

# Platão, mãe de Miguilim

Adolfo Miranda Oleare

Para Roberto Corrêa dos Santos e Mith

**Resumo:** Trata-se de analisar, panoramicamente, uma série de avaliações conferidas por Nietzsche a termos filosóficos tradicionais como “verdade”, “mundo sensível”, “mundo inteligível”, “linguagem”, “razão pura”, “ser”, “consciência”, “vontade livre”, entre outros, igualmente capitais para o edifício conceitual da metafísica fundadora do Ocidente. Para tanto, o texto acompanha o modo caricatural e estridente de Nietzsche demonstrar sua convicção de que as concepções metafísicas de conhecimento e verdade são ficções motivadas por pressupostos dogmáticos de inspiração estritamente moralista-sacerdotal, ou seja, de que o império filosófico da razão tem por princípio a fê, e como fim o domínio daquilo que considerou ser *a realidade*. Daí, pode-se ver que, para Nietzsche, apesar das distinções disciplinares, a filosofia sempre misturou metafísica (enquanto determinação do ser, isto é, dos princípios do que acontece) e moral (enquanto determinação do dever ser, isto é, das leis do que deve acontecer). Sua obra passa ao largo dos seccionamentos que desde o período clássico marcaram a filosofia (campo de investigação inicialmente tripartido em Ética, Lógica e Física), gerando exigências bastante especiais de leitura. Nietzsche lê a *narratividade* dos filósofos, de cujas tramas adverte ser preciso extrair aquilo que fortemente *quer o quem* da fala.

186

**Palavras-chave:** Metafísica. Moral (Nietzsche). Narratividade da tradição filosófica.

Quando voltou para casa, seu maior pensamento era que tinha a boa notícia para dar à mãe: o que o homem tinha falado – que o Mutum era lugar bonito... A mãe, quando ouvisse essa certeza, havia de se alegrar, ficava consolada. Era um presente; e a idéia de poder trazê-lo desse jeito de cor, como uma salvação, deixava-o febril até nas pernas. Tão grave, grande, que nem o quis dizer à mãe na presença dos outros, mas insofria por ter de esperar; e, assim que pôde estar com ela só, abraçou-se a seu pescoço e contou-lhe, estremecido, aquela

<sup>1</sup> Mestre em Letras pela Universidade Federal do Espírito Santo.

revelação. A mãe não lhe deu valor nenhum, mas mirou triste e apontou o morro; dizia: –‘Estou sempre pensando que lá por detrás dele acontecem coisas, que o morro está tapando de mim, e que eu nunca hei de poder ver...’ Era a primeira vez que a mãe falava com ele um assunto todo sério. No fundo de seu coração, ele não podia, porém, concordar, por mais que gostasse dela: e achava que o moço que tinha falado aquilo era que estava com a razão. Não porque ele mesmo Miguilim visse beleza no Mutum – nem ele sabia distinguir o que era um lugar bonito e um lugar feio. Mas só pela maneira como o moço tinha falado: de longe, de leve, sem interesse nenhum; e pelo modo contrário de sua mãe – agravada de calundu e espalhando suspiros, lastimosa. *No começo de tudo, tinha um erro – Miguilim conhecia, pouco entendendo.* (grifo nosso)

ROSA, G. “Campo geral”. In: \_\_\_\_\_. *Manuelzão e Miguilim*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984, p. 14-5.

## ADVERTÊNCIA

187

Convém esclarecer que, apesar do destaque (título e epígrafe), não se desenvolve aqui uma interpretação filosófica de “Campo geral”, tarefa protelada para um próximo estudo. Do mesmo modo, não se encontrará a seguir qualquer análise específica de diálogos platônicos. Tanto o nome próprio “Platão” quanto o trecho de Rosa devem ser tomados, no presente caso, como imagens produzidas pela escrita nietzscheana. Quanto ao excessivo recurso à notação de pé de página, ainda que se possa não atingir com ele o fim esperado, justifica-se-o por um impulso muito mais didático do que estilístico, cuja pertinência se intui da própria dificuldade de interpretação da obra assistemática de Nietzsche, autor capital para a formulação do trabalho. Estando, como estacas, na base da página, as notas dão sustento *físico* à argumentação. Reproduzindo trechos mais longos das traduções consultadas, dão – à ruminação – acesso rapidamente gustativo a temperos, texturas, consistências e sabores dos autores citados: além-texto?

**A.M.O.**

## 1. Sensibilidade: *impura*?

Dito de modo emblemático, ao longo da tradição filosófica a sensibilidade foi desqualificada. Para Nietzsche, é nessa perspectiva que Platão – antecedido por Sócrates, seu mestre – inscreve o fundamento da filosofia, impondo-lhe como imperativo mais elementar a desvalorização das aquisições sensíveis, em favor dos poderes do intelecto, esse sim dado às questões do conhecimento da verdade<sup>1</sup>. Tal demarcação, tornada hegemônica já nas filosofias antiga e medieval, ganha exacerbado tônus espiritual com Descartes<sup>2</sup>, para quem o corpo e os sentidos são, via de regra, impostores, sendo a alma “a única a possuir a faculdade de sentir, ou de pensar”<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> A busca da verdade e o questionamento acerca da validade dessa idéia abstrata, motores da filosofia, podem-se exprimir no impulso metafísico de determinação das causas primeiras do que genericamente se entende por “realidade”, na busca pela essência ou natureza dos fenômenos e dos entes em geral. Esse gesto tradicional será intensamente criticado por Nietzsche, que perguntará pelo fundamento da vontade de verdade como determinação absoluta do ser de todas as coisas, considerando que, até Sócrates, não se havia conhecido o modo de existência teórico, calcado na “inabalável fé de que o pensar, pelo fio condutor da causalidade, atinge até os abismos mais profundos do ser e que o pensar está em condições, não só de conhecê-lo, mas inclusive de corrigi-lo.” (Cf. NIETZSCHE, F.W. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Tradução, notas e posfácio de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 93). O primeiro aforismo de *Além do bem e do mal* colocará em cheque essa “inabalável fé”: “A vontade de verdade, que ainda nos fará correr não poucos riscos, a célebre veracidade que até agora todos os filósofos reverenciaram: que questões essa vontade de verdade já não nos colocou! Estranhas, graves, discutíveis questões! Trata-se de uma longa história – mas não é como se apenas começasse? Que surpresa, se por fim nos tornamos desconfiados, perdemos a paciência, e impacientes nos afastamos? Se, com essa esfinge, também nós aprendemos a questionar? Quem, realmente, nos coloca questões? O que, em nós, aspira realmente ‘à verdade’? – De fato, por longo tempo nos detivemos ante a questão da origem dessa vontade – até afinal parar completamente ante uma questão ainda mais fundamental. Nós questionamos o valor dessa vontade. Certo, queremos a verdade: mas por que não, de preferência, a inverdade? Ou a incerteza? Ou mesmo a insciência? – O problema do valor da verdade apresentou-se à nossa frente – ou fomos nós a nos apresentar diante dele? Quem é Édipo no caso? Quem é a Esfinge? Ao que parece, perguntas e dúvidas marcaram aqui um encontro. – E seria de acreditar que, como afinal nos quer parecer, o problema não tenha sido jamais colocado – que tenha sido por nós pela primeira vez vislumbrado, percebido, arriscado? Pois nisso há um risco, como talvez não exista maior.” (Cf. NIETZSCHE, F.W. *Além do bem e do mal*: prelúdio a uma filosofia do futuro. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 9).

<sup>2</sup> Sobre uma distinção entre a concepção extremada de Descartes e toda a filosofia anterior, grega e cristã, no que diz respeito a questões em torno de razão e instintos, conferir *Além do bem e do mal*, op.cit., p. 91. Sobre a valoração cartesiana da experiência, ver, por exemplo, DESCARTES, R. *Carta-prefácio dos Princípios da filosofia*. Tradução de Homero Santiago. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 25.

<sup>3</sup> DESCARTES, R. *Princípios da filosofia*. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 2006, p. 54.

Acerca do tema, caríssimo à filosofia contemporânea, Nietzsche será reforçado, por exemplo, pela fenomenologia de Merleau-Ponty, pensador francês que concentrou seus esforços na pesquisa da percepção, questionando o vício epistemológico ocidental de atribuir aos discursos científicos a supremacia do saber, em detrimento da experiência vivida do mundo:

Se quero saber o que é a luz, não será ao físico que me devo dirigir? Não será ele que me diz se a luz é, como se pensou em determinada altura, um bombardeamento de projecteis incandescentes ou, como também se acreditou, uma vibração do éter ou, finalmente, como admite uma teoria mais recente, um fenómeno assimilável às oscilações electromagnéticas? De que serviria aqui consultar os nossos sentidos, nos determos naquilo que a nossa percepção nos ensina acerca das cores, dos reflexos e das coisas que os suportam, pois, evidentemente, trata-se apenas de aparências, e que só o saber metódico do sábio, as suas medidas, as suas experiências nos podem fazer sair das ilusões onde vivem os nossos sentidos e fazer-nos aceder à verdadeira natureza das coisas?<sup>4</sup>

Comentando as *Meditações metafísicas* de Descartes, Merleau-Ponty lembra que o pai da filosofia moderna “dizia que pelo simples exame das coisas sensíveis e sem recorrer aos resultados das investigações sábias, consigo descobrir a impostura dos meus sentidos e aprender a confiar apenas na inteligência”<sup>5</sup>. Em Descartes, pois, no que diz respeito ao conhecimento certo da verdade, o corpo é definitivamente excluído: o sujeito pensante (cogito), primeira verdade alcançada pela dúvida metódica, solo evidente do conhecimento, reino da razão pura, deve trabalhar sem interferência da corporeidade e de seus atributos, sempre que se mover no campo das investigações metafísicas, isto é, das causas primeiras.

Dessa forma, não obstante a existência de obras clássicas que tematizaram detidamente a sensibilidade, pelo menos até o século XIX, pode-se dizer, a experiência sensível viveu a reboque da inteligência. Ainda para Kant, o primeiro moderno a conside-

<sup>4</sup> MERLEAU-PONTY, M. “O mundo percebido e o mundo da ciência”. In: \_\_\_\_\_. *Palestras*. Lisboa: Edições 70, 2002, p. 21-2.

<sup>5</sup> Idem, p. 22.

rar a sensibilidade como faculdade independente do intelecto (no que supera a concepção tradicional de que o sensível é um estágio confuso e primário da intelectualidade), positivando-a e defendendo-a de modo enfático nas questões cognoscitivas<sup>6</sup> (os sentidos nunca erram, porque não são eles que julgam), interessava sobretudo analisar e desenvolver caminhos seguros para o exercício da razão pura, única faculdade capaz de distinguir, aprioristicamente (alheia à experiência, de modo necessário e universal), o verdadeiro do falso e o bem do mal<sup>7</sup>.

Da sensibilidade, pois, reconheceu-se a importância, mas não se a deixou de pensar como ingênua demais, apressada demais, disponível demais, confusa demais, fácil demais, pobre demais, enfim, terrena demais. Por se lhe creditar uma constituição

<sup>6</sup> É dele, afinal, o clássico slogan que defende, como pressuposto para o conhecimento, uma complementaridade entre o racional e o sensível: Conceito sem intuição é vazio; intuição sem conceito é cega. Para um aprofundamento desse tema em Kant, ver, p. ex., suas defesas da sensibilidade, em *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, “-- Os sentidos (...) são como o povo comum, que, quando não é plebe (ignobile vulgus), se submete de bom grado a seu soberano, o entendimento, mas quer ser ouvido. Ora, admitir que certos juízos e conhecimentos procedem imediatamente do sentido interno (sem o intermédio do entendimento), e considerar este como comandado por si e as sensações como valendo por juízos, é um puro desvario, que está em parentesco próximo com a perturbação dos sentidos.” Cf. KANT. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Tradução de Clélia Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006, p. 45. Em outra passagem, diz o filósofo: “Pôr a sensibilidade meramente na indistinção das representações, a intelectualidade, pelo contrário, na distinção, estabelecendo desse modo uma divisão meramente formal (lógica) da consciência, em lugar da real (psicológica), que não concerne simplesmente à forma de pensar, mas também a seu conteúdo, foi um grande erro da escola leibniz-wolffiana, isto é, colocar a sensibilidade meramente numa falta (de clareza das representações parciais), por conseguinte, na indistinção, a natureza da representação intelectual, porém, na distinção, apesar de aquela ser algo muito positivo e um ingrediente indispensável à última para produzir um conhecimento. -- Mas Leibniz foi propriamente o culpado. Pois, pertencendo à escola de Platão, admitiu a existência de intuições intelectuais puras, inatas, chamadas Idéias, que se encontrariam na mente humana, embora agora estejam obscurecidas, e a cuja decomposição e iluminação pela atenção devemos exclusivamente o conhecimento dos objetos como são em si mesmos.” Cf. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, op. cit., Nota do Autor (13), p. 40. Convém notar que razão é, em Kant, a faculdade dos princípios gerais diretores, sobretudo da ação prática, de modo que nela se dão idéias que jamais se juntam à intuição sensível, como Deus e a liberdade, enquanto ao entendimento cabe a tarefa de arquivar conceitos que, pelas faculdades do juízo e da imaginação, serão ligados à intuição sensível no ato de conhecimento.

<sup>7</sup> Por mais instigante e fundamental que seja o tema, não é propósito do presente estudo desenvolver análises sobre a chamada revolução copernicana promovida pela filosofia crítica de Kant, que, contrária ao empirismo e ao racionalismo, fundou uma nova metafísica, desvinculada da noção de essência (o em si), voltada para a noção de fenômeno. Portanto, na concepção de Kant não há mais correspondência, acordo ou harmonia entre o sujeito e o objeto, mas sim submissão necessária do objeto ao sujeito, que apreende o mundo exterior como fenômeno. Nesse sentido, convém observar que o método transcendental caracteriza-se pelo investimento nos elementos *a priori* da razão pura. A esse respeito, cabe consultar Deleuze em *A filosofia crítica de Kant* (Lis-

impura, viu-se especialmente nela a capacidade de gerar o erro e o vício. Como poderia, por exemplo, viabilizar o aspirado conhecimento de Deus e de sua santidade?<sup>8</sup> Não tinha meios, com sua maneira desengonçada, de participar ativamente no pensamento. Não estava a sensibilidade gabaritada a tão elevada tarefa, não valia para isso. De modo hiperbólico, mas conveniente a uma crítica a partir do gesto caricaturesco de Nietzsche, digamos que a sensibilidade – e com ela as paixões e o sentimento de dor ou prazer – foi “aposentada por invalidez” pela filosofia. Foi relegada ao campo das aparências, quando o fundamental seria aceder à dimensão das essências. O alvo filosófico estava na eternidade, na unidade e na imutabilidade do Ser, não na multiplicidade temporal e mutável do aparecer. Ou no a priori racional, referido,

---

boa: Edições 70, 2000, p. 11): “Uma Crítica imanente, a razão como juiz da razão, tal é o princípio essencial do método dito transcendental. Este método propõe-se determinar: 1. A verdadeira natureza dos interesses ou fins da razão; 2. Os meios de realizar estes interesses.” Mais à frente, explica Deleuze: “Kant começa por perguntar: qual é o fato do conhecimento (*quid facti*)? O fato do conhecimento é termos representações *a priori* (graças às quais julgamos). Sejam simples ‘apresentações’: o espaço e o tempo, formas *a priori* da intuição, intuições elas próprias *a priori*, que se distinguem das apresentações empíricas ou dos conteúdos *a posteriori* (por exemplo, a cor vermelha). Sejam ‘representações’ propriamente ditas: a substância, a causa etc, conceitos *a priori* que se distinguem dos conceitos empíricos (por exemplo, o conceito de leão). A questão *quid facti*? é o objeto da metafísica. Que o espaço e o tempo sejam apresentações ou intuições *a priori*, tal é o objeto do que Kant denomina ‘a exposição metafísica’ do espaço e do tempo. Que o entendimento disponha de conceitos *a priori* (categorias), os quais se deduzem das formas do juízo, tal é o objecto do que Kant denomina ‘a dedução metafísica’ dos conceitos. (Cf. p. 20). Note-se, contudo, que a radical demarcação kantiana na história da filosofia será simplesmente desconsiderada por Nietzsche, que em seu gesto caricatural, estridente e bombástico de filosofar a marteladas (lê-se, em *Ecce homo*: “Não sou um homem, sou uma dinamite”), terá seu próprio modo de dialogar com a tradição, não valorizando as nuances de cada pensamento, mas sim os traços mais largos e gerais, a exemplo do que faz Descartes ao falar dos antigos. No que diz respeito ao fundador do criticismo, Nietzsche declara-se, no Prólogo de *Genealogia da moral*, antikantiano desde os treze anos de idade, quando com “o coração dividido entre brinquedos e Deus” (citação do *Fausto* de Goethe), escreveu sua “primeira brincadeira literária”, seu “primeiro exercício filosófico”, destinado a investigar “de onde se originam verdadeiramente nosso bem e nosso mal.” (Cf. NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 9). Esta concepção se ancora no fato de que a separação entre fenômeno cognoscível e coisa em si incognoscível faz com que Kant mantenha a duplicação tradicional da realidade, o que para Nietzsche é tão dogmático quanto os racionalistas e empiristas criticados pelo filósofo de Königsberg.

<sup>8</sup> Ao contrário de Descartes, Leibniz e outros que imaginaram provar metafisicamente a existência de Deus como causa primeira de todas as coisas, Kant nega o conhecimento racional da divindade, mas afirma que o postulado de Deus – assim como o de sua santidade e o da imortalidade da alma –, é necessário para o funcionamento e a expansão da razão. Não são conceitos passíveis de complementação sensível, mas idéias necessárias para a regulação e a ampliação da racionalidade.

também, a uma “realidade” supra-sensível.<sup>9</sup> Na duplicação da “realidade”<sup>10</sup>, o sensível *perde* para o inteligível.

As conseqüências de tal operação metafísica serão, segundo Nietzsche, lamentavelmente drásticas. Cabe procurar compreender as forças que se impuseram na determinação desse processo.

\*\*\*

Condenando o corpo (esse que transpira, copula, defeca – idéia fixa dos sentidos, acometido por todas as falhas da lógica<sup>11</sup>), ou controlando o corpo, continuamente submetido a tecnologias de confissão e assepsia (Foucault), obrigado a falar (Barthes), a filosofia expandiu os seus domínios, mantendo a aposta numa outra instância: a alma, de cujos diversos matizes poéticos e filosóficos se sobressai a função de plataforma imaterial do intelecto, da consciência, da mente, da razão. Apostou na possibilidade de uma versão ‘pura’ e autônoma para ela, isto é, na pretensão de que a alma fosse condição de possibilidade da apreensão e organização de tudo que se apresenta, acontece, aparece. Tanto o racionalismo, como o empirismo, o criticismo ou o idealismo, afirmaram, de algum modo, a dicotomia entre sensível e inteligível, projetando suas finalidades em conceitos formais, abstratos: o Ser, o Bem, o Sujeito, a Idéia... o Homem.

No diagnóstico empreendido por Nietzsche, assim a filosofia plantou, já no seu início, o germe da própria derrocada: “o pior, mais persistente e perigoso dos erros até hoje foi um erro de dogmático: a invenção platônica do puro espírito e do bem em si.”<sup>12</sup>

192

<sup>9</sup> Uma apreensão mais rigorosa dessa questão certamente encontrará a atribuição de parâmetros puramente imanentes para a razão humana como demarcação fundamental da filosofia moderna (cf., p. ex., DESCARTES, R. *Carta-prefácio dos Princípios da filosofia*. Tradução de Homeero Santiago. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 7-9), o que de modo algum inibirá Nietzsche em seu ataque à razão metafísica moderna como instância laicizada do supra-sensível, concretizada, sobretudo, em termos capitais para a modernidade como os conceitos de “Eu” e de “Sujeito”: “Somente a partir da concepção do ‘Eu’ segue, enquanto derivado, o conceito ‘Ser’...” (Cf. NIETZSCHE. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução de Marco Antônio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000, p. 29.) A crítica de Nietzsche à pretensa evidência dos princípios metafísicos encontrados por Descartes está, p. ex., em *Além do bem e do mal*, op. cit., p. 21-2.

<sup>10</sup> Não está desenvolvido neste trabalho o tema do perspectivismo, fundamental para a compreensão nietzscheana de realidade como jogo de interpretações (o que não significa a instauração de um subjetivismo arbitrário criador de “realidades”). Contudo, por esta operação teórica de Nietzsche conduzir inevitavelmente o pensamento a uma desconstrução do estatuto ontológico do que geralmente se entendeu por realidade, este termo aparecerá sempre aspeado ao longo do texto. A “realidade”, a partir de Nietzsche, não é, mas vem a ser, aparecendo sempre aberta e inacabada.

<sup>11</sup> Cf. *Crepúsculo dos ídolos*, op. cit., p. 26.

<sup>12</sup> Cf. *Além do bem e do mal*, op. cit., p. 8. Platão apresenta o bem como proto-ideia por meio da famosa imagem da linha dividida, n’A *república*, Livro VI (509-d/511-e).

<sup>13</sup> Cf. *Crepúsculo dos ídolos*, op. cit., p. 29.

Pois, onde deveria se ancorar a razão? Qual a resposta que a filosofia foi capaz de dar para sua própria confiança na razão enquanto órgão do conhecer, para sua fé nas categorias da razão como caminho certo e seguro rumo à verdade? A experiência sensível estava, desde sempre, descartada: por não se comportar de acordo com a lógica – ideal vigilante e corretivo –, foi assumida como sinônimo de erro e contradição. Para a razão – tornada por decreto a faculdade distintiva do homem, instância que, se bem cultivada, o levaria à felicidade (Razão = Virtude = Felicidade: eis a equação socrática) – os filósofos encontraram uma ‘explicação’ mais nobre, a despeito de parecer um tanto quanto fantasiosa, pois

[...] na Índia, tanto quanto na Grécia, cometeu-se o mesmo engano: ‘é preciso que já tenhamos estado ao menos uma vez em um mundo mais elevado (ao invés de em um muito inferior: o que teria sido a verdade!) e que aí tenhamos nos sentido em casa. É preciso que tenhamos sido divinos, pois temos a razão!’<sup>13</sup>

A caixa preta do universo, o depositário do saber total acerca da vida, do mundo, do homem, o mestre dos mistérios da existência – de sua razão, sua causa, seu fim, dizendo em quatro letras, Deus<sup>14</sup>, este tem que poder, de algum modo, ser acessado pelo homem, ainda que apenas logicamente. Algo no homem deveria ser ligado a esse sábio supremo, que tudo conhece e de nada se engana. Sua existência, se pensada, deveria ser concreta, caso contrário, de onde poderiam vir idéias tão apartadas do humano como perfeição e infinito? Só mesmo Dele que, fora do tempo e do espaço, criou todas as coisas desde uma racionalidade irretocável, dentro de uma lógica harmoniosamente perfeita. Portanto, seu elo com o homem não pode ser fisiológico. Deus não tem corpo. A conexão só pode ser, pensando logicamente, racional – e então a razão espraiou-se sobre o mundo, criando para si uma origem elevada, hiper-urana! Na religião, na moral ou na filosofia, Deus será, em última instância, o nome para todo ideal humano. Antropomorficamente, encontra-se um sentido seguro – dogmático! – para a superioridade do campo racional no homem. Mas,

<sup>14</sup> De acordo com Descartes, “(...) só Deus é perfeitamente Sábio, isto é, tem o inteiro conhecimento da verdade de todas as coisas (...)” Cf. *Carta-prefácio dos Princípios da filosofia*, op. cit., p. 5. A partir da terceira das *Meditações*, o filósofo argumenta longamente em prol da existência de Deus.

assim perguntava Nietzsche, tal operação já não é, em si, uma inversão? Ao se empenhar no conceito de que há no homem o que é divino, não se estará colocando no conceito de Deus o que é humano? Deus, o homem ideal! Mais do que antropomorfização do conceito de divindade, pretendeu-se explicar, portanto, a origem da compreensão de razão como órgão do conhecer. À razão será reservado um lugar na ordem divina, que tudo conhece. Por tal participação poderá ela, a razão, também conhecer. Ou, falando analogicamente, poderá ela tornar-se a própria divindade, causa de si e de tudo que se pode abarcar metodologicamente: a verdade inscrita por trás de todo fenômeno, por trás de tudo que aparece, de todo ente, do que está sendo. O que aparece só pode ser elucidado pela razão, por suas categorias e por seu método lógico para o pensamento – porque se crê, afinal, que é a razão que pensa! Assim, o ser mesmo da “realidade”, sua essência, deverá se dar na razão. Seu aparecer, sua mera aparência, fica no âmbito da sensibilidade. Está portanto efetivada a divisão, a duplicação do real, de tudo que há e é: “De fato”, apresenta Nietzsche, “nada teve até aqui um poder de convencimento mais ingênuo do que o erro do Ser – tal como foi formulado, por exemplo, pelos eleatas: pois ele abarca toda e qualquer palavra, toda e qualquer frase, que pronunciamos!”<sup>15</sup>

194

Está claro que, para Nietzsche, o problema é de difícil reversão, na medida em que se encontra radicalmente arraigado na base da sociabilidade, originando-se no núcleo do mais compartilhado sistema de ligação comunitária do homem. Trata-se de uma questão em torno do fundamento da organização linguística ocidental. Tudo o que se diz já se diz de acordo com os pressupostos lógicos acoplados à crença na razão como lugar de realização da “realidade”. A linguagem, a fala, a escrita, toda a lida com a língua – isto é, com a “realidade” que surge de suas estruturas –, do mais iletrado ao mais erudito, tem sua concretização condicionada pela dicotomização metafísica da “realidade” em essência e aparência, causa e efeito, agente e ação, substância e predicado, sujeito e objeto. Pensa-se, sente-se, age-se metafisicamente. Assim se aprende a falar, ou seja, a organizar o mundo, a tecer tramas, a

<sup>15</sup> Cf. *Crepúsculo dos ídolos*, op. cit., p. 29.

narrar, a nomear as redes de sentidos. O que as coisas são, o são metafisicamente. Ai, desse lugar, constroem-se conceitos. Múmias conceituais<sup>16</sup>. Nietzsche reafirmará: “A importância da linguagem para o desenvolvimento da cultura está em que nela o homem estabeleceu um mundo próprio ao lado do outro, um lugar que ele considerou firme o bastante para, a partir dele, tirar dos eixos o mundo restante e se tornar seu senhor.”<sup>17</sup>

Por meio da língua, dos conceitos possibilitados por ela, o homem tendeu ao abarcamento da “realidade”, limitando-a a certos modos de apreensão. Gerou, assim, sistemas conservadores de compreensão de si mesmo e dos fenômenos experimentados. Criou a “realidade” de acordo com a fixidez que a língua pode – apesar das inumeráveis variações – propiciar, como bem ressalta Nietzsche: “Na medida em que por muito tempo acreditou nos conceitos e nomes de coisas como em *aeternae veritates* [verdades eternas], o homem adquiriu esse orgulho com que se ergueu acima do animal: pensou ter realmente na linguagem o conhecimento do mundo.”<sup>18</sup>

A constatação, contudo, não leva muito longe. É preciso ver as conseqüências da dicotomização, pois dela se nutrem os valores superiores do Ocidente.<sup>19</sup> Por que um mundo ‘verdadeiro’ e um ‘falso’? Por que um Eu<sup>20</sup> livre para agir, responsável por si em função de sua consciência? Por que o bem em si? Por que o ideal como parâmetro para o efetivo? Por que sujeito e objeto? Por que verdade versus falsidade?<sup>21</sup> Por que essência e aparência? Por que

<sup>16</sup> Cf. *Crepúsculo dos ídolos*, op. cit., p. 25.

<sup>17</sup> Cf. *Humano, demasiado humano*, op. cit., p. 21.

<sup>18</sup> Cf. p. ex., *Humano, demasiado humano*, p. 21; *Além do bem e do mal*, p. 26; 31; 58.

<sup>19</sup> Cf. *Humano, demasiado humano*, op. cit., p. 15: “Em quase todos os pontos, os problemas filosóficos são novamente formulados tal como dois mil anos atrás: como pode algo se originar do seu oposto, por exemplo, o racional do irracional, o sensível do morto, o lógico do ilógico, a contemplação desinteressada do desejo cobiçoso, a vida para o próximo do egoísmo, a verdade dos erros? Até o momento, a filosofia metafísica superou essa dificuldade negando a gênese de um a partir do outro, e supondo para as coisas de mais alto valor uma origem miraculosa, diretamente do âmago e da essência da ‘coisa em si’.

<sup>20</sup> Pode-se afirmar que a questão do “eu” é a pedra de toque da filosofia moderna, de modo que Nietzsche a contestará ferrenhamente. Como primeira verdade encontrada pela dúvida metódica de Descartes, que inaugura a preocupação com as condições de possibilidade do conhecimento, o “eu” torna-se a diferença ontológica do homem, que passa a ter na consciência de si a certeza mais íntima, o fundamento de sua realidade (Cf. *Princípios da filosofia*. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 2006, p. 53-7). Também para Kant, dizer “eu” é pensar, ou seja, é o que distingue o homem (Cf. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Tradução de Clélia Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006, p. 27-30).

Deus? Por que o pensamento ocidental construiu assim sua língua, por quê modelou assim a base de suas culturas? Por que nossa razão assim o fez? Há, para isso, justificativa “ontológica”, que diga respeito ao ser absoluto do real, à realidade bruta, pura, em si? Nietzsche dirá que o fundamento é moral.<sup>22</sup> E que todos os fundadores de sistemas morais nunca duvidaram de seu direito de mentir.<sup>23</sup> Mas, pergunte-se, o que é a moral para Nietzsche? A moral é por ele entendida como sintoma de uma disposição fisiológica diante da existência. A moral no Ocidente motiva-se pelos valores platônico-cristãos, situando-se como resultado de

<sup>21</sup> Cf. *Além do bem e do mal*, p. 42: “Não passa de um preconceito moral que a verdade tenha mais valor que a aparência; é inclusive a suposição mais mal demonstrada que já houve. Admita-se ao menos o seguinte: não existiria nenhuma vida, senão com base em avaliações e aparências perspectivas; e se alguém, com o virtuoso entusiasmo e a rudeza de tantos filósofos, quisesse abolir por inteiro o ‘mundo aparente’, bem, supondo que vocês pudessem fazê-lo – também da sua verdade não restaria nada! Sim, pois o que nos obriga a supor que há uma oposição essencial entre ‘verdadeiro’ e ‘falso’? Não basta a suposição de graus de aparência, e como que sombras e tonalidades do aparente, mais claras e mais escuras, – diferentes valeurs [valores], para usar a linguagem dos pintores? Por que não poderia o mundo que nos concerne ser uma ficção? E a quem faz a pergunta: ‘mas a ficção não requer um autor?’ – não se poderia também replicar: Por quê? Esse ‘requer’ não pertenceria também à ficção? Não é permitido usar de alguma ironia em relação ao sujeito, como em relação ao e objeto? O filósofo não poderia se erguer acima da credulidade na gramática? Todo o respeito às governantas: mas não seria tempo de a filosofia abjurar da fé das governantas? -”

<sup>22</sup> Idem, p. 86: “Tão logo se ocuparam da moral como ciência, os filósofos todos exigiram de si, com uma seriedade tesa, de fazer rir, algo muito mais elevado, mais pretensioso, mais solene: eles desejaram a fundamentação da moral – e cada filósofo acreditou até agora ter fundamentado a moral; a moral mesma, porém, era tida como ‘dada’. Quão longe do seu tosco orgulho estava a tarefa da descrição, aparentemente insignificante e largada no pó e na lama, embora para realizá-la não bastassem talvez os sentidos e os dedos mais finos e delicados! Precisamente porque os filósofos da moral conheciam os fatos morais apenas grosseiramente, num excerto arbitrário ou compêndio fortuito, como moralidade do seu ambiente, de sua classe, de sua Igreja, do espírito de sua época, de seu clima e seu lugar – precisamente porque eram mal informados e pouco curiosos a respeito de povos, tempos e eras, não chegavam a Ter em vista os ‘verdadeiros’ problemas da moral – os quais emergem somente na comparação de muitas morais. Por estranho que possa soar, em toda ‘ciência da moral’ sempre faltou o problema da própria moral: faltou a suspeita de que ali havia algo problemático. O que os filósofos denominavam ‘fundamentação da moral’, exigindo-a de si, era apenas, vista à luz adequada, uma forma erudita da ingênua fé na moral dominante, um novo modo de expressá-la, e portanto um fato no interior de uma determinada moralidade, e até mesmo, em última instância, uma espécie de negação de que fosse lícito ver essa moral como um problema – em todo caso o oposto de um exame, questionamento, análise, vivisseção dessa mesma fé.”

<sup>23</sup> Cf. *Crepúsculo dos ídolos*, op. cit., p. 55: “A pia fraus (mentira piedosa) foi a herança de todos os filósofos e sacerdotes que ‘melhoraram’ a humanidade. Nem Manu, nem Platão, nem Confúcio, nem as doutrinas hebréias e cristãs jamais duvidaram de seu direito à mentira. Eles duvidaram de direitos totalmente diversos... Expresso em uma fórmula, poder-se-ia dizer: todos os meios, através dos quais até aqui a humanidade deveria se tornar moral, foram fundamentalmente imorais.

uma fisiologia decaída, que vive amuada, completa de calundu<sup>24</sup>, achando que o Mutum<sup>25</sup> é feio, e bonito é o que se oculta, do outro lado do morro. Nietzsche:

Certamente significou pôr a verdade de ponta-cabeça e negar a perspectiva, a condição básica de toda vida, falar do espírito e do bem tal como fez Platão; sim, pode-se mesmo perguntar, como médico: 'De onde vem essa enfermidade no mais belo rebento da Antigüidade, em Platão?'<sup>26</sup>

Eis a ironia: Platão, o mais *belo* rebento! Mas de onde lhe vem a doença para atormentar o esplendoroso corpo? Nietzsche completa, gargalhando: da mais horrenda face da Antigüidade, de Sócrates, o monstruoso, o mais sábio e espiritual – o envenenado!

## 2. Crítica criticada

No clássico prefácio à segunda edição da *Crítica da razão pura*, pode-se ver como essa história – a nossa história – continuou sendo contada; como a pergunta motriz do homem – o que é o real? – foi sempre colocada a partir de pressupostos inquestionados:<sup>27</sup>

Quando Galileu rolou esferas sobre um plano inclinado com um peso por ele mesmo determinado; quando Torriceli fez com que o ar suportasse um peso que ele previamente sabia ser igual ao de uma coluna d'água por ele conhecida ou quando, posteriormente, Stahl transformou metal em cal (cálcio) e esta de novo em metal à medida que ele lhe tirava ou acrescentava algo, fez-se uma nova luz para todos os pesquisadores da natureza. Eles compreenderam que a razão vê somente o que ela própria produz segundo seu projeto; compreenderam que a razão precisa se antecipar com princípios determinantes de seus juízos, segundo leis constantes, e que ela precisa obrigar a natureza a

197

<sup>24</sup> Calundu diz a experiência de um azedume afetivo desde o qual a realidade aparece sem força, interrompida em seu vigor de vir a ser. De acordo com O léxico de Guimarães Rosa, p. 94: tristeza, mal humor, enfado, amuo. (MARTINS, Nilce Sant'Anna. *O léxico de Guimarães Rosa*. São Paulo: USP, 2001)

<sup>25</sup> Situado no pé da cordilheira que motivava as lamúrias da mãe de Miguilim, Mutum é a localidade onde residiam.

<sup>26</sup> Cf. *Além do bem e do mal*, op. cit., p. 8.

<sup>27</sup> Heidegger dirá, no primeiro parágrafo de *Ser e tempo*, que a filosofia é, de Platão a Hegel, a história da recauchutagem da pergunta pelo ser.

responder suas perguntas e não ser por ela conduzida, como crianças por um andador. Não fosse assim, observações ocasionais, sem nenhum plano previamente projetado, jamais se articulariam numa lei necessária, a qual a razão busca e da qual precisa. A razão precisa dirigir-se à natureza tendo em uma das mãos seus princípios, segundo os quais somente manifestações que entre si se conjugam podem valer como leis, e na outra mão o experimento que ela imaginou segundo esses princípios. Certamente a razão assim se dirige à natureza para ser por ela instruída, não porém, na qualidade de um aluno que se deixa ditar e prescrever tudo pelo bel-querer do professor, mas sim na qualidade de um juiz nomeado, que obriga a testemunha a responder às perguntas que ele lhe propõe. Assim sendo, a física deve então uma profícua revolução de seu modo de pensar à simples idéia de buscar na natureza aquilo que a própria razão nela introduziu, segundo o que ela dela precisa aprender e a respeito de que ela por si só nada saberia. Desse modo, sobretudo a ciência da natureza foi conduzida para a via segura de uma ciência, uma vez que ela, por muitos séculos, não foi nada mais do que um mero tatear e apalpar às escuras.<sup>28</sup>

Não obstante a autonomia propalada por sua concepção de *Aufklärung* (“Ousa pensar!”), aos olhos de Nietzsche o projeto kantiano para o conhecimento parecerá guardar em si uma contradição, pois pressupõe que se volte para o mundo, para o ‘objeto’, a partir de um limite estanque acerca do que ele, no processo de investigação, poderá ser. A questão da maturidade racional, que abandona o ‘andador’ com o qual as crianças aprendem a dar os primeiros passos, mais parecerá ser da ordem de um narcisismo do que da ordem de uma emancipação ou maioridade, pois “a razão vê somente o que ela própria produz segundo seu projeto”. Nada pode fugir ao controle, às normas previamente conhecidas, às leis sabidas e promulgadas, pois a razão deve dirigir seus esforços para conhecer o desconhecido “na condição de um juiz nomeado, que obriga a testemunha a responder às perguntas que ele lhe propõe”.<sup>29</sup> Mais do que a natureza, o próprio conhecimento se vê aí enjaulado, obrigado a se fazer desde uma hierarquia de certezas que, uma vez sacralizadas, não se oferecem mais ao conhecer. Tudo deve estar previamente garantido, “a razão precisa se antecipar com princípios determinantes de seus juízos, segundo leis constantes”.<sup>30</sup>

Conhecer, então, em Kant, passa a ser sinônimo de controlar por antecipação. Se tudo deve já estar pré-existentemente dado,

<sup>28</sup> KANT apud FOGEL, G. *Conhecer é criar: um ensaio a partir de F. Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Unijuí, 2003, p. 198.

<sup>29</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>30</sup> Idem, *ibidem*.

sob que condições o conhecimento pode de fato vir a ser (assim como veio a ser, historicamente, a filosofia kantiana)? Tolher a razão, obrigando-a a não ultrapassar o cerco da lógica: não se estaria assim impedindo-a de deixar o ‘andador’? Como mantê-la, pois, diante do menino Miguilim, que “conhecia, pouco entendendo”? Miguilim, aquele que pela observação das disposições afetivas nos discursos da mãe e do estranho, pôde inferir um erro no começo de tudo: a duplicação corretiva do real, a separação valorativa entre o Mutum e o “lá por detrás do morro”.

Kant fará a crítica dos limites e do poder da razão. Contrariará o dogmatismo – entendido por ele como “o procedimento dogmático da razão sem uma crítica precedente do seu próprio poder” – , mas adverte que seu empreendimento “não se opõe ao procedimento dogmático da razão no seu conhecimento puro como ciência (pois essa deve ser sempre dogmática, isto é, deve poder ser provada rigorosamente a partir de princípios seguros a *priori*).”<sup>31</sup> Nietzsche, por sua vez, verá um dogma em si na eleição de um órgão do conhecer – a razão. Ao invés de promover o conhecimento, impede-o, na medida em que pressupõe uma essência a-histórica para o homem – fazendo-o animal racional, sujeito do conhecimento – e, ainda, considera dadas desde sempre e para sempre as próprias formas do conhecimento. Antropomorfizando a “realidade”, submetendo-a totalmente a seus limites, o conhecimento humano – a linguagem – vai aprisionando-a sempre mais, obscurecendo-a, ao invés de liberá-la à compreensão de sua efetiva complexidade. Nietzsche afirma, pois: “Operamos somente com coisas que não existem, com linhas, superfícies, corpos, átomos, tempos divisíveis, espaços divisíveis – como pode ser possível a explicação, se primeiro tornamos tudo imagem, nossa imagem!”<sup>32</sup>

Ou seja, frente à incapacidade de se colocar em questão, resolve-se em definitivo o problema, desobrigando-se de pensá-lo:

Non procedemos de maneira muito diferente da aranha, quando tece a teia para caçar e sugar as presas. (...) Nós, conhecedores, pretendemos exatamente o mesmo ao deitarmos a mão

---

<sup>31</sup> Cf. KANT. *Crítica da razão pura*. Tradução de Valério Rohden. São Paulo: Abril Cultural, 1974, p. 19. (Coleção Os pensadores)

<sup>32</sup> Cf. *A gaia ciência*, p. 140.

a sóis e átomos, como que fixando e determinando. Fazemos assim um rodeio que nos reconduz a nós mesmos, às nossas necessidades.<sup>33</sup>

Toda essa construção de mundo da filosofia metafísica será desmontada pelo método genealógico da filosofia histórica de Nietzsche, por meio do qual se explicitará uma interpretação das condições sob as quais se formaram os conceitos capitais da linguagem filosófica. Sua análise, portanto, considera o nascimento histórico dos conceitos, desde as relações sociais, políticas, econômicas, etc, concentrando-se sobretudo no tipo de moral que motiva essas relações, no modo como cada moral as interpreta, estabelecendo daí o que se tomará como a “realidade”.<sup>34</sup> O contrário disso é credice. Superstição, dirá Nietzsche. Para ele, então, Kant não passa de um dogmático, indigno do título de crítico, uma vez que não questionou o valor da razão, da lógica, da verdade. Contra a existência do dogma filosófico, posiciona-se firmemente:

Falando seriamente, há boas razões para esperar que toda dogmatização em filosofia, não importando o ar solene e definitivo que tenha apresentado, não tenha sido mais que uma nobre infantilidade e coisa de iniciantes; e talvez esteja próximo o tempo em que se perceberá quão pouco bastava para constituir o alicerce das sublimes e absolutas construções filosóficas que os dogmáticos ergueram – alguma superstição popular de um tempo imemorial (como a superstição da alma, que, como superstição do sujeito e do Eu, ainda hoje causa danos), talvez

<sup>33</sup> Nietzsche, apud BARRENECHEA, M. A. de. *Nietzsche e a liberdade*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2000, p. 63-4.

<sup>34</sup> Cf. *Humano, demasiado humano*, p. 16: “Todos os filósofos têm em comum o defeito de partir do homem atual e acreditar que, analisando-o, alcançam seu objetivo. Involuntariamente imaginam ‘o homem’ como uma aeterna veritas [verdade eterna], como uma constante em todo o redemoinho, uma medida segura das coisas. Mas tudo o que o filósofo declara sobre o homem, no fundo, não passa de testemunho sobre o homem de um espaço de tempo bem limitado. Falta de sentido histórico é o defeito hereditário de todos os filósofos; inadvertidamente, muitos chegam a tomar a configuração mais recente do homem, tal como surgiu sob a pressão de certas religiões e mesmo de certos eventos políticos, como a forma fixa de que se deve partir. Não querem aprender que o homem veio a ser, e que mesmo a faculdade de cognição veio a ser; enquanto alguns deles querem inclusive que o mundo inteiro seja tecido e derivado dessa faculdade de cognição. – Mas tudo o que é essencial na evolução humana se realizou em tempos primitivos, antes desses quatro mil anos que conhecemos aproximadamente; nestes o homem já não deve ter se alterado muito. O filósofo, porém, vê ‘instintos’ no homem atual e supõe que estejam entre os fatos inalteráveis do homem, e que possam então fornecer uma chave para a compreensão do mundo em geral: toda teleologia se baseia no fato de se tratar o homem dos últimos quatro milênios como um ser eterno, para o qual se dirigem naturalmente todas as coisas do mundo, desde o seu início. Mas tudo veio a ser; não existem fatos eternos: assim como não existem verdades absolutas. – Portanto, o filosofar histórico é doravante necessário, e com ele a virtude da modéstia.”

um jogo de palavras, alguma sedução por parte da gramática, ou temerária generalização de fatos muito estreitos, muito pessoais, demasiado humanos.<sup>35</sup>

A razão, tal como a metafísica genericamente a definiu, é, segundo a análise de Nietzsche, aquilo que nos obriga a errar. Porque quer proteção, porque tem medo do desconhecido, porque quer dominar. Afinal, de onde surge a certeza de que há um “órgão” para o pensar? Quem disse, e sobre que fundamentos? Nietzsche não consegue ver uma tendência natural do homem ao conhecimento, à verdade, mas sim uma tendência cultural ao apaziguamento de seu desespero frente ao não-saber, aos perigos oferecidos por tal condição. O homem finge buscar a verdade mas, efetivamente, quer domar a “realidade” desde uma perspectiva determinada, porque assim garante um modo de vida que lhe parece mais conveniente e afeito a suas carências. Nietzsche repudiará a crença metafísica de que a sensibilidade é o erro. É a razão, como foi pensada pela tradição filosófica, quem de fato produz o erro, interpretando arbitrariamente, moral e dogmaticamente o fenômeno – o surgimento, a manifestação – da “realidade”.<sup>36</sup>

### 3. Tábua de *anti-categorias*

A compreensão ocidental de razão guarda, segundo Nietzsche, quatro erros básicos: a) o erro oriundo da confusão entre causa e consequência; b) o erro de uma causalidade falsa; c) o erro das causas imaginárias; d) o erro da vontade livre.

Para evidenciar o primeiro deles, Nietzsche recorre à transvalorização de certas convicções tácitas. A virtude, então, não será causa da felicidade, mas consequência de uma vida feliz e bem disposta; uma dieta não será causa da vida longa, mas conse-

<sup>35</sup> *Além do bem e do mal*, Prólogo, p. 7.

<sup>36</sup> Em *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche distingue “razão” de razão: “Tucídides, e, talvez, o Príncipe de Maquiavel são maximamente aparentados comigo mesmo através da vontade incondicionada de não se deixar engambelar e de considerar a razão na realidade – não na “razão”, menos ainda na “moral” (p. 113).

qüência da “condição prévia” para ela (algo que se distancia da vontade livre de comer muito ou pouco: a lentidão do metabolismo, que demanda o consumo restrito)<sup>37</sup>; o vício e o luxo não serão causa da aniquilação de um povo, mas conseqüência de sua degeneração; a doença não será a causa de um empobrecimento da vida, mas conseqüência dele; um partido político não estará a caminho de se dissolver por ter cometido certos erros, mas, ao contrário, cometeu tais erros por seu estado já decrépito; os valores superiores não serão causa de si mesmos, mas conseqüências do estado fisiológico daqueles que os construíram – pois é próprio do homem inserir em suas relações com os outros e com as coisas “a ordem que apresenta fisiologicamente.”<sup>38</sup>

Toda a confusão entre causa e conseqüência – toda essa “perversão da razão” ou “irrazão imortal” – será fruto, segundo Nietzsche, de um enfeitamento da linguagem metafísica, surgida em um tempo de “degradação do instinto” e imaturidade psicológica:

Outrora tomava-se a transformação, a mudança, o vir-a-ser em geral como prova da aparência, como um sinal de que algo tinha se apresentado que necessariamente nos conduzia ao erro. Hoje, ao contrário, vemos até que ponto o fato de o preconceito da razão nos obrigar a fixar a unidade, a identidade, a duração, a substância, a causa, a coisidade, o Ser, nos enreda de certa maneira no erro, nos leva necessariamente ao erro. Assim, estamos certos de que, sobre a base de uma verificação rigorosa junto a nós mesmos quanto a esse ponto, o erro está aí. O que se passa aqui, portanto, não é diverso do que acontece com os movimentos dos grandes astros: no que concerne a eles, os nossos olhos são os advogados contínuos do erro; no que concerne ao preconceito da razão, é nossa linguagem. Segundo seu aparecimento, a linguagem pertence ao tempo da forma mais rudimentar de psicologia. Inserimo-nos em um fetichismo grosseiro quando trazemos à consciência os pressupostos fundamentais da linguagem metafísica (...)<sup>39</sup>

Como Nietzsche desenvolve a compreensão de que a linguagem metafísica tem sua origem em uma grosseira psicologia? Observando que a lógica e o conceito de conhecimento nascem de um sentimento de medo, de uma vontade de tornar familiar

<sup>37</sup> Cf. *Crepúsculo do ídolos*, p. 41.

<sup>38</sup> *Idem*, p. 42.

<sup>39</sup> *Idem*, p. 28-9.

o estranho que inquieta, de uma vocação utilitária de conservação da vida social, de um impulso de deduzir a causa a partir do efeito, como no sonho, ou nas comunidades primitivas. Do sonho da lógica à lógica do sonho, parece não haver distância significativa. No sonho, diz Nietzsche, buscam-se e representam-se as causas das sensações que se tem ao dormir, quando o sistema nervoso encontra múltiplos fatores de excitação. Essa busca leva a conclusões equivocadas, derivadas de inversões cronológicas em que o último é posto como primeiro. Deduz-se, então, a causa do efeito, incorrendo no erro das causas imaginárias. Aquele que dorme com os pés amarrados por duas correias

sonhará talvez que duas serpentes envolvem seus pés: primeiramente isso é uma hipótese, depois uma crença acompanhada de representação e invenção visual: 'essas serpentes devem ser a causa desta sensação que tenho eu, que estou dormindo' (...)<sup>40</sup>

O sonhador exige uma causa para a sensação que o acometeu, do mesmo modo que, na vigília, quer conhecer o motivo de sentir-se bem ou mal, tenso ou relaxado, inibido ou extrovertido. Apenas a constatação do estado não satisfaz. Torna-se necessário associá-lo a uma causa, a uma motivação. Para colocar o fenômeno no arquivo do conhecimento, para dá-lo como conhecido, impõe-se que lhe seja encontrada uma "razão". Tende-se, então, a repetir esquemas explicativos de experiências já vividas, ativando-os na memória: "A recordação que, sem nosso saber, entra em atividade em tais casos, traz à tona estados anteriores do mesmo tipo e interpretações causais que aí estão articuladas – não sua causalidade."<sup>41</sup>

A satisfação surge da sensação de vazio preenchido, da crença de que a experiência está completa, pois foi racionalmente conhecida, tornou-se familiar. Pode ser encerrada com um ponto final. Conhece-se seu processo – começo, meio e fim. Pode-se, com propriedade, falar dela para os outros. Com o afastamento da estranheza, sentem-se aliviados, tranqüilos, potentes, aqueles que

<sup>40</sup> Cf. *Humano, demasiado humano*, p. 23.

<sup>41</sup> Cf. *Crepúsculo dos ídolos*, p. 46.

assim procederem: “Junto com o desconhecido é dado o perigo, a inquietude, a preocupação – o primeiro instinto aponta para a eliminação destes estados penosos.”<sup>42</sup> A autenticidade mesma da solução encontrada parece não nos incomodar.

Decerto, a crença em que as representações, os processos de consciência acompanhantes, tinham sido as causas, também é trazida à tona pela recordação. Assim surge o hábito de uma determinada interpretação causal, que em verdade impede e mesmo exclui a investigação.<sup>43</sup>

\*\*\*

Para esse hábito tão arraigado, Nietzsche tem uma “explicação psicológica”: queremos nos livrar da angústia causada pela ignorância acerca de algo que nos acontece – não importa exatamente como isso se dará: “(...) qualquer explicação é melhor do que explicação nenhuma. (...) A primeira representação, com a qual o desconhecido se explica como conhecido, faz tão bem que se a ‘toma por verdadeira’. Prova do prazer (‘da força’) como criterium de verdade.”<sup>44</sup> Trata-se, segundo tal desenvolvimento, de um desespero obsessivo daquele que desconhece em relação ao que é desconhecido – o desconhecimento deve ser evitado a qualquer custo, pois é capaz de causar danos muito graves: “O impulso causal está assim condicionado e provocado pelo sentimento de medo. Se houver alguma possibilidade, o ‘por quê?’ não deve tanto entregar a causa em virtude dela mesma, mas entregar sim um tipo de causa.”<sup>45</sup> Na seqüência desse movimento, o já conhecido é trazido para perto, na memória, e a novidade que deslocava os eixos do sentido, isto é, o desconhecido, o não-vivenciado, o estranho, ficam fora de questão no que diz respeito à determinação da causa:

Não se busca com isto apenas uma espécie de explicações como causa, mas sim uma espécie escolhida e privilegiada de explicações, que tragam consigo o mais rápida e freqüentemente pos-

<sup>42</sup> *Idem*, *ibidem*.

<sup>43</sup> *Idem*, *ibidem*.

<sup>44</sup> *Idem*, *ibidem*.

<sup>45</sup> *Idem*, *ibidem*.

sível a extinção do sentimento do estranho, do novo, do não vivenciado: as explicações mais usuais. – Conseqüência: uma espécie de posicionamento das causas torna-se cada vez mais preponderante; concentra-se sistematicamente e mostra-se por fim como dominante, isto é, exclui simplesmente outras causas e explicações.<sup>46</sup>

Para explicar seu estado de ânimo a si mesmo ou a quem quer que seja, cada um tende a concluir que o motivo de se encontrar disposto ou indisposto, eufórico ou entediado, desse ou daquele modo, pode ser encontrado no mais corriqueiro: “O banqueiro pensa imediatamente no ‘negócio’, o cristão no ‘pecado’, a moça em seu amor.”<sup>47</sup>

Seguindo esse curso, os “sentimentos universais desagradáveis” são tomados como resultado de erros cometidos, como punição por atos impensados: “toda e qualquer grande dor, seja ela corporal, ou espiritual, expressa o que merecemos; pois ela não poderia advir-nos, se não a merecêssemos.”<sup>48</sup> Com os “sentimentos universais agradáveis”, a explicação é invertida. Resultam eles de fatores como a confiança em Deus, a consciência das boas ações, o sucesso de algo que se fez calculadamente. Como condição para eles, diz Nietzsche, são eleitas as virtudes cristãs – crença, amor, esperança:

Em verdade, todas estas pretensas explicações são conseqüências de estados de prazer e de desprazer traduzidos, por assim dizer, em um falso dialeto: se está em condições de ter esperanças, porque o sentimento fundamental fisiológico está de novo forte e rico; confia-se em Deus porque o sentimento de plenitude e de força entrega ao indivíduo a quietude.<sup>49</sup>

Deus não é, portanto, causa concreta da esperança e da quietude atribuídas ao exercício de sua influência: vive em glória de empréstimo. Não é o promotor da tranqüilidade, da paz, da segurança, da potência, mas recebe os louros. Que se ressalte, com Nietzsche, que:

A moral e a religião pertencem completamente à psicologia do erro: em todos os casos particulares, a causa e o efeito são confundidos; ou bem a verdade é confundida com o efeito do que se

<sup>46</sup> Cf. *Crepúsculo dos ídolos*, op. cit., p. 47

<sup>47</sup> *Idem*, *ibidem*.

<sup>48</sup> Shopenhauer, apud Nietzsche, *Crepúsculo dos ídolos*, op. cit., p. 47.

<sup>49</sup> *Idem*, p. 48.

crê como ‘verdadeiro’; ou bem um estado de consciência com a causalidade desse estado.<sup>50</sup>

Outro erro produzido pela razão na linguagem é a vontade livre. Segundo Nietzsche, ele é um constrangimento ao qual os “teólogos” submetem a humanidade, para mantê-la debaixo de sua cartilha. Por meio do conceito da vontade livre, o homem é responsabilizado, julgado e punido pelos atos que fogem do diapasão “teológico”. Deve fazer o bem, mas está conscientemente liberado para o mal, caso sua inclinação sensível seja dominante sobre sua vontade, entendida, neste caso, como princípio racional da ação. E se assim o fizer, deverá expiar pelo erro cometido, por ter faltado com o bem. Trata-se do estabelecimento moral da culpa:

Toda a psicologia antiga, a psicologia da vontade, tem seu pressuposto no fato de que seus autores, os sacerdotes no topo das comunidades antigas, queriam criar para si um direito de infligir penas – ou queriam ao menos criar um direito para que Deus o fizesse... Os homens foram pensados como ‘livres’, para que pudessem ser julgados e punidos – para que pudessem ser culpados. Conseqüentemente, toda ação precisaria ser considerada como desejada, a origem de toda ação como estando situada na consciência (...)<sup>51</sup>

O esquema denunciado por Nietzsche é mais ou menos este: o homem é dotado de razão, isto é, da faculdade própria ao estabelecimento de juízos acerca das experiências com as quais se ocupa, dos fenômenos de que participa. A faculdade prática da razão é a vontade, como poder originário da alma, distinto das paixões. Cada ente racional é causa da própria vontade, que por sua vez é causa da ação. Considera-se livre a vontade, de acordo com o seu amparo na razão. Sabendo o que deve fazer e sendo livre para fazê-lo ou não, ao contrariar o dever, o homem assume para si a culpa por não ter seguido os imperativos de sua racionalidade. Acerca disso, dirá Nietzsche: “Onde quer que as responsabilidades sejam procuradas, aí costuma estar em ação o instinto de querer punir e julgar. Despiu-se o vir-a-ser de sua inocência,

<sup>50</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>51</sup> Cf. *Crepúsculo dos ídolos*, op. cit., p 49.

quando se reconduziram os diversos modos de ser à vontade, às intenções, aos atos de responsabilidade (...)<sup>52</sup>

\*\*\*

Pode-se definir que a questão referida é central em *Teresa filósofa*. Conta-se ali o caso de Grégoire, Damon e Philinte, irmãos que até os 25 anos jamais afastaram-se um do outro, recebendo dos mesmos mestres idênticas lições de moral e religião. Ocorre que o primeiro tomou gosto pelo vinho, o segundo pelas mulheres e o último pela devoção. De onde puderam se originar caracteres tão distintos nesses três irmãos?, pergunta a protagonista-narradora, indicando não confiar em que tenham provindo da experiência ou do conhecimento do bem e do mal, uma vez que eles haviam tido idêntica formação. Assim, Teresa relata que Grégoire, quando sóbrio, exibia as maiores virtudes no que dizia respeito às amizades, mostrando-se o mais honesto e sociável dos homens. Contudo, bastavam alguns tragos para que se transformasse no contrário disso: maldizente, briguento, caluniador.

Ora, Grégoire era senhor dessa mudança de vontade que, de repente, se operava nele? Certamente não, pois de sangue frio ele detestava as ações que tinha sido forçado a cometer com o vinho. Contudo, alguns tolos admiravam o espírito de continência em Grégoire, que não gostava nada das mulheres, a sobriedade de Damon, que não gostava nada do vinho, e a piedade de Philinte, que não gostava nem das mulheres nem do vinho mas que gozava do mesmo prazer que os dois primeiros pelo seu gosto pela devoção.<sup>53</sup>

207

Daí, colocando sob suspeita tanto o senhorio do eu sobre sua própria casa, como a articulação entre natureza e pedagogia, conclui que, de modo geral, “os homens se enganam quanto à idéia que têm dos vícios e das virtudes humanas.”<sup>54</sup>

Romance libertino, anônimo do século XVIII, *Teresa filósofa* mostra como a crítica assumida por Nietzsche estava erguida, como linha de fuga, no próprio pensamento iluminista europeu, numa oposição a seu mais revolucionário filósofo, Kant, que não

<sup>52</sup>Idem, *ibidem*.

<sup>53</sup>Cf. ANÔNIMO. *Teresa filósofa*. Tradução de Maria Carlota Carvalho Gomes. Prefácio de Renato Janine Ribeiro. Porto Alegre: L&PM, 1997, p. 40. (Coleção L & PM Pocket, 69).

<sup>54</sup>Idem, *ibidem*.

aceitava a experiência, nem o sentimento de dor ou prazer, nem as paixões e inclinações sensíveis como origem das ações, uma vez que nelas o valor moral se originaria do dever, segundo juízos sintéticos a priori da razão.<sup>55</sup>

\*\*\*

Nietzsche destacará a extensão dos esforços de refutação da teoria da vontade livre:

Não é certamente o atrativo menor de uma teoria o fato de ela ser refutável: justamente com isso ela atrai mentes mais sutis. Parece que a teoria cem vezes refutada do 'livre arbítrio' deve sua persistência a esse atrativo apenas: sempre aparece alguém que se sente forte o bastante para refutá-la.<sup>56</sup>

Em Teresa filósofa, especialmente o capítulo “Apóstrofe aos teólogos sobre a liberdade do homem” é um dos textos que fomentam o conjunto daqueles que refutam. Nele se pesa a valia da razão, relacionando-a ao poder operativo das paixões, dos prazeres e desprazeres engendrados por elas. Sua tese, que se pode remeter à figura do leão desenhada em “As três metamorfoses” do *Zarathustra*, é a seguinte: “Supor que o homem é livre e que ele se determina por si mesmo é igualá-lo a Deus.”<sup>57</sup> Trata-se de uma crítica cara a Nietzsche, a crítica à suposta unidade e transparência subjetiva, a crítica ao sujeito enquanto interioridade pura, auto-cognoscente, universalmente livre de toda concreticidade corporal, de toda sensação, de toda condição espaço-temporal e, acima de tudo, causadora racional de ações.

<sup>55</sup> Para uma aproximação do desenvolvimento que Kant dá a essa questão, sugere-se a leitura do segundo capítulo de sua *Fundamentação da metafísica dos costumes*, no qual pode-se ler: “Tudo portanto o que é empírico é, como acrescento ao princípio da moralidade, não só inútil mas também altamente prejudicial à própria pureza dos costumes; pois o que constitui o valor particular de uma vontade absolutamente boa, valor superior a todo o preço, é que o princípio da ação seja livre de todas as influências de motivos contingentes que só a experiência pode fornecer. Todas as prevenções serão poucas contra este desleixo ou mesmo esta vil maneira de pensar, que leva a buscar o princípio da conduta em motivos e leis empíricos; pois a razão humana é propensa a descansar das suas fadigas neste travesseiro e, no sonho de doces ilusões (que lhe fazem abraçar uma nuvem em vez de Juno), a pôr em lugar do filho legítimo da moralidade um bastardo composto de membros da mais variada proveniência que se parece com tudo o que nele se queira ver, só não se parece com a virtude aos olhos de quem um dia a tenha visto na sua verdadeira figura” (Cf. KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1974, p. 227. (Coleção Os pensadores)

<sup>56</sup> Cf. *Além do bem e do mal*, op. cit., p. 23

<sup>57</sup> Cf. *Teresa filósofa*, op. cit., p. 41.

Para admitir que o homem fosse livre, seria preciso supor que ele se determinasse por si mesmo. Mas se ele é determinado pelos graus de paixão pelos quais a natureza e as sensações o afetam, ele não é livre, um grau de desejo mais ou menos forte o decide de forma tão invencível quanto um peso de quatro libras arrasta um de três. (...) A arrumação dos órgãos, as disposições das fibras, um certo movimento dos humores dão o gênero das paixões, os graus de força pelos quais elas nos agitam, forçam a razão, determinam a vontade tanto nas maiores quanto nas menores ações de nossa vida.<sup>58</sup>

Pode-se derivar daí a noção de que o conhecimento guarda em si intenções simplificadoras e dominadoras, mais “práticas”<sup>59</sup> do que teóricas, voltando-se à esfera dos jogos de poder que compõem a vida social. Os mais perspicazes, aptos a uma leitura das afecções espirituais compartilhadas pela maioria dos homens de seu tempo, acabam por institucionalizar um determinado sentido moral para a história, de modo que passam a exercer um poder ao mesmo tempo confortante e amedrontador. Algo mais determinante do que o conhecer leva à ciência. Nesse sentido, a organização metafísica do mundo busca mais dominar moralmente do

<sup>58</sup> Idem, p. 39-40. Após ser retirada do convento por sua mãe, em função de um “estado de languidez que visivelmente me conduziria ao túmulo”, Teresa lança aos seus confessores os seguintes argumentos: “Respondei, teólogos astutos ou ignorantes, que criais os nossos crimes ao vosso bel-prazer: quem pôs em mim as duas paixões entre as quais eu me debatia, o amor a Deus e o prazer da carne? A natureza ou o diabo? Optai. Mas ousaríeis adiantar que um ou outro são mais poderosos do que Deus? Se lhe são subordinados, foi portanto Deus quem permitira que essas paixões estivessem em mim, é obra Dele. Mas, replicareis, Deus vos dera a razão para vos esclarecer. Sim, mas não para me decidir. A razão me fizera perceber bem as duas paixões que me agitavam, foi por ela que concebi, conseqüentemente, que sendo tudo de Deus, essas paixões me provinham Dele, em toda a força em que se encontravam. Mas essa mesma razão que me esclarecia, em nada me decidia. Contudo, continuareis, tendo Deus vos deixado dona de vossa vontade, éreis livre para vos determinar para o bem ou para o mal. Puro jogo de palavras. Essa vontade e essa pretensa liberdade somente têm graus de força, agem em conformidade com os graus de força das paixões e dos apetites que nos excitam. Por exemplo, pareço ser livre para me matar, jogar-me pela janela. De forma alguma: desde que a vontade de viver, em mim, seja mais forte do que a de morrer, jamais me matarei. Um homem, direis, tem de fato a liberdade de dar aos pobres, ao seu indulgente confessor, cem luíses de ouro que tem no seu bolso. Ele não a tem: sendo a vontade de conservar seu dinheiro mais forte do que a de obter uma absolvição inútil dos seus pecados, fatalmente ele guardará o seu dinheiro. Enfim, cada um pode demonstrar a si mesmo que a razão serve somente para que o homem conheça o grau de vontade que tem de fazer ou de evitar esta ou aquela coisa, combinado com o prazer e o desprazer que, para ele, deve resultar disto. Desse conhecimento adquirido pela razão resulta o que chamamos de a vontade e a determinação. Mas essa vontade e essa determinação também estão igualmente submetidas aos graus de paixão ou de desejo que nos agitam, como um peso de quatro libras determina necessariamente o lado de uma balança que tem apenas duas libras para levantar no seu outro prato.” (Cf. *Teresa filósofa*, op. cit., p. 36-8)

<sup>59</sup> O termo é empregado aqui ironicamente, e não no sentido aristotélico de ciências práticas, dedicadas à condução da vida, como a ética e a política. (Cf. *Metafísica E*, 1025 b e *Ética a Nicômaco*, VI, cap. 2)

que conhecer as causas primeiras, isto é, o privilégio da causa primeira enquanto meta da racionalidade humana é o modo dissimulado do domínio metafísico. O estabelecimento na linguagem de um Eu senhor de si, capaz de tudo decidir por intermédio da razão, em detrimento dos impulsos do corpo, dos sentimentos e paixões, como considera Nietzsche, será um artifício moral da filosofia e da religião para controlar e punir a humanidade. “Não temos”, dirá Nietzsche,

nenhum órgão para o conhecer, para a verdade: nós ‘sabemos’ (ou cremos, ou imaginamos) exatamente tanto quanto pode ser útil ao interesse da grege humana, da espécie: e mesmo o que aqui se chama ‘utilidade’ é, afinal, apenas uma crença, uma imaginação e, talvez, precisamente a fatídica estupidez da qual um dia pereceremos.<sup>60</sup>

A crença no Eu como substância espiritual (Ser) sempre idêntica a si mesma, no Eu como instância desapaixonada, alheia às disposições de humor e às próprias contingências (afetivas, socioeconômicas, políticas, religiosas, intelectuais, morais), num Eu no qual se determina a existência das coisas, do “objeto” (substância material) e das ações (movidas pela finalidade e pela utilidade), se traduz, segundo Nietzsche, na crença em que “a vontade é uma força magicamente atuante (...)”<sup>61</sup>

O elemento mágico, nesse caso, é a consciência, tomada enquanto instrumento espiritual capaz de atuar livre do corpo. Dela se deriva a vontade livre, e a crença em que toda ação é, de imediato, consciente. Desse modo, se é treinado para buscar as causas do agir naquele que se imagina ser o órgão do conhecimento – consciência/razão – concebido como “entidade interior” capaz de julgar e avaliar puramente todo “fato exterior”. Os afetos, as paixões, as disposições fisiológicas ficam fora de toda consideração, pois permanecem fugidios, movediços, alheios aos edifícios conceituais da metafísica. Por não se terem curvado a uma explicação lógica acerca de sua manifestação, são genericamente rejeitados enquanto instâncias seguras para o conhecimento. Deles – produtos da corporeidade – livrou-se a vontade enquanto facul-

<sup>60</sup> Cf. *A gaia ciência*, p. 250.

<sup>61</sup> Cf. *Idem*, p. 149.

dade causal da alma para o agir. O intelecto é afastado do corpo, que escraviza a alma na terra; o corpo – doente, mortal e caótico – é posto fora da verdade, do ser, da “realidade”.<sup>62</sup>

É esse o tom do discurso de Sócrates no *Fédon*. No cárcere, pouco tempo antes de efetivar o cumprimento de sua pena de morte, bebendo até a última gota, “com toda naturalidade, sem vacilar um nada”<sup>63</sup>, o personagem-pensador dirige-se a Símas e a Cebes, louvando a própria condição como acesso à sabedoria dos deuses no Hades:

[Sócrates] Sendo assim, continuou, não achas que, de modo geral, as preocupações dessa pessoa não visam ao corpo, porém tendem, na medida do possível, a afastar-se dele para aproximar-se da alma?

[Símas] É também o que penso

[Sócrates] Nisto, por conseguinte, antes de mais nada, é que o filósofo se diferencia dos demais homens: no empenho de retirar quanto possível a alma da companhia do corpo.

(...)

[Sócrates] Por tudo isso, continuou, é natural nascer no espírito dos filósofos autêntica convicção que os leva a discorrer entre eles mais ou menos nos seguintes termos: Há de

<sup>62</sup>Cf. PLATÃO. *Fédon*. In: \_\_\_\_\_. *Protágoras, Górgias, Fédon*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2. ed., 2002. Entre 63-e e 69-e, Sócrates expõe “as razões de estar convencido de que o indivíduo que se dedicou a vida inteira à Filosofia terá de mostrar-se confiante na hora da morte, pela esperança de vir a participar, depois de morto, dos mais valiosos bens”. Ainda que este trecho do *Fédon* corresponda afortunadamente ao propósito do presente artigo, faz-se necessário advertir que não se tem aqui a menor pretensão de esgotar o tema da corporeidade e da sensibilidade em Platão. Ou seja, apesar do ataque generalizado que Nietzsche empreende contra operações arquetípicas fundamentais inscritas há dois milênios e meio nos *Diálogos*, e espalhadas por toda a história do Ocidente judaico-cristão, o que entra em cena aqui é o Platão criado por essa história, o Platão do platonismo cristão - com suas repercussões laicizadas sobre a moral e a epistemologia modernas -, e não exatamente o Platão de cada um dos *Diálogos* e *Cartas*, com todas as suas nuances, ambiguidades, ambivalências e variações, cuja leitura demandaria estratégias metodológicas bastante distintas daquelas que corresponderam ao propósito de agora. Ao mesmo tempo, de modo algum isso quer dizer que dos *Diálogos* Nietzsche jamais poderia ter extraído a opinião de que a filosofia platônica é precursora do cristianismo e da modernidade. O mito de Er, por exemplo (*A república*, Livro X, 614-a/621-b), com suas imagens boscheanas, está entre os textos que dificilmente não serão lidos no Ocidente como genitores de concepções pré-cristãs. Contudo, não é demais insistir no fato de que o “Platão de Nietzsche”, ainda que se possa assemelhar ao “Platão de Kant”, por exemplo, em momento algum deixa de ser o “Platão de Nietzsche”, personagem central de sua obra, protagonista de sua aventura filosófica transvaloradora: o alvo perfeito, o pai que ele tentou matar. Sugere-se, para um clareamento dessa questão, extremamente complexa, a consulta a escritos sobre a apropriação de certos diálogos platônicos por pensadores como Filon de Alexandria, Plotino, Agostinho, entre outros caros à formação e consolidação da teologia cristã.

<sup>63</sup>Cf. PLATÃO. *Fédon*. op. cit., 117-c.

haver para nós outros algum atalho direto, quando o raciocínio nos acompanha na pesquisa; porque enquanto tivermos corpo e nossa alma se encontrar atolada em sua corrupção, jamais poderemos alcançar o que almejamos. E o que queremos, declaramo-lo de uma vez por todas, é a verdade. Não têm conta os embaraços que o corpo nos apresta, pela necessidade de alimentar-se, sem falarmos nas doenças intercorrentes, que são outros empecilhos na caça da verdade. Com amores, receios, cupidez, imaginações de toda a espécie e um sem-número de banalidades, a tal ponto ele nos satura, que, de fato, como se diz, por sua causa jamais conseguiremos alcançar o conhecimento do que quer que seja. (...) Ora, se, realmente, na companhia do corpo não é possível obter o conhecimento puro do que quer que seja, de duas uma terá de ser: ou jamais conseguiremos adquirir esse conhecimento, ou só o faremos depois de mortos, pois só então a alma se recolherá em si mesma, separada do corpo, nunca antes disso. Ao que parece, enquanto vivermos, a única maneira de ficarmos mais perto do pensamento é abstermo-nos o mais possível da companhia do corpo e de qualquer comunicação com ele, salvo e estritamente necessário, sem nos deixarmos saturar de sua natureza nem permitir que nos macule, até que a divindade nos venha libertar. Puros, assim, e livres da insanidade do corpo, com toda a probabilidade nos uniremos a seres iguais a nós e reconheceremos por nós mesmos o que for estreme de impurezas. É nisso, provavelmente, que consiste a verdade. Não é permitido ao impuro entrar em contato com o puro. - Eis aí, meu caro Símas, quero crer, o que necessariamente pensam entre si e conversam uns com os outros os verdadeiros amantes da sabedoria. Não é esse, também, o teu modo de pensar?

[Símas] Perfeitamente, Sócrates.<sup>64</sup>

Da acusação nietzscheana de que Sócrates, o pai da filosofia, é doente e caluniador da vida<sup>65</sup>, pode-se intuir, acertadamente, a proposta de uma transvaloração de todos os valores<sup>66</sup>, tarefa na qual Nietzsche concentrou seu pensamento. Seguir vigorosamente os desdobramentos desses sinais significa assumir uma trabalhosa tarefa de leitura, cujo suporte metodológico adequado, num primeiro momento, parece ser o redesenho das imagens apresentadas pelo filósofo-antifilósofo em seu discurso contra a tradição. O empreendimento convoca, assim, a desconstrução das desconstruções apresentadas por Nietzsche, de modo que se possa ver também como “retrato” aquilo que em sua pena tornou-se caricatura.

<sup>64</sup> Idem, 64-a/67-b.

<sup>65</sup> Cf. *Crepúsculo dos ídolos*, op. cit., p. 17-23.

<sup>66</sup> Idem, p. 7-8.

## Referências

ANÔNIMO. *Teresa filósofa*. Tradução de Maria Carlota Carvalho Gomes. Prefácio de Renato Janine Ribeiro. Porto Alegre: L&PM, 1997 (Coleção L & PM Pocket, 69).

BARRENECHEA, M. A. de. *Nietzsche e a liberdade*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2000.

DELEUZE, G. *A filosofia crítica de Kant*. Lisboa: Edições 70, 2000.

DESCARTES, R. *Carta-prefácio dos Princípios da filosofia*. Tradução de Homero Santiago. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

\_\_\_\_\_. *Princípios da filosofia*. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 2006.

FOGEL, G. *Conhecer é criar: um ensaio a partir de F. Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Unijuí, 2003.

KANT, I. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Tradução de Clélia Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

\_\_\_\_\_. *Crítica da razão pura*. Tradução de Valério Rohden. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Coleção Os pensadores)

\_\_\_\_\_. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Coleção “Os pensadores”)

MARTINS, N. S. *O léxico de Guimarães Rosa*. São Paulo: USP, 2001.

MERLEAU-PONTY, M. “O mundo percebido e o mundo da ciência”. In: \_\_\_\_\_. *Palestras*. Tradução e apresentação de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2002.

NIETZSCHE, F.W. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Tradução, notas e posfácio de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

\_\_\_\_\_. *Crepúsculo dos ídolos, ou, Como se filosofa com o martelo*. Tradução de Marco Antonio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

\_\_\_\_\_. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000 a.

\_\_\_\_\_. *A gaia ciência*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

\_\_\_\_. *Genealogia da moral*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

PLATÃO. *Fedão*. In: \_\_\_\_\_. *Protágoras, Górgias, Fedão*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2. ed., 2002.