



# Crítica à modernidade e conceito de subjetividade em Nietzsche

*Critique of modernity and concept of subjectivity in Nietzsche*

**André Luís Mota Itaparica**

Doutor em Filosofia da Universidade de São Paulo (USP), professor adjunto da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB), Cachoeira, BA - Brasil, e-mail: itapa71@gmail.com

---

## Resumo

Dada a importância do conceito de subjetividade na filosofia moderna, o artigo mostra, em primeiro lugar, que três aspectos do dogmatismo, tal como este é compreendido por Nietzsche no prefácio de *Além do bem e do mal*, estão presentes na sua consideração sobre a subjetividade no terceiro período de sua obra, particularmente em sua análise do cogito cartesiano e da apercepção transcendental kantiana. No caso da apercepção transcendental, o artigo defende que a principal fonte da interpretação de Nietzsche foi a leitura schopenhaueriana do tema. Em segundo lugar, ele indica que Nietzsche não descarta a noção de subjetividade; apenas procura depurá-la desses pressupostos dogmáticos, enraizando-a no corpo.

**Palavras-chave:** Sujeito. Descartes. Kant. Schopenhauer. Corpo.

---

## **Abstract**

*Given the importance of subjectivity in the modern philosophy, this paper aims to show, firstly, that three aspects of dogmatism, as it is understood by Nietzsche in the preface to *Beyond good and evil*, are present in his account of the subjectivity in his late work, particularly in his analysis of the Cartesian 'cogito' and the Kantian transcendental apperception. In regards to the transcendental apperception, it argues that the main source of Nietzsche's interpretation was Schopenhauer's reading on the issue. Secondly, it points out that Nietzsche does not dismiss the notion of subjectivity; he only tries to prevent it from such dogmatic assumptions when he traces its roots back to the body.*

**Keywords:** Subject. Descartes. Kant. Schopenhauer. Body.

---

## **Introdução**

*Além do bem e do mal* possui um caráter programático, explicitado posteriormente em *Ecce homo*: trata-se, para Nietzsche, de realizar uma “crítica da modernidade” (EH, KSA 6, p. 350). Essa proposta se materializa em uma oposição deliberada aos valores da época moderna, em seus aspectos filosóficos, científicos, artísticos, religiosos e políticos. Em termos filosóficos, o livro consiste em uma análise global da tradição metafísica ocidental, desde Platão, inserida em uma narrativa histórica que desembochará nos conceitos centrais da modernidade. A marca comum da metafísica ocidental, segundo Nietzsche, é sua natureza dogmática. Por dogmatismo ele entende a postulação de um âmbito transcendente à experiência, aceito incondicionalmente: “o pior, mais duradouro e perigoso de todos os erros até então foi um erro dogmático, ou seja, a invenção platônica do espírito puro e do bem em si” (JGB, Prefácio; KSA 5, p. 11).

Para Nietzsche, a metafísica ocidental pode ser caracterizada como eminentemente dogmática por admitir três pressupostos básicos:

e talvez esteja próximo o tempo em que novamente se atentará para o que era necessário para lançar a pedra fundamental das sublimes e incondicionadas construções filosóficas que os

dogmáticos até então levantaram, – alguma superstição popular de um tempo imemorial (como a superstição da alma, que, como a superstição do sujeito e do eu ainda hoje não cessou de produzir disparates), algum jogo de palavras talvez, uma sedução por parte da gramática ou uma generalização temerária de fatos muito estreitos, muito pessoais, demasiado humanos (JGB, Prefácio; KSA 5, p. 11).

Os três pressupostos básicos do dogmatismo em filosofia são para Nietzsche, portanto:

- 1) a admissão de um fundamento incondicionado;
- 2) a substancialização de conceitos derivados de funções gramaticais;
- 3) a utilização de uma falácia de generalização apressada na elaboração de teorias.

No primeiro caso, a tarefa dos sistemas filosóficos consistiria em encontrar um princípio que, aceito dogmaticamente, erigiria toda arquitetônica metafísica: a busca pelo incondicionado, seja ele um fundamento teológico ou racional. No segundo caso, trata-se de uma crítica à gramática como pressuposto tácito das formulações conceituais e de uma compreensão prévia da realidade; Nietzsche defende a ideia de que há uma metafísica do senso comum, baseada na gramática, que repercutirá nas construções metafísicas sistemáticas. No terceiro caso, trata-se de uma crítica a um procedimento indutivo indevido, que opera generalizações apressadas a partir de experiências particulares; da parte de Nietzsche, essa sua afirmação assenta-se em uma constatação do efeito do ambiente cultural e histórico na formulação de filosofias dogmáticas. Na Antiguidade, o dogmatismo nascia da transposição da realidade para um mundo transcendente e inteligível; na Modernidade, essa cisão estaria presente no interior da própria razão, e o dogmatismo estaria representado pelo conceito basilar de subjetividade, que recebe, a partir de Descartes, o estatuto de um princípio para todo conhecimento.

Dada a importância do conceito de subjetividade na filosofia moderna, pretendemos mostrar aqui, em primeiro lugar, que os três aspectos do dogmatismo, tal como este é compreendido por Nietzsche, estão presentes, em medidas diversas, na sua consideração sobre a subjetividade no terceiro período de sua obra. Em segundo lugar, ensejamos indicar que

Nietzsche não descarta a noção de subjetividade; apenas procura depurá-la desses pressupostos dogmáticos<sup>1</sup>.

## **Crítica ao conceito moderno de subjetividade: Descartes e Kant**

Em termos histórico-filosóficos, um texto fundamental de Nietzsche sobre a questão da subjetividade moderna se encontra no § 54 de *Além do bem e do mal*. Nesse texto, Nietzsche identifica, na filosofia moderna, a redução do conceito de alma ao âmbito da teoria do conhecimento, comentando, de forma breve e alusiva, as concepções de subjetividade de Descartes e Kant. Em virtude da economia da argumentação nietzschiana, característica marcante sobretudo de suas obras publicadas, procuraremos, a partir de outros textos – publicados e póstumos –, desenvolver os argumentos que se encontram condensados na passagem central da seção 54.

É importante lembrar o contexto em que Nietzsche propõe-se a analisar o conceito de subjetividade moderna, como um estreitamento do conceito de alma; essa seção de *Além do bem e do mal* se encontra no interior de um capítulo intitulado “A essência religiosa” (*das religiöse Wesen*), no qual Nietzsche procura desmascarar a manutenção dos fundamentos religiosos numa cultura secularizada. Assim, para Nietzsche, a redução da alma ao sujeito do conhecimento e suas funções lógicas seria uma tentativa frustrada de afastamento das conotações cristãs do conceito de alma. Frustrada porque, no interior da teoria do conhecimento moderno, permaneceriam ainda pressupostos teológicos: “A filosofia moderna, como um ceticismo epistemológico, é, oculta ou abertamente, anticristã: embora, dito para ouvidos mais refinados, de modo algum antirreligiosa” (JGB 54; KSA 5, p. 73).

---

<sup>1</sup> Versões preliminares desse artigo foram expostas no XXIX Encontros Nietzsche, em setembro de 2010, na USP, e no II Encontro de São Lázaro (FFCH/UFBA), em Junho de 2011.

Esse artigo se beneficiou da leitura e sugestões do meu colega Marcos Alberto de Oliveira, a quem agradeço.

Em livro recentemente publicado (MARTINS, A.; SANTIAGO, H.; OLIVA, L. C. *As ilusões do eu*. Spinoza e Nietzsche. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.) há contribuições de importantes comentadores sobre o tema, que tangenciam questões desse artigo, embora com enfoques e conclusões diferentes dos apresentados aqui, tais como os artigos de Scarlett Marton, Antonio Edmilson Paschoal, Blaise Benoit, Clademir Araldi, Patrick Wotling, Vânia Dutra de Azeredo – e sobretudo o artigo de GIACOIA Jr., O. Metafísica e subjetividade. In: MARTINS, A. et al. (Org.). *Spinoza e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011. p. 423-444.

A passagem central para a questão da subjetividade moderna é a seguinte:

antes se acreditava na ‘alma’, como na gramática e no sujeito gramatical: dizia-se que ‘eu’ é condição, ‘penso’ é predicado e condicionado – pensar é uma atividade para a qual um sujeito *tem* de ser pensado como causa. Depois se tentou, com astúcia e tenacidade admiráveis, ver se não se podia escapar dessa rede, – se talvez o contrário não fosse verdade: ‘penso’, condição, ‘eu’, condicionado; ‘eu’ portanto apenas como uma síntese *realizada* pelo próprio pensamento. *Kant*, no fundo, quis provar que, a partir do sujeito, o sujeito não poderia ser provado, – o objeto também não: a possibilidade de uma *existência ilusória* (*Scheinexistenz*) do sujeito, portanto da ‘alma’, pôde não lhe ter sido de todo estranha, uma concepção que, como filosofia vedanta, já existiu na Terra com um poder descomunal (JGB, 54; KSA 5, p. 73).

Ressaltaremos aqui dois aspectos da crítica de Nietzsche a Descartes, que podemos chamar de lógico-gramatical e causativo<sup>2</sup>. A passagem citada relaciona-se com outra de extrema importância na consideração do tema da subjetividade em Descartes:

no que diz respeito à superstição dos lógicos: não me cansarei de sublinhar um pequeno e simples fato, que esses supersticiosos não gostam de assumir, – que um pensamento vem quando ‘ele’ quer, e não quando ‘eu’ quero; assim, é uma falsificação dos fatos dizer: o sujeito ‘eu’ é a condição do predicado ‘penso’. Isso pensa: mas que ‘isso’ seja justamente aquele velho e célebre ‘eu’ é, dito com delicadeza, apenas uma suposição, uma afirmação, tudo menos uma ‘certeza imediata’. Enfim, com esse ‘isso pensa’ já avançamos muito: o ‘isso’ contém uma *interpretação* do processo e não pertence ao próprio processo. Conclui-se aqui segundo o hábito gramatical: ‘pensar é uma ação, em toda ação há um agente, logo –’ (JGB 17; KSA 5, p. 30).

<sup>2</sup> LOUKIDELIS, N. Quellen von Nietzsches Verständnis und Kritik des Cartesischen *cogito, ergo sum*. *Nietzsche-Studien*, n. 34, p. 300-310, 2005, aponta as seguintes fontes da crítica de Nietzsche a Descartes: ÜBERWEG, Friedrich. *Grundriss der Geschichte der Philosophie*; SCHOPENHAUER, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung I*. Zurich: Haffmans Verlag, 1999b; DÜHRING, E. K. *Kritische geschichte der philosophie von ihren anfängen bis zur gegenwart*. Berlin: L. Heimann, 1873; FISCHER, K. *Geschichte der Neuern Philosophie*. New York: Public Library, 1914. Além dessas referências, SCHOPENHAUER, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung II*. Zurich: Haffmans Verlag, 1999c, acrescenta a leitura de Afrikan Spir: *Denken und Wirklichkeit*.

A crítica central consiste no fato de Descartes, ao considerar a certeza do *cogito* como evidente, tomou o *cogito* como uma “certeza imediata”, quando ele teria uma série de pressupostos (KSA 11, 40[23], p. 639-640). Como se sabe, para Descartes, a certeza do *cogito* é garantida mesmo que consideremos a existência de um gênio maligno, ficção que havia levado à universalização da dúvida. O *cogito* representa a compreensão do aspecto reflexivo da consciência: se eu duvido, eu possuo representações a que posso acessar imediatamente, e com isso tenho, simultaneamente, a certeza de minha existência, nem que seja apenas nos momentos em que penso:

não há, pois, dúvida alguma de que sou, se ele [o gênio maligno] me engana; e, por mais que me engane, não pode fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa. De sorte que, após ter pensado bastante nisto e de ter examinado todas as coisas, cumpre enfim concluir e ter por constante que esta proposição, *eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito (DESCARTES, 1641/1983, p. 92).

Para Nietzsche, o *cogito* não é evidente por depender de vários pressupostos:

- 1) Que havendo pensamento, há algo que pensa;
- 2) Que esse algo que pensa seja um sujeito (a crença de que o pensar seja uma ação que, tomada gramaticalmente, necessita de um sujeito agente);
- 3) A crença de que esse sujeito seja uma substância metafísica (KSA 11, 40 [23], p. 639-640; JGB 16; KSA 5, p. 29-30). Esses três aspectos nem sempre estão separados na argumentação de Nietzsche, e o que faremos aqui é apresentá-los em sua articulação.

1) Em primeiro lugar, Nietzsche considera que do *cogito* só se pode chegar à constatação do pensamento, e não da existência de um sujeito responsável por ele. A passagem da certeza do pensamento para a existência daquele que pensa – primeiro movimento do *cogito* – já depende de antemão que saibamos o que seja o pensamento e o que seja a existência: “Não há certezas imediatas: *cogito ergo sum* pressupõe que se saiba o que seja ‘pensar’ e, em segundo lugar, o que seja ‘ser’”

(KSA 11, 40[24], p. 640)<sup>3</sup>. Não há, assim, um ponto de vista alcançado por uma *epoché* que abdique a todo e qualquer pressuposto: já há um elemento categorial quando compreendo representações que me vêm à mente como pensamentos, assim como tenho um entendimento prévio do que seja a existência quando pressuponho ser ela condição necessária para a posse de representações. Além disso, o fato de eu possuir pensamentos não me garante que eu seja o seu autor. Não está excluída a possibilidade de que um outro ser – Deus, por exemplo – pensasse por meio de mim, o que sem dúvida asseguraria a existência de pensamentos em minha mente, mas não que esses pensamentos fossem meus e tivessem origem no meu eu: “Suposto, por exemplo, que Deus pensasse a partir de nós, e nossos pensamentos, na medida em que nos sentíssemos como causa, fossem uma aparência, assim o ser do pensamento não seria negado ou posto em dúvida, mas sim o *ergo sum*. Senão ele teria que dizer: *ergo est*” (KSA 11 40[24], p. 640-641). Para Nietzsche, portanto, a passagem da constatação do pensamento para a existência do eu que pensa é uma conclusão baseada em juízos sobre a natureza do pensamento e da existência.

É fato conhecido que Descartes recusou, na resposta às segundas objeções, que a certeza do *cogito*, particularmente de sua existência, provenha do seguinte silogismo: “Tudo o que é pensa ou existe; eu penso; logo, eu existo”. Para Descartes, a certeza do pensamento e da existência do sujeito é simultânea, dá-se por uma inspeção do espírito: “Quando alguém diz: *Penso, logo sou, ou existo*, ele não conclui sua existência de seu pensamento como pela força de algum silogismo, mas como uma coisa conhecida por si; ele a vê por simples inspeção do espírito” (DESCARTES 1641/1983, p. 158). Mas o que Nietzsche critica aqui é sobretudo a identificação da causa dos pensamentos a um sujeito, assim como a suposta imediatidade da certeza do *cogito*<sup>4</sup>. Para Nietzsche, a concepção de subjetividade cartesiana é resultado

<sup>3</sup> Quando possível, utilizamos a tradução de alguns póstumos realizada por Oswaldo Giacoia Junior em NIETZSCHE, F. W. *Fragmentos póstumos*. Tradução de Oswaldo Giacoia Junior. Campinas: IFCH; Ed. da UNICAMP, 1996. Nos outros casos, as traduções são de nossa responsabilidade.

<sup>4</sup> LONGUENESSE, B. Kant's 'I Think' versus Descartes' 'I Am a Think That Thinks'. In: GARBER, D.; LONGUENESSE, B. *Kant and the early moderns*. Princeton: Princeton University Press, 2008. p. 13, defende que, embora não se trate de uma inferência *silogística*, há algum tipo de inferência sendo efetuada no *cogito*: “Contudo, o fato patente aqui é que a inferência não é do enunciado de que algo possui uma propriedade (pensamento) ao enunciado de que ela possui outra propriedade (existência). Antes, a inferência é do enunciado de um *fato* (*que eu penso*) para o enunciado de um aspecto *desse mesmíssimo fato*, que é sua condição necessária (*que eu existo*)”.

de uma dupla transposição: do sujeito gramatical para sujeito lógico, e do sujeito lógico para uma substância metafísica.

Para Nietzsche, a passagem do pensamento à existência do eu já é um salto injustificado, pois da certeza do pensamento só poderíamos chegar à constatação de que ou há pensamento (uma tautologia) ou que algo – que não sabemos o que seja – pensa. Inferir da existência do pensamento a existência de um sujeito identificado como autor do pensamento já seria acrescentar algo: que um eu seja a causa dos próprios pensamentos. Com isso, Nietzsche apropria-se da reflexão de Lichtenberg sobre o “*es denkt*”, remetendo a um sujeito indeterminado, ou mesmo para uma oração sem sujeito, como “relampeja”<sup>5</sup>, para concluir que a própria postulação de um agente já resultado de uma inferência baseada em um hábito gramatical.

2) Nietzsche elabora uma crítica geral à gramática, que aponta na filosofia com origem no ramo linguístico indo-europeu a tendência de transpor o sujeito gramatical da linguagem ordinária – ou seja, de um plano apenas linguístico – para um plano ontológico de uma realidade metafísica. Na seção 20 de *Além do bem e do mal*, Nietzsche afirma o nexos existente entre gramática e ontologia. A linguagem não teria apenas uma função descritiva numa realidade metafísica, mas uma ação estruturadora daquilo que concebemos como realidade. Diferentes gramáticas produziriam diferentes ontologias. A concepção de sujeito seria produto, assim, das línguas indo-europeias; segundo Nietzsche, ramos linguísticos uralo-altaicos desenvolveram menos a noção

<sup>5</sup> Exemplo de Lichtenberg retomado na *Genealogia da moral*: “Assim como o povo separa o relâmpago do seu relampejar e toma o último como a ação, o efeito de um sujeito que se chama relâmpago [...]. No fundo, o povo duplica a ação, quando faz que o relâmpago relampeje (*den Blitz leuchten lässt*); isso é uma ação da ação (*ein Thun-Thun*): postula-se o mesmo evento primeiro como causa e então mais uma vez como seu efeito” (GM, I, 13; KSA 5, p. 278). Segundo Loukidelis (2005), Nietzsche leu a reflexão de Lichtenberg sobre o “*es denkt*” na obra de Überweg. Loukidelis (2005, p. 303): “Não é de meu conhecimento que essa frase se encontre na obra de Lichtenberg. Tudo indica que Überweg se refira aqui à seguinte frase, só publicada em 1801, nas considerações do espólio de Lichtenberg: ‘Tornamo-nos conscientes de certas representações que não dependem de nós; ao menos acreditamos que outras dependiam de nós; onde está o limite? Conhecemos apenas a existência de nossas sensações, representações e pensamentos. Algo pensa (*es denkt*), pode-se dizer, como se diz: relampeja (*es blitzt*). Dizer *cogito* já é demais, quando se traduz esse algo por eu. Admitir o eu, postulá-lo, é uma necessidade prática’ (LICHTENBERG, L. C.; KRIES, F. *Lichtenberg, Georg Christoph*: Vermischte Schriften. Göttingen: Dieterich, 1801. Band II.).



de eu, o que teria como decorrência uma menor dependência da noção de subjetividade (JGB 20; KSA 5, p. 34-35). Baseando-se na crença na gramática, Descartes considerou toda ação como produto de um agente, quando isso pode ser apenas uma simplificação, uma generalização apressada e parcial de eventos interiores mais complexos, de tal modo que o próprio sujeito já poderia ser efeito desses eventos. Tomando esse pressuposto gramatical, Descartes identificou sujeito gramatical e sujeito lógico, atribuindo-lhe em seguida o estatuto metafísico de substância. O que Nietzsche quer apontar é uma identidade entre sujeito lógico e sujeito gramatical que, independentemente das relações genéticas entre pensamento e linguagem, faz esvanecer as diferenças entre esses dois âmbitos. Assim, o vínculo entre gramática e lógica é o que é criticado aqui e, mais fundamentalmente, a passagem de um plano linguístico para um plano metafísico.

3) Nietzsche compreende o *cogito* cartesiano como uma hipótese do sujeito gramatical. A primeira certeza metafísica de Descartes é a de que, ao ter consciência de minhas representações, ao mesmo tempo eu me certifico de minha existência. Todo o conteúdo de minha consciência, assim, pode ser compreendido como o objeto da sentença “eu penso”. Nessa frase, segundo Nietzsche, já se escondem três pressuposições. A primeira é a de que o pensar seja uma ação. Descartes, após a evidência do *cogito*, realiza uma inspeção para saber em que ele consistiria, já que o *cogito* assegura apenas o fato de sua existência (*quod*) no momento em que pensa, mas não de sua essência (*quid*). Sua conclusão, como sabemos, é a de que uma substância inextensa, cujo único atributo é o pensamento. Para Nietzsche, há um salto entre a primeira certeza do *cogito* e a segunda certeza, a de ser uma substância pensante; isso representa a transposição do modelo gramatical para o lógico, e do lógico para o metafísico: identifico primeiro o sujeito gramatical com o sujeito lógico (o sujeito compreendido logicamente, tendo suas *cogitationes* como predicados), e depois transponho para o sujeito como características reais o que são apenas características lógicas (o sujeito como substância ou substrato de determinados atributos). Nesse movimento, a crítica de Nietzsche é precisa. Kant, anteriormente, já tinha recriminado a psicologia racional por conceber o sujeito como substância. E é justamente por isso que a análise de Nietzsche se deterá, em seguida, no conceito de sujeito em Kant.

Kant procurou superar, com sua concepção de subjetividade, o caráter metafísico do sujeito substancial cartesiano, criticado nos *Paralogismos*,

concedendo ao sujeito um estatuto lógico-transcendental, mas não menos fundamental, para o conhecimento. Ao contrário do que ocorre com Descartes, não encontramos explicitamente em Nietzsche muitos elementos de sua análise da subjetividade em Kant, mas consideramos que ele estava atento à tentativa de Kant de superar esses problemas, particularmente por suas leituras de Schopenhauer. É essa leitura de Schopenhauer que nos fornece dados suficientes para compreender a interpretação de Nietzsche na passagem em análise.

Retomemos, então, a passagem que diz respeito a Kant, em seu texto preparatório, que não somente é mais breve, como também possui uma conclusão à primeira vista surpreendente, mas posteriormente esclarecedora:

antes se acreditava incondicionalmente na gramática: dizia-se que ‘eu’ é condição, ‘penso’ é predicado. Tentou-se, com uma tenacidade admirável, ver se não seria possível escapar dessa rede – se talvez o contrário não fosse verdade: ‘penso’, condição – e ‘eu’, condicionado, como uma síntese que precede o pensamento. No fundo, Kant quis provar que, a partir do sujeito, o sujeito não poderia ser provado, o objeto também não. A possibilidade de uma existência ilusória (*Scheinexistenz*) do ‘sujeito’ alvoreceu: uma ideia que, como na filosofia vedanta, já existiu na Terra. Se alguém quiser uma expressão disso, mesmo que provisória, leia *O nascimento da tragédia* (KSA 11, 40[16], p. 635-636).

Nietzsche se baseia na noção do sujeito que emerge na dedução transcendental, em que Kant procurou garantir a validade e realidade objetivas das categorias, demonstrando como as categorias, enquanto condições subjetivas do pensamento, podem referir-se aos dados da sensibilidade para determinar a constituição formal (objetiva) dos fenômenos. Não vamos aqui entrar no interminável debate sobre a apercepção transcendental, um dos mais controvertidos da literatura kantiana. Pretendemos apenas indicar como essa breve referência de Nietzsche abarca pontos centrais e mais consensuais da compreensão kantiana da subjetividade, e como os aspectos mais exóticos dessa interpretação – como a referência aos vedas – podem ser traçados a partir da leitura que Schopenhauer faz de Kant.

A passagem central sobre o tema da subjetividade em Kant se encontra na definição do sujeito transcendental na dedução transcendental. Nessa passagem, o sujeito não é mais uma substância, mas uma proposição que expressa o ato de unificação que reúne todas as minhas representações

e me permite reconhecê-las como minhas: “eu penso” é uma proposição que “deve *poder* acompanhar todas as minhas representações” (B 131-2)<sup>6</sup>, ou seja, a consciência do eu penso não acompanha necessariamente minhas representações; a condição é a de que ele possa acompanhá-las. A identidade do eu é fornecida pela consciência de uma síntese unificadora que se realiza no entendimento e que me permite aplicar as categorias aos objetos. O eu transcendental que se expressa na apercepção transcendental, assim, é a consciência do ato de unificação que permite toda e qualquer representação. Em qualquer representação, seus múltiplos componentes são unificados e reconhecidos como um todo e identificados, em sua unidade sintética, como pertencentes a um sujeito. Toda experiência, assim, só é possível porque posso ter a consciência dessa síntese. Isso explica a referência de Nietzsche ao eu como já sendo resultado de uma síntese realizada pelo pensamento: o pensamento é o produto de uma unificação e a consciência dessa síntese é a garantia de sua objetividade. É pelo fato de que a apercepção surge da consciência de um ato de síntese que é pressuposta, que Nietzsche compreenderá que Kant entenderia o sujeito como produto de uma síntese, e portanto, que o pensamento determinaria o sujeito. Mas o que Nietzsche quis dizer quando afirmou que Kant teria provado que, a partir do sujeito, nem sujeito nem objeto poderiam ser provados? Ou, ainda, que com isso Kant teria vislumbrado, assim como os Vedas, uma *Scheinexistenz* do sujeito?

Quanto à incognoscibilidade do sujeito transcendental, não podemos esquecer que a consciência de um ato da espontaneidade que possibilita toda experiência não é, contudo, uma experiência. O “eu penso” que tem de poder acompanhar todas as minhas representações é a consciência de um ato, consciência esta que não pode ser apreendida como uma experiência no tempo e espaço, já que ela é condição de toda experiência (na apercepção empírica, intuo a mim mesmo como determinação no tempo). Kant deixa claro, nos *Paralogismos*, que o “eu penso” nada mais é que a consciência de minhas representações, tanto intuições quanto conceitos, mas que não é um objeto, já que colocá-lo enquanto objeto já pressuporia o próprio sujeito. Se a existência pode ser extraída analiticamente da proposição “eu penso”, Kant explicita, contudo, que a existência do sujeito transcendental não se confunde com a categoria de existência (*Wirklichkeit*). Como Allison

---

<sup>6</sup> Utilizamos a referência habitual da segunda edição da primeira crítica, seguindo a tradução de KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

afirmou, citando Wittgenstein, o sujeito transcendental é como um limite de todo conhecimento, assim como o olho, que possui um campo visual sem nunca poder ver a si mesmo, por não fazer parte dele<sup>7</sup>.

Como para Kant o sujeito transcendental não é conhecido, mas condição de todo conhecimento, Nietzsche afirma que ele teria provado que a partir do sujeito o sujeito não pode provar a si mesmo. Sendo condição de possibilidade dos objetos e da própria experiência, o objeto também não poderia ser provado a partir do sujeito. Em uma passagem dos *Paralogismos* podemos encontrar uma afirmação que pode corroborar a interpretação de Nietzsche, quando Kant afirma que da apercepção transcendental extraio apenas a consciência das funções lógicas correspondentes às categorias, não podendo, assim, a partir dessas funções ter nenhum conhecimento do objeto e muito menos do sujeito transcendental, já que este não pode ser objeto de si mesmo:

Todos os *modos* da autoconsciência no pensamento não são pois ainda, em si mesmos, conceitos do entendimento relativos a objetos (categorias), mas simples funções lógicas que não dão a conhecer ao pensamento qualquer objeto, nem por conseguinte me dão a conhecer a mim próprio enquanto objeto (B 406-7).

O que Kant afirma, em última instância, é que o “eu penso” da apercepção transcendental possui um estatuto puramente lógico, e que não se pode extrair dessa proposição nenhuma conclusão sobre se o sujeito é uma substância ou se pode ser entendido como causa dos pensamentos. Isso certamente não quer dizer, contudo, que ele possua uma “existência ilusória”. Mas a conclusão nietzschiana seguinte, de um caráter ilusório do sujeito, pode ser melhor entendida à luz da interpretação schopenhaueriana de Kant em geral e da apercepção transcendental em particular:

Se cotejarmos as afirmações de Kant, veremos que aquilo que ele entende por unidade sintética da apercepção é, por assim dizer, o centro inextenso da esfera de todas nossas representações, cujos raios convergem para ele. É o que chamo de sujeito do conhecimento, o correlato de todas as representações (SCHOPENHAUER, 1819/1999 a, p. 153).

---

<sup>7</sup> ALLISON, H. E. *Kant's transcendental idealism*. New Haven: Yale University Press, 1983. p. 290-293). Ele cita as seguintes passagens do *Tractatus*: 5.633, 5.6331, 5.631, 5.632, 6.000.

Para Schopenhauer, sujeito e objeto são correlatos, no sentido de que um não pode existir sem o outro. Assim como o objeto depende do sujeito para sua existência enquanto fenômeno, o sujeito só pode ser apreendido a partir do fenômeno que ele objetiva:

pois tão falsa quanto a sentença do entendimento vulgar de que ‘o mundo, o objeto, ainda existiria, mesmo que não houvesse nenhum sujeito’ é esta: ‘o sujeito ainda seria cognoscitivo, mesmo que não houvesse nenhum objeto, isto é, nenhuma representação’. Uma consciência sem objeto (*Gegenstand*) não é consciência [...]. Tiremos do sujeito todas as suas determinações e formas de seu conhecimento que desaparecem também no objeto todas as qualidades, nada restando senão matéria sem forma e qualidade, que não existe na experiência, assim como tampouco existe o sujeito sem a forma de seu conhecimento, restando apenas, diante dele, o sujeito nu como tal, como seu reflexo (*Widerschein*), que pode desaparecer com ele ao mesmo tempo (SCHOPENHAUER 1844/1999c, p. 25).

Para Schopenhauer, o sujeito conhece sem ser conhecido; ele é condição da representação sem ser representação (o corpo é a representação sensível do sujeito), mas também não é a própria coisa em si (a vontade). O sujeito, assim, não possui uma existência absoluta; sem a representação, ele é como um reflexo (*Widerschein*), uma aparência, como ocorria na filosofia dos Vedas. Segundo Schlimgen (1999), Nietzsche teria feito a associação entre Kant e a filosofia vedanta a partir da leitura do livro de seu amigo Paul Deussen sobre *O sistema Vedanta*:

o paralelo com o sistema vedanta é assim expresso: de um ponto de vista superior, o *Átman* (a alma individual, o sujeito [*Selbst*]), que “esqueceu sua identidade com o *Brahman*” (Deussen, *Das System des Vedânta*, p. 291), revela-se com ilusão [*Täuschung*]. – “Não podes ver o vidente da visão, nem ouvir o ouvinte da audição [...], nem conhecer o conhecedor do conhecimento. Ele é sua alma, que está dentro de tudo” (*Brihadâranyaka-Upanishad*, 3, 42) (SCHLIMGEN 1999, p. 41-42).

Em termos filológicos essa referência é inquestionável, já que não localizamos em Schopenhauer uma passagem em que ele associe especificamente o sujeito transcendental com o *Átman*. No entanto, várias são as

referências do idealismo feitas por Schopenhauer em associação com os Vedas. A leitura schopenhaueriana de Kant, profundamente idealista, associa a *Crítica da razão pura*, pelo menos no que diz respeito à primeira edição<sup>8</sup>, a Berkeley e aos Vedas. Para ele, o que une os Vedas, Berkeley e o Kant é a indistinção entre representação e objeto da representação, o que resultaria em um imaterialismo. O sujeito seria o suporte do mundo, mas do mundo como representação, no qual ele seria o que conhece sem ser conhecido:

aquele que tudo conhece e não é conhecido por ninguém é o sujeito. Ele é assim o suporte (*Träger*) do mundo, a condição sempre pressuposta e invariável de tudo o que aparece, de todo objeto: pois é sempre para o sujeito tudo o que existe. Cada um encontra este sujeito em si mesmo, mas apenas enquanto conhece, não enquanto é objeto do conhecimento (SCHOPENHAUER, 1819/1999b, p. 33).

Há um paralelismo sistemático entre a filosofia dos Vedas e a filosofia de Schopenhauer. Para Schopenhauer, o intelecto e o princípio de individuação estão restritos ao mundo como representação; por trás da multiplicidade do mundo empírico, envolto no véu de *Maya* (ilusão), impera no mundo em si uma vontade una (o que corresponde, na filosofia vedanta, à relação entre o *Âtman*/alma individual e o *Brahman*/alma universal). Assim, em termos conceituais, essa aproximação já estava presente no próprio Schopenhauer.

Essa leitura permanecerá em Nietzsche. No *Nascimento da tragédia*, Nietzsche defenderá o caráter aparente da subjetividade individual, sendo o mundo da individuação suprimido no êxtase dionisíaco pela unidade originária, único sujeito do mundo. Por isso Nietzsche afirma que, com sua noção de subjetividade, Kant teria vislumbrado uma existência ilusória do sujeito, algo que ele vê na filosofia dos Vedas, concepção essa que ele teria seguido, segundo o fragmento póstumo preparatório, no *Nascimento da tragédia*.

Mas isso não significa um elogio à concepção de Kant, pois Nietzsche não esposa mais aqui sua “metafísica de artista”. Para Nietzsche, a ideia de uma existência ilusória do sujeito é o retorno a uma concepção de

---

<sup>8</sup> Na “Crítica da filosofia kantiana”, Schopenhauer defende a ideia de que, na primeira edição da primeira *Crítica*, Kant teria sido mais coerente com uma posição idealista “resoluta” (SCHOPENHAUER, 1819/1999a, p. 136-137).

alma de fundo religioso, e mais que isso, a característica de uma metafísica dogmática a que ele se oporá em *Além do bem e do mal*, por expressar uma desvalorização da aparência e do corpo em nome de uma transcendência. Com isso, Nietzsche quer dizer que a história do conceito moderno de subjetividade, limitando-se à epistemologia, não escapa de suas consequências religiosas e morais. Na filosofia de Kant, esse processo seria mais um avatar do ideal ascético, pois a concepção do sujeito empírico fundado em um sujeito lógico-transcendental retomaria a cisão entre dois âmbitos distintos, entre o mundo ilusório e o mundo verdadeiro (desta vez incognoscível):

tome por exemplo o que faziam os ascetas da filosofia vedanta para depreciar a corporeidade como ilusão, assim como a dor, a multiplicidade, toda a oposição conceitual entre ‘sujeito’ e ‘objeto’ – erros, nada mais que erros! Negavam a crença no seu eu, denegavam sua própria ‘realidade’ – que triunfo! – não mais sobre o interior, sobre o exterior (*Augenschein*), uma forma de triunfo superior, uma violação e crueldade com a razão: que vem ao seu ápice quando o autodesprezo e o autoescárnio da razão decreta: ‘existe um reino da verdade e do ser, mas justamente a razão é dele excluído!’... (Dito de passagem: mesmo no conceito kantiano de ‘caráter inteligível das coisas’ há algo dessa avidez ascética pela cisão, que ama voltar a razão contra a razão. ‘Caráter inteligível’ significa para Kant uma espécie de natureza (*Beschaffenheit*) das coisas que o intelecto compreende que ela é para o intelecto – *totalmente incompreensível*) (GM III 12; KSA 5, p. 363).

Resumindo a argumentação de Nietzsche, a redução da questão da subjetividade ao âmbito da lógica e da epistemologia é uma característica marcante da época moderna. Procurando afastar-se de uma noção metafísico-religiosa de alma, o pensamento moderno retornaria – inadvertidamente – a uma concepção religiosa, similar à filosofia vedanta, ao negar a existência efetiva do sujeito e lhe dar o estatuto de uma ilusão. Nesse processo, Nietzsche critica a substancialização do sujeito em Descartes e, em uma leitura schopenhaueriana do sujeito transcendental, transforma o eu da apercepção em uma ilusão. O que Nietzsche quer dizer, ao fim e ao cabo, é que o sujeito volta a perder toda a sua imanência, sua própria realidade, pois é reduzido a um instrumento lógico, delegando ao corpo uma existência secundária. O passo seguinte será então fornecer uma concepção imanente do sujeito, que passará a ser entendido como uma ficção reguladora fundada em um solo fisiológico.

## Sujeito como “estrutura social de impulsos e afetos”

Nietzsche escreve, dentro da série de póstumos em que analisa a questão da subjetividade, em 1885, uma passagem na qual encontramos elementos de sua concepção madura de subjetividade, que se associa a um modelo “organológico” e ao que ele denominou de “fenomenalismo do mundo interior”:

ponto de partida do corpo e da fisiologia: por quê? – Ganhamos uma concepção correta da nossa unidade subjetiva, ou seja, como um governante no alto de uma comunidade [...], assim como da dependência desse governante dos governados e da condição de hierarquização e de divisão de trabalho como possibilidade tanto do indivíduo quanto da totalidade [...]; do mesmo modo, que a luta também se expressa na obediência e no mando e que uma determinação de limites de poder pertence à vida. A certa insciência que o governante mantém diante das ações individuais e mesmo das desordens da comunidade pertence às condições sob as quais se pode governar. Em resumo, ganhamos uma estima também pelo não saber, pelo ver de forma dilatada e grosseira, pela simplificação e falsificação, pelo perspectivo [...]. A questão imediata do sujeito pelo sujeito e todo autoespelhamento do espírito tem seu perigo na possibilidade de ser útil e importante para sua atividade se interpretar falsamente. Por isso interrogamos o corpo e recusamos o testemunho dos sentidos aguçados: se quiser, vemos se os subordinados mesmos não poderiam entrar em comércio conosco (KSA 11, 40[21], p. 638-639).

O corpo, assim, deve ser entendido como um ponto de partida privilegiado e modelo de como devemos entender a subjetividade. Suas ações – seus movimentos – nos indicam algo importante sobre a noção de unidade que sustenta a concepção de subjetividade, em contraposição ao modelo lógico que foi o ponto de partida para as noções de subjetividade desenvolvidas por Descartes e Kant. Esse modelo será o de uma estrutura hierárquica entre governantes e governados, de relações de mando e obediência, ou seja, como uma estrutura ou uma organização, em que todo e parte estão em uma relação dinâmica e interdependente: “Mas o caminho para concepções e aprimoramentos novos da hipótese da alma permanece aberto: conceitos como ‘alma mortal’, ‘alma como multiplicidade subjetiva’ e ‘alma como estrutura social de impulsos e afetos’ querem a partir de



agora ter direito de cidadania da ciência” (JGB 12; KSA 5, p. 27). O sujeito, assim, será compreendido como uma multiplicidade de afetos. A “alma”, aqui entre aspas, significa a subjetividade sem os resquícios da psicologia racional: ela nem é mais una, substancial e imortal, como foi pensada pelos dogmáticos, ao desconsiderarem aspectos centrais da subjetividade, generalizando assim apenas uma parte da experiência subjetiva. Alma, agora, é compreendida como multiplicidade organizada em termos políticos, uma estrutura social que se organiza por meio dos impulsos e afetos do corpo. Por impulso Nietzsche entende uma entidade múltipla, fisiopsicológica, que constituiria o corpo humano; os impulsos são a base de nossos sentimentos, volições e pensamentos. O corpo seria uma multiplicidade de impulsos físicos – ímpetos, tendências à ação, resistências – que se expressariam em nossa psicologia, não mais entendida como uma instância mental distinta da física. Essa multiplicidade de impulsos se organizariam de forma variada e com estabilidade apenas relativa. Essa organização produz afetos, que são sentidos como afetos de mando e obediência. A noção de sujeito seria a identificação com um afeto de comando superior que organizaria o todo. O corpo é um caminho para a compreensão do sujeito porque ele permite que vejamos como ocorre o erro da causalidade da vontade que origina a noção de unidade e identidade do sujeito:

[...] A vontade não é apenas um complexo de sentimento e pensamento, mas sobretudo um afeto: justamente aquele afeto de comando [...]. Um homem, ao querer –, ordena a algo em si, que lhe obedece ou que ele acredita que lhe obedece [...]. Na medida em que, neste caso, somos ao mesmo tempo quem ordena e quem obedece e que, como quem obedece, conhecemos o sentimento de coação, ímpeto, pressão, resistência, motricidade (*Bewegen*), que de imediato costuma a iniciar-se após o ato da vontade; na medida em que, por outro lado, temos o hábito de eliminar e burlar essa dualidade com o conceito sintético de ‘eu’, anexou-se ao querer todo uma corrente de conclusões equivocadas e portanto valorações falsas da própria vontade, – [...] Aquele que quer, desse modo, acrescenta ao sentimento de prazer dos instrumentos executores e eficazes, as ‘subvontades’ ou ‘subalmas’ serviços – nosso corpo é apenas uma estrutura social de muitas almas – o sentimento de prazer de quem manda. *L’effect c’est moi*: ocorre aqui o que ocorre em toda comunidade bem constituída e feliz, a classe governante se identifica com o sucesso da comunidade. Em todo querer trata-se de simplesmente de ordenar e

obedecer, sobre a base, como já dito, de uma estrutura social de muitas almas (JGB 19; KSA 5, p. 31-34).

O corpo é uma multiplicidade de impulsos – coação, ímpeto, pressão, resistência e motricidade (*Zwingen, Drängen, Drücken, Widerstehen, Bewegen*) – que são sentidos como relações de mando e obediência. Seus arranjos são temporários. A subjetividade, assim, é compreendida como uma organização de uma multiplicidade em que nos sentimos como o impulso organizador do todo. A subjetividade não é simples, e sua unidade é apenas ilusória. Ela é antes de tudo um sentimento – um *páthos* – e sua autoconsciência (intelectual) nada mais é que a identificação imediata com esse eu ilusório, que é uma abreviação desses processos internos. Com o termo “fenomenalismo do mundo” interior Nietzsche quer dizer que, assim como ocorre com o mundo externo, o mundo interno consciente também já é resultado de uma abreviação ou “falsificação”, também já resultado de uma perspectiva. Do mesmo modo, o sujeito é uma ficção útil: “Eu, ao contrário, tomo o próprio eu como *uma construção do pensamento*, do mesmo grau de ‘matéria’, ‘coisa’, ‘substância’, ‘indivíduo’, ‘finalidade’, ‘número’: portanto, apenas como uma *ficção reguladora* com cuja ajuda uma espécie de estabilidade, portanto ‘cognoscibilidade’, é *inventada* e introduzida no mundo do vir-a-ser” (KSA 11, 35[35], p. 526). O sujeito é uma ficção reguladora, ou seja, uma ideia que aceitamos por razões heurísticas, para fornecer inteligibilidade ao mundo e a minha experiência do mundo. Em um mundo sem sujeito nossa existência estaria dissolvida no fluxo de impulsos e afetos; o que não nos impediria de viver, seríamos como a maioria dos animais, que sequer se reconhece reflexivamente. Mas a nossa consciência reflexiva, que nos permite reconhecermos a nós como sujeitos, é uma característica natural de nossa espécie, como Nietzsche explica no aforismo sobre “o gênio da espécie” (FW, 354; KSA 3, p. 590-592) e uma consciência parcial dos eventos internos (KSA 11, 37[4], 576-579). A insciência do governante – do eu – não é impedimento para a constituição da unidade da consciência, mas antes sua condição.

Assim, no debate de Nietzsche com a concepção moderna de subjetividade, ele se afasta da concepção de Descartes e se aproxima da de Kant, no sentido de que, mais do que a reflexividade, é a consciência de uma unidade que garante a existência do sujeito. Essa unidade é produto de uma síntese, no caso de Kant lógica; no caso de Nietzsche, psicológica

(entendida como “fisiopsicológica”. Cf. JGB 23; KSA 5, p. 38-39). Para Kant, era o eu transcendental que fundava o eu empírico; para Nietzsche, é justamente o contrário, pois o próprio pensamento lógico (o entendimento como faculdade de unificação por meio de juízos), que, na leitura de Nietzsche, determinava o sujeito kantiano, é compreendido no âmbito da psicologia, como um produto do fenomenalismo da consciência.

## Referências

ALLISON, H. E. **Kant's transcendental idealism**. New Haven: Yale University Press, 1983.

DESCARTES, R. **Meditações**. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

DÜHRING, E. K. **Kritische Geschichte der Philosophie von ihren Anfängen bis zur Gegenwart**. Berlin: L. Heimann, 1873.

FISCHER, K. **Geschichte der Neuern Philosophie**. New York: Public Library, 1914.

GIACOIA Jr., O. Metafísica e subjetividade. In: MARTINS, A. et al. (Org.). **Spinoza e Nietzsche**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011. p. 423-444.

KANT, I. **Crítica da razão pura**. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997. Publicado originalmente em 1789.

LICHTENBERG, L. C.; KRIES, F. **Lichtenberg, Georg Christoph**: Vermischte Schriften. Göttingen: Dieterich, 1801. Band II.

LONGUENESSE, B. Kant's 'I Think' versus Descartes' 'I Am a Think That Thinks'. In: GARBER, D.; LONGUENESSE, B. **Kant and the early moderns**. Princeton: Princeton University Press, 2008.

LOUKIDELIS, N. Quellen von Nietzsches Verständnis und Kritik des Cartesischen *cogito, ergo sum*. **Nietzsche-Studien**, n. 34, p. 300-310, 2005.

MARTINS, A.; SANTIAGO, H.; OLIVA, L. C. **As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

NIETZSCHE, F. W. **Sämtliche Werke**: Kritische Studienausgabe. Berlin, München: Walter de Gruyter; DTV, 1988.

NIETZSCHE, F. W. **Fragmentos póstumos**. Tradução de Oswaldo Giacoia Junior. Campinas: IFCH; Ed. da Unicamp, 1996.

SCHLIMGEN, E. **Nietzsches Theorie des Bewusstseins**. Berlin: Walter de Gruyter, 1999.

SCHOPENHAUER, A. **Crítica da filosofia kantiana**. Tradução de Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Nova Cultural, 1999a. Publicado originalmente em 1819.

SCHOPENHAUER, A. **Die Welt als Wille und Vorstellung I**. Zurich: Haffmans Verlag, 1999b. Publicado originalmente em 1819.

SCHOPENHAUER, A. **Die Welt als Wille und Vorstellung II**. Zurich: Haffmans Verlag, 1999c. Publicado originalmente em 1844.

Recebido: 09/10/2011

*Received*: 10/09/2011

Aprovado: 20/10/2011

*Approved*: 10/20/2011