

# Nilismo e subjetividade: Nietzsche crítico das metafísicas de Descartes e Kant

*Nihilism and subjectivity: Nietzsche as a critic of Descartes' and Kant's metaphysics*

**Ildenilson Meireles Barbosa**

Doutor em Filosofia – UFSCar

Professor Unimontes

imbarbosa@ig.com.br

---

## Resumo

O artigo apresenta a crítica de Nietzsche às metafísicas de Descartes e Kant para mostrar que aquilo que constitui o núcleo da filosofia da subjetividade resulta numa consequência niilista. De acordo com a interpretação de Nietzsche, sendo o eu mera ficção, uma invenção cuja articulação com o ideal de verdade provoca uma recusa da efetividade, é preciso mostrar em que medida a metafísica moderna se apresenta sob o regime do niilismo.

## Abstract

This article presents Nietzsche's criticism of Descartes' and Kant's metaphysics, in order to show that something that is in the center of the philosophy of subjectivity results in a nihilistic consequence. According to Nietzsche's interpretation, for which the self is just a fiction, an invention that in its articulation with the ideal of truth generates a refusal of effectiveness, we need to show how modern metaphysics is present under the rule of nihilism.

**Palavras-chave:** Nilismo. Sujeito. Verdade. Metafísica. Nietzsche.

**Key words:** Nihilism. Subject. Truth, Metaphysics, Nietzsche.

No capítulo primeiro de *Além do bem e do mal*, intitulado "Dos preconceitos dos filósofos", Nietzsche desenvolve uma espécie de "filologia do eu" ao apresentar o caráter dogmático com que "até agora" foram tratados os problemas filosóficos. De fato, trata-se da aplicação do procedimento genealógico em benefício de uma *necessária* exploração de terras recônditas e protegidas por um refinado e astuto dogmatismo. Explorar essas terras, como reconhece

Nietzsche, é declarar guerra, "uma implacável guerra de baionetas" (Nietzsche, 1992, p. 19) aos guardiões dos mais sagrados fundamentos. A genealogia, levada à mão para o desenlace da disputa com a metafísica do sujeito, é o elemento capital que permitirá a Nietzsche revolver todo o solo a partir do qual foram erigidos os ídolos da cultura, e é com a genealogia que o filósofo irá desferir os seus golpes refinados não nas entidades periféricas do terreno metafísico, mas em suas entidades supremas.

Firmados num tipo de racionalidade cuja pretensão era determinar os fins da natureza e da cultura a partir das condições próprias à razão, os objetivos do pensamento moderno se colocam, assim, sob duas perspectivas diferentes: por um lado, a tentativa de explicitação das leis da natureza, por parte das ciências, com o intuito de dominar o conjunto de manifestações da mesma e traduzir toda sorte de relações entre propriedades, sejam elas consideradas quantitativa ou qualitativamente, mecânica ou dinamicamente, matemática ou fisicamente<sup>1</sup>. Por outro lado, as tentativas de instituição de um ponto fixo (cf. Descartes, 1973, p. 91)<sup>2</sup> a partir do qual fosse possível determinar o universo de questões referentes ao homem, tanto no plano da natureza quanto no plano da cultura, mostraram-se eficazes no plano da metafísica do sujeito. Essas duas perspectivas, no entanto, não atuam completamente separadas, mas se complementam em função do ideal que preside à dinâmica de ambas no desenvolvimento de seus projetos racionais. O alcance da metafísica moderna da subjetividade pretendeu tomar o sujeito como uma espécie de refúgio em que os discursos sobre a ordem da natureza e a ordem humana pudessem ficar protegidos de uma determinação extrínseca à razão e prevenidos contra todo erro no encaminhamento dos seus problemas.

Tratando-se de uma capacidade humana privilegiada e *locus* irradiador de princípios, a razão revelaria, considerando o seu caráter *científico*, seu interesse mais particular e, ao mesmo tempo, mais problemático no que se refere à investigação de suas condições internas e às tentativas de busca de veracidade e legitimidade de seus princípios. Tal investigação empreendida pela razão promove a descoberta de um dos mais engenhosos pressupostos da metafísica moderna: a noção de *sujeito*, o *eu* tomado como substância, como "uma coisa que pensa, isto é, um espírito, um entendimento ou uma razão" (Descartes, 1973, p. 94), na versão cartesiana, ou como estrutura formal, isto é, "unidade transcendental da autoconsciência" (Kant, 2008, p. 132), na versão kantiana, a partir da qual se dá todo o poder de conhecimento. Essa noção paradigmática da metafísica moderna, em função da sua condição *a priori*, é posta como uma das bases de sustentação possibilitadora de todo conhecimento do mundo e reveladora de

---

<sup>1</sup> Para Nietzsche, não passa de mera ilusão falar em leis naturais. Mesmo considerando a importância do espírito científico, o filósofo adverte que o mundo "não conhece nenhuma lei. Guardemo-nos de dizer que há leis na natureza" (Nietzsche, 1974, p. 207). A advertência de Nietzsche em relação à ciência tem como base sua crítica da noção de causalidade. Em *Além do bem e do mal*, ele expõe todo o alcance da sua crítica: "Não se deve *coisificar* erroneamente 'causa' e 'efeito', como fazem os pesquisadores da natureza (e quem, assim como eles, atualmente 'naturaliza' no pensar -), conforme a tacanhez mecanicista dominante, que faz espremer e sacudir a causa, até que 'produza efeito'" (Nietzsche, 1992, p. 27).

<sup>2</sup> "Arquimedes, para tirar o globo terrestre de seu lugar e transportá-lo para outra parte, não pedia nada mais exceto um ponto fixo e seguro. Assim, terei o direito de conceber altas esperanças, se for bastante feliz para encontrar somente uma coisa que seja certa e indubitável".

todo fundamento da existência, ou seja, o eu consistiria numa posição privilegiada da razão a partir da qual todo o sentido da existência seria fornecido mediante critérios seguros.

Esse alcance da noção moderna de sujeito coloca um dos problemas centrais para a genealogia nietzscheana na medida em que esta considera o eu como invenção e não como algo "dado", fixo, uma substância. A tarefa da genealogia nietzscheana será, a partir dessa consideração, desconstruir todas as nuances metafísicas dessa noção para mostrar o estreito vínculo entre o ideal de verdade da metafísica socrático-platônico-cristã e o ideal de verdade da metafísica moderna da subjetividade.

O texto de *Além do bem e do mal* representa uma crítica visceral à metafísica de Descartes e ao projeto crítico de Kant, neste caso uma espécie de "crítica" da "crítica"<sup>3</sup>, mas começa o seu empreendimento sugerindo a metafísica platônica enquanto referencial primeiro de constituição das condições da metafísica moderna. Um dos argumentos de Nietzsche contra o privilégio dado ao eu enquanto condição *a priori* de todo acontecer é que suas *faculdades* não estariam postas como sendo capazes unicamente de fornecer os princípios do conhecimento, no sentido de que haveria um *impulso* natural ao conhecimento, mas essa estrutura subjetiva teria sido forjada, "falseada" como instrumento a serviço de um imperativo moral:

Gradualmente foi se revelando para mim o que toda grande filosofia foi até o momento: a confissão pessoal de seu autor, uma espécie de memórias involuntárias e inadvertidas; e também se tornou claro que as intenções morais (ou imorais) de toda filosofia constituíram sempre o germe a partir do qual cresceu a planta inteira. De fato, para explicar como surgiram as mais remotas afirmações metafísicas de um filósofo é bom (e sábio) se perguntar antes de tudo: a que moral isto (ele) quer chegar? Portanto não creio que um "impulso ao conhecimento" seja o pai da filosofia, mas sim que um outro impulso, nesse ponto e em outros, tenha se utilizado do conhecimento (e do desconhecimento!) como um simples instrumento (Nietzsche, 1992, p. 13).

<sup>3</sup> Gilles Deleuze considera que Nietzsche tenha sido o filósofo responsável por fazer a verdadeira crítica do pensamento dogmático. Segundo o filósofo francês, o projeto crítico kantiano teria enfrentado a imagem dogmática do pensamento, mas não teria conseguido se colocar para além dessa imagem. Se a *Crítica da razão pura* havia dado um passo adiante na crítica do conhecimento e da metafísica, reconhecendo os limites da razão humana na reordenação da estrutura subjetiva e na separação entre objetos de experiência possível e ideias da razão, dera, entretanto, um passo atrás ao considerar toda a abordagem do ponto de vista do "facto" da razão. Segundo Deleuze, Kant foi o primeiro filósofo que compreendeu que a crítica deveria ser total e positiva enquanto crítica: "total porque 'nada deve escapar a ela'; positiva, afirmativa porque não restringe a potência de conhecer sem liberar outras potências até então negligenciadas". Entretanto, do ponto de vista dos resultados, acrescenta Deleuze, a crítica kantiana "começa por acreditar naquilo que ela critica". Nesse sentido, ainda segundo Deleuze, a obra crítica de Nietzsche, *Para a genealogia da moral*, "quis refazer a *Crítica da razão pura*. Paralogismo da alma, antinomia do mundo, mistificação do ideal: Nietzsche estima que a ideia crítica é o mesmo que a filosofia, mas que a Kant precisamente faltou essa ideia, que ele a comprometeu e a desperdiçou, não somente na aplicação, mas desde o princípio" (Deleuze, 1962, p. 99-113). Que Nietzsche tenha tido por projeto refazer a *Crítica da razão pura* é algo que deve ser creditado apenas ao modo como Deleuze opera com os conceitos nietzscheanos, jogando-os contra Kant. Apesar de concordarmos com Deleuze no fato de que Nietzsche pretendeu fazer uma crítica integral de todo fundamento, inclusive da razão, não há nenhuma indicação textual de Nietzsche que nos autorize confirmar a posição de Deleuze em relação a *Para a genealogia da moral*. A nosso ver, somente o plano esquemático de *Para a genealogia da moral* não é suficiente para garantir a eficiência da crítica nietzscheana da metafísica, mas é preciso levar em consideração todo o pensamento exposto nas obras da última fase, principalmente.

As questões levantadas nesse texto indicam o ponto de partida de Nietzsche em sua análise dos valores morais e da metafísica, valores que constituem, para ele, um desdobramento efetivo de um *interesse moral*. Nesse sentido, a crítica nietzscheana não toma o conhecimento metafísico de um ponto de vista meramente especulativo, mas sim considera que na sua base, como *princípio*, está um interesse moral. Não é por acaso que o texto é iniciado com uma referência direta a Platão, com o intuito de mostrar o estreito vínculo que mantém afinadas as concepções dos metafísicos de todos os tempos e o interesse deles como moralistas. Uma vez que “a crença fundamental dos metafísicos é a crença na oposição de valores” (Nietzsche, 1992, p. 10), Nietzsche mantém sua posição de que o que está na base das formulações teóricas da metafísica, desde Platão, não é senão um indemonstrável pressuposto fundante de todo acontecer, cujas tentativas fracassadas de demonstração acabaram por construir, em que pesem as diferenças argumentativas e os diversos procedimentos de demonstração, um mundo fictício em que o *ser* pudesse permanecer imune às intempéries do seu oposto, o *não-ser*. Com Platão, a metafísica teria dado os seus primeiros passos em direção ao *absoluto*, colocando sob suspeita o mundo efetivo como real e verdadeiro. Segundo Nietzsche, “a invenção platônica do puro espírito e do bem em si” (Nietzsche, 1992, p. 8), que caracterizou a projeção prototípica de um mundo verdadeiro como alternativa ao mundo efêmero e aparente, diz respeito a uma completa desvalorização deste último, em função da impossibilidade de encontrar em si mesmo um ponto fixo de onde pudesse ser reconhecido verdadeiramente.

A partir da dicotomia mundo verdadeiro/mundo aparente, a razão platônica institui uma recusa das condições do mundo aparente pelo fato de nele não se apresentar nenhuma possibilidade de realidade objetiva que pudesse ser conhecida. É a partir daí que Nietzsche entende crescer a planta inteira, a metafísica cujas raízes, “para se inscrever no coração da humanidade com suas eternas exigências, tiveram primeiro que vagar pela terra como figuras monstruosas e apavorantes” (Nietzsche, 1992, p. 8). Uma das caricaturas “monstruosas e apavorantes”, como sugere Nietzsche, seria justamente o platonismo e a sua incondicional “vontade de verdade”. No horizonte dessa vontade de verdade do platonismo está, segundo entendemos, uma das “origens” do niilismo moderno, por se tratar de um plano de explicação do mundo que tem necessariamente que negar a realidade do mundo efetivo, tomá-lo como mentira, ilusão, erro para se sustentar na condição de explicação verdadeira.

O eixo principal que desencadeia a crítica nietzscheana da metafísica é, mais que a oposição do binômio mundo verdadeiro/mundo aparente (cf. Nietzsche, 2000, p. 30), o privilégio do primeiro sobre o segundo termo e o distanciamento dos órgãos sensitivos humanos em relação à razão (cf. Nietzsche, 2000, p. 25). Essa oposição na consideração do mundo, provocada pela “invenção platônica do puro espírito e do bem em si”, é responsável por todo desprezo do conjunto de manifestações do corpo e pelo abandono de todo acontecer, de toda efetividade enquanto perpétuo vir-a-ser e perecer, cujo valor representa uma larga assimetria em referência à unidade do mundo ideal. A recusa da metafísica com relação às determinações físico-corporais e suas condições, enquanto âmbito em que se localizaria toda possibilidade de interpretação e

conhecimento, levará Nietzsche a retomar, contra os adoradores do "eu", aquilo que constitui, segundo ele, o eterno jogo do vir-a-ser dos afetos que desenham, numa ordem hierárquica temporária, isto que denominamos *corpo*<sup>4</sup>.

Num primeiro momento, a crítica genealógica pretende expor os dualismos efetuados pela metafísica para, em seguida, mostrar que as oposições são guiadas por uma *interpretação moral* de todo acontecer. Foi somente a partir de uma observação das condições da efetividade e das avaliações morais realizadas que se pôde construir teoricamente um mundo oposto. O que interessa a Nietzsche é a elevação do projeto metafísico-moral, sua sobreposição e o alcance do seu desenvolvimento na história dos valores. Pelo menos em *Além do bem e do mal*, o autor parece indicar a gravidade da questão situando-a naquilo que se tornou a consumação da metafísica moderna, isto é, a crença na existência de um *eu* como fundamento de todo conhecimento e de uma estrutura subjetiva cujos princípios *a priori* lhe garantiriam os privilégios de legislador da natureza e guardião do ser.

Movidos por um mesmo ideal de verdade, as filosofias de Descartes e Kant, conquanto sempre tenham tido por finalidade atravessar as posições céticas e conquistar o direito a um lugar digno para a metafísica, seja como plano de sustentação dos princípios da ciência (cf. Descartes, 1953, p. 556)<sup>5</sup>, seja como plano programático de saber científico rigoroso (cf. Kant, 2008, p. 18-23), traçam todo o contorno do *sujeito* em que a modernidade depositará toda a sua confiança na expectativa de que seus princípios possam solucionar os problemas da finalidade do mundo e do "para quê?" da existência.

Na construção de suas respectivas metafísicas, Descartes e Kant instituíram, e é isso que Nietzsche pretende auscultar, um tipo de razão a cujas determinações não se pode, uma vez mostradas as provas teóricas, renegar a validade lógico-objetiva nem abdicar do direito de legislar na natureza a partir dos princípios firmados na própria razão.

---

<sup>4</sup> Para Nietzsche, tanto o problema do conhecimento quanto o problema moral podem ser colocados de dois pontos de vista: *a grande e a pequena razão*. Enquanto nesta se situa o plano de uma interpretação a partir de instrumentos lógico-conceituais, cuja pretensão à universalização de suas operações exigiria para si a condição de "fundamento" da totalidade das condições da vida, naquela se situa um plano de interpretação que considera, antes de tudo, a perspectiva enquanto modo de abordagem das condições da vida. Nesse sentido, a preferência de Nietzsche pela *abordagem perspectiva* se dá justamente em consonância com o plano em que se situa, isto é, a grande razão, o corpo como aquilo que avalia e interpreta. Essa tomada de posição de Nietzsche se coloca em confronto direto com a metafísica moderna na medida em que, com o privilégio do "sujeito", todas as "funções" essenciais da vida passam a fazer parte de um núcleo meramente racional ou teórico. A intenção de Nietzsche é mostrar que as atividades destinadas ao "*cogito*" não passam de mera reprodução das atividades fisiológicas e que pensar, antes de ser uma atividade natural da razão, é um afeto. Com isso, Nietzsche pretendeu mostrar, desde *A gaia ciência*, que o plano da consciência não é senão uma derivação de estados "inconscientes", cujo lugar de atuação é primeiramente o corpo. Em *Assim falou Zaratustra*, o filósofo reforça sua concepção de que "[o] corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um único sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor" (Nietzsche, 1995, p. 51). Sobre algumas indicações sobre o tema do corpo como grande razão em Nietzsche, por exemplo, cf. Nietzsche, 1992, p. 19-25. Cf. também Marques, 2003, p. 149-200.

<sup>5</sup> "Assim, toda a filosofia é como uma árvore, cujas raízes são a metafísica, o tronco é a física, e os galhos que saem desse tronco são todas as outras ciências, que se reduzem a três principais, a saber, a medicina, a mecânica e a moral."

Toda essa pretensão da razão de determinar o mundo a partir de princípios opostos encontra na metafísica platônica sua origem mais longínqua. A relação entre ser e devir, mundo verdadeiro e mundo aparente, colocar-se-ia como pano de fundo de toda a metafísica posterior. No registro dessa "tendência" da razão ao absoluto, permaneceria insolúvel, no caso de Kant, o problema da validade objetiva do conhecimento do suprassensível, isto é, em termos transcendentais, como é possível à razão conhecer para além de toda experiência. Com efeito, Kant, apontando o caráter especulativo da razão e recusando os pretensos progressos por ela realizados no âmbito do conhecimento metafísico, criticou justamente a tendência ilimitada do seu dinamismo e procurou determinar, através da crítica, os poderes da razão em função do seu âmbito de atuação (cf. Kant, 2008, p. 24). No entanto, no enalço desse poder exclusivo da razão, inaugurado pela metafísica platônica, a metafísica moderna obteve para si o direito de revolucionar a estrutura e o funcionamento da racionalidade e pretendeu dar alguns passos adiante no âmbito do suprassensível. Se havia algo ainda misterioso na metafísica platônica que não saltava aos olhos, e era preciso mesmo *crer* num puro espírito e num bem-em-si, com Descartes o "puro espírito" ganha estatuto de *cogito*, o *eu penso* como fundamento do conhecimento, e assume o duplo caráter de sujeito/objeto (cf. Descartes, 1973, p. 98) do conhecimento. O que aparece de novidade na metafísica cartesiana é o fato de nela o objeto se dar, em todas as suas condições, no interior da razão e o seu conhecimento se revelar segundo uma ordem do pensamento puro. Nesse sentido, o *eu penso* cartesiano abriu a possibilidade de se considerar a *metafísica da subjetividade* como o único lugar capaz de sustentar um conhecimento seguro acerca de uma verdade inquebrantável (cf. Descartes, 1973, p. 92). Esse movimento da razão na constituição de uma subjetividade, ou de sua descoberta, mantém o plano de valoração posto pela metafísica platônica. O privilégio do *eu* em detrimento de toda a constituição corpórea significa o privilégio do espírito, da razão, do ser e da unidade em conformidade com a natureza mesma da razão.

A partir de Descartes, todo o problema é transposto para o plano de uma razão cujo poder se estende ao conhecimento de uma ideia metafísica (cf. Descartes, 1973, p. 112). De modo sistemático, a metafísica cartesiana corta o último fio que sustentava o vínculo entre corpo e alma na medida em que essas duas substâncias, além de se caracterizarem por sua diferença de natureza, alcançam o *status* privilegiado de *ideia*, ou seja, de forma pura que se mantém incólume e privada de toda sorte de dados empíricos. Determinada a diferença substancial entre o domínio da *res cogitans* e da *res extensa*, é preciso indicar, a partir daí, em que medida é possível afirmar a existência do pensamento enquanto unidade e princípio de onde emanaria todo o poder de conhecer e dominar a natureza. A fixação do *cogito* como uma das bases de sustentação da metafísica moderna pressupõe, dirá Nietzsche, a crença numa unidade, num *eu*, numa *substância*:

[...] Esse fetichismo vê por toda parte agentes e ações; ele crê na vontade enquanto causa em geral; ele crê no "Eu", no Eu enquanto Ser, no Eu enquanto Substância, e projeta essa crença no Eu-substância para todas as coisas. – Só a

partir daí a consciência cria então o conceito "coisa"... Por toda parte, o Ser é introduzido através do pensamento, *imputado* como causa. Somente a partir da concepção do "Eu" segue, enquanto derivado, o conceito "Ser"... (Nietzsche, 2000, p. 29).

O argumento de Nietzsche é que parece ser impossível uma demonstração da existência de uma unidade substancial uma vez que essa tentativa de fixação de um *eu* não é senão ilusão gramatical, na medida em que é a *redução* de uma multiplicidade de afetos, sentimentos e pensamentos a um conceito que se pretende *puro*:

Quanto à superstição dos lógicos, nunca me cansarei de sublinhar um pequeno fato que esses supersticiosos não admitem de bom grado – a saber, que um pensamento vem quando "ele" quer, e não quando "eu" quero; de modo que é um *falseamento* da realidade efetiva dizer: o sujeito "eu" é a condição do predicado "penso". Isso pensa: mas que este "isso" seja precisamente o velho e decantado "eu" é, dito de maneira suave, apenas uma suposição, uma afirmação, e não uma "certeza imediata". E mesmo com "isso pensa" já se foi longe demais; já o isso contém uma *interpretação* do processo, já é parte do processo mesmo. Aqui se conclui segundo o hábito gramatical: "pensar é uma atividade, toda atividade requer um agente, logo –". Mais ou menos segundo esse esquema, o velho atomismo buscou, além da "força" que atua, o pedacinho de matéria onde ela fica e a partir do qual atua, o átomo; cérebros mais rigorosos aprenderam finalmente a passar sem esse "resíduo de terra", e talvez um dia nos habituemos, e os lógicos também, a passar sem o pequeno "isso" (a que se reduziu, volatilizando-se, o velho e respeitável Eu) (Nietzsche, 1992, p. 23).

Uma vez recolhidos todos os resquícios metafísicos no conceito de *eu*, pretende-se que ele seja algo de outra natureza que a daqueles elementos sobre os quais foi construído. Nesse sentido, um dos argumentos de Nietzsche em relação a esse edifício metafísico estaria no fato de que a sua construção não seria possível senão sob a condição de toda multiplicidade corpórea ter sido transposta, na forma de um *sub-jectum*, para o plano da unidade do espírito e de seus correlatos (cf. Nietzsche, 1992, p. 24). O *eu*, enquanto unidade do pensamento, não passaria de artefato gramatical que nos faria acreditar que o uso constante da linguagem possa ser tomado como verdade, ou seja, que a simplificação de um múltiplo de afetos, sentimentos, pensamentos fosse possível sob o nome de *substância pensante* ou que, pelo uso de regras gramaticais e simplificações lógicas, fosse ainda possível a existência de algo imaterial e incorpóreo enquanto unidade irreduzível. Segundo Nietzsche, postular uma unidade do sujeito, um *eu*, como causa do pensamento, seria se deixar levar demasiadamente pela sedução das palavras:

Ainda há ingênuos observadores de si mesmos que acreditam existir "certezas imediatas"; por exemplo, "Eu penso", ou, como era a superstição de Schopenhauer, "Eu quero": como se aqui o conhecimento apreendesse seu objeto puro e nu, como "coisa em si", e nem de parte do sujeito nem de parte do objeto ocorresse uma falsificação. Repetirei mil vezes, porém, que "certeza imediata", assim como "conhecimento absoluto" e "coisa em si", envolve uma *contradictio in adjecto*: deveríamos nos livrar, de uma vez por todas, da sedução da linguagem (Nietzsche, 1992, p. 21).

De acordo com a interpretação de Nietzsche, a necessidade de colocar sob suspeita as verdades oriundas do sujeito metafísico está no fato de que se se considerar que o "eu" não

passa de uma ficção, de uma ilusão gramatical capaz de forjar a crença no eu como resíduo do ser, sendo, desse modo, apenas artigo de fé extremo, então os produtos dele extraídos não passariam de meras invenções que exigiriam para si o estatuto de “verdade”, pois seriam oriundas de um sujeito puro. Ora, para Nietzsche, uma das formas mais eficazes de mostrar que o eu não passa de uma ficção que se esqueceu de si mesmo como tal e se concebe como “algo-em-si”, como substância, passa pela crítica da linguagem. Desde os escritos de juventude, o filósofo empreendia uma crítica da verdade num sentido “extramoral” com o intuito de fazer aparecer o *lugar originário do conceito* não numa razão pura, mas no *corpo*. A linguagem surgia, assim, de uma necessidade de sobrevivência e adaptação, como produto não de um “sujeito”, de uma unidade substancial, mas de articulações fisiológicas. No texto escrito em 1873, *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, o filósofo já antecipa sua concepção de verdade como ilusão e decreta o caráter regulativo do conceito não como unidade pura, mas como “figuração de um estímulo nervoso” (Nietzsche, 1974, p. 55). Essa análise da linguagem feita por Nietzsche parece ser importante no encaminhamento de nossa questão por fornecer uma concepção da linguagem que toma como critério uma série de transposições metafóricas formadoras de uma “gramática geral” do conhecimento. É a crença nessa gramática geral, na linguagem, que torna possível o eu como algo dado, fixo, como substância. Para Nietzsche, por se tratar meramente de uma palavra, de um conceito apenas, o eu, como qualquer conceito, nasceria de uma tentativa de igualação do não-igual, ou seja, falamos de uma série de casos, estímulos, sensações semelhantes como se fossem uma única “coisa”, um único estado. Por meio do conceito, tomamos sempre o resultado de processos inteiros por causa e, assim, diferenciamos onde não poderíamos diferenciar, tomamos por princípio ou causa aquilo que é somente efeito:

Todo conceito nasce por igualação do não-igual. Assim como é certo que nunca uma folha é inteiramente igual a uma outra, é certo que o conceito de folha é formado por arbitrário abandono dessas diferenças individuais, por um esquecer-se do que é distintivo, e desperta então a representação, como se na natureza, além das folhas, houvesse algo que fosse “folha”, eventualmente uma folha primordial, segundo a qual todas as folhas fossem tecidas, desenhadas, recortadas, coloridas, frisadas, pintadas, mas por mãos inábeis, de tal modo que nenhum exemplar tivesse saído correto e fidedigno como cópia fiel da forma primordial (Nietzsche, 1974, p. 56).

Além desse redirecionamento operado pelo texto de Nietzsche sobre a linguagem, outros elementos importantes desse mesmo texto nos fornecem outras possibilidades de compreensão do caráter ficcional do sujeito. Em algumas passagens de *Verdade e mentira*, Nietzsche se refere àqueles aspectos que se consagraram como necessariamente constitutivos da vontade de verdade e sugere, na sua análise, a dimensão demasiado humana da linguagem e de seus produtos, isto é, se “o intelecto, como meio para a conservação do indivíduo, desdobra sua forças mestras no disfarce”, então a linguagem, como produto final do intelecto, ela mesma, não seria senão disfarce, mascaramento do diferente, engano destinado à manutenção da vida em coletividade. É nesse aspecto que o impulso à verdade encontra sua origem, na medida em que “o homem, ao mesmo tempo por necessidade e tédio, quer existir socialmente e em rebanho, ele



precisa de um acordo de paz e se esforça para que pelo menos a máxima *bellum omnium contra omnes* desapareça de seu mundo” (Nietzsche, 1974, p. 54). Com isso, se Nietzsche está convencido de que a linguagem tem como condição de possibilidade de sua gênese a “conservação” de seres mais fracos, é porque ela é capaz de transformar, pelo conceito, uma mentira, uma falsificação, um conhecimento ilusório em conhecimento verdadeiro<sup>6</sup>.

Essa transformação efetuada pela linguagem traduz o seu *modus operandi*, o seu uso constante que não permite ao homem alcançar a “consciência” de que a “verdade” é uma ilusão, mas, inversamente, produz nele, ao mesmo tempo, a “consciência” da verdade como algo em si. Com efeito, essas primeiras articulações teóricas de Nietzsche sobre a linguagem acabam se desdobrando na sua genealogia do sujeito, na medida em que também nas obras de maturidade ele mantém sua concepção de que a linguagem é responsável pelos preconceitos da razão. Em *Crepúsculo dos Ídolos*, dirá: “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: ou, em alemão, da *razão*.” (Nietzsche, 2000, p. 28)

Trata-se, na perspectiva de uma genealogia do sujeito, de trazer à tona todo o esforço dos metafísicos em erigir um *eu* cujo sentido maior é abrir a possibilidade de instauração, ou mesmo verificação, de algo que possa ser dado independentemente das condições da transitoriedade. Essa busca por uma oposição fundamental ou a tentativa de “achar” (*finden*) um princípio regulador de todo conhecimento acerca do mundo é expressão, segundo Nietzsche, de um certo desespero do homem diante do caráter limitado e perspectivo do conhecimento e da condição finita da existência suportada apenas pelos “senhores”, pelos fortes e conquistadores (cf. Nietzsche, 1992, p. 172). O que está explícito na crítica nietzscheana da metafísica é o argumento de que, uma vez se deparando com a irrevogável ausência de finalidade que recorta todos os âmbitos da vida, o homem aposta todos os seus recursos inventivos na consecução de *um mundo* verdadeiro do qual se poderia extrair a *possibilidade* de uma “vida verdadeira” oposta àquela no interior do mundo-devir. Dando todo crédito a essa possibilidade, a filosofia, por meio de recursos similares (puro espírito, ideia, ser, eu penso, autoconsciência transcendental, coisa-em-si, unidade da vontade) construiu todo o seu edifício metafísico que a crítica nietzscheana pretende demolir, sem apontar para qualquer tipo de acordo ou concessão a tudo aquilo que ficou projetado como fundamento metafísico ou ideal de verdade.

---

<sup>6</sup> Não temos o intuito de desenvolver aqui uma explicação da crítica nietzscheana da linguagem, mas somente destacar a importância dessa crítica na medida em que, através dela, o filósofo alemão mostra que todas as entidades metafísicas, ser, eu, substância, verdade, etc., não passam de meros artigos gramaticais nos quais o homem empenhou sua devoção e passou a tomá-los como algo “dado”, como entidades reais. Nesse sentido, para Nietzsche, a consciência “só se desenvolveu sob a pressão da necessidade de comunicação”, portanto, da linguagem, da palavra, do conceito, que não são senão signos com os quais o homem aprende a viver em “rebanho”. No conjunto da obra de Nietzsche, a linguagem aparecerá, por um lado, como “rede de ligação entre homem e homem” que produz o “gênio da espécie”, a consciência, e, por outro, como campo perspectivo a partir do qual são considerados signos de outra ordem que não alcançam a consciência e permanecem, por isso, como linguagens que a própria linguagem (gramatical) desconhece. Sobre esse tema, cf. Nietzsche, 1974, p. 224; Mosé, 2005.

No registro de uma genealogia do sujeito que encontra na vulgarização do pensamento a linguagem metafísica, é no mínimo curioso o ataque efetuado por Nietzsche à filosofia de Kant, tomando-o como dogmático, uma vez que a crítica do dogmatismo constitui algo importante do projeto crítico do filósofo de Königsberg. Com efeito, o primeiro reparo a ser efetuado pelo projeto crítico da filosofia kantiana será evitar um uso inadequado das faculdades de conhecimento na medida em que a razão, no campo especulativo, nada pode oferecer de positivo em relação ao incondicionado (cf. Kant, 2008, p. 25).

A afirmação de Kant de que a razão humana não possui faculdade apropriada para “conhecer” o incondicionado, mesmo se colocando contra o dogmatismo, mantém incólume o núcleo da subjetividade, dando-lhe, pelo menos, dois sentidos fundamentais. O primeiro diria respeito à possibilidade do conhecimento de fenômenos e sua validade objetiva operada pelos conceitos puros do entendimento. Esse primeiro aspecto indica o sentido positivo da *Crítica* uma vez que o esforço de Kant tenta superar as fragilidades da metafísica, peremptoriamente mostradas pelo ceticismo humeano. Na sua resposta ao cético escocês, Kant parece ter mostrado que o conhecimento de fenômenos só é possível na medida em que sua validade objetiva estiver justificada no conceito de *causalidade necessária*. Na verdade, esse sentido positivo da crítica diz respeito a uma restrição do âmbito do conhecimento e a uma limitação da razão em seu poder de conhecimento (cf. Kant, 2008, p. 25).

Num outro movimento, o segundo sentido da questão, a crítica kantiana sustenta o sentido negativo, isto é, não é possível conhecer objetos em si mesmos. Esta operação da crítica realiza uma ruptura com a noção do *eu* cartesiano, por ser esta uma noção que concebe o juízo “eu penso” de modo completamente puro, como substância, exercendo um movimento de reflexão sobre si mesmo, ou seja, conquistando, sem nenhum recurso à experiência, um conhecimento de si não como mera representação, mas como coisa-em-si. Segundo Kant, o eu penso realiza uma função, qual seja, a de acompanhar todas as representações do sujeito e conduzi-las a uma unidade transcendental (cf. Kant, 2008, p. 131)<sup>7</sup>. Nesse sentido, como mostra Kant, um conhecimento da razão pura só pode se referir a objetos da experiência possível e não a coisas-em-si, o que acarretaria uma ilusão da razão que a crítica pretende evitar.

Aqui parece estar uma dimensão importante das críticas de Kant e Nietzsche à metafísica. Enquanto o primeiro opera uma avaliação das condições de todo o funcionamento da razão especulativa, procurando validar o seu uso em relação à experiência, o segundo procura, por meio da genealogia, colocar sob o crivo da avaliação crítica tudo aquilo que se considerou como fundamento e de valor superior, inclusive a própria razão. Nesse sentido, justifica-se a inclusão de Kant no rol dos dogmáticos pelo fato de que ele, apesar de todo empreendimento crítico, tomou a razão como algo “dado”, como estrutura fundante do conhecimento. Para Nietzsche, Kant não é menos dogmático do que Platão uma vez que se mantém apegado a uma dicotomia coisa-em-si/fenômeno e sustenta, a partir disso, a crença num ideal metafísico.

<sup>7</sup> “O *eu penso* deve *poder* acompanhar todas as minhas representações; se assim não fosse, algo se representaria em mim, que não poderia, de modo algum, ser pensado, que é o mesmo que dizer que a representação ou seria impossível ou pelo menos nada seria para mim.”

Como herdeiro da tradição kantiana pela leitura de Schopenhauer, Nietzsche pretendia radicalizar a crítica kantiana do dogmatismo fazendo aparecer, pelas vias da sua genealogia dos valores morais, o dogmatismo implícito no projeto crítico kantiano, isto é, mostrar em que medida a crença na oposição de valores, presente no projeto kantiano, confere a ele o estatuto de dogmático. Se ambos parecem ter percebido a necessidade de um empreendimento crítico acerca dos princípios da razão, no caso de Kant, com o intuito de evitar o dogmatismo dos metafísicos e assumindo a própria razão como princípio, no caso de Nietzsche, com o intuito de mostrar sua superficialidade, é porque ambos tomam a crítica como modo de filosofar. Se seguem vias diferentes e objetivos opostos, não resta dúvida de que permanecem ligados pelo empreendimento crítico com que assumem a tarefa filosófica.

O sentido crítico da filosofia kantiana nos assegura que só é possível salvar algo no domínio da metafísica a partir de uma completa supervisão dos domínios da razão em que são dadas as possibilidades do conhecimento de toda experiência possível, em que a *razão pura* é o único “dado” de que se deve partir para uma justificação do conhecimento objetivo. Para Nietzsche, ao contrário, o sentido crítico traz a necessidade de uma avaliação de todos os valores até então considerados como verdadeiros. Trata-se, no sentido crítico da filosofia de Nietzsche, de uma tentativa de colocar sob suspeita a *necessidade* dos conceitos da metafísica (cf. Nietzsche, 1992, p. 19), empreender uma subversão na ordem dos conceitos unitários e expor as fragilidades das interpretações universalizantes. Já em *Aurora*, Nietzsche antecipa sua visão de que “todos os filósofos edificaram sob a sedução da moral, e Kant também – que seu propósito era aparentemente certeza, ‘verdade’, mas era propriamente ‘majestáticos edifícios éticos’” (Nietzsche, 1974, p. 164); ou seja, todo o procedimento crítico elaborado por Kant era apenas para “para abrir espaço para seu ‘reino moral’” (*ibid.*).

Nesse empreendimento crítico, a ruptura de Kant com a metafísica dogmática, apesar de ser levada em consideração por Nietzsche, não torna Kant menos dogmático do que seus predecessores. A constatação de Nietzsche é que nos alicerces desse grande castelo metafísico em que reina uma consciência-de-si, ora operando na condição de puro pensamento, ora na condição de função lógica da apercepção transcendental, estão fincadas as condições necessárias à permanência da ficção (cf. Nietzsche, 2000, p. 27). As atribuições da substância pensante (*res cogitans*) indicam apenas uma pálida dissimulação quando circunscritas ao *Ich denke* kantiano. Unidade, objetividade, validade objetiva, evidência, etc. se situam num mesmo território enquanto condições, se não inatas, pelo menos transcendentais *a priori* de todo conhecimento. Isto significa que a “revolução copernicana” realizada por Kant não representou uma superação de todo dogmatismo metafísico, como entende Nietzsche, mas apenas manteve no horizonte da modernidade o mesmo ideal de verdade presente na filosofia cartesiana.

Não se trata, no caso da genealogia nietzscheana, apenas de uma avaliação de princípios em função de um uso puro de faculdades, mas de uma completa suspeita de todo fundamento, inclusive da suspeita de que haja “faculdades” (cf. Nietzsche, 1992, p. 17). A sugestão de Nietzsche é que a crítica kantiana é uma daquelas “regiões” em que a “necessidade metafísica”

continua vivendo uma "sobrevida" (Nietzsche, 1992, p. 19). Na medida em que a crítica abre a possibilidade de que as ideias metafísicas tradicionais possam ser pensadas pela razão pura, ela recoloca, de modo muito sutil, a necessidade de manutenção de um fundamento transcendente (cf. Kant, 2008, p. 27). É preciso buscar, além desse lugar seguro que é o sujeito, uma legitimidade para a sua predileção enquanto *origem* do conhecimento.

Mesmo não podendo ser determinado pelas condições do sujeito, o "em-si" permanece como algo "dado". Porém, os seus aspectos fundamentais e as suas condições permaneceriam deslocados de toda referência das faculdades do sujeito transcendental. Permanecer *fora* do alcance das faculdades subjetivas significa que o "em-si" goza do privilégio de não ser determinado e fica protegido das definições lógico-conceituais com as quais toda a experiência possível é determinada. Nesse sentido, longe de decretar a insubsistência e mesmo a inexistência de "algo em si mesmo", a crítica kantiana não faz senão possibilitar a *crença* numa coisa-em-si, uma vez que esta, não podendo ser determinada por categorias, só pode ser, no final das contas, objeto de crença. Se a crítica da razão pura kantiana estabelece a diferença significativa entre *phaenomenon* e *noumenon*, podendo se dedicar apenas ao primeiro caso na ordem do conhecimento, a crítica genealógica pretende mostrar que é justamente nessa separação que a filosofia de Kant, apesar dos seus esforços, recai no dogmatismo e dá uma espécie de "sobrevida" às estruturas fundantes da metafísica da tradição, em especial ao ideal cristão:

[...] donde provinha, pois, o júbilo que, com o aparecimento de *Kant*, atravessou o mundo letrado alemão que, nas suas três quartas partes, é constituído por filhos de Pastores e mestres-escola? Donde provinha a convicção alemã, que ainda hoje encontra eco, de que com Kant se iniciara uma viragem para algo de *melhor*? O instinto teológico do letrado alemão adivinhava o *que* era de novo possível... Abria-se um caminho secreto para um antigo ideal, o conceito de "mundo *verdadeiro*" e o conceito de moral como *essência* do mundo (os dois erros mais malignos que existem!) eram agora de novo, se não demonstráveis, pelo menos, *impossíveis de refutar*, graças a um cepticismo velhaco e astuto... A razão, o *direito* da razão não vai tão longe... Fizera-se da realidade uma "aparência"; transformara-se em realidade um mundo completamente *inventado*, o da *essência*... O êxito de Kant é apenas um êxito de teólogo; tal como Lutero, como Leibniz, Kant foi mais um travão na já pouco sólida probidade alemã (Nietzsche, 2002, p. 23).

A avaliação que procede da genealogia pretende mostrar o caráter ficcional dos pressupostos metafísicos, bem como esvaziar o *eu* de todo o seu sentido unitário, estilhaçando a sua estrutura com a sutileza dos golpes de martelo. Em se tratando de um ídolo, o *eu* constitui alvo privilegiado da crítica nietzscheana no horizonte do projeto de transvaloração dos valores, uma vez que ele se apresenta, enquanto substituto do Deus revelado da teologia, como princípio de conhecimento cujas condições internas só podem ser ditas necessária e universalmente. Nesse sentido, transvalorar o eu da metafísica não significa edificar uma nova estrutura teórica capaz de substituir as explicações acerca do objeto em questão, mas buscar as condições para a formação de um tipo humano capaz de considerar o mundo e a vida não a partir de um fundamento, de uma oposição de valores, de um preconceito dogmático, mas a partir das condições próprias à efetividade.

Sendo o procedimento genealógico entendido como “busca das origens”<sup>8</sup>, ele levanta as condições de surgimento de um determinado valor, seu desenvolvimento e se aplica, ao mesmo tempo, como instrumento *crítico* que só ganha relevância a partir do momento em que consegue descobrir um determinado interesse moral nas avaliações sobre a vida, mostrando a que tipo de vontade de poder corresponde tal interesse. Para Nietzsche, portanto, não se trata simplesmente de tomar a noção moderna de sujeito no plano de uma teoria do conhecimento ou de uma metafísica, mas como valor moral, como ícone de um projeto cultural que encontrou nessa formulação superficial uma maneira de escapar da lógica niilista da morte de Deus, recolocando, pela crença no eu, o sentido da vida não na vida, mas num *arrière-monde*.

O que a crítica genealógica provoca, em função do projeto de transvaloração, não é outra coisa senão o aprofundamento do eu em condições opostas à sua pretensa *natureza pura* para que delas possa emergir o seu derradeiro sentido dissimulatório, isto é, é preciso trazer à tona o experimento de que, se não há mais Deus, como afirma o aforismo 125 d’*A gaia ciência*, o sujeito, por sua vez, perde seu *status* de “algo” fixo e inabalável. Todo resíduo metafísico, considerando a desvalorização do valor supremo, fica, *ipso facto*, destituído de “direito de cidadania”. A partir desse experimento, é preciso supor que o eu, enquanto invenção mediada pela “velha matrona enganadora” (Nietzsche, 2000, p. 29), a linguagem, cumpra apenas o papel de livrar o homem do tormento do “em-vão”. O que o procedimento genealógico parece forçar é uma espécie de *autorreconhecimento*, momento último em que a *autoconsciência*, diante de sua origem caótica (o corpo), com ela se identifica e é forçada a renunciar ao privilégio da unidade.

A crítica da metafísica em Nietzsche pretende, enfim, destituir o núcleo da subjetividade de todo o sentido e valor construídos em torno dele. Se o eu constitui um dos alvos privilegiados da transvaloração dos valores é porque à sua formação preside um determinado interesse moral que, segundo Nietzsche, está radicado no princípio de conservação de um tipo de homem que encontra na *verdade* o seu ideal.

Desse modo, a crítica da subjetividade só ganha pleno sentido em Nietzsche a partir da constatação da sua *procedência* (*Herkunft*), das condições que tornaram possível a construção de seus fundamentos. Em última instância, toda a tentativa de instaurar um sujeito, um eu como fundamento se coloca no registro de uma *lógica niilista* na medida em que todo o sentido produzido a partir do sujeito ainda se mantém preso a uma recusa do mundo efetivo em favor de um além-mundo e a uma moral cujo tipo de homem pretendido como tipo “melhor” não é senão o homem de rebanho, aquele em que a consciência alcançou o privilégio do “gênio da espécie” e

<sup>8</sup> É importante notar a observação feita por M. Foucault acerca da genealogia nietzscheana, para marcar o seu distanciamento em relação ao modo tradicional de considerar a origem do ponto de vista da história. Segundo o intérprete, o papel da genealogia não é outro senão “marcar a singularidade dos acontecimentos, longe de toda finalidade monótona; espreitá-la lá onde menos se os esperava e naquilo que é tido como não possuindo história – os sentimentos, o amor, a consciência, os instintos; apreender seu retorno não para traçar a curva lenta de uma evolução, mas para reencontrar as diferentes cenas onde eles desempenharam papéis distintos; e até definir o ponto de sua lacuna, o momento em que eles aconteceram. A genealogia exige, portanto, a minúcia do saber, um grande número de materiais acumulados, exige paciência. [...]. A genealogia não se opõe à história como a visão ativa e profunda do filósofo ao olhar de toupeira do cientista; ela se opõe, ao contrário, ao desdobramento meta-histórico das significações ideais e das indefinidas teleologias. Ela se opõe à pesquisada ‘origem’” (Foucault, 1979, p. 15-6).

com a qual o homem, agora, é capaz de determinar a verdade em relação ao mundo e a si mesmo. Nesse sentido, em vez de superar o vazio deixado pela morte de Deus, a solução oferecida pela metafísica moderna se apresenta como caudatária do “velho ideal” por se tratar aí, ainda, de uma vontade incondicional de verdade.

O que interessa a Nietzsche na crítica da subjetividade é mostrar que a ideia de superação do homem, do homem tipicamente moderno ou cristão, só é possível na medida em que forem colocadas abaixo todas as estruturas fundantes que levem a ultramundos. A ideia de sujeito puro do conhecimento, enquanto garantia do conhecimento e da verdade, mantém incólume a oposição característica dos preconceitos dos filósofos. Somente quando se fizer uma crítica do valor dessa ideia, quando a genealogia mostrar seu caráter ficcional e destituí-la de sua pretensa unidade, a pergunta niilista “para quê?” será colocada com mais força e o tormento do “em-vão” exigirá uma nova decisão sobre o futuro do homem.

Com efeito, com a morte de Deus também o homem perdeu todo o sentido, perdeu a crença em si mesmo, o que o coloca numa situação de desespero por estar acostumado a valores dados. Sem a garantia de que todos os seus esforços possam alcançar algum sentido positivo, pois não há mais meta, o homem se vê, segundo Nietzsche, como “um hiato entre dois nada” (Nietzsche, 1999, vol. 12, p. 473). É a partir dessa concepção que Nietzsche tem do homem moderno e do niilismo que espregueia à sua volta que a sua própria filosofia pretende radicalizar o pensamento sobre o movimento do niilismo, com o intuito de abrir a possibilidade de se pensar um tipo superior de homem capaz de suportar tragicamente a existência num mundo sem finalidade.

## Referências

- DESCARTES, R. 1973. *Meditações metafísicas*. São Paulo, Abril Cultural, 324 p.
- DESCARTES, R. 1953. Les principes de la philosophie. *In: Oeuvres et lettres*. Paris, Gallimard, 1423 p.
- DELEUZE, G. 1962. *Nietzsche et la philosophie*. Paris, P. U. F., 232 p.
- FOUCAULT, M. 1979. Nietzsche, a genealogia e a história. *In: Microfísica do poder*. Rio de Janeiro, Graal, 296 p.
- KANT, I. 2008. *Crítica da razão pura*. Lisboa, Calouste Gulbenkian, 680 p.
- MARQUES, A. 2003. *A filosofia perspectivista de Nietzsche*. São Paulo, Discurso Editorial, 205 p.
- MOSÉ, V. 2005. *Nietzsche e a grande política da linguagem*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 237 p.
- NIETZSCHE, F. 1999. *Sämtliche Werke: kritische Studienausgabe*. Berlin, Walter de Gruyter, 15 vols.
- NIETZSCHE, F. 1974. *Obras incompletas*. São Paulo, Abril Cultural, 424 p.

NIETZSCHE, F. 1992. *Além do bem e do mal*. São Paulo, Companhia das Letras, 257 p.

NIETZSCHE, F. 1995. *Assim falou Zaratustra*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 331 p.

NIETZSCHE, F. 2000. *Crepúsculo dos Ídolos*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 118 p.

NIETZSCHE, F. 2002. *O Anticristo*. Lisboa, Edições 70, 109 p.