreciso, a ponto de ele o ter abandonado. Esse é o principal motivo para questionarmos a primazia da

---

<sup>121</sup> GM III 18 (p.124)

<sup>122</sup> GM II 18 (p.76)

<sup>123</sup> GM II 12 (p.67)

vontade de poder sobre os outros conceitos que ele criou, o fato de ele o ter abandonado. Pois ele jamais abandona os outros.

Na dúvida e na busca por um princípio único que seja capaz de ser aplicado à realidade como conceito básico ou primitivo, ao invés de aceitarmos a vontade de poder, como sugestão do próprio Nietzsche em determinado momento, preferimos optar pelo conceito de atividade (sugerido por ele em outro momento<sup>124</sup>). Se toda coisa, todo indivíduo é um contínuo jogo de forças, o que parece ser fundamental é o movimento constante, não a definição ou caracterização dos tipos de ação existentes. A vontade de poder pode ser utilizada como diretriz da ação, no sentido de que toda atividade visa seu aumento potencial e não a estagnação e simples continuação da atividade; ou que toda força ambiciona dominar e não apenas conservar sua força, mas essas já seriam caracterizações posteriores em cima da noção de atividade. Se o corpo deveria nos conduzir, através da observação de seu funcionamento, para um entendimento da realidade, para a compreensão do sentido da terra, nele observamos uma atividade constante que pode ser descrita em termos de jogos de forças, luta entre impulsos, incorporação de instintos, afetos ou vontade de poder; mas devemos entender que esses conceitos todos dão conta apenas dos aspectos envolvidos na noção fundamental que deve ser a de atividade.

---

<sup>124</sup> Ver GM I 13 (pp.36-37): “a ação é tudo. [...] isto é, seu *ser*, sua atividade, toda a sua inevitável, irremovível realidade.”



#### 4. Conclusão

O objetivo desta pesquisa era compreender a questão do erro na filosofia de Friedrich Nietzsche. Em especial o porquê da atribuição de tanto erro à história da filosofia, em saber por que, para este pensador, quase todos os filósofos da tradição estavam errados, ou em outras palavras, tentar entender o que ele viu que ninguém antes conseguiu ver. A resposta parece ser que os outros filósofos tomaram suas próprias crenças, noções e esquemas como sendo a verdade absoluta acerca da realidade em si. A história da filosofia se mostrou para Nietzsche como uma disputa de crenças pela explicação definitiva do sentido do Ser. Nessa disputa parece ter sido esquecido a própria condição humana enquanto “natureza criativa”, sendo que a natureza reflete o seu lado não-divino, animal, e finito; e criativa no sentido de criadora da própria linguagem, das próprias regras de convivência, do significado a ser atribuído às coisas. Boa parte do trabalho de Nietzsche foi buscar a origem dos conceitos e sentimentos aceitos como os mais elevados com o intuito de mostrar que não há nada de divino neles, que todos estes conceitos tiveram um desenvolvimento natural, fundado em algum modo de vida humano, e que o sentido dado a eles variava conforme o lugar e a cultura dos povos, que eles não eram fixos nem eternos e era possível modificá-los e modificar nossa atitude perante os mesmos. Ou seja, sua vontade era claramente re-naturalizar o homem, e ele procurou fazer isso mostrando as armadilhas do entendimento, através dos erros a que o pensamento pode nos encaminhar. Do mesmo modo ele enfatizou que os outros filósofos não foram capazes de perceber essas armadilhas, sempre colocando a si próprios como os protagonistas da grande razão. Assim o ataque à credulidade de uma posição, à convicção de determinados pensadores em suas teorias, passou pelo ataque a todo discurso que pretendia ser absoluto, ou que pressupunha de alguma forma algo absoluto. Por isso também o movimento é a noção mais cara em seu próprio discurso, e tudo que ele fala implica uma mudança, uma passagem, uma criação, uma temporalidade.

Dentro dessa caracterização entendemos porque Nietzsche sempre foi visto como um grande crítico, porém nem sempre como um grande filósofo, pois um dos seus objetivos foi desbancar a atitude arrogante dos outros pensadores que tinham a pretensão de dominar o conhecimento último acerca da verdade última, ao invés de, como eles, colocar sua posição como mais uma candidata ao grande saber. E ele fez isso através das denúncias de ilusão, erro, auto-engano, mentira, como condições próprias do

entendimento, caracterizando com tais termos todos as pretensas verdades da tradição. Esses conceitos percorrem toda a sua obra com esta função, marcando com isso fortemente seu caráter crítico.

Para tratar da questão do erro de uma maneira séria, procuramos mostrar também que Nietzsche trabalha com alguns métodos e procedimentos ao longo da obra, e que suas críticas aparecem sempre relacionadas a alguns desses princípios. De modo que seus ataques não são completamente caóticos, mas remetem a algumas estruturas segundo as quais o pensador escolhe guiar sua investigação. Assim como também nos vimos na necessidade de apresentar, mesmo que de uma maneira breve, uma caracterização do que seria a realidade para Nietzsche, uma vez que ele acusa de erro tantas outras concepções de realidade. A realidade não aparece, portanto, como o conceito que coloca um ponto final em todos os questionamentos, que resolve definitivamente todos os impasses filosóficos, antes ela aparece como um contraponto do entendimento, para mostrar, dentro de uma crítica, que existe algum outro aspecto em funcionamento que tem sido ignorado. Por esta noção ser tão complexa é que é tão difícil precisar exatamente o que seria uma ontologia em Nietzsche, mas podemos dizer pelo menos que ele esboça uma, e o faz dando ênfase ao conceito de atividade.

Assim, sendo a realidade apreendida como atividade pura, como movimento constante, temos que nós seres humanos, como parte integrante desta realidade somos também constituídos como tal, assim como todo e qualquer outro existente. Que qualquer elemento que escolhermos para nos caracterizar será, da mesma maneira, em última instância, atividade. A nossa consciência é uma atividade em nós direcionada para outras atividades, e nessa constante luta para entender o que acontece ao nosso redor, ela se vê na necessidade de congelar os fenômenos para apreendê-los. Nesse movimento de compreensão somos obrigados a simplificar os eventos e interpretá-los e o fazemos através de signos que identificam o que é mais importante dentro de um contexto determinado. Nos encontramos, pois, dentro de uma perspectiva fundada em nossas relações com o entorno. É esse jogo entre as perspectivas de diferentes seres, a luta pela imposição de diferentes interpretações e imposição de sentido ao meio, que mais abstratamente podem ser compreendidas como forças procurando dominar, subjugar e assenhorear-se das demais, que caracteriza por fim a essência da realidade para Nietzsche. A partir desta descrição ou identificação do que é real, podemos apontar como ilusória ou errônea outras formas de interpretar a realidade, tais quais as formas idealistas, transcendentais e absolutistas; em geral, toda teoria que visa uma substância

última que seja indestrutível, eterna, imutável, a partir de onde se desenvolve todo o resto. E foi isso que Nietzsche procurou fazer no curso de sua obra, tentou restabelecer enfim a inocência do devir.

**FIM**

## **Bibliografia**

- ABEL, G. Verdade e Interpretação. **Cadernos Nietzsche** . São Paulo, n.12, p. 15-32, 2002.
- BEARDSWORTH, R. **Nietzsche**. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.
- BRAIDA, C. As Suposições do Interpretacionismo Nietzscheano. **Caminhos Percorridos e Terras Incógnitas** . Ijuí, p. 33-61, 2004.
- CAYGILL, H. **Dicionário Kant**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.
- DELEUZE, G. e GUATTARI, F. **O que é a filosofia?** 2 ed. São Paulo: 34, 2005.
- DUTRA DE AZEREDO, V. A interpretação em Nietzsche: perspectivas intuitivas. **Cadernos Nietzsche** . São Paulo, n.12, p. 71-89, 2002.
- FINK, E. **A Filosofia de Nietzsche**. Lisboa: Presença, 1983.
- GIACIOIA, O. **Nietzsche como Psicólogo** . São Leopoldo: UNISINOS, 2004.
- GRANIER, J. **Le Problème de la Verité dans la Philosophie de Nietzsche**. Paris: Éditions du Seuil, 1966.
- GRIMM, R.H. **Nietzsche's Theory of Knowledge**. New York: Walter de Gruyter, 1977.
- HALÉVY, D. **Nietzsche uma biografia**. Rio de Janeiro: Campus, 1989.
- ITAPARICA, A.L.M. O Novo "Infinito": Perspectivismo e Interpretação. **Caminhos Percorridos e Terras Incógnitas**. Ijuí, p. 97-118, 2004.
- LEFRANC, J. **Compreender Nietzsche**. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.
- MARQUES, A. **Sujeito e Perspectivismo** . Lisboa: Publicações Dom Quixote Lta, 1989.
- \_\_\_\_\_. **A Filosofia perspectivista de Nietzsche**. São Paulo: Discurso Editorial e Editora UNIJUÍ, 2003.
- MARTON, S. **Das Forças Cósmicas aos Valores Humanos**. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- \_\_\_\_\_. **A Filosofia Perspectivista de Nietzsche** . Ijuí: UNIJUÍ, 2003.
- MENDONÇA, A. Nietzsche e a Ficção da Verdade. **Cadernos Acadêmicos Ethica**. Rio de Janeiro, 2004.
- MOSÉ, V. **Nietzsche e a grande política da linguagem**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

- NIETZSCHE, F. **Humano, demasiado Humano**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- \_\_\_\_\_. **Aurora**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- \_\_\_\_\_. **Assim Falou Zaratustra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- \_\_\_\_\_. **A Gaia Ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- \_\_\_\_\_. **Além do Bem e do Mal**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- \_\_\_\_\_. **Genealogia da Moral**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- \_\_\_\_\_. **Crepúsculo dos Ídolos**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.
- \_\_\_\_\_. **O Anticristo**. São Paulo: Martin Claret, 2001.
- \_\_\_\_\_. **Ecce Homo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- ROCHA, S.P.V. **Os Abismos da Suspeita, Nietzsche e o Perspectivismo**. Rio de Janeiro: Relume dumará, 2003.
- ROSSET, C. **O Real e seu Duplo**. São Paulo: L&PM, 1988.
- TUGENDHAT, E. Nietzsche e o Problema da Transcendência Imanente. **Cadernos Acadêmicos Ethica**. Rio de Janeiro, 2004.
- TÜRCKE, C. **O louco: Nietzsche e a mania da razão**. São Paulo: Vozes, 1993.
- VATTIMO, G. **Introdução a Nietzsche**. Lisboa: Presença, 1990.