

O limite do discurso filosófico da Modernidade: o não-consciente em Nietzsche como advento da Contemporaneidade

The limits of the philosophical discourse of Modernity: The no conscious in Nietzsche as the advent of Contemporaneaty

Vânia Dutra de Azeredo*

Resumo: Neste artigo, procuramos apresentar o não-consciente em Nietzsche, de uma parte, através dos conceitos de impulsos, forças, vontades de potência presentes na noção de corpo como estrutura social de muitas almas. De outra, como ruptura com a Modernidade mediante a recusa do conceito de subjetividade e de qualquer outro elemento organizados dos novos tempos. Por fim, apresentamos Nietzsche como aquele que inaugura a Contemporaneidade sem, contudo, nela habitar.

Palavras-chave: não-consciente; subjetividade; Modernidade; Contemporaneidade.

Abstract: In this article, we sought to present the no conscious in Nietzsche, in part through the notions of impulses, strengths, wills to power present in the concept of the body as a social structure of various souls. And by the rupture with Modernity through the refusal of the notion of subjectivity and of any other organized element in the newer times. Finally, we present Nietzsche as the one who inaugurates Contemporaneity without however habiting it.

Keywords: no consciousness, subjectivity, Modernity, Contemporaneity.

Recebido em: 17/06/2019 – *Received in:* 06/17/2019

Aprovado em: 11/07/2019 – *Approved in:* 07/11/2019

Neste texto, nosso intuito consiste em mostrar que Nietzsche ultrapassa os pressupostos modernos, inviabilizando, por um lado, a leitura de uma possível subjetividade presente no pensamento dele e, por outro, introduz o não-consciente como dimensão imperante no humano, inaugurando, em nossa ótica, a Contemporaneidade. Partiremos das considerações de Habermas acerca de Hegel como aquele que percebe o problema da auto-certificação da modernidade, simultaneamente, como a grande questão

* Professora de Filosofia do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil. Contato: vd.azeredo@uol.com.br

moderna e o problema da filosofia hegeliana, enquanto precisa apreender o seu tempo em pensamento. Em vista disso, Hegel é apresentado em *O discurso filosófico da modernidade* como aquele que descobre a subjetividade como princípio organizador dos novos tempos, permitindo-lhe situar a Modernidade em outra dimensão, em termos de superioridade, mas também de uma tendência à crise, cuja crítica permite à Modernidade chegar ao nível do conceito. Nesse ponto justamente, anuímos à leitura de Habermas e procuraremos mostrar esse percurso como uma situação datada, que tem como marco divisório o encontro do não-consciente, enquanto remete ao abandono do conceito de razão, tendo por início o sujeito especular remetido ao cogito cartesiano, na sequência a plena autoafirmação na crítica de Kant e, como ponto final, o esclarecimento do sentido, da possibilidade e da abrangência da razão moderna na dialética de Hegel.

Com referência à Modernidade, seguiremos a exposição habermasiana acerca do sentido e identidade de seu projeto de auto-certificação a partir, justamente, do conceito de subjetividade. Visamos refutar a tese de que haveria no pensamento nietzschiano tal conceito, ao qual contrapomos o de estrutura social de muitas almas. Em termos de ruptura, consideraremos os seguintes pontos da crítica para Nietzsche: o sentido da Revolução Francesa e da Reforma e; o conceito de estrutura social de muitas almas enquanto dimensão não- consciente. A escolha desses pontos de ultrapassagem deve-se à circunscrição realizada por Habermas no livro *O Discurso filosófico da modernidade*, que apresenta, por um lado, como “os acontecimentos-chave históricos para o estabelecimento da subjetividade [...] a Reforma, o Iluminismo e a Revolução Francesa”¹. E, por outro, a realização da crítica à Modernidade enquanto tentativa de situá-la no nível do conceito. A expressão subjetiva, na visão de Habermas, comporta quatro conotações a partir de Hegel: o individualismo, como ponto de partida para particularmente fazer valer as ações; o direito de crítica, enquanto necessidade de legitimação do reconhecido; a autonomia da ação, tida como resposta ao que se faz e, por último, a filosofia idealista enquanto ideia que se sabe a si mesma. Encontramos no livro a seguinte afirmação definidora do discurso e da subjetividade modernos:

Na modernidade, portanto, a vida religiosa, o Estado e a sociedade, assim como a ciência, a moral e a arte transformam-se igualmente em personificação do princípio da subjetividade. Sua estrutura é apreendida enquanto tal na filosofia, a saber, como subjetividade abstrata no *cogito ergo sum* de Descartes e na figura da consciência de si absoluta de Kant. Trata-se da figura de auto-realização do sujeito cognoscente que se

¹ Habermas, J. *O discurso filosófico da modernidade*, Trad. Luiz Repa, Martins Fontes, 2002, p. 26.

desdobra sobre si mesmo enquanto objeto para se compreender como em uma imagem especular, justamente de modo “especulativo”².

Convém mencionar que compartilamos com Habermas a afirmação de que a estrutura da subjetividade é apreendida no cogito cartesiano, tratando-se “da figura de autorrealização do sujeito cognoscente”, cuja exposição descritiva encontra no idealismo hegeliano sua expressão conceitualizada, haja vista que a filosofia passa a ter como tarefa apreender no pensamento o seu tempo que, no caso, é a própria Modernidade. Descobrir a subjetividade como princípio, Hegel explica, ao mesmo tempo, a superioridade e a tendência à crise dos novos tempos. Esse é o ponto em que a Modernidade atinge a autocertificação.

Consideramos a posição idealista de Descartes como marco inaugural, enquanto estabeleceu o sujeito como ponto de partida do conhecimento, significando que é nele o polo a partir do qual se irradia a certeza. No pensamento cartesiano, a realidade sensível terá que ser demonstrada no nível do intelecto para que possa vir a possuir valor, uma vez que o intelecto é o único princípio de conhecimento. Assim, o sujeito passa a ter a função ordenadora enquanto é a sede da certeza de todos os objetos, cuja denominação de subjetivismo remete ao primado da subjetividade. As mudanças de procedência lógica na construção filosófica têm como pano de fundo a autoafirmação do sujeito na Modernidade. A subjetividade é auto-afirmada mediante a crítica, remetendo a Kant as condições de possibilidade, pois somente a extensão realizada por ele de uma legislação de essência universal às esferas da natureza, da vida social, jurídica e ética confirma a soberania da razão. Convém mencionar que não identificamos sujeito e subjetividade, já que entendemos o primeiro com o primado do pensamento e da representação e o segundo, como expõe Habermas, “figura de autorrealização do sujeito cognoscente que se desdobra sobre si mesmo enquanto objeto para se compreender como em uma imagem especular, justamente de modo “especulativo”. Kant toma essa abordagem da filosofia da reflexão como base de suas três “Críticas”³.

A filosofia de Kant procura resolver dois grandes problemas que ocupavam os filósofos da Modernidade, que entendemos de Descartes a Hegel: o problema do conhecer e o problema do agir. É importante observar que a ordem lógica de colocação do problema é exatamente esta para o autor de *A fundamentação da metafísica dos costumes*; todavia,

² Ibidem, pp. 27-28.

³ Ibidem, p. 28.

a determinação do que seja fundamental para a filosofia dele difere dessa ordem. Na *Crítica da razão pura*, Kant afirma: “Todo o interesse da minha razão (tanto o especulativo, quanto o prático) concentra-se nas três seguintes perguntas: 1. Que posso saber? 2. Que devo fazer? 3. Que me é permitido esperar?”⁴. Pela citação, conclui-se que, de fato, a questão do conhecer antecede a do agir. Isso ocorre, inclusive, porque em Kant é preciso saber primeiramente as possibilidades da razão com relação ao conhecimento para posteriormente buscar uma solução para o problema da moral em termos de razão prática. Logicamente, o saber antecede o fazer. Contudo, o problema fundamental que se configura como móvel da filosofia kantiana é o da moral, isto é, a razão não no seu uso especulativo, mas no seu uso prático. Isso fica patente em diversas passagens da *Crítica da razão pura*. Entre elas destacam-se duas citações da “Seção primeira do Cânon da Razão Pura”, intitulada *Do Fim Último do Uso puro de Nossa Razão*: “O propósito último para o qual conflui, enfim a especulação da razão em seu uso transcendente concerne a três objetos: a liberdade da vontade, a imortalidade da alma e a existência de Deus”⁵

Os três objetos apontados por Kant não se apresentam ao entendimento como objetos de conhecimento, visto que as condições requeridas para isto ficam excluídas devido ao fato de não serem objetos de intuição sensível. Estão, no entanto, presentes constantemente no âmbito da razão como um “propósito último” para o qual ela se dirige. Se não podem pertencer ao uso teórico da razão com vista ao conhecimento, regulam a marcha do pensamento na busca do termo da séria de condições, e devem pertencer-lhe enquanto houver um uso prático destinado à questão moral.

Em consequência, na elaboração daquilo que poderia denominar-se Filosofia-Pura, todo o equipamento da razão está de fato unicamente dirigido para os três problemas referidos. Estes mesmos, no entanto, possuem um propósito mais remoto, qual seja: o que se deve fazer caso a vontade seja livre, caso exista Deus e um mundo futuro. Ora, já que isso se refere ao nosso comportamento com vistas ao fim supremo, então o propósito último da sábia e providente natureza na constituição de nossa razão está propriamente voltado só para o moral.⁶

A razão, mediante a crítica, estabelece as possibilidades com relação ao conhecimento, respondendo, com isso, à questão do que se pode conhecer. Consoante à determinação da legislação do entendimento ao mundo fenomênico, à razão é dado um

⁴ Kant, I. *Crítica da razão pura*, trad. Valério Rohden e Udo B. Moosburger. (Coleção Os pensadores), São Paulo, Abril Cultural, 1980, p. 393.

⁵ Ibidem, p. 390.

⁶ Ibidem, p. 391.

uso prático, a nosso ver, a partir da resolução da terceira antinomia que admite a determinação no mundo dos fenômenos e a liberdade no âmbito dos númenos. O governo absoluto da razão em termos de moralidade possibilita a universalidade de sua legislação e a resposta à segunda questão kantiana, referente ao agir humano. A terceira pergunta fica respondida pela necessidade de se supor, segundo a razão em seu uso teórico “[...] que todos têm motivos para esperar a felicidade na mesma medida em que dela se tornam dignos com seu comportamento”⁷. Kant ressalta, contudo, que a ligação entre o sistema da moralidade e o da felicidade só ocorre na ideia da razão pura.

O filósofo de Königsberg acreditava, pela introdução de uma crítica total da razão, ter resolvido os problemas que o afligiam com relação ao conhecer e ao agir. Todavia, Nietzsche procura mostrar que ele jamais realizou a crítica, visto que não colocou em momento algum a questão em termos de valores. Para Nietzsche, Kant não teve intenção de atacar a dogmática dos teólogos – Deus, alma, liberdade, imortalidade –, mas, ao contrário, de defendê-la, uma vez que, mediante a crítica, estabeleceu a presença necessária desses elementos num mundo puramente inteligível, o mundo da coisa em si ou númeno. À razão era impedido o acesso aos númenos, enquanto objetos de conhecimento; entretanto, a imposição do termo da série das condições fez com que obtivesse a possibilidade de os pensar. A razão, em Kant, mediante a lei moral, se descobre como pura prática e, conseqüentemente, com pleno direito de acesso aos númenos. Ora, é justamente essa possibilidade de transposição do mundo sensível, referente ao fenômeno, para o mundo inteligível, de domínio dos númenos, através da moralidade, que mostra a Nietzsche o sentido dessa construção, que visa não à crítica do conhecimento, ou mesmo das condições da moralidade, mas justamente ao estabelecimento de sua invulnerabilidade, mormente a da moral.

[...] para abrir espaço para seu “reino moral”, ele se viu obrigado a anexar um mundo indemonstrável, um “além” lógico – era justamente para isso que ele necessitava de sua *Crítica da razão pura*. Para exprimi-lo de outro modo: ele não teria necessitado dela, se para ele não tivesse sido mais importante do que tudo, tornar “o reino moral” invulnerável, de preferência ainda, invulnerável à razão – ele sentia, justamente, a vulnerabilidade de uma ordenação moral das coisas, da parte da razão, muito fortemente!⁸

A crítica kantiana deveria ser uma crítica da razão pela própria razão, de forma que, de um lado, nenhuma instância exterior poderia figurar como promotora da crítica e,

⁷ Ibidem, p. 395.

⁸ Nietzsche, F. *Aurora*, Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, prefácio, § 3.

de outro, nada exterior a ela seria objeto de crítica. Num primeiro momento, isso pareceria procedente, uma vez que, eliminando toda exterioridade como objeto de interferência, lograr-se-ia a possibilidade de uma crítica imanente. Nietzsche percebe, porém, a existência de problemas relacionados a essa questão, visto que o distanciamento entre o crítico e o criticado fica comprometido pela coincidência de ambos. Kant coloca a razão como único critério demarcador de suas próprias possibilidades, constituindo-se, assim, como juiz e réu. À razão é atribuída a tarefa de julgar a si própria, fazendo com que a questão se planteie num único campo, parecendo difícil uma solução imparcial. Nietzsche percebe um problema interno na crítica empreendida por Kant: “e, para perguntá-lo acessoriamente, não é curioso exigir que um instrumento critique seu próprio acerto e competência? Que o intelecto mesmo ‘conheça’ seu valor, sua força, seus limites? Isso não foi até mesmo um contrassenso?”⁹.

Não obstante a afirmação kantiana da extensão e profundidade de sua crítica, efetivou-se, em linhas gerais, na ótica nietzschiana, uma defesa do criticado, explicitada já previamente pela formulação das três questões (Que posso saber? Que devo fazer? Que me é permitido esperar?), que envolvem todo o interesse da sua razão e que em momento algum excluíam a possibilidade de que há algo a saber: um verdadeiro conhecimento. Há algum procedimento a ser seguido: existe uma moral verdadeira. Finalmente, que está pressuposto algo a esperar como decorrência de minha ação, enquanto, inclusive, aceitação da verdadeira moral. Com isso, a crítica já principia por estabelecer que tais respostas realmente existem, constituindo-se, desse modo, em uma demonstração de sua verdade. Nietzsche requer para a genealogia o empreendimento crítico sem estabelecimento de compromissos com a verdade, o dever, o belo e o absoluto, introduzindo a tipologia e a dimensão instintual ou dos impulsos como instância que interpreta e avalia, remetendo, por conseguinte, ao não-consciente como móvel de uma ação ou reação.

Na sequência, partiremos das considerações de Habermas acerca de Hegel enquanto pensador que reconhece na autocertificação da Modernidade, ao mesmo tempo, o grande problema moderno e o ponto axial da filosofia dele, conduzindo o filósofo da dialética à busca da apreensão do tempo em pensamento. Enquanto descobre a subjetividade como começo de um momento diverso dos anteriores, Hegel o situa em outra dimensão, reconhecendo na Modernidade uma superioridade imbricada com uma

⁹ Ibidem.

tendência à crise, cuja crítica permitiria à Modernidade chegar ao nível do conceito. Nesse ponto, procuraremos mostrar esse percurso como uma situação datada, que tem seu termo no encontro do não-consciente em Nietzsche.

É importante mencionar que observamos, na leitura da *Fenomenologia de espírito*, o vir-a-ser da consciência, que parte do imediato, como certeza sensível, e, no capítulo final, torna-se saber absoluto, um saber que se atualiza através de uma mediação interna, fazendo com que, ao final do livro, ele se torne o que ele é, quer dizer, o *saber absoluto*. O final desse processo dialético da consciência como saber absoluto coincide com a leitura totalizante de Hegel. Nessa perspectiva, percebemos o sentido latente de uma compreensão de sistema filosófico, enquanto deveria conter a própria história da filosofia, fazendo com que esse vir-a-ser da consciência coincida com momentos do pensamento na história filosófica. Como afirma Hyppolite acerca do propósito de Hegel, trata-se de: “conduzir a consciência à consciência de si”¹⁰, o que é precisamente, “mostrar que a primeira chega à segunda por si mesma, mediante uma espécie de lógica interna que ela ignora e que o filósofo descobre ao acompanhar suas experiências”¹¹.

O texto hegeliano apresenta esse vir-a-ser como dialético, porque introduz como motor dos processos a mediação negadora, que vemos como o desenrolar da afirmação, à qual se segue a negação, e por fim de cada etapa e, ao mesmo tempo, início de outra, a negação da negação, que recupera o momento inicial fazendo com que ele se torne o que ele é. Toda a fenomenologia hegeliana é esse vir-a-ser da consciência até atingir o que ela é. Na certeza sensível, o ponto de partida é o saber imediato, o que Hegel denomina “*saber do imediato ou essente*”¹², porque é o saber que no início é o nosso objeto. Nossa maneira de recebê-lo é também receptiva e imediata sem o conceituar. Esse é o primeiro momento da certeza sensível, que tem um conteúdo concreto, dado, imediato em toda sua plenitude, fazendo com que a certeza sensível se constitua como o conhecimento mais rico. É exatamente isso que encontramos nos parágrafos 90 e início do 91 da *Fenomenologia do espírito*, em que Hegel expõe a consciência mais ingênua, a sua forma mais básica e baixa, que lhe confere à recepção imediata do dado ou do essente. A consciência sabe de forma imediata do objeto.

Vemos Hegel mostrar no final da “Certeza sensível” a impossibilidade de atingir e dizer o *isto*, enquanto objeto sensível, pois não posso apreendê-lo por ser da ordem do

¹⁰ Hyppolite, J. *Gênese e estrutura da fenomenologia de Hegel*, Trad. Sílvio Rosa, Discurso, 1999, p. 94.

¹¹ *Ibidem*, p. 94.

¹² Hegel, G. *Fenomenologia do espírito*. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 1992, 2 vol., § 90.

indizível. Ora, o isto sensível não pode ser apreendido pela linguagem, que é da ordem da consciência e não do objeto. Logo, pensar apreendê-lo leva a perdê-lo, perdemos o um singular no todo dos aqvis, agoras, homens e casas que são na linguagem sem o ser na realidade ou efetividade. É isso que Hegel quer dizer ao afirmar que o isto sensível é indizível pela linguagem. Por isso, Hegel afirma: “o que se chama indizível não é outro que o não-verdadeiro, não-racional, puramente visado”¹³. Ou ainda, no texto de Hyppolite em referência à questão: “a certeza sensível, ou a certeza do imediato, não pode dizer seu objeto, sob pena de nele introduzir uma mediação; portanto, experimenta-o em sua unidade inefável”¹⁴. Isso remete ao limite da certeza sensível, pois o falar termina por inverter o visar ao não o deixar chegar à palavra. E quanto ao universal, como diz Hegel: “Eu o tomo como é em verdade, em vez de saber um imediato, eu o apreendo verdadeiramente: [eu o percebo]”¹⁵. Assim, ao término da dialética da certeza sensível, lembramos o início dessa seção como apresentando o vir-a-ser da consciência desde a certeza sensível que se tornará, no final da fenomenologia, saber absoluto.

Vejamos, em nossa leitura, a que nos leva à certeza sensível de Hegel: temos a importância da linguagem enquanto condição de possibilidade de a consciência chegar à consciência de si, pois só ao compreender a impossibilidade discursiva ou, mais propriamente, enunciativa do “isto” entende que a consciência só pode dizer algo acerca do universal. Há, de fato, uma incorporação das teses heraclitianas na filosofia de Hegel, tanto que ele escreve em *História da Filosofia*: “Aqui nós vemos terra: não há nenhuma frase de Heráclito que eu não incorporei em minha Lógica”¹⁶. Esta manifesta incorporação diz respeito aos seus principais aspectos: movimento, processualidade, circularidade, dialeticidade e, principalmente, o jogo de contrários ou oposições. Mas, efetivamente, Hegel entenderá que a subjetividade é o princípio dos novos tempos inaugurado por Descartes, ainda que proponha o sujeito como negatividade rejeitadora de toda determinação.

Ora, nisso está implicado que só terá validade aquilo que for transparente à reflexão, mesmo que vise apresentar o vir-a-ser da reconciliação entre ser e pensar. O processo inicia-se com a certeza sensível até chegar ao espírito absoluto, no momento em

¹³ Ibidem, § 110.

¹⁴ Hyppolite, J. Op. Cit., p. 101.

¹⁵ Hegel, G. Op. Cit., § 110.

¹⁶ Hegel, G. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Werke in zwanzig Bänden. Band 18, Frankfurt am Main 1979, p. 320.

que o filósofo percebe que o real é racional, porque a razão é real. Se o espírito pode abandonar uma noção vaga de si em busca da completude é porque o processo do vir-a-ser do espírito obedece a uma lógica interna, que só pode ser apreendida enquanto a história é dotada de razão. Ao fazer com que a experiência da realidade seja racional, ao mesmo tempo em que a razão é a experiência da realidade, Hegel hipostasia o conceito de razão, inscrevendo-o na lógica do vir-a-ser. Percurso fundamental para resolver as cisões da Modernidade.

Mas, a nosso ver, faltou a Hegel entender que há uma dimensão não-consciente presente no ser humano. Nietzsche entende essa dimensão como forças, impulsos, vontades de potência, corpo e grande razão, levando-nos a encontrar neste ponto a ruptura de discursos, quais sejam, o Moderno e o Contemporâneo. E nesse sentido, não temos como não retomar as afirmações de Habermas em *O discurso filosófico da modernidade*: “Hegel concebe a razão como autoconhecimento reconciliador de um espírito absoluto”, acrescentando na sequência a reação da esquerda e da direita hegelianas concernente ao problema da Modernidade: “a esquerda hegeliana como apropriação libertadora das forças essenciais exteriorizadas produtivamente, mas inacessíveis, e a direita hegeliana como compensação rememorativa da dor provocada pelas cisões inevitáveis”¹⁷.

Ora, a razão hegeliana como “autoconhecimento reconciliador de um espírito absoluto”, em nossa leitura, tem seu termo com o outro da razão, que é o não-consciente de Nietzsche. Habermas nos diz: “Nietzsche [...] renuncia a uma nova revisão do conceito de razão e *despede* a dialética do esclarecimento”¹⁸. Na sequência, dirá que ele se vale do fio condutor da razão para fincar o pé no mito como sendo o outro da razão, que o filósofo de *O discurso filosófico da modernidade* entenderá como “o irracional transfigurado metafisicamente”¹⁹, que tem seu ponto de partida na ruptura com o princípio de individuação como via para escapar da modernidade, mas afirma que “se deve ser algo mais que uma citação de Schopenhauer, só pode ser credenciada pela mais avançada arte da modernidade”²⁰. Nietzsche fugiria disso, ao romper com o nexos entre razão teórica e prática mediante o irracionalismo. A nosso ver, a ruptura está, primeiramente, na percepção embrionária do não-consciente já em *O nascimento da tragédia* e, mais tarde, a partir de *Assim falava Zaratustra*, com o domínio pleno do humano no conceito de

¹⁷ Habermas, J. Op. Cit., p. 122.

¹⁸ Ibidem, p. 124.

¹⁹ Ibidem, p. 137.

²⁰ Ibidem, p. 137.

corpo e de grande razão. Trazer à cena filosófica o não-racional abala o primado do conceito de razão moderno e, de fato, situa o discurso filosófico em outra dimensão. Retomemos algumas questões importantes de *O nascimento da tragédia*.

Certamente, Nietzsche vale-se do mito para contrapor-se ao que denomina de socratismo estético, em que se exclui da tragédia o dionisíaco para reconstruí-la sobre uma arte e uma moral que expulsam o deus grego da visão de mundo. A inteligibilidade passa a determinar o belo, através da virtude daquele que sabe, em Sócrates, e da necessidade de ser consciente, em Platão. Nietzsche remete ao irracional porque se refere ao impulso como força afirmativa e criadora, apontando para uma inversão em Sócrates, em que a consciência é criativa e o impulso crítico: “em Sócrates é o instinto que se converte em crítico, a consciência em criador – uma verdadeira monstruosidade de *per defectum!*”²¹. A importância do mito trágico se dá enquanto expõe, por um lado, o vir-a-ser através do criar e do destruir, da beleza e do horror como as duas faces da existência e, de outro, a ausência de consciência e deliberação do herói trágico ao encontrar o próprio destino. Em *O nascimento da tragédia*, consideramos que se encontra em estágio embrionário a compreensão nietzschiana do não-consciente como imperando sobre o consciente; ainda que não haja uma formulação elaborada dessa dimensão como determinante do agir humano, há um endereçamento ao destino e o recurso ao termo impulso. Com isso, queremos afirmar que o que Habermas considera como o irracional enquanto remessa ao mito é o estágio primeiro e rudimentar da inclusão do outro da própria razão.

Há, a partir de Nietzsche, uma reviravolta em termos de compreensão, enunciada pela recusa em conceder ao estado consciente o primado da significação. A consciência não desempenha a função mais nobre no organismo; ao contrário, na visão do filósofo, desenvolveu-se devido à necessidade de comunicação, devendo ser vista como um órgão condutor de algo sem, todavia, responsabilizar-se pela condução dos processos no organismo. Em vista disso, ele enuncia que “tudo o que se torna consciente foi previamente preparado, simplificado, esquematizado, interpretado”²². O filósofo não acredita na supremacia desses órgãos que teriam, em si, a competência e a função de atingir as coisas mesmas ou condicionantes referentes à verdade dessas coisas. Entende o

²¹ Nietzsche, F. *O nascimento da tragédia*, § 13.

²² Nietzsche, F. *Sämtliche Werke - Kritische Studienausgabe*, edição organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlim: Walter de Gruyter & Co., 1967/1978. 15 vol., VIII/2, p. 16 (fragmentos póstumos de novembro de 1887 / março de 1888).

seu desenvolvimento na perspectiva da utilidade. Com relação aos órgãos do conhecimento diz: “Todos os órgãos do conhecimento e dos sentidos são unicamente desenvolvidos quanto às condições de conservação e de crescimento”²³. Em vista disso, simplificam e esquematizam. Sobre a crença na razão, ele declara: “A confiança na razão e em suas categorias [...], na *escala de valores* da lógica, demonstra somente a *utilidade* desta para a vida, utilidade já demonstrada pela experiência e não sua ‘*verdade*’”²⁴.

A consciência, consoante a Nietzsche, “não é mais do que um ‘instrumento’, nada mais, – no mesmo sentido em que o estômago é um instrumento”²⁵ e subordina-se ao corpo enquanto organização, assim como os demais seres que o compõem. É a multiplicidade hierarquizada em um corpo que se manifesta quando das produções desse corpo, pois, para ele, “[o] ‘aparelho neuro-cerebral’ não foi construído com esta ‘divina’ sutileza com a única intenção de produzir o pensamento, a sensação, a vontade”²⁶. Na sua visão, processa-se o contrário: “para produzir o pensar, o sentir e o querer, não há necessidade de um ‘aparelho’, mas que esses fenômenos, e somente eles, são ‘a coisa ela mesma’”²⁷. Ora, nem o termo “aparelho” nem “a coisa ela mesma” têm realidade nessa exposição: são utilizados apenas para conferir ao pensar, ao querer e ao sentir o caráter efetivo presente no efetivar-se de cada força e vontade de potência em relação. Cada ser quer, pensa, sente e, ao fazê-lo, impõe sua perspectiva provisória, perpetuando a mudança e expressando uma determinada hierarquia resultante da luta entre as diversas forças. É o fio condutor do corpo que Nietzsche propõe, em termos de interpretação, como medida das produções humanas.

Compreender o corpo como responsável pela imposição de todo e qualquer sentido e valor, já que pensa, sente e quer, traz consequências importantes referentes à construção do domínio significativo. Nietzsche inaugura outra forma de interpretação para as produções humanas, pois confere à rede instintual, às diversas vontades, a primazia na composição da exterioridade. A exterioridade, nesse caso, quer designar os domínios concernentes ao conhecimento, à moral, à política, enfim, às relações de dominação *da* e *na* natureza e *do* e *no* homem enquanto organizados socialmente, envolvendo, por isso, a dimensão semântica. No limite, os corpos propõem e impõem interpretações que formam ao mesmo tempo em que se formam. Essas organizações

²³ Ibidem.

²⁴ Ibidem.

²⁵ Ibidem, VII/3, p. 302 (fragmentos póstumos de junho / julho de 1885).

²⁶ Ibidem.

²⁷ Ibidem.

plurais e efêmeras retiram do espírito a competência legisladora, dissolvem o conceito de razão à medida que o tornam pequeno, ineficiente, um mero “instrumento” do corpo. Assim, Nietzsche o apresenta: “Instrumento de teu corpo é, também, a tua pequena razão, meu irmão, à qual chama ‘espírito’, pequeno instrumento e brinquedo da tua grande razão”²⁸.

Ora, se a consciência não tem um papel fundamental e os órgãos do conhecimento obedecem a condicionantes de ascensão e de declínio, é o que basta para pôr em xeque a onipotência do intelecto tanto em termos de competência quanto em termos de produção, conferindo o primado da significação às necessidades orgânicas, às condições de ascender ou de declinar manifestas nos organismos e expressas em suas estimativas de valor. No limite, são resultantes de uma interpretação, constituem a imposição de uma perspectiva, pois não há outro modo de estar no mundo salvo o interpretante, sem, todavia, a inserção do intérprete.

Ao empreender uma genealogia da moral, Nietzsche realiza o resgate histórico interpretativo das configurações erigidas no decurso da história humana enquanto proposição de sentidos. Resgatando motivos não conscientes como determinantes do agir, o autor recusa o governo absoluto da razão em termos de moralidade e a universalidade de sua legislação. Se a ideia e a necessidade de um fundamento absoluto perpassam os pensadores, mormente os da modernidade, enquanto condicionante para compreender e sustentar o conhecer, o ser e o agir, a inexistência de fundamento em Nietzsche conduz, em nossa ótica, da investigação da condição humana inserta no mundo ao reconhecimento de que as considerações acerca do conhecer, do ser e do agir são somente perspectivas provisórias. Ao fazer isso, ele identifica como instância crítica a vontade de potência e ela, enquanto quem interpreta e avalia, remete ao paralogismo da força separada do que ela pode e à má consciência, enquanto força que se interioriza, que se volta contra si mesma. Por último, encontra o ideal ascético como expressão de todas as ficções: ficção do verdadeiro conhecimento, da verdadeira religião e da verdadeira moral, a mistificação do ideal em que a vontade prefere querer o nada a nada querer.

À genealogia, na ótica nietzschiana, cumpre justamente perscrutar os sucessos ou fracassos fisiológicos, que se expressam nos valores. Por isso, detém-se no conhecimento da criação e das condições de criação dos valores, perguntando pelo próprio valor deles. Essa avaliação é desde sempre o introduzir de uma interpretação. Quem interpreta não é

²⁸ Nietzsche, F. *Assim falava Zaratustra*. Trad. Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981, I, Dos desprezadores do corpo.

um existente movido pela cognição, mas as lutas entre os diversos impulsos. Há uma correspondência entre nossos impulsos e nossas avaliações, uma vez que estas últimas decorrem de um crescer ou de um declinar, que se expressa em estimativas de valor. Em vista disso, o genealogista estabelece uma tipologia, já que o caráter agonístico presente no instituir do valor remete a perspectivas divergentes que, em termos de suas manifestações no homem, remontam a tipos disjuntivos denominados nobre e vil. Remetem a constituições díspares que, no limite, expressam a condição de uma vida, os seus sucessos ou fracassos fisiológicos. Compreende-se, a partir disso, a conhecida estratificação nietzschiana, que, tendo por pano de fundo a questão fisiológica aplicada ao organismo, estabelece a disjunção forte/fraco. Assim, à genealogia cumpre papel decisivo, pois, ao identificar o duplo aspecto existente no valor, refere-o ao tipo que o institui; ao determinar o tipo, remete-o à sua condição de vida; e, ao conferir à vida seu caráter agonístico, a compreende enquanto jogo permanente de nossos impulsos, cujo resultado, obtido em termos de fracasso ou êxito na aquisição de mais potência, constitui a própria interpretação.

Convém mencionar ainda que, enquanto Nietzsche faz críticas contundentes à Reforma e à Revolução Francesa, tidas por Habermas, juntamente com o Iluminismo, como acontecimentos históricos chave para o estabelecimento da subjetividade, ele cultua o Renascimento como movimento de transvaloração dos valores cristãos, por realizar a retomada dos valores nobres, estimulando tudo o que era forte e ascendente em relação à vida, mostrando uma atitude de enfrentamento, uma retomada da nobreza guerreira. Contudo, os próprios alemães colocaram em suspenso o reascender da nobreza romana expresso no Renascimento, mediante o resgate do valor do cristianismo através da Reforma, considerada por Nietzsche como expressão dos “instintos populares do ressentimento”²⁹. Os ideais da Reforma combateram o catolicismo e a igreja, mas não o cristianismo. Pelo contrário, promoveram uma aliança com os valores teocêntricos para combater a transvaloração iniciada pela Renascença, o que levou novamente a vitória de Judéia. Assim, ao menos no que concerne aos “fatos” históricos-chave para o estabelecimento da subjetividade, Nietzsche os recusa um a um. De outra parte, com as noções de impulsos, forças e vontades de potências dispostas hierarquicamente em uma estrutura social de muitas almas, o autor de *Ecce homo* recusa o conceito de subjetividade moderno.

²⁹ *Genealogia da moral*. Trad. Paulo C. Souza. São Paulo: Brasiliense, 1987, II, § 16.

Atribuímos a Nietzsche uma nova compreensão do homem como estrutura social de muitas almas que, simultaneamente, abandona os pressupostos modernos e o conceito de subjetividade. Em vista disso, lermos em Nietzsche a proposição de uma estrutura social de muitas almas como introdução do primado do não-consciente. Há o afastamento completo do discurso da Modernidade consoante a Habermas, cujo termo é a filosofia hegeliana que completa e hipostasia o conceito de razão ao introduzi-lo na história, já que a razão passa a ser a própria história, conferindo sentido ao tempo e afirmando relação necessária entre as leis do pensamento e as leis do real. Isso permitiu ao filósofo da dialética encontrar e nomear o princípio dos novos tempos como subjetividade, situando os tempos modernos em outra dimensão, ao considerá-la em termos de superioridade e de tendência à crise, permitindo, através da filosofia dele, conduzir a Modernidade à resolução dos próprios conflitos através da história da razão em busca do conhecimento de si. Quanto a Nietzsche, a nosso ver, ele inaugura a Contemporaneidade, sem, contudo, nela habitar.

Ao introduzir o conceito de estrutura social de muitas almas, Nietzsche, em nossa avaliação, situa-se para além de um sujeito nos moldes da Modernidade. Com essa estrutura, o autor traz à cena filosófica a dimensão não-consciente enquanto primado das realizações humanas, demasiado humanas, remetendo as produções filosóficas ao jogo agonístico de uma condução instintual da produção filosófica. Ao declarar que, “em sua maior parte, o pensamento consciente de um filósofo é secretamente guiado e colocado em certas trilhas pelos seus instintos”³⁰, Nietzsche quer mostrar, por um lado, a impossibilidade de o espírito ser responsável pelas elaborações teóricas, pela construção das mais variadas filosofias e, por outro, a inexistência de objetividade no que concerne a essas produções, chegando, assim, ao ponto de afirmar ter sido toda grande filosofia “a confissão pessoal de seu autor, uma espécie de memórias involuntárias e inadvertidas”³¹.

Pensando a produção filosófica como produto de uma ausência de voluntariedade, enquanto inexistência de uma deliberação no seu construir, ele reforça a confiança na sua determinação instintual, já que, na sua visão, todas as avaliações são resultantes de condições de existência que se alteram conforme a modificação dessas condições. Na visão dele, cada pensamento, cada sensação, cada volição são um estado global que resulta da correlação de forças atuais de todos os impulsos e não tem seu nascimento vinculado a um determinado impulso. O pensamento que se segue manifesta a alteração

³⁰ *Para além de bem e mal*. Trad. Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, § 3.

³¹ *Ibidem*.

da correlação de forças em seu conjunto³². A argumentação nietzschiana, portanto, subverte a compreensão vigente ao entender, quer a construção do conhecimento quer o estabelecimento das normas jurídicas, éticas e também dos juízos estéticos, à hierarquia dos impulsos que rege o filósofo e, portanto, à uma instância não-consciente como determinante, ultrapassando com ela a Modernidade e o conjunto de seus pressupostos.

Em nossa avaliação, a contemporaneidade caracteriza-se, especialmente, pela ausência de hierarquia dos valores e pela escalada desenfreada do niilismo, cujas possíveis consequências foram apontadas por Nietzsche em muitas de suas obras. De outra parte, a inserção de alguns acontecimentos como a 2ª Guerra Mundial e os totalitarismos, que transformaram a visão política; a globalização e as alterações no mundo capitalista precipitadoras, em bom sentido, da ausência de critérios; bem como as mudanças na arte, na literatura e na arquitetura, já no nosso século, não foram vividas por Nietzsche. Isso nos leva a considerar o lugar do discurso dele enquanto para lá de um tempo e, ao mesmo tempo, sem inserir-se em outro. Tal qual sua afirmação: “Superar em si seu tempo, tornar-se ‘atemporal’”³³. Ainda assim, ele antecipa Freud ao mostrar através da estrutura social de muitas almas que o “eu” perde a hegemonia nas questões concernentes às decisões e às ações humanas, antecipando o conceito freudiano de inconsciente.

³² Ver os fragmentos póstumos 26 [92] do verão/outono de 1884, 38 [1] do junho/julho de 1885 e 41 [11] de agosto/setembro de 1885.

³³ *O Caso Wagner*, Trad. Paulo C. Souza. São Paulo: Companhia das Letras, Prólogo.