

O mais oculto de todos os escondidos

Oswaldo Giacóia Jr./Unicamp

Resumo

Este artigo é uma reflexão sobre o alicerce metafísico da concepção de história que prevalece no fim do século XX.

Abstract

The article brings forth a reflection on the metaphysical background of the conception of history prevailing in the end of the 20th century

Com *Para além de bem e mal*, Nietzsche atinge a culminância em sua arte dos disfarces.¹ Nesse livro desconcertante, prodígio de armadilhas e artimanhas retóricas, máquina de guerra com que o autor de *Assim falou Zaratustra* pretende fulminar todo propósito fundante em ciência ou filosofia, encontra-se a 'exposição doutrinária' do conceito de vontade de poder. Tal exposição convive, no entanto, com a recusa de legitimação a todos os esforços no sentido de se estabelecerem fatos últimos ou elementos derradeiros da realidade. Essa convivência problemática gera perplexidade, sobretudo, em face de afirmações como a vontade de poder é "justamente a vontade da vida. Suposto que isso seja uma novidade como teoria, como realidade é o *fato primordial (Ur-Faktum)* da história".² Ou então: "O mundo visto por dentro, o mundo determinado e designado por seu 'caráter inteligível' seria justamente 'vontade de poder' e nada além disso."³

E, no entanto, há boas razões para se convencer que, justamente com *Para além de bem e mal*, Nietzsche se proíbe definitivamente a constatação de *Ur-Fakta*, na medida em que o livro é, no fundamental, um exercício ininterrupto de desconstituição de toda posição filosoficamente fundante, herdada da tradição metafísica. Numa espécie de batalha em todas as frentes, o conceito de vontade de poder funciona como uma espécie de espelho no qual se refletem as imagens do mundo captadas a partir do perspectivismo de Nietzsche: "E sabeis vós também, o que é para mim 'o mundo'? Devo exibi-lo a vós em meu espelho?"⁴ Tais imagens do mundo, refletidas no espelho do filósofo, são apenas o resíduo volátil deixado pela titânica desconstrução de toda positividade, de todo fundamento. É nisso que se deixa apreender o sentido do combate contra a concepção mecanicista do universo, que permanece prisioneira de um grosseiro materialismo atomista; combate que

não poupa o extremo oposto do mecanicismo e se obstina em refutar o idealismo racionalista como uma espécie de patifaria intelectual. Num aprofundamento paroxístico do criticismo kantiano, Nietzsche sustenta a polêmica em todas as esferas da cultura superior, da crítica da moral à estética e à política, passando pelas explicações biológicas de inspiração darwinista ou social-darwinista, caudatárias de pressupostos finalistas e evolucionistas, associados às categorias de adaptação e progresso.

Pretendo mostrar, ao longo desse trabalho, como o horizonte último desse périplo crítico pela modernidade é constituído por uma reflexão sobre a linguagem que aporeticamente culmina na denúncia da inevitável 'falsidade' inerente a toda teorização, o que requer a exibição do enraizamento lógico-gramatical do pensamento racional.

O 'mundo', figurado no espelho de *Zaratustra*, se constrói como imagem coerente a partir da vontade de poder, mas apenas no curso do combate com a tradição, ao longo do qual não subsistem mais dados últimos ou derradeiros elementos de realidade. Insubsistência que afeta, primeiramente e sobretudo, a postulação de uma unidade subjetiva, ontologicamente substancializada, que se fundasse na unidade e simplicidade da consciência. Escolho, pois, como fio condutor dessa abordagem da derradeira filosofia de Nietzsche, a crítica da substancialidade do *ego cogito*, tal como foi ontologicamente estabelecida por Descartes na aurora da modernidade filosófica. Fazendo uso da imagem do filósofo como gestor dos interesses supremos da racionalidade, que tem por tarefa o 'estar desperto', Nietzsche propõe, justamente, que sejamos mais cautos e argutos que Descartes, que se deixou enredar nas malhas de um "preconceito popular de tempos remotos (como o preconceito da alma, que como preconceito do sujeito e do eu ainda hoje não cessou de criar disparates)."⁵

Sejamos mais cuidadosos que Descartes, que se manteve preso à armadilha das palavras. *Cogito* é decididamente apenas uma palavra: mas ela significa algo múltiplo: algo é múltiplo e nós grosseiramente o deixamos escapar, na boa fé de que seja uno. Naquele célebre *cogito* se encontram: 1) pensa-se, 2) e eu creio que sou eu que pensa, 3) mesmo se admitindo que o segundo ponto permanecesse implicado, como artigo de fé, mesmo assim o primeiro 'pensa-se' contém ainda uma crença, a saber, que 'pensar' seja uma atividade para a qual um sujeito, no mínimo um isto deva ser pensado, além disso o *ergo sum* nada significa! Mas isto é a fé na gramática, já são aqui instituídas 'coisas' e suas 'atividades' e nós nos afastamos da certeza imediata. Deixemos, pois, de lado aquele problemático 'isto' e digamos *cogitatur* como fato,

sem a intromissão de artigos de fé: dessa forma, nos iludimos novamente, pois também a forma passiva contém princípios de fé e não apenas 'fatos': *in summa*, precisamente o fato não se deixa estabelecer desnudamente, o 'acreditar' e o 'opinar' estão introduzidos no *cogito* do *cogitat e cogitatur*: quem é que nos garante que nós, com *ergo*, não extraímos algo desse acreditar e opinar, algo que remanesce: algo é acreditado, logo acredita-se em algo uma falsa forma de conclusão! Por fim, já se deveria saber o que é 'ser', para retirar do *cogito* um *sum*, já se deveria igualmente saber o que é saber: parte-se da crença na Lógica, no *ergo* sobretudo! e não apenas do estabelecimento de um *factum*! É possível 'certeza' no saber? Não seria talvez certeza imediata uma *contradictio in adjecto*? O que é conhecer, em relação ao ser? Para aquele que, para tais questões, já traz consigo artigos de fé preparados, a prudência cartesiana não tem mais nenhum sentido: ela chega tarde demais. Antes da questão do 'ser' deveria estar decidida a questão o valor da Lógica.⁶

O fragmento póstumo acima transcrito constitui evidentemente um texto preparatório do aforismo n. 16 de *Para além de bem e mal*, onde os mesmos argumentos são arregimentados, em forma um pouco diferente. Não se pode precisar até hoje o quanto Nietzsche leu diretamente dos textos de Descartes. Muitas de suas referências são obtidas por meio do estudo das obras historiográficas de A. Spir e de G. Teichmüller. Talvez, por essa razão, Nietzsche não tenha percebido que a primeira parte do seu argumento tivera sua resposta antecipada pelo próprio Descartes. Com efeito, quanto à necessidade de se saber, de antemão, o significado de termos como ser, existir e pensar, Descartes escrevera nos *Princípios da Filosofia*:

Não explico aqui vários outros termos de que já me servi e de que tenciono continuar a servir-me; porque não penso que, entre quantos lerem os meus trabalhos, se encontrem alguns tão estúpidos que não consigam compreender, por si próprios, o que estes termos significam. Além disso, observei que os filósofos, ao empreenderem explicar, pelas regras da sua lógica, coisas que são manifestas por si próprias, não fizeram mais do que obscurecê-las. E já disse que esta proposição: Penso, logo existo é a primeira e a mais certa que se apresenta àquele que conduz seus pensamentos por ordem, mas não neguei, com isso, que fosse necessário saber anteriormente o que é pensamento, certeza, existência e que para pensar fosse preciso ser e outras coisas semelhantes; porém, porque se trata de noções tão simples por si próprias, que não levam ao conhecimento de nenhuma coisa existente, não considereirei deverem ser aqui levadas em conta.⁷

Por conseguinte, o próprio Descartes ressaltava a imediatez da certeza presente no *cogito* que, ao contrário do que pensava Nietzsche, não se obtinha por inferência a partir da comparação com outros estados mentais já conhecidos, como querer, sentir, etc. Mas, se a primeira parte do argumento se

fragiliza, o mesmo não ocorre com a seqüência do raciocínio. Com efeito, na suposta imediatez do 'eu penso' há uma "série de ousadas afirmações, cuja fundamentação (*Begründung*) é talvez impossível".⁸ Por exemplo, que sou *eu* quem pensa; ou seja que o núcleo da identidade subjetiva é coincidente com a atividade da consciência. Em seguida, o 'eu penso' pressupõe também, segundo a interpretação de Nietzsche, não apenas a unidade subjetiva centrada na consciência, como também que é necessário identificar um substrato ontológico que sirva como suporte do pensamento, a quem este possa ser atribuído como uma propriedade. Dito de outro modo, a proposição *cogito ergo sum* pressupõe a estrutura da sentença gramatical, vale dizer, ela se institui a partir do esquema lógico-predicativo da subsistência-inerência, que Nietzsche combina com o modo predicativo da causa-efeito. Acompanhemos como essa inferência se formula numa de suas mais conhecidas enunciações: "Nada admito agora que não seja necessariamente verdadeiro: nada sou, pois, falando precisamente, senão uma coisa que pensa, isto é, um espírito, um entendimento ou uma razão, que são termos cuja significação me era anteriormente desconhecida. Ora, eu sou uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente; mas que coisa? Já o disse: uma coisa que pensa."⁹

Dessa maneira, Descartes pode identificar a existência de uma *res cogitans*, uma substância atuando como suporte de predicções, como condição de possibilidade do pensamento. É o que Nietzsche pretende indicar com as expressões: o pensamento é uma propriedade, uma atividade ou efeito de uma essência (*Wesen*), chamado 'Eu', que atua como sua causa. A estrutura sintática da sentença gramatical favorece e induz a inferência pela qual se chega à determinação da natureza substancial do 'Eu'.

Nietzsche, porém, identifica essa inferência com 'falsificação dos fatos':

No que concerne à superstição dos lógicos: não me cansarei de sublinhar sempre de novo um pequeno, curto fato (*Tatsache*), que é admitido a contragosto por esses supersticiosos, que, com efeito, um pensamento chega quando 'ele' quer, não quando 'eu' quero; de modo que é uma *falsificação* dos fatos dizer: o sujeito 'eu' é a condição do predicado 'penso'. Isso pensa: mas que esse 'isso' seja precisamente o velho conhecido 'eu' é, dito moderadamente, só uma hipótese, uma afirmação, sobretudo nenhuma 'certeza imediata'. Por fim, faz-se já demasiado com esse 'isso pensa': já esse 'isso' contém uma *interpretação* do processo e não pertence ao próprio processo. Infere-se aqui segundo o hábito gramatical: "Pensar é uma atividade, a toda atividade pertence alguém que atua, logo."¹⁰

Do ponto de vista do argumento de Nietzsche, o importante é denunciar a falácia representada pela noção de certeza imediata. Como é sabido, a garantia da certeza presente no *cogito* se funda na imediatez da intuição; a existência de que o sujeito se assegura ao atualizar a proposição *cogito ergo sum* não é obtida como a conclusão de um silogismo, mas concebida diretamente mediante uma simples inspeção do espírito. Esse é um ponto de importância capital, porque do asseguramento dessa certeza, fundada na imediatez da intuição, depende a passagem da simples representação para um ser, uma existência efetiva, que não pode ser negada de modo algum; com essa certeza, Descartes se mantém em posse de um fundamento inconcusso, de um ponto arquimediano, onde pode se consolidar sua tentativa de fundamentação metafísica da *mathesis universalis*, o que Nietzsche concebe com perfeita clareza: "N.B. 'Pensa-se: logo existe algo pensante' aqui desemboca a argumentação de Descartes – mas não é a realidade de um pensamento o que quis Descartes. Ele queria, para além de 'imaginação' [atingir OGJ.], uma *substância* que pensa e se imagina."¹¹

É justamente essa certeza substancial que Nietzsche se encarrega de desconstituir por meio de uma derivação psicológica e gramatical da subjetividade. Começamos pela aparentemente mais simples, pela crítica psicológica:

Derivação psicológica de nossa crença na razão. O conceito de 'realidade', 'ser', é retirado de nosso sentimento de sujeito. 'Sujeito' interpretado a partir de nós, de modo que o eu vale como sujeito, como causa de todo agir, como 'agente'. Os postulados lógico-metafísicos, a crença em substância, acidente, atributo, etc... possui seu poder de convencimento no costume de considerar todo agir como consequência de nossa vontade: de modo que o eu como substância não se imiscui na multiplicidade da mudança.¹²

Desse modo, a pseudo-evidência imediata da *res cogitans* se apóia num obscuro sentimento de sujeito agente, cuja projeção reificadora dá origem aos conceitos metafísicos fundamentais de 'ser', substância, realidade, existência. As categorias da razão podem ser reconduzidas, por meio dessa derivação psicológica, a uma proveniência sensualista. Numa frase que permaneceu inconclusa, Nietzsche elocubra a respeito dessa origem sensualista de nossos conceitos metafísicos fundamentais: "A 'alma', o 'eu' a história desse conceito mostra que também aqui a antiquíssima separação ('respirar', 'viver')."¹³

Mas a derivação psicológica convive e suscita sua equivalente gramatical, que funciona, para Nietzsche, como uma espécie *sui generis* de 'transcendental histórico'.

Se compreendemos que o 'sujeito' não é nada que efetue, porém apenas uma ficção, daí se segue muita coisa. Nós apenas inventamos a coisidade (*Dinglichkeit*) seguindo o modelo do sujeito e a interpretamos na confusão das nossas sensações. Se nós abdicarmos da crença no sujeito *agente*, perece também a crença na coisa *agente*, em ação recíproca, causa e efeito entre fenômenos que nós denominamos coisas. Com isso falta também, naturalmente, o mundo dos átomos agentes, cuja exposição sempre pressupõe sujeitos. Falta também a *coisa em si*: posto que esta é, no fundo, a concepção de um 'sujeito em si'. Nós compreendemos, porém, que o sujeito é uma ficção. A oposição 'coisa em si' e 'aparência' é insustentável; com isso desaparece também o conceito 'aparência'. Renunciemos ao *sujeito agente*; assim renunciemos também ao objeto paciente. À duração, à igualdade consigo mesmo: nem quanto àquilo que é denominado sujeito, nem quanto ao que é denominado predicado: tais coisas são complexos de acontecimentos, aparentemente duradouros em relação a outros complexos por meio, por exemplo, de uma diferença na velocidade do acontecer (repouso-movimento, firme-frouxo: tudo oposições que não existem em si e nas quais, de fato, se expressam apenas *diferenças de graus* que são tomadas por contrários por uma certa medida de ótica). Não há contrários: somente a partir daqueles da Lógica é que transpusemos falsamente nas coisas o conceito de contrários. Renunciemos aos conceitos 'sujeito' e 'objeto', com isso renunciemos também ao conceito 'substância' e também às suas diferentes modificações, por exemplo, 'matéria', 'espírito' e outros seres hipotéticos, 'eternidade e imutabilidade da matéria', etc. Nós nos libertamos da *materialidade*.¹⁴

Fica claro, portanto, que as categorias da razão, segundo as quais apreendemos e organizamos os fenômenos do mundo externo e interno, pertencem ao domínio da interpretação daquilo que (nos) acontece, ao plano da *formulabilidade* do acontecer. É nesse contexto que se podem identificar, para Nietzsche, as categorias da razão aos pressupostos fundamentais da metafísica da linguagem:

A linguagem pertence, por sua origem, ao tempo da mais rudimentar forma de psicologia. Entramos em um grosseiro fetichismo quando trazemos à consciência as pressuposições fundamentais da metafísica da linguagem, ou, dito em alemão, da *razão*. *Esse* vê por toda parte agente e ato: esse acredita em vontade como causa em geral; esse acredita no 'eu', no eu como ser, no eu como substância, e *projeta* a crença na substância-eu sobre todas as coisas somente com isso se *cria* o conceito 'coisa'... O ser é por toda parte pensado-junto, *introduzido sub-repticiamente*; somente da concepção 'eu' se segue, como derivado, o conceito 'ser'...¹⁵

Dessa maneira, a derivação lógico-psicológica das categorias da razão conduz diretamente à revelação da coerção gramatical como necessitação incontornável.

Nós acreditamos na razão: essa é, porém, a filosofia dos *conceitos* cinzentos. A linguagem é construída sobre os mais ingênuos preconceitos. Nós, por conseguinte, introduzimos desarmonias e problemas nas coisas, porque *só pensamos* em forma lingüística com isso cremos na 'eterna verdade' da 'razão' (por exemplo, sujeito, predicado, etc.). *Cessamos de pensar, quando não o queremos fazer na coerção lingüística*, chegamos ainda mesmo à dúvida de ver aqui um limite como fronteira. *O pensar racional é um interpretar segundo um esquema, que não podemos rejeitar.*¹⁶

Nietzsche procura obter, com sua argumentação, proveitos filosóficos consideráveis, dentre os quais cabe destacar os principais: em primeiro lugar, a revelação de que os fundamentais artigos de fé presentes na metafísica tradicional são induzidos pela lógica da gramática, com o que se ilegitima, portanto, qualquer pretensão a apreender uma suposta 'estrutura ontológica do real'. Trata-se, com efeito, de uma peculiar reedição da criticismo de Kant, que termina por abolindo a oposição entre aparência e coisa em si reduzir todo pensável à mera fenomenalidade, à superficialidade da aparência, ou, provocativamente formulado, do 'engano perspectivo'.

A segunda consequência é a completa des-substancialização do eu, sua tematização como efeito de superfície. E também aqui é curioso observar como Nietzsche apreende seu próprio empreendimento crítico em perfeita continuidade com a tradição da história da filosofia, na medida em que essa diluição da substancialidade do sujeito identificado com a unidade da consciência é, para ele, um processo já em curso na tradição cética da filosofia.

Sem considerar os governantes, que ainda hoje acreditam na gramática como *veritas eterna* e, conseqüentemente, como sujeito, predicado e objeto, ninguém é hoje tão inocente para estabelecer, a modo de Descartes, o sujeito 'eu' como condição de 'penso'; por meio do movimento cético da filosofia moderna, tornou-se-nos mais admissível o inverso, isto é, considerar o pensar como causa e condição tanto do 'sujeito' quanto de 'objeto', 'substância', 'matéria': o que talvez seja apenas um tipo inverso de erro.¹⁷

Percebe-se claramente o movimento de inversão que, segundo Nietzsche, se insere na esteira do ceticismo: fazer do sujeito não o substrato causal do pensamento, mas justamente um dos seus efeitos, com o que se

desintegra a substancialidade da consciência-sujeito. Dessa maneira, a alusão de Nietzsche à transformação do sujeito em efeito do pensamento pode se remeter à famosa metáfora de Hume acerca do caráter ilusório do autoconhecimento.

The mind is a kind of theatre, where several perceptions successively make their appearance; pass, repass, glide away and mingle in an infinite variety of postures and situations. There is properly no *simplicity* in it at one time, nor *identity* in different, whatever natural propension we may have to imagine that simplicity and identity. The comparison of the theatre must not mislead us. They are the successive perceptions only, that constitute the mind; nor have we the most distant notion of the place where these scenes are represented, or of the materials of which it is composed.¹⁸

Mas na alusão supramencionada pode ecoar também a famosa nota geral de Kant acerca da passagem da psicologia racional à cosmologia:

O pensamento, tomado por si, é meramente a função lógica, por conseguinte, a pura espontaneidade da ligação do múltiplo de uma intuição somente possível e não apresenta de maneira alguma o sujeito da consciência como fenômeno simplesmente pelo fato de ele não tomar em consideração o modo da intuição, se esta é sensível ou intelectual. Pelo pensamento não represento a mim mesmo nem como sou nem como pareço a mim, mas me penso somente como um objeto qualquer em geral, de cujo modo de intuição abstraio. Se me represento aqui como *sujeito* dos pensamentos, ou também como fundamento do pensamento, então esses modos de representação não significam as categorias de substância ou de causa, pois estas são aquelas funções do pensamento (julgar) aplicadas já à nossa intuição sensível, a qual certamente seria requerida se eu quisesse *conhecer* a mim mesmo.¹⁹

E, no entanto, a despeito dessa alusão positiva ao movimento cético, não se deve pensar que a refutação do racionalismo cartesiano poupasse de ataques a tradição do ceticismo, especialmente anglo-saxão. Com efeito, um dos aforismos fundamentais da primeira parte de *Para além de bem e mal* (aforismo n. 20)²⁰ se encarrega justamente da refutação da “hipótese superficial” de Locke a respeito da proveniência das idéias. Nesse aforismo, Nietzsche aprofunda e radicaliza definitivamente sua teoria do enraizamento lógico-gramatical do pensamento. O texto é bem conhecido, mas ainda assim é necessário transcrevê-lo em larga medida, na intenção de tornar claro o veio do raciocínio:

Que os conceitos filosóficos não são algo arbitrário, algo que cresça por si mesmo, mas que crescem em relação e parentesco mútuo, que, ainda que em aparência se apresentem de maneira súbita e arbitrária na história do pensar, formam parte, todavia, de um sistema, como o formam todos os membros da fauna de uma parte da terra: isto é o que se denuncia, ainda por fim, na segurança com que os mais diversos filósofos dão cumprimento a um certo esquema fundamental de filosofias *possíveis*.²¹

O primeiro registro a se impor aqui é o que diz respeito à idéia de um parentesco sistemático, de uma dependência de família entre os conceitos filosóficos fundamentais, cujas direções básicas de significação se determinam segundo um esquema fundamental de filosofias possíveis, a ser preenchido pelos diferentes sistemas e filósofos. Tudo se passa, portanto, como se a proveniência das mais distintas idéias filosóficas, assim como sua combinação sistemática, representasse uma espécie de decalque colado à matriz comum do pensamento, em torno da qual são forçados a gravitar as filosofias aparentemente mais diversas.

Submetidos a um feitiço invisível, voltam a percorrer uma vez mais a mesma órbita: por muito independentes que se sintam uns dos outros com sua vontade crítica ou sistemática: algo existente neles os guia, algo os impele a se suceder em determinada ordem, precisamente aquele inato sistematismo e parentesco de conceitos. O pensar dos filósofos não é, de fato, tanto um descobrir quanto um reconhecer, um recordar de novo, um voltar atrás e um repatriar-se naquela distante, antiqüíssima economia global da alma, da qual brotaram em outro tempo aqueles conceitos: filosofar é, nesse aspecto, uma espécie de atavismo do mais alto nível.

Fica claramente patenteada a intenção polêmica dirigida contra Platão aliás adversário escolhido desde o prefácio. A teoria platônica da reminiscência é parodiada aqui como uma espécie de atavismo de primeira ordem: conhecer, pensar implicaria uma espécie de retorno reflexivo a um acervo ou dispensário anímico global (*Gesamthaushalt der Seele*), de onde surgiram os conceitos fundamentais da filosofia em sua relação e parentesco mútuos. A idéia da comunidade de origem se precisa e se esclarece com a metáfora de uma mesma órbita percorrida pelos diversos sistemas de filosofia, impelidos a se suceder mutuamente numa determinada ordem. A lógica dessa ordenação num mesmo esquema fundamental de filosofias possíveis não é tanto a lógica da invenção, mas sobretudo a lógica do reconhecimento, da rememoração, de um re-patriar-se para o fundo cultural comum de onde brotaram os conceitos fundamentais. Tal acervo comum constitui uma espécie de economia doméstica da alma. Fica

perfeitamente claro, na seqüência, que esse patrimônio anímico comum é constituído a partir da identidade de funções gramaticais comuns.

A assombrosa semelhança de família entre todo filosofar hindu, grego, alemão, se explica com bastante simplicidade. Justamente onde existe um parentesco lingüístico, resulta impossível, em absoluto, evitar que, em virtude da comum filosofia da gramática quero dizer, em virtude do domínio e da direção inconscientes exercidos por funções gramaticais idênticas tudo se ache predisposto de antemão para um desenvolvimento e uma sucessão homogêneos dos sistemas filosóficos, do mesmo modo como parece estar barrado o caminho para certas possibilidades distintas de interpretação do mundo.

Vê-se, portanto, que idênticas funções gramaticais exercem um domínio e uma direção inconscientes, mas irresistíveis, na ordem de sucessão dos sistemas filosóficos; e é isso que explica o parentesco notável entre todo filosofar indo-germânico, idéia que Nietzsche procurará precisar em alguns de seus textos dedicados à crítica da cultura.²² No horizonte de uma tal compreensão, as imagens de mundo oferecidas pelos diferentes sistemas de filosofia não somente não provêm da inspiração ou do resultado do esforço voluntário, individual ou colegiado. Elas são como que inconscientemente sugeridas a partir do acervo comum das funções gramaticais idênticas; e é exatamente essa esfera de determinação lógico-lingüística que condiciona o modo de estruturação e o desenvolvimento regular dos diferentes sistemas e de suas redes de comunicação. Daí resulta que não se pode mais falar, para Nietzsche, no mundo. Há sistemas globais de interpretação do mundo, enraizados na profusão das estruturas lógico-gramaticais de apreensibilidade e formulação das *experiências culturais 'do mundo'*; 'o mundo' é a refração da vivência anônima dos povos na superfície simbólica de um espelho cultural.

Os filósofos da área lingüística uralo-altaica (na qual o conceito de sujeito é o pior desenvolvido) olharão 'o mundo', com grande probabilidade, de maneira diversa que os hindogermânicos ou muçulmanos, e nós os encontraremos em sendas diversas destes; o feitiço de determinadas funções gramaticais é, em derradeiro fundo, o feitiço de juízos de valor *fisiológicos* e condições de raça. Tudo isso para refutar a superficialidade de Locke em relação à proveniência das idéias.

Como conseqüência incontornável desse perspectivismo radical, as figuras culturais 'do mundo' se multiplicam e se relativizam consoante as experiências históricas de povos e etnias, ou melhor, consoante as múltiplas experiências de autoconstituição de uma raiz lingüística e comunicacional

sobre a qual se apóiam as esferas superiores da produção simbólica. A partir desse ponto de vista, não resta mais nenhuma entidade estável, nenhum fato derradeiro ou átomo de realidade: 'o mundo' refratado no espelho da vontade de poder é o mundo das multiplicidades, das forças plurais em jogo constante de oposições e alianças, rede infinita de sistemas comunicantes de interpretação, a que *sujeitos e objetos* se encontram integrados como elementos, definitivamente privados de qualquer espécie de resíduo de substancialidade.

Não nos deixemos desencaminhar pelo tom provocativo de um aparente biologismo racista. Contra a superficialidade de um sensualismo cândido, à moda de Locke, Nietzsche convoca a gravidade atávica e cinzenta da experiência coletiva do *Bildungsprozess* pelo qual se constrói a identidade dos povos, processo formativo cujo legado se sedimenta a nível dos corpos e do inconsciente, do sentimento e da racionalidade. Antes de nos apressarmos a repetir as surradas acusações de racismo e irracionalismo, deveríamos prestar atenção para os desdobramentos antropológico-culturais desse mais recuado limiar, ainda articulável, da filosofia da linguagem de Nietzsche.

Por ora, insistamos sobre três ordens de conseqüências que decorrem dessas posições teóricas. Em primeiro lugar, Nietzsche não está, de modo algum, obrigado, a abrir mão da racionalidade ou buscar refúgio e consolo no domínio da fé ou do irracional; não somente seu filosofar não abdica das mais rigorosas exigências de coesão, consistência e racionalidade, como faz dessas propriedades uma espécie de questão de consciência, verdadeiro imperativo de probidade intelectual. Desde a ótica de seu perspectivismo, a honestidade intelectual se apresenta como 'derradeira virtude' e é em virtude dessa espécie de 'dever' que o criticismismo tem que desdobrar suas últimas conseqüências, isto é, não pode mais se impedir de, com a falácia do 'verdadeiro mundo', suprimir também a oposição de que ele se nutre, ou seja, o 'mundo aparente'. A conseqüência autêntica da posição de Nietzsche não é uma recusa do 'conhecimento objetivo' numa mera bagatelização do saber científico. Nietzsche não nega, de modo algum, a necessidade e a importância das ciências da natureza, da matemática, da lógica; sua posição a esse respeito é infinitamente mais nuançada do que a recusa grosseira; ela visa apenas desonerar tais saberes dos atávicos compromissos metafísicos ou dos erros da razão 'petrificadas na lógica da gramática'.

Em resumo: a questão permanece aberta; os axiomas lógicos são adequados ao efetivo ou são critérios de medida e meios para primeiramente *criar* para nós o efetivo e o conceito de 'efetividade'. Para que se possa afirmar o primeiro, seria necessário ... já conhecer o ente, o que de modo algum é o caso. O princípio [de contradição OGJ.] não contém, portanto, nenhum *critério de verdade*, porém um imperativo para aquilo que *deve valer como verdadeiro*. Suposto que não houvesse, de modo algum, um tal A idêntico a si mesmo, como supõe toda proposição da lógica (também da matemática), o A fosse, então, uma aparência, então a lógica teria um mundo meramente *aparente* como pressuposto. De fato, nós acreditamos naquele princípio sob a impressão da infinita empiria, que parece *confirmá-lo* permanentemente. A 'coisa' esse é o autêntico substrato para A: nossa crença na coisa é o pressuposto para a crença na lógica. O A da lógica é, como o átomo, uma contrafação da 'coisa' ... Não compreendendo isso e fazendo da lógica um critério o *verdadeiro ser*, nós já estamos a caminho de estabelecer como realidades todas aquelas hipóteses, substância, predicado, objeto, sujeito, ação, etc; isto é, conceber um mundo metafísico, 'verdadeiro mundo' (*este é, porém, o mundo aparente mais uma vez*).

Os atos mais originários de pensamento, o afirmar e negar, o ter-por-verdadeiro e o ter-por-não-verdadeiro, na medida em que pressupõem não apenas um costume, mas um *direito* de ter-por-verdadeiro ou de não-ter-por-verdadeiro, já são dominados por uma crença: *de que há conhecimento para nós, de que juízos podem efetivamente encontrar a verdade*: - em suma, a lógica não duvida de poder declarar algo do em-si-verdadeiro (qual seja, que não lhe *podem* caber predicados contraditórios).

Governa aqui o grosseiro preconceito sensualista de que sensações podem nos ministrar *verdades* sobre as coisas que eu não posso dizer de uma coisa, ao mesmo tempo, que ela é *dura e mole* (a prova instintiva 'eu não posso ter ao mesmo tempo duas sensações contraditórias' *totalmente grosseira e falsa*). A interdição conceitual de contradição parte da crença de que *podemos* formar conceitos, de que um conceito não somente designa o verdadeiro de uma coisa, porém o *apreende*... De fato, a *lógica* (como a geometria e aritmética) vale apenas para *verdades fingidas*, que nós criamos. Lógica é a tentativa de *compreender o mundo efetivo segundo um esquema-do-ser que nós mesmos estabelecemos, mais corretamente, de torná-lo formulável e calculável para nós*...²³

Não se trata, portanto, de lançar descrédito sobre as ciências rigorosas e abrir mão gratuitamente da exigência de coerência. Nietzsche tem em alta consideração as prescrições metódicas e se esforça por guardar a estrita coesão entre as teses centrais de seu filosofar. O que importa, ao invés disso, é aliviar as ciências dos pesados fardos metafísicos implicados em seus postulados fundamentais. Enquanto tentativa de tornar o 'mundo efetivo' formulável, calculável, previsível e, portanto, tecnicamente apropriável, as ciências conservam plenamente validade e eficácia, bem entendido, como sistemas de designação de um campo de relações entre objetos identificáveis, não, porém, como um conjunto de teses cujos enunciados expressem a estrutura ontológica da realidade, a realidade verdadeira dos fenômenos considerados. Veja-se, a

esse respeito, os freqüentes louvores tecidos à explicação mecânica da natureza: "Colocar adiante a representação mecanicista como princípio regulativo do método. Não como a mais comprovada consideração do mundo, porém como a que torna necessário o maior rigor e disciplina e que mais põe de lado toda sentimentalidade. Ao mesmo tempo uma prova do prosperar físico e anímico: nela sucumbem raças malogradas e fracas de vontade, por sensualidade ou melancolia, ou, como os hindus, por ambas." ²⁴

O problema, portanto, não está nas teorias científicas, nem mesmo em sua resolução experimental, tecnologicamente avaliável. A objeção se faz às sub-reações dogmáticas implícitas nas explicações científicas do real: " 'Ciência' (como se a pratica hoje) é a tentativa de criar uma linguagem simbólica comum para todas as aparências, para fins de mais fácil *calculabilidade* e conseqüentemente de dominação da natureza. Essa linguagem simbólica, que reúne todas as 'leis' observáveis, *nada esclarece*, porém, é apenas uma espécie de *descrição mais curta* (abreviada) do acontecer." ²⁵

Como descrição abreviada do acontecer, formulável e comunicável por meio de uma simbólica comum que facilita o cálculo e a objetivação, as ciências encontram sua legitimação como 'esquemas da efetividade', tal como esta se enuncia 'para nós'. O problema é que a pretensão científica à universalidade de suas leis arrasta consigo os artigos de fé na lógica da gramática, tal como se explicitou acima: supõe 'coisas', substâncias e propriedade, causas e efeitos, agentes e pacientes, etc..., hipóstases induzidas pela estrutura da linguagem. O exemplo mais interessante, talvez, dessa posição certamente ambígua, mas não de mera recusa, em relação ao rigor e à disciplina metódica das ciências pode ser encontrado no aforismo em que Nietzsche pretende empreender a refutação do atomismo materialista a partir das próprias teses científicas acerca da natureza da força. Sua principal fonte de inspiração são os trabalhos do croata Boscovich (que Nietzsche, erroneamente, julgava ser polonês), escritos que deleitaram o filósofo, na medida em que representavam, para ele, uma rigorosa demonstração da prescindibilidade do atomismo materialista a partir da própria ciência física. Tudo se passava, pois, para Nietzsche, como se do interior da própria 'objetividade científica' Boscovich tivesse demonstrado metodicamente a desnecessidade teórica desse avatar laicizado da alma (o átomo), como se a ciência pudesse, por seus próprios recursos e meios, libertar-se da ontoteologia:

No que concerne ao atomismo materialista, este pertence às mais bem refutadas coisas que existem; e talvez, entre os doutos, ninguém seja hoje na Europa tão indouto que continue atribuindo a ele uma significação séria, exceto para uso manual e doméstico (como uma abreviação dos meios de expressão) graças sobretudo àquele polonês Boscovich, que, juntamente com o polonês Copérnico foi até hoje o maior e mais vitorioso adversário da aparência visível. Pois, enquanto Copérnico nos persuadiu a crer, contra todos os sentidos, que a terra *não* permanece fixa, Boscovich nos ensinou a abjurar da crença na última coisa da terra que ‘permanecia fixa’, a crença no ‘material’ (*Stoff*), na ‘matéria’ (*Materie*), no átomo, nesse último resíduo e partícula terrestre: este foi o maior triunfo sobre os sentidos até agora conquistado na terra.²⁶

Pode-se perceber, nesse contexto, qual é o sentido mais avançado da desestabilização da ‘certeza imediata do *cogito*’, tal como Nietzsche a empreendeu contra o racionalismo cartesiano. Tratava-se de levar adiante a conquista de Boscovich: se o atomismo materialista representava uma transfiguração cientificista da superstição da alma, a superstição dos lógicos se revelou mais resistente, mais granítica: o ‘eu penso’ substancializado se atestava como fundamento inconcusso da filosofia moderna. Mas, como já pudemos acompanhar, também quanto ao ‘eu penso’ dos lógicos se raciocina

segundo a rotina gramatical, que afirma que ‘pensar é uma atividade, de toda atividade faz parte alguém que atue, em consequência’. Mais ou menos de acordo com idêntico esquema buscava o velho atomismo, além da ‘força’ que atua, aquela partícula de matéria em que a força reside, a partir da qual atua, o átomo; cabeças mais rigorosas acabaram aprendendo a prescindir desse ‘resíduo terrestre’, e talvez algum dia a gente se habitue, também da parte dos lógicos, a prescindir daquele pequeno ‘isso’ (a que ficou reduzido, ao volatilizar-se o honrado e velho eu).²⁷

Ao contrário, portanto, da simples e grosseira recusa, o feito memorável das “cabeças mais rigorosas”, como Boscovich, serve como estímulo e modelo para combates ainda mais aguerridos, que se travam no campo minado das categorias lógicas da gramática e segundo as exigências rigorosas de método que, para Nietzsche, tem que ser uma economia de princípios.

Como segunda ordem de consequência da desconstrução das posições tradicionais da teoria do conhecimento, tal como a empreende Nietzsche, seria oportuno retornar às considerações de Habermas, justamente num de seus mais importantes textos críticos sobre a filosofia de Nietzsche. Não me refiro ao famoso capítulo dedicado a Nietzsche como “ponto de viragem ou inflexão”

no *Discurso filosófico da modernidade*. Em minha opinião, incomparavelmente mais denso, do ponto de vista teórico, é o posfácio escrito por Habermas à coletânea de escritos nietzscheanos sobre teoria do conhecimento, publicada pela Suhrkamp em 1968.²⁸ Nesse posfácio, depois de indicar aquilo que *não* pretende fazer isto é, examinar o estatuto filosófico do perspectivismo de Nietzsche, Habermas assenta seu alvo crítico preciso: a questão que importa é a de saber se a teoria do perspectivismo e a correlata 'doutrina' perspectiva dos afetos decorrem conseqüentemente das investigações de Nietzsche sobre a teoria do conhecimento. A questão se coloca, pois, no plano da coerência e da consistência das teses epistemológicas nietzscheanas. Sua conclusão não poderia ser mais demolidora para as pretensões de Nietzsche.

Com efeito, para Habermas, ainda que admitíssemos a tese da empiricidade ou historicidade das categorias lógico-gramaticais da razão (cujos conhecimentos não podem mais, nesse caso, sustentar pretensão de validade incondicional, no sentido da dedução transcendental kantiana), mesmo assim não se perceberia, em absoluto, por que motivo tais condições transcendentais não poderiam continuar a ser compreendidas como "condições subjetivas da objetividade possível do conhecimento". É certo que, para Nietzsche, como conseqüência do seu perspectivismo, os juízos sintéticos *a priori* entendidos como princípios-guia ou reguladores do conhecimento possível, se submetidos à crítica lógico-lingüística, se revelam como ficções úteis, brotadas do interesse de autoconservação de um sujeito coletivo contingente. Nietzsche o expressa, como vimos, em termos de "juízos de valor fisiológicos e condições de raça". Tais valorações teriam, pois, segundo a reconstituição de Habermas, "o status de regras produzidas inter-subjetivamente, de 'ficções', que podem ser reconduzidas à nossa peculiar capacidade de simbolização...de criação de sentido, *poiesis*, invenção".²⁹

Contudo, admitidas tais premissas, não se perceberia por que essas condições subjetivas, mesmo no sentido de Nietzsche, não poderiam funcionar como condições de um conhecimento objetivo possível, sobretudo se, mesmo para Nietzsche, os juízos sintéticos *a priori* conservam o status de 'ficções' 'comprovadas' ao longo da história da espécie. Pois precisamente de conformidade com tais ficções, lingüisticamente sedimentadas, a efetividade é, nos termos de Habermas,

de tal modo objetivada, sob o ponto de vista da disposição técnica, que podem ser obtidas e acumuladas asserções empíricas, intersubjetivamente válidas, comprovadas em sua utilização técnica. O sentido do acerto empírico de asserções pode ser esclarecido em vista da possibilidade de uma tradução em recomendações técnicas. Mas, por isso, o sucesso das operações, às quais conduzem tais recomendações, não é idêntico com a verdade das sentenças das quais foram deduzidas as recomendações, com auxílio de metas. Informações são 'úteis à vida' (*lebensdienlich*), isto é, tecnicamente utilizáveis, apenas na medida em que elas 'atingem algo' na realidade objetivada no quadro transcendental da disposição técnica possível.³⁰

Habermas, certamente, concede a Nietzsche que o conhecimento da efetividade objetivada *nesse* quadro transcendental de disposição técnica não pode mais sustentar, como em Kant, a mesma pretensão de necessidade e universalidade, isto é, de validade absoluta. O mundo que ela constitui é, inegavelmente, projetado a partir de um esquema, uma perspectiva, mais precisamente, um "projeto específico do gênero [humano OGJ.], também contingentemente dependente da particular constituição orgânica do homem e das constantes da natureza que o cerca. Mas ele não é, por isso, de bel-prazer".³¹

Habermas pretende mostrar que da crítica nietzscheana do conhecimento não decorreria, como legítima conseqüência, a necessidade da abolição da oposição entre conhecimento da realidade (efetividade) mesmo que submetida a condições transcendentais e subjetivas da objetividade possível e ficção perspectiva. Ilegítima seria, portanto, a conseqüência por meio da qual Nietzsche suprime a diferença entre esquemas de interpretação do mundo, com vistas à dominação técnica e a produção de aparência ilusória, a serviço da projeção de fantasias do desejo. Habermas pode conceder que os preconceitos da razão 'petrificadas na linguagem', sob cuja coerção se produzem os pressupostos fundamentais da lógica e das ciências, "primeiramente se formaram na história da espécie num processo transcendental de aprendizado". Mas "eles são 'inventados' unicamente na medida em que possibilitaram encontrar sentenças empiricamente acertadas sobre a realidade." Desse modo, "se a construção de um mundo a partir das ficções lógicas e de sua formulação em termos de entidades iguais a si mesmas, de números, figuras, causas e efeitos, ações e reações é condição incontornável de conservação da vida", como pretende Nietzsche, então justamente por isso "as condições subjetivas de constituição de um mundo disponível de casos idênticos não são, decerto, 'puras' invenções e de modo algum 'falsificações', mas elementos adquiridos

num processo coletivo de formação de um projeto de dominação da natureza específico da espécie.”³²

Percebe-se, pois, que junto com a precisão e a radicalidade da crítica, a extensão e a profundidade separam os dois autores. A acusação de Habermas é, antes de tudo, imputação de inconseqüência lógica: a radicalidade das conclusões de Nietzsche não decorrem consistentemente de suas investigações epistemológicas. Creio, no entanto, que se pode, a partir de Nietzsche, sustentar algumas objeções às análises de Habermas: em primeiro lugar, o que não se deixa apreender com clareza é por que razão o sucesso das operações a que conduzem as recomendações técnicas não pode ser idêntico à verdade das sentenças de que foram deduzidas tais recomendações, para permanecer nos termos de Habermas. Isto é, por que o acerto empírico não pode equivaler à verdade das sentenças teóricas se precisamente ele pode ser interpretado como um indício de que a efetividade visada por aquelas proposições é uma efetividade fictícia, no sentido de Nietzsche, isto é, uma “realidade inventada para fins de calculabilidade e dominação”.

Aqui, pode-se objetar que a ponderação de Habermas conserva sentido e solidez unicamente mediante o pressuposto que Nietzsche pretende questionar: em certo sentido na esteira de Kant, Habermas continua a postular a possibilidade de “universalidade da aparência (*Erscheinung*) da natureza”, em contraposição à “universalidade do aparecer perspectivístico”.³³ É isso que permite a Habermas sempre supor um texto primitivo sob a perspectividade das interpretações; texto fundamental onde justamente o conhecimento objetivo poderia ‘acertar algo’ como um alvo, isto é, atestar-se empiricamente. Ora, é isso, precisamente, que o perspectivismo de Nietzsche tem a intenção de colocar fundamentalmente em questão, e o faz a partir de uma radicalização do projeto crítico kantiano. Se a interpretação de Kant por Nietzsche é histórica e filologicamente correta, essa é uma outra questão. Para Nietzsche, o que importa é que, a partir da determinação, por Kant, de condições subjetivas transcendentais que determinam a possibilidade de objetividade do conhecimento, o próprio conceito de objetividade tem que se desfazer de suas pretensões tradicionais. A intenção polêmica, agonística, da radicalização é evidente: trata-se de levar à estridência a constatação de que a perspectividade é a condição fundamental do conhecimento, de todo conhecimento, com o que se desqualifica qualquer pretensão a conhecimento não perspectivístico, “objetivo”.

Não se trata de afirmar, como pretende sugerir Habermas, que os esquemas perspectivistas 'os erros fundamentais da razão' são ficções meramente arbitrárias de bel-prazer. Tanto é assim que, conforme procuramos explicitar, elas são, também para Nietzsche, condições incontornáveis de qualquer conhecimento racional. O que Nietzsche contesta é precisamente a possibilidade de subtrair-se à perspectividade. Elas somente se qualificam como "aparência", "ilusão", com vistas ao alvo crítico de dissolver a oposição tradicional entre "em si" e fenômeno, entre constituição ontológica da realidade e condicionamento subjetivo do conhecimento.

Não é absolutamente justo imputar a Nietzsche, no sentido em que o faz Habermas, uma indistinção entre esquemas de interpretação do mundo de tipo científico ou objetivante e a projeção de fantasias desejanças ou artísticas. Nietzsche sempre conservou tal distinção, como o reconhece o próprio Habermas ao analisar o inédito *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*. O passo à frente, por parte de Nietzsche, sua radicalização da teoria do conhecimento, consiste em insistir no caráter projetivo, interessado, ideológico de toda atividade simbólica e isso justamente como contramovimento em relação ao dogmatismo metafísico, cujo núcleo, segundo Nietzsche, alcança expressão lapidar nas teses platônicas do espírito puro e do bem em si. É polemicamente em relação a esse tipo de idealismo que a crítica de Nietzsche se articula e se move, contra a possibilidade de que uma razão pura possa, a partir de uma realidade ou ser, entendidos como dados, apreender estruturas ontológicas objetivas, ou derivar elementos axiológicos que embasem normas objetivas para o agir.

É nesse contexto que Nietzsche argumenta que a correção das fórmulas científicas e sua atestação pelas experimentações serviriam de argumento contrário à idéia de que elas 'atingem algo na realidade objetivada num quadro transcendental'. É também sob essa ótica que se deve procurar compreender a crítica de Nietzsche à pretensa a temporalidade das 'leis naturais', assim como a afirmação segundo a qual estas não apreendem *fundamentalmente* os processos que grosseiramente simplificam, para fins de descrição e objetivação. "Não podemos afirmar uma eterna validade de nenhuma 'lei natural', não podemos afirmar a permanência de nenhuma qualidade química, nós não somos suficientemente *sutis* para ver o presumível *fluxo absoluto do acontecer*; o *permanente* está aí apenas graças a nossos grosseiros órgãos, que resumem e

dispõem em superfície aquilo que, em absoluto, não existe *dessa maneira*.”³⁴

Essa posição culmina no aparente paradoxo de acordo com o qual justamente o sucesso das fórmulas e recomendações técnico-científicas implicam uma espécie de *refutação*, antes que uma comprovação, de sua ‘verdade’:

Também as qualidades químicas fluem e se alteram: o espaço de tempo pode ser enorme ... a fórmula atual de uma composição é *refutável* pelo sucesso. Provisoriamente, as fórmulas são verdadeiras: pois elas são grosseiras; o que é, pois, nove partes de oxigênio para onze partes de hidrogênio? Esse 9:11 é de todo impossível de fazer exatamente, há sempre um erro na efetivação, conseqüentemente uma certa envergadura no interior da qual o experimento é bem sucedido. Mas, do mesmo modo que está no interior da mesma a eterna mudança, o eterno fluxo de todas as coisas, em nenhum momento o oxigênio é exatamente o mesmo que no anterior, mas algo novo: ainda quando essa novidade é demasiado fina para toda mensuração; sim, a inteira evolução de todas as novidades ao longo da duração do gênero humano ainda não é suficientemente grande para refutar a fórmula.³⁵

Aqui, a perspectiva que se abre para escalas imensas de tempo e, contrastivamente, joga com as imagens de sutilíssimas precisões abriga também a hipótese de que talvez o tempo necessário ao processo humano de formação e aprendizado não seja comensurável com a magnitude de tempo implicado na incessante, porém infinitesimalmente lenta, transformação nos ‘estados de coisas’.

O que está em questão, para Nietzsche, é, menos o estabelecimento de uma tese cosmológica do que a desconstituição da crença dogmática em “atingir algo na efetividade ou realidade objetivada num quadro transcendental”. O eventual acerto empírico das fórmulas, pelas quais codificamos e expressamos nossa interpretação do mundo, não lhes confere o peso metafísico de proposições ontologicamente verdadeiras, subtraindo-lhes o caráter de interpretação, no sentido de Nietzsche. Isso, porém, não as transforma em ‘meras’ aparências, a não ser para quem continua sob o império e o encantamento da oposição entre aparência e objetividade. As condições subjetivas de constituição de um mundo disponível de casos idênticos, tornado por isso compreensível, calculável, previsível e dominável, podem prescindir de uma ‘realidade’ atingida por “asserções empiricamente exatas”, posto que essa mesma ‘realidade’ pode ser pensada *como efeito*, como resultado dessa efetividade estruturada num quadro de categorias transcendentais. Em suma:

proposições empiricamente verificáveis, no sentido de Nietzsche, podem ser estabelecidas em relação a uma 'realidade' ou 'efetividade' que não independe ou precede ontologicamente aquelas mesmas proposições, mas que é justamente construída por elas, de modo que o acerto experimental ou a atestação empírica nada depõe contra o caráter 'fictício' das hipóteses estruturantes fundamentais. Isso significaria, em termos de Nietzsche, que Habermas persistiria ainda metafisicamente fixado numa realidade, num "algo atingível na efetividade", por intermédio do acerto empírico dos juízos sintéticos *a priori*, 'algo' indicado justamente por esse sucesso na dominação técnica da natureza. É isso que garantiria, em última instância, a objetividade dos esquemas de interpretação do mundo comprovados ao longo do processo coletivo de formação de um projeto especificamente humano de dominação da natureza. A exatidão empírica tornada possível por tais esquemas garantiria, portanto, a objetividade das proposições fundamentais e, por consequência, autorizaria a inferência segundo a qual elas "não são 'simples' invenções", nem, de modo algum 'falsificações'. Com isso, teríamos recuperado a objetividade possível dos esquemas de interpretação do mundo com vistas à sua dominação técnica.

Por que, entretanto, temos que ser sempre estrangidos a perscrutar "algo na realidade ou efetividade" que não seja efeito desses esquemas, a não ser porque nos obstinamos em acreditar numa espécie qualquer de "verdadeiro mundo", para além do aparecer perspectivo? Por outro lado, projetos coletivos de formação e aprendizado com vistas à dominação da natureza, desenvolvidos a partir de esquemas lógicos de interpretação da realidade, não têm que ser necessariamente *gattungsspezifisch* - específicos do gênero humano, como parece pensar Habermas, mesmo porque uma das pressuposições que a crítica de Nietzsche coloca sob o peso de um veto decisivo é a própria noção de um "sujeito genérico" ou universal, uma espécie de *Gattungssubjekt*. Um dos efeitos peculiares dessa crítica é a abertura da possibilidade para se pensar coerentemente em projetos culturalmente distintos e em modos historicamente diferentes de dominação ou relacionamento com natureza. O próprio termo 'especificamente humano', ou específicos da espécie, parece, por conseguinte, permanecer ligado a uma aceitação tácita da vigência inquestionada do conceito de espécie ou gênero. Ora, esse é um dos elementos desacreditados por Nietzsche, e desacreditado não porque imprestável, mas sim por ser parte

integrante de um determinado esquema simbólico de descrição 'abreviada' da efetividade; portanto, condição incontornável do estabelecimento de uma certa 'efetividade para nós', de sua formulação, não da explicação da constituição e do modo de funcionamento objetivo da 'realidade'.

Nessa medida, o gênero ou espécie não seria senão um esquema abstrato dos múltiplos processos históricos contingentes de formação multicultural de povos e etnias, cujos traços e experiências fundamentais se sedimentaram na estrutura lógico-gramatical da linguagem e, a partir daí, não cessaram de suscitar construções diversas de possíveis imagens 'do mundo', cujos enunciados fundamentais não deixam de ser intersubjetivamente comunicáveis e de possibilitar uma exatidão empírica relativa, sem nada perder de sua 'subjetividade', no sentido de Nietzsche, nem de sua radical contingência e historicidade. Ainda aqui, estranhamente, o vitoriano Nietzsche, inequivocamente eurocentrista em muitas passagens, parece no entanto abrir espaço de legitimidade a um pluralismo antropológico-cultural que só com o multiculturalismo começa a ser levado a sério.

O que se pretende com a argumentação desenvolvida até aqui é mostrar que, ao contrário do que pensa Habermas, as posições teóricas de Nietzsche não se nutrem de uma inconseqüência lógica, nem têm que fazer apelo a um "outro da razão" hipostaseado em vontade de poder interpretante. Suas posições conservam uma consistência que, em boa medida, é extraída da lógica que sua argumentação pretende ultrapassar. O que Nietzsche sustenta, porém, é que as experiências do pensamento têm que se esforçar para, de alguma maneira, deixar para trás de si essa lógica, no momento em que tais esquemas lógicos de interpretação parecem esgotados em termos de suas virtualidades e parecem ter chegado ao ponto de sua necessária auto-supressão. Ainda ao contrário do que pensa Habermas, Nietzsche não permanece atado ao conceito ontológico de verdade; ele pretende, antes, ter aberto espaço de possibilidade para um outro conceito de verdade, que só se pode tentar estabelecer a partir do esgotamento do conceito ontológico tradicional e da lógica que ele enseja. Desse modo, a lógica de Nietzsche é a *lógica da consumação e do esgotamento, a lógica da catástrofe*. Ela acompanha o desenvolvimento da história da metafísica ocidental, aprofundando e radicalizando suas exigências teóricas e metodológicas esse é o sentido, como mostramos, de seu elogio sincero das vitórias conquistadas pelo rigor dos

métodos experimentais na moderna ciência da natureza. Tal radicalização, no entanto, vai ao fundo e exige desse mesmo escrúpulo e incondicionalidade científica a extração de suas derradeiras conseqüências, que não conduzem senão à catastrófica necessidade da abolição do "mundo verdadeiro" e, com ele, à desconfiança quanto ao acerto ontológico dos preconceitos da razão depositados na linguagem, num movimento paralelo e simultâneo à confissão de sua imprescindibilidade. A teoria do conhecimento, em Nietzsche, desemboca na paradoxal aceitação da coerção lógica a que está necessariamente submetido todo discurso intersubjetivamente válido e o pensamento racional em geral, antes que num pretense irracionalismo. O paradoxo consiste na necessidade complementar, a que nos impele irresistivelmente essa teoria, de permanente reflexão sobre o caráter ilógico da lógica, de que não podemos prescindir se queremos pensar racionalmente e nos comunicar. Habermas tem completa razão quando observa que a crítica nietzscheana à "consumação do niilismo se deve apenas à força dessa reflexão." Mas não quando prossegue, nos termos seguintes: "Mas ele não pode percebê-la, ele se utiliza dela apenas para a mobilização de todos os argumentos contra o direito da própria reflexão."³⁶ Justamente o lado dramaticamente paradoxal do pensamento de Nietzsche consiste em levar ao paroxismo a partir da própria lógica e das exigências irreversíveis de suas mais legítimas e sublimadas prescrições metódicas e doutrinárias uma reflexão sobre os limites da lógica e da gramática. Em minha opinião, os mais significativos frutos desse esforço de reflexão se encontram nos escritos de Nietzsche entre 1885-1886 especialmente nos prefácios escritos para a segunda edição de suas obras. É neles que se explicitam, em sua magnitude e profundidade os temas da *Selbstaufhebung* da moral e da metafísica, e, nesse horizonte, adquirem novos matizes as intenções fundamentalmente polêmicas e reversivas do perspectivismo e da transvaloração dos valores. Essa é a dialética negativa a que nos conduz legitimamente a crítica nietzscheana do conhecimento nesse período.

A terceira ordem de conseqüências que poderíamos extrair de tais argumentos diz respeito ao estabelecimento do ponto de partida adequado à *Auseinandersetzung*, de Nietzsche, com a tradição da metafísica. Trata-se, aqui, mais propriamente, de efetuar uma de suas conhecidas *inversões* (*Umkehrung*). Se a história da filosofia, em seu desdobramento na modernidade, conduz o pensamento ao estabelecimento de seu fundamento inconcusso na substanciali-

zação do *cogito* cartesiano, o pensar antimetafísico exige também uma espécie de novo ponto de partida, ou, para dizê-lo metafóricamente, de uma antibase. Esta, não podendo ser mais o espírito, é oferecida pelo “fio condutor do corpo e da fisiologia”. Se a pretensa unidade substancial da *res cogitans* é uma ficção induzida por um esquema lógico-lingüístico, então o novo ponto de partida tem que se estabelecer a partir de uma outra forma de “unidade subjetiva”: “A crença no *corpo* é mais fundamental que a crença na alma: esta última surgiu das aporias da consideração não científica do corpo (algo que o abandona. Crença na *verdade do sonho*).³⁷

A referência à consideração não científica do corpo deixa entrever que também aqui o ensaio para encontrar uma nova base e ponto de partida para o pensamento não implica em abandonar as exigências de cientificidade e rigor lógicos, mas, ao contrário, em pôr-se à altura e aprofundar as conseqüências dos métodos e resultados atuais da ciência: “Se nosso ‘eu’ é o único *ser* segundo o qual fazemos ou compreendemos todo *ser*: pois muito bem ! Então há bem lugar para a dúvida se não jaz aqui uma *ilusão* perspectiva a aparente unidade na qual tudo se reúne como em uma linha de horizonte. Ao fio condutor do corpo mostra-se uma prodigiosa *multiplicidade*; é metodicamente permitido utilizar o fenômeno melhor estudável, *mais rico*, como fio condutor para o entendimento do mais pobre.”³⁸

Tomar o corpo e a fisiologia como ponto de partida significa, portanto, reverter o ponto de partida tradicional da filosofia que, de Platão a Descartes, concedia primado à alma, ao espírito, em relação ao corpo; e não somente revertê-lo, mas fazê-lo a partir de uma exigência de metódica que ela própria não poderia se furtar a subscrever: se subjetividade centrada na unidade da consciência fornecia a grade de inteligibilidade que reunia, como numa linha de horizonte, a totalidade do ente, então a auto-supressão dessa unidade tem como conseqüência a necessidade de se encontrar um outro horizonte, um outro eixo de articulação para essa totalidade, uma nova concepção de subjetividade. Nesse movimento, a ‘certeza imediata’ da consciência cede lugar a uma subjetividade entendida a partir da “estrutura social de impulsos e afetos , ou ainda como hierarquia de muitas almas” concebida segundo o fio condutor do corpo:

Ponto de partida: do *corpo* e da fisiologia: por quê? Nós obtemos a correta representação de nossa unidade subjetiva, a saber, como governantes à testa de uma comunidade, não como

'almas' ou 'forças vitais'; do mesmo modo, da dependência desses governantes com relação aos governados e às condições da hierarquia e divisão do trabalho como possibilitação simultaneamente das singularidades e do todo. Do mesmo modo, como as unidades viventes permanentemente surgem e morrem e como ao 'sujeito' não pertence a eternidade; de que também no obedecer e comandar se expressa o combate e de que à vida pertence um cambiante determinar fronteiras de poder. Pertence às condições segundo as quais pode haver governo certa incerteza em que o comandante deve ser mantido a respeito das disposições particulares e até das perturbações da comunidade. Em resumo: obtemos uma apreciação também para o não saber, o ver-por-alto, o simplificar, o falsear perspectivo. O mais importante, porém, é: que nós entendemos o comandante e seus subalternos como sendo de *idêntica espécie*, todos sensíveis, volitivos, pensantes e que por toda parte onde vemos ou adivinhamos movimento no corpo, nós aprendemos a 'inferir' uma vida completamente subjetiva e invisível. Movimento é uma simbólica para o olho; ele indica que algo foi sentido, querido, pensado. O questionar direto do sujeito sobre o sujeito e toda auto-reflexão do espírito tem aqui seus perigos: que o interpretar-se falsamente poderia ser útil e importante para sua atividade. Por isso nós questionamos o corpo e recusamos o testemunho dos sentidos aguçados: nós examinamos, se quer assim, se os próprios subordinados não podem entrar em contacto conosco.³⁹

Percebe-se, por conseguinte, que Nietzsche, ao empreender sua crítica ao caráter ilusório da auto-reflexão do espírito, não advoga simplesmente a desqualificação da consciência ou do saber consciente. A oposição presente em *Assim falou Zaratustra* entre a pequena razão e a grande razão não significa a mera denegação das prerrogativas da consciência, analogamente ao que sucede com as posições nietzscheanas em relação à crítica do conhecimento; também nesse domínio o reconhecimento do caráter necessariamente perspectivo, ideológico, não implica a desqualificação do conhecimento, mas apenas a afirmação de sua dependência incontornável em relação a contextos de interesse e complexos pulsionais.

O corpo como estrutura social de impulsos deve fornecer a medida para a crítica da ideologia. A 'grande razão do corpo' significa então, segundo parece, que, no corpo, os impulsos, apesar das respectivas vontades de poder, tendem para a unidade já a partir de si mesmos, não, com efeito, porque teriam em si uma harmonia pré-estabelecida, mas de tal maneira que se sujeitam a uma vontade de poder governante. E, manifestamente, essa vontade de poder governadora e coordenadora não é, pelo menos, sem consciência. Nietzsche recusa o espírito como causa da coordenação em unidade pluralista. Ele continua a empregar, contudo, a palavra 'espírito' entre aspas, por exemplo ao falar do "algo" (*etwas*) que comanda, que é chamado de 'espírito' pelo povo. É a consciência, ele desejaria sabê-la limitada às relações com o mundo externo; vê, porém, por outro lado, a necessidade de uma 'instância superior', uma espécie de 'comitê diretor' onde os diversos *desejos capitais* fazem valer sua voz e poder'. Essa 'direção em relação ao concerto das funções corporais' não nos acede à consciência. O espírito consciente e

consciente de si é formalmente, na verdade, ao mesmo tempo, a instância governante, porém não sabe exatamente o que ocorre em sua comunidade. Contudo, esse não-saber, o 'grosseiro ver-por-alto', o simplificar e falsificar, o perspectivo, faz parte, segundo Nietzsche, das condições da identidade subjetiva. Poderia até ser útil para a atividade do espírito, como ápice formal da unidade subjetiva, interpretar-se falsamente, razão pela qual demasiada auto-reflexão é perigosa para a lábil coalizão-sujeito.⁴⁰

Percebe-se pois, que, apesar de simplificadora, superficial e falsificadora, a consciência não é, por isso, deposta de seus direitos enquanto 'comitê diretor' da unidade subjetiva. O que ocorre é que, sob o trabalho consciente de coordenação, permanece atuante o jogo conjunto, a surda cumplicidade entre governante e governados, a hierarquia e a divisão do trabalho enquanto, segundo as palavras de Nietzsche, possibilitação tanto das partes quanto do todo. Essa "invisível vida subjetiva complementar" que os movimentos corporais simbolizam é uma espécie de unidade mais ampla e superior à consciência, à qual esta se integra e serve sem, contudo, poder perscrutá-la em toda sua profundidade, de modo que esse 'grosseiro ver-por-alto', essa ignorância necessária faz parte das condições segundo as quais pode haver governo, comitê diretor e unidade consciente. Em analogia ao famoso epigrama freudiano "wo es war, soll ich werden", também Nietzsche se esforça para ampliar ao máximo os limites da consciência, alargar suas fronteiras de poder: "examinamos se os próprios subordinados não podem entrar em contacto conosco". Condição para isso é, entretanto, a indispensável moderação nas pretensões autárquicas da consciência, por meio do questionamento do corpo; é a partir dessa tensão entre a pequena e a grande razão que se pode mobilizar até mesmo o não-saber necessário, a incerteza em que a consciência deve ser mantida para que possa Sconcorrer, enquanto instância diretora formal, para a grande unidade inteligente do corpo. Esse é o sentido de 'fisiologia' em Nietzsche, um *logos* em que se expressa simbolicamente a natureza proteiforme da *physis* corporal, de que faz parte a unidade pretensamente autárquica da consciência.

Notas

- ¹ “Como é possível se comunicar? Como se pode ser ouvido? Quando é que saio da caverna para o ar livre? Sou o mais oculto de todos os escondidos.” NIETZSCHE, F. Fragmento póstumo de novembro de 1882-fevereiro de 1883, n. 4 [120]. In: COLLI, G., MONTINARI, M. (Eds.). *Kritische Studienausgabe*. München : de Gruyter. 1980, v. 10, p. 149. (Doravante KSA)
- ² NIETZSCHE, F. *Para além de bem e mal*, aforismo n. 259, KSA, v. 5, p. 207 s.
- ³ Idem, aforismo n. 36, p. 54 s.
- ⁴ NIETZSCHE, F. Fragmento póstumo de junho-julho de 1885, n. 38 [12], KSA, v. 11, p. 610 s.
- ⁵ NIETZSCHE, F. *Para além de bem e mal*, prefácio, p. 11.
- ⁶ NIETZSCHE, F. Fragmento póstumo de agosto-setembro de 1885, n. 40 [23], KSA, v. 11, p. 639S.
- ⁷ DESCARTES, R. *Princípios da Filosofia*, p. 58 s.
- ⁸ NIETZSCHE, F. *Para além de bem e mal*, aforismo 16, p. 29 s.
- ⁹ DESCARTES, R. *Meditações metafísicas*, p. 94.
- ¹⁰ NIETZSCHE, F. *Para além de bem e mal*, aforismo 17, p. 30 s.
- ¹¹ NIETZSCHE, F. Fragmento póstumo de agosto-setembro de 1885, n. 40 [22], KSA, v. 11, p. 639.
- ¹² Fragmento póstumo do outono de 1887, n. 9 [98], KSA, v. 12, p. 391 s.
- ¹³ Idem, *ibidem*.
- ¹⁴ Idem, Fragmento 9 [91], p. 383 s.
- ¹⁵ NIETZSCHE, F. *O crepúsculo dos ídolos*, p. 339.
- ¹⁶ NIETZSCHE, F. Fragmento póstumo.
- ¹⁷ Idem, Fragmento póstumo de agosto-setembro de 1885, n. 40 [21], KSA, v. 11, p. 638 s.
- ¹⁸ NIETZSCHE, F. *Treatise of human nature*, p. 302.
- ¹⁹ Kant, I. *Crítica da razão pura*, p.212.
- ²⁰ NIETZSCHE, F. *Para além de bem e mal*, aforismo n. 20, KSA, v. 5, p. 34 s. As citações a seguir dizem respeito a essa mesma referência textual.
- ²¹ Idem, *ibidem*.
- ²² Ao tratar dos avatares do ideal ascético, em especial da questão da auto-supressão da moral como consequência do aprofundamento da veracidade cristã, Nietzsche retoma a mesma idéia no parágrafo 27 da terceira dissertação de “Para a Genealogia da Moral”. Uma eloquente passagem afirma o seguinte: “A mesma marcha de desenvolvimento nas Índias, em completa independência e, por isso mesmo, demonstrando algo; o mesmo ideal coagindo a igual conclusão; o ponto decisivo alcançado cinco séculos antes da contagem de tempo europeia, com Buda e, mais exatamente: já com a filosofia *sankhya*, esta em seguida popularizada por Buda e convertida em religião.” In: *Obra incompleta*, op. cit. p. 331 s.
- ²³ NIETZSCHE, F. Fragmento póstumo do outono de 1887, n. 9 [97], KSA, v. 12, p. 389 s.
- ²⁴ Fragmento póstumo de abril-junho de 1885, n. 34 [76], KSA, v. 11, p. 443.
- ²⁵ Fragmento póstumo do verão-outono de 1884, n. 26 [227], KSA, v. 11, p. 209.
- ²⁶ NIETZSCHE, F. *Para além de bem e mal*, aforismo n. 12, KSA, v. 5.
- ²⁷ Idem, aforismo n. 17, op. cit, p. 30 s.
- ²⁸ Cf. F. Nietzsche. *Erkenntnistheoretische Schrift*, p. 237-261.
- ²⁹ Idem, p. 256 e 257.
- ³⁰ Idem, p. 257.

³¹ Idem, p. 258-259.

³² Idem, p. 258.

³³ Idem, p. 259.

³⁴ NIETZSCHE, F. Fragmento póstumo da primavera-outono de 1881, n. 11 [293], KSA, v. 9, p. 554.

³⁵ Idem, n. 11 [149], KSA, p. 499.

³⁶ HABERMAS, J., op. cit, p. 261 s

³⁷ NIETZSCHE, F. Fragmento póstumo do outono de 1885-1886, n. 2 [102], KSA, v. 12, p. 112.

³⁸ Idem, 2 [91], p. 106.

³⁹ Idem, agosto-setembro de 1885, n. 40 [21], KSA, v. 11, p. 638 s.

⁴⁰ Maurer, R: *Das antiplatonische Experiment Nietzsches*, p. 112 s.

Referências bibliográficas

COLLI, G., MONTINARI, M. (Eds.). *Kritische Studienausgabe*. München : de Gruyter. 1980.

DESCARTES, R. *Meditações metafísicas*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Jr. São Paulo : Abril Cultural, 1983. (Col. Os Pensadores).

_____. *Princípios da filosofia*. Trad. de Alberto Ferreira. Lisboa : Guimarães Editores, 1984.

HUME, D. *Treatise of human nature*. Cleveland/New York : The World Publishing Company, 1962.

Kant, I. *Crítica da razão pura*. Trad. Valério Rohden e Udo B. Moosburger. São Paulo : Abril Cultural, 1980. (Col. Os Pensadores).

Maurer, R. *Das antiplatonische Experiment Nietzsches*. In: *Nietzsche-Studien*, Band 8. Berlin/New York : Walter de Gruyter, 1979.

NIETZSCHE, F. *Erkenntnistheoretische Schriften*. Nachwort von J. Habermas, Frankfurt/M : Suhrkamp Verlag, 1968.

_____. *O Crepúsculo dos Ídolos*. Trad. Rubens R. Torres Filho. São Paulo : Abril Cultural, 1974. (Col. Os Pensadores).