

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO  
PUC-SP

LAURA ELIZIA HAUBERT

**CONSCIÊNCIA E LINGUAGEM EM NIETZSCHE**

MESTRADO EM FILOSOFIA

SÃO PAULO  
2019

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO  
PUC-SP

LAURA ELIZIA HAUBERT

**CONSCIÊNCIA E LINGUAGEM EM NIETZSCHE**

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo-PUC/SP, como exigência parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob a orientação do Professor Dr. Mario Ariel González Porta.

SÃO PAULO  
2019

**BANCA EXAMINADORA**

---

---

---

O presente trabalho foi realizado com o apoio do CNPq, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – Brasil. Processo nº 1476652.

Ao CNPq, meus agradecimentos por possibilitar a realização deste estudo em tempo integral.

## **AGRADECIMENTOS**

Gostaria de agradecer à minha família, sem o apoio incondicional de meus pais este trabalho não teria sido possível. A Neusa, pelo constante apoio e esclarecimento de dúvidas das normas, e a Delmar, por seu carinho. Esta conquista também é de vocês.

Ao meu namorado, Klaus, por seu apoio durante esta jornada. Sua paciência, carinho e constante cuidado me ajudaram a superar esse desafio que parecia, muitas vezes, impossível. Obrigada.

Aos amigos mais próximos que me acompanharam desde o momento da matrícula até a conclusão, Barbara e Rodrigo. Sem a amizade, carinho e empatia de vocês, essa jornada teria sido muito pesada. Obrigada pelos ombros e ouvidos emprestados durante este longo percurso.

Gostaria de agradecer também ao CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico), pela bolsa concedida e o auxílio financeiro que possibilitou a dedicação aos estudos.

Por fim, gostaria de agradecer a cada um dos professores do programa de Pós-Graduação da PUC-SP. Gostaria também de agradecer aos professores que concordaram gentilmente em participar da banca e deram-me sugestões para aprimoramento do trabalho.

“Pois encaro os problemas profundos como um banho frio  
— entrando rapidamente e saindo rapidamente.”  
Nietzsche, GC, §381.

## RESUMO

O propósito deste trabalho é apresentar o conceito de consciência e sua relação com a linguagem na obra de Nietzsche embasado em seus escritos “Aurora”, “A Gaia Ciência”, e “Para Além do Bem e do Mal”, mapear o conceito no período dos anos de 1880 a 1888, pontuando as influências e transformações pela qual o conceito foi passando. Este estudo foi construído a partir do método exploratório de caráter bibliográfico e análise qualitativa. Observou-se que nos primeiros apontamentos em “Aurora” a consciência pela forma com que é descrita já parece estar relacionada com a linguagem, relação que se aprofunda na obra “A Gaia Ciência” e parece, por fim, consolidar-se em “Para Além do Bem e do Mal”, ao mesmo tempo que Nietzsche desvela o caráter biológico e moral destes dois elementos. Para alcançar o intento, buscou-se recuperar as influências recebidas por via de leituras, e também oferecer um breve panorama das principais interpretações atuais do problema. Por fim, se bem-sucedido, o trabalho serve para iluminar o árduo caminho de compreensão do filósofo.

**Palavras-Chave: Consciência; Linguagem; Fisiologia; Crítica; Moral.**

## **ABSTRACT**

The purpose of this work is to present the concept of consciousness and its relation to language in Nietzsche's work based on his writings "Daybreak", "The Gay Science" and "Beyond Good and Evil". The objective was to map the concept in the period from the years 1880 to 1888, punctuating the influences if transformations by which the concept was passing. This study was constructed from the exploratory method of bibliographic character and qualitative analysis. It was observed that in the first notes in "Daybreak" the consciousness by the way in which it is described already seems to be related to language, a relation that goes deeper into the work "The Gay Science" and seems, finally, to consolidate itself in "Beyond Good and Evil", at the same time that Nietzsche unveils the biological and moral character of these two elements. In order to achieve this, we sought to recover the influences received through readings, and also offer a brief overview of the main interpretations of the problem. Finally, if successful, the work serves to illuminate the arduous path of understanding of the philosopher.

**Keywords: Consciousness; Language; Physiology; Critical; Moral.**

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	8
<b>O ESTADO DA ARTE DA QUESTÃO</b> .....	11
<b>CAPÍTULO I – PREPARANDO AS BASES PARA A COMPREENSÃO DO</b>	
<b>PROBLEMA: vida e contexto filosófico</b> .....	13
1.1 VIDA: os anos de 1880 a 1888 .....	13
1.2 UMA BREVE HISTÓRIA DO CONCEITO DE CONSCIÊNCIA EM DOIS	
PLANOS .....	18
1.2.1 Primeiro Plano: diálogo com a tradição consolidada.....	18
1.2.1.1 Os eleitos: Descartes, Leibniz, Kant e Schopenhauer .....	22
1.2.1.1.1 Descartes .....	22
1.2.1.1.2 Leibniz.....	27
1.2.1.1.3 Kant .....	31
1.2.1.1.4 Schopenhauer.....	33
1.3 O SEGUNDO PLANO: diálogos com seus contemporâneos.....	37
<b>CAPÍTULO II – A CONSCIÊNCIA NOS AFORISMOS DE 1880 A 1888</b> .....	50
2.1 AURORA: O Aforismo 119 .....	51
2.2 GAIA CIÊNCIA: 11 e 354.....	61
2.2.1 O Aforismo 11 .....	61
2.2.2 O Aforismo 333.....	70
2.2.3 O Aforismo 354.....	79
2.2.4 Além do Bem e do Mal: aforismos 16 e 17.....	104
<b>CAPÍTULO 3 – SINTETIZANDO O PROBLEMA DA CONSCIÊNCIA E DA</b>	
<b>LINGUAGEM</b> .....	118
3.1 A CRÍTICA A METAFÍSICA: a bússola que orienta a crítica a consciência .....	119
3.2 CONSCIÊNCIA E INSTINTOS: situando a consciência no corpo .....	124
3.3 CONSCIÊNCIA E LINGUAGEM: o conceito como marca da consciência.....	127
3.4 CONSCIÊNCIA, LINGUAGEM E SUJEITO: O SURGIMENTO DO EGO NAS	
MALHAS DA METAFÍSICA LINGUÍSTICA .....	136
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	141
<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	145

## INTRODUÇÃO

O propósito da presente pesquisa é realizar um mapeamento do conceito de consciência nas obras publicadas por Nietzsche, com especial destaque à “Aurora”, “A Gaia Ciência” e “Além do Bem e do Mal”. Buscou-se, a partir da delimitação de um tema específico e análise de seis aforismos, mostrar o desenvolvimento do conceito de consciência e sua relação com a linguagem.

Com efeito, nota-se que a consciência não figura entre seus principais temas, e aparece de forma escassa nas obras publicadas. Destas, suas ocorrências são mais constantes durante o período que abrange os anos de 1880 a 1888, onde Nietzsche parece ter pensado e repensado do conceito, como pode ser observado pelo número de entradas em seus cadernos de anotações da época. Quando ela aparece em sua obra publicada, está relacionada com a linguagem e uma forma de crítica à tradição filosófica, em especial nos âmbitos da metafísica e da epistemologia.

O mapeamento se faz necessário uma vez que o tema, embora tenha recebido alguma atenção, ainda está longe de um esclarecimento completo. Comentadores e intérpretes ainda não conseguiram entrar em consenso a respeito das passagens, e as análises divergem quando se trata dos problemas relacionados a consciência, a saber, o que é a consciência, o que significa tornar-se consciente e o impacto desta na vida humana.

O modo como se discutiu a questão é conservador. Buscou-se uma exposição amparada e confrontada com as interpretações de Paul Katsafanas, João Constâncio, Brian Leiter e Mattia Riccardi.<sup>1</sup> Recorreu-se, ainda, a nomes como Günter Abel e Lucas Lupo, mostrando-se os pontos de concordância e discordância em suas interpretações, além das principais análises a respeito da problemática da consciência.

Seis aforismos, escritos entre o período delimitado que tiveram foco na consciência ou contribuíram, de algum modo, para sua definição, foram analisados. Destes, seguiu-se a ordem

---

<sup>1</sup> Na bibliografia levantada, as discussões a respeito da problemática da consciência e da linguagem foram debatidas principalmente por quatro intérpretes contemporâneos, quais sejam Brian Leiter, João Constâncio, Mattia Riccardi e Paul Katsafanas. Cada um destes autores apresenta divergências a respeito de como interpretar a passagem do consciente para o inconsciente e da não conceptualização para a conceptualização. Das posições assumidas, destacam-se: a) a posição de Leiter, segundo a qual Nietzsche assumiria um caráter epifenomenalista da consciência; b) a interpretação de Riccardi, que defende uma forma de epifenomalismo fraco da parte de Nietzsche; c) a posição de Katsafanas, para quem Nietzsche recusa o epifenomalismo como análise inconsistente e assume que há apenas formas de falsificação da consciência, e que a consciência requer formas de conceptualização linguística articulada; e d) a interpretação de Constâncio, que segue, em certa medida, a de Katsafanas, mas alega que esse não deu a devida importância à questão do signo em Nietzsche, de modo que sua análise não estava completa. Das posições assumidas durante a pesquisa, partiu-se em geral dos comentários de Katsafanas.

do filósofo, esmiuçando sua escolha de vocabulário e suas relações, buscando explicitar o que, em geral, foi expresso rapidamente. Em seguida, foram sintetizadas, a partir de uma visão ampla, as críticas apresentadas, além de melhor situá-las =na filosofia de Nietzsche.

O objetivo geral da pesquisa foi a busca por uma exposição abrangente, que desse conta dos principais aforismos e respectivas interpretações sobre a consciência na filosofia de Nietzsche, destacando a passagem que há de um aforismo a outro, apesar da diferença de anos em que foram escritos.

Para atender a este objetivo, a pesquisa foi estruturada em três capítulos, cada qual elaborado em torno de uma abordagem distinta. O primeiro capítulo visa apresentar as bases do problema. Isso por meio da revisão do conceito de consciência na tradição ocidental para o leitor não familiarizado com a questão específica. Assim, buscou-se mapear o desenvolvimento da palavra consciência, que parece uma inovação moderna, bem como suas principais características em grandes autores. Em seguida, de maneira mais específica, abordou-se o entendimento de quatro filósofos que Nietzsche parece ter em mente, constantemente, ao tratar da consciência. São eles Descartes, Leibniz, Kant e Schopenhauer. Sobre cada um deles, foi exposta uma breve concepção de consciência em suas respectivas filosofias. Além disso, tratou-se de alguns nomes menos conhecidos que Nietzsche também se embasou na elaboração do conceito, como Teichmüller, Spir, Dostoiévski e Helmholtz.

O segundo capítulo mostra, a partir de uma análise minuciosa embasada nos comentadores, como o conceito de consciência se desenvolve desde sua primeira aparição, na obra publicada de “Aurora”, até sua formulação crítica em “Além do Bem e do Mal”. Pretendeu-se ressaltar as minúcias e enfatizar as características que repetidamente o filósofo destacou ao tratar da consciência, como a falsificação, a simplificação e a superficialidade, bem como ressaltar de qual modo a passagem da inconsciência para a consciência é marcada pela submissão às normas da linguagem, em um ato de conceptualização, sendo que não parece possível desfazer o elo entre consciência e linguagem.

No terceiro capítulo sintetiza-se o problema em um fio condutor que poderia ser utilizado para entender a crítica de Nietzsche. Evitou-se pretensões de formalizações em um sistema, mas buscou-se, sempre que possível, evidenciar que há uma ordem e uma organização nos remarques do filósofo. Também se colocou no capítulo anexo que expõe resumidamente as posições dos intérpretes contemporâneos.

Por fim, é necessário fazer algumas advertências ao leitor: (i) a exposição do problema da consciência não pretende esgotar o tema, nem oferecer uma leitura ou análise original. Limitou-se, aqui, a explicitar o que parecia subentendido pelo filósofo, e que foi ponto de

concordância entre comentadores; (ii) em diversas passagens, esbarrou-se em outros conceitos da filosofia de Nietzsche. Nesses casos, optou-se por uma definição geral, sem adentrar nas minúcias de cada um destes conceitos, que, por si só, mereceriam um inquérito a parte; (iii) deu-se preferência às obras publicadas, apesar do menor número de apontamentos sobre a consciência, e recorreu-se às notas de caderno como suporte para a argumentação sem tomá-los em primeiro plano para argumentação ou conceituação da consciência. Versou-se sobre a questão de modo limitado, porém, buscando tornar mais claro o problema sempre que possível.

## O ESTADO DA ARTE DA QUESTÃO

A presente pesquisa apresenta o “estado da arte”. Esta forma de estudo é caracterizada pela investigação em determinado espaço de tempo, mapeando um certo assunto em uma bibliografia específica que permite aproximar e explicitar certos conceitos contribuindo assim para criar e aprofundar o referencial de determinado assunto.

A construção desse estado da arte teve aporte unicamente teórico no campo de estudo da Filosofia moderna, em especial buscando lançar luz ao problema da consciência e da linguagem no pensamento de Friedrich Nietzsche entre os anos de 1880 e 1888. Faz-se necessário a esse respeito um esclarecimento sobre o período escolhido.

Esse recorte incomum, ao invés do clássico recorte por fases do pensamento do filósofo, mostrou-se de grande ganho para a apresentação e mapeamento do problema, pois possibilitou mostrar as continuidades de questões da segunda fase que abrange livros como "Aurora", até a terceira, em "Além do Bem e o Mal". Evitou-se ressaltar as diferenças e rompimentos entre as fases e suas diferentes características para desvelar a forma como as questões se aprofundam e continuamente.

Esta opção do período, apesar de seus ganhos, como uma exposição mais clara do problema, tem também pontos negativos que, se aqui esclarecidos, servem para deixar o leitor informado, ou menos ingênuo. A leitura do problema também poderia ter sido feita a partir de um recorte dos anos de juventude de Nietzsche, ou a partir de textos como “Sobre a verdade e mentira em um sentido extramoral”. Na juventude, Nietzsche também se dedicou à linguagem, e sobretudo, em suas notas ao problema do inconsciente. Contudo, optou-se por não se referir a esse período, por partir-se de um conceito de consciência e linguagem que, embora já tenha, aqui, uma formação, parece ter sido somente mais tarde desenvolvido, como será mostrado no decorrer do trabalho.

O tema também poderia ser observado a partir da questão da pequena e grande razão apresentada no livro “Assim falava Zaratustra”. Porém, devido às opções feitas na escolha dos aforismos, evitou-se recorrer a esta obra, apesar de seus claros ganhos para a discussão. Evitou-se discutir estes meandros na presente pesquisa porque pareceu necessário um trabalho a parte para esclarecer melhor esse ponto.

Os aforismos foram escolhidos utilizando-se dois critérios: (i) por serem as raras exceções dos textos publicados em que Nietzsche trata propriamente do problema da consciência; e (ii) por já terem recebido, em algum momento, uma análise dos intérpretes

selecionados. Buscou-se, com isso, dar vazão a um caráter positivo que pareceu importante: a escassa bibliografia em português sobre o assunto. Assim, apesar de, por um lado, não se acrescentar nada novo à discussão internacional, por outro, oferece-se uma visão do debate e uma porta de entrada para o assunto num vernáculo escoreito.

A respeito do método, os instrumentos de buscas foram, principalmente, a biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) e a rede mundial de computadores. Por meio desta, foram acessados *sites* de trabalhos acadêmicos e obras, bem como por meio de contato direto com acadêmicos. Assim, iniciou-se uma busca por bibliografia, a partir de uma bibliografia base, procurando as referências em cada autor citado. Deste modo, procederam as buscas por livros na rede mundial de computadores entre 2017 a 2018.

Optou-se por realizar uma leitura de Nietzsche, conforme sugerido por Gonzalez Porta (2007), a partir dos problemas do filósofo. O problema escolhido foi o da consciência e da linguagem. A partir desta delimitação, tentou-se situar o filósofo em seu contexto imediato, a saber, com quais outros autores ele mantinha um diálogo, além de suas leituras e influências. Assim, embasando-se no contexto, buscou-se realizar uma leitura mais consciente de Nietzsche.

Com efeito, das obras pesquisadas, optou-se por seguir uma linha de pesquisa de influência anglófona, partindo especialmente da influência que os intérpretes ingleses e americanos tiveram no atual estado da questão. Foi dada prioridade a livros e artigos publicados por acadêmicos que os escreveram em língua inglesa. Exceções foram feitas, com relação, principalmente, aos trabalhos de Gunter Abel, em alemão, e de Lucas Lippo, em italiano, que parecem contribuir com a questão indubitavelmente, apesar de não estarem no eixo principal escolhido. Diante de sua importância e qualidade, deixá-los de fora poderia gerar uma perda de qualidade para o presente trabalho.

Dos intérpretes anglófonos, prosseguiu-se, muitas das vezes, a partir do modo de interpretação de Paul Katsafanas, que tendo publicado livros e artigos sobre a temática, vem se envolvendo na questão e estabelecendo diálogo constante com outros comentadores. Reconhece-se que sua visão apresenta alguns pontos frágeis. Porém, não obstante, não afetam sua articulação e argumentos principais sobre a relação entre consciência e linguagem.

Observa-se que o trabalho foi construído com base em uma análise qualitativa das leituras realizadas, confeccionando uma forma de mapa que tenta rastrear e explicitar o problema da consciência e da linguagem no pensamento de Nietzsche. Com isso, pode-se estabelecer ao menos uma base para futuras discussões e aprofundamentos.

## **CAPÍTULO I – PREPARANDO AS BASES PARA A COMPREENSÃO DO PROBLEMA: vida e contexto filosófico**

O presente capítulo é quadro introdutório para o leitor ainda não completamente familiarizado com o problema, e mais ainda com os autores envolvidos nela. Para sanar isso, buscou-se apresentar, ainda que brevemente, a vida de Nietzsche durante os anos de 1880 a 1888, bem como suas leituras.

Em seguida, trabalhando em dois planos do mesmo problema, ocupou-se primeiro de uma história resumida da consciência na tradição filosófica ocidental, para, em seguida, deter-se em filósofos clássicos, ou tradicionais, aprofundando-se um pouco nos conceitos e meandros de sua visão sobre a consciência. Estes foram os que Nietzsche elegeu para si como “opponentes”, a saber, Descartes, Leibniz, Kant e Schopenhauer.

Em segundo plano, Nietzsche exerceu um diálogo incansável com seus contemporâneos - filósofos como Teichmüller, Spir, e Roux, que, hodiernamente, não obstante seu parcial esquecimento, eram responsáveis por participar dos debates na Academia da época, tendo sido muitas vezes fontes primárias para o filósofo alemão sobre as definições do conceito de consciência. Sobre eles, escreve-se também abaixo.

### **1.1 VIDA: os anos de 1880 a 1888**

Nos anos entre 1880 e 1888 ocorreram grandes transformações para o filósofo. Foi também uma época na qual suas maiores obras foram escritas. O ponto de partida é o ano de 1879, quando, bastante debilitado por suas recorrentes enfermidades e quase cego, Nietzsche se despediu da universidade da Basileia e de seu cargo de professor. Esse afastamento, significou o enveredamento pelo caminho da autodisciplina, que beiraria a ascese.<sup>2</sup>

Conforme se observou, “Nietzsche teve de perceber muito em breve que estava se movendo sozinho na nova trajetória que contrariava toda tradição.”<sup>3</sup> Assim, ele reavaliou seu projeto em busca de uma nova forma de expressão. Porém, na solidão, para quem ele se

---

<sup>2</sup> “O modo de vida rigoroso de Nietzsche corresponde totalmente à imagem clássica do filósofo antigo, e ainda sobre Kant as pessoas diziam que era possível acertar os relógios de acordo com a regularidade de suas caminhadas. Esse tipo de autodisciplina exige um espírito atento e rigoroso, a consciência de uma missão grande e o conhecimento de que a obra só será bem-sucedida se as energias forem aplicadas com sabedoria.” Cf. JANZ, Curt Paul. Friedrich Nietzsche: volume II: os dez anos do filósofo livre (primav era de 1879 a dezembro de 1888). Tradução de Markus A. Hediger. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016a, p. 408.

<sup>3</sup> Idem, p.15.

dirigiria? Com quem poderia debater? Ainda no verão de 1879 parece ter encontrado a saída. Uma conversa entre pessoas: a velha forma do diálogo platônico revisitada. O parceiro de Nietzsche nas conversas é sua própria sombra. Encontra-se, aí, a base para os aforismos que integram 'o andarilho e sua sombra', que viriam a formar o segundo volume de “Humano, demasiado humano”, ao mesmo tempo que já preparavam o percalço de Aurora.<sup>4</sup>

Os meses seguintes se passam com contínuas mudanças de planos, viagens à Veneza, à casa da Mãe, com paradas em simplórias estalagens e locais pouco movimentados. Tudo lhe parece muito breve e repleto de transformações. Com efeito, vida e filosofia se encontram em Nietzsche, e ele cede com relutância à forma do aforismo, mas este é o único trabalho que lhe parece possível, “tudo é apreendido *en passant*, consistindo de breves anotações dos solilóquios que ocorrem em suas longas caminhadas solitárias. Nelas, o cenário exterior e interior muda constantemente, assim como os assuntos.”<sup>5</sup>

O filósofo dedicou seu tempo a longas caminhadas e diversas leituras. Destas, vale destacar seu apetite por autores contemporâneos, conspicuamente franceses, bem como publicações de círculos mecanicistas-materialistas. Estes são suas principais companhias durante a escrita de “Aurora”.

Os anos seguintes são de intensa produção. Após ter terminado “Aurora”, Nietzsche imediatamente iniciou os esboços do que mais tarde se tornaria o livro “A Gaia Ciência”, e no meio tempo se dedicou a ideias que resultariam em seu “Zaratustra”.<sup>6</sup> No ano de 1882 conheceu Lou Salomé, acontecimento que o marcou profundamente para o resto de sua vida.

Com a publicação de “A Gaia Ciência”, Nietzsche se voltou, nos anos seguintes, de 1883 a 1885, para a elaboração e publicação, por partes, de seu “Zaratustra”. Ele a escreveu em lampejos, e pensou esta obra como sendo uma sinfonia. É durante este período que a maior

---

<sup>4</sup> “Todos os textos de Nietzsche são tais diálogos com sombras das mais diversas proveniências, sombras de acontecimentos ou de ideias que lhe ocorrem. Para conversar com elas intensivamente e sem ser perturbado, ele se retira exteriormente para uma relativa solidão, mas nunca a tal ponto que nada mais chegasse até ele, pois precisa de objetos e problemas em função dos quais seu jeito apaixonado de ser possa inflamar-se: ele precisa da conversação polêmica. Nietzsche não tem a predisposição para ser um pensador contemplativo, que construa seu sistema tranquilamente, colocando pensamento após pensamento, rumo a um único objetivo cognitivo. Seu profundo abalo nunca mais o deixará ter tranquilidade - ainda que ele pretente estar em busca dela -, e, por isso, desconfia de tudo que pareça possuir ou oferecer tranquilidade e segurança, procurando arastá-lo para dentro de sua agitação.” (Idem, p. 16).

<sup>5</sup> Idem, p. 28.

<sup>6</sup> Deste período entre 1880 e 1882, Overbeck lhe manda alguns livros que revelam “uma necessidade de novo mais urgente de conhecimento baseado nas ciências naturais e uma conexão com as correntes intelectuais mais influentes da época. Há muito ele estava familiarizado com os neokantianos Zeller e Fischer. Agora ele se volta para Otto Liebmann [...] ele quis ter também um texto do darwinista Otto Caspari [...] e, de Adolf Fick - que, junto com Helmholtz e Friedrich Albert Lange e outros, faz parte da chamada tendência fisiológica do neocriticismo. [...]” Além destes ele solicita ainda o livro de J.G.Vogt, E.A.Häckel e African Spir, novamente. (Idem, p. 68-69).

parte de sua filosofia se desenvolveu, ao mesmo tempo que continuou suas leituras relativamente amplas.<sup>7</sup>

Durante os de anos de 1884 e 1885, Nietzsche realizou muitas viagens: saiu de Sils e para lá retornou; visitou Gênova, tirou férias em Zurique, e também foi à Basileia e a Nice. Os conflitos com sua irmã por conta do antisemitismo se resolveram e as relações retornaram à normalidade. Estabeleceu vínculos rápidos que logo se desfizeram com alguns transeuntes das pousadas nas quais residiu enquanto buscou ajudar seu amigo, o maestro Peter Gast, pseudônimo de Heinrich Köselitz.<sup>8</sup>

Em julho de 1885, de volta a Sils onde a vida transcorria com tranquilidade, Nietzsche se dedicou com paixão à sua obra. Isto implica, também, em uma dedicação a suas variadas leituras: “Nietzsche volta a ler muito. Sua filosofia é diálogo, confronto, ele precisa de um adversário, mesmo que este seja um livro, pois por trás do livro se esconde um autor, com o qual ele entra em um contato pessoal por meio da leitura do livro.”<sup>9</sup>

A respeito das leituras em sua fase tardia, vide o excerto abaixo:

*The philosophical reading and influence on Nietzsche during the late period seems to have been more negative than positive; that is, he primarily read and criticized counter positions and influences, such as Schopenhauer, Kant, Rousseau, English philosophy, Hartmann, and Mainländer, and determined his own position in relation to these. Expressed differently, by this time Nietzsche had more or less worked out the fundamentals of his own philosophy, and therefore we no longer see any important positive philosophical influences on his thinking. What we instead see is primarily his discussion of and attack on other positions.<sup>10</sup>*

As leituras de Nietzsche durante este período tardio estavam permeadas de um caráter negativo, isto é, ele pareceu ler primeiramente para ter a quem atacar, criticar, erguer-se contra. Teve um constante diálogo que foi transpassado por nomes clássicos da tradição, como Kant e Rousseau, entrelaçados a nomes contemporâneos, como Hartmann e Mainländer. Curiosamente, o levantamento de suas leituras parece mostrar não os seus interesses, mas sim suas dissonâncias do que havia sido escrito.

Esses anos são época de uma produtividade que se manifesta distraída. Seus cadernos apontam o trabalho árduo, acompanhado de uma flexibilidade de temas que percorreram sua paisagem filosófica. O pensador parece ter tido uma visão que abarcava simultaneamente tantas

<sup>7</sup> As leituras realizadas nestes anos consistiram em muitos casos em releituras. Nietzsche retorna a Schopenhauer, Emerson, Spinoza, Dühring, Mainländer, Lange e Montaigne. Ele continua também com leituras de Hartmann, Rolph, Paul Rée e J.M.Guyau. Cf. BROBJER, Thomas H. Nietzsche's Philosophical Context: An Intellectual Biography. University of Illinois Press: Urbana and Chicago, 2008.

<sup>8</sup> Cf. Janz, 2016a.

<sup>9</sup> Idem, p.307.

<sup>10</sup> Cf. Brobjer, 2008, p.95.

coisas que faz com que seja difícil saber por onde começar. Ele chegou a fazer esta pergunta a Overbeck e Burckhardt. Nietzsche, como faria nos anos seguintes, elaborou uma lista de temas que deveriam ser tratados, ou que lhe interessavam profundamente.<sup>11</sup>

Esses anos de 1884 e 1885 também foram marcados pelo despertar do interesse em problemas epistemológicos e metafísicos. Sua atenção se voltou para o problema do conhecimento, da verdade e da aparência, da separação entre sujeito e objeto, entre fenômenos e as experiências que podem ser observadas no homem. A respeito destes temas, leu seus contemporâneos e, por meio deles, autores clássicos, suas fontes são principalmente Teichmüller, Drossbach, Spir, Liebmann e Widemann.<sup>12</sup>

Vale lembrar que, inevitavelmente, quando alguém se volta para o problema do conhecimento, é imprescindível retornar a Kant, e Nietzsche foi obrigado a fazê-lo, apesar de seu pouco gosto pelo filósofo. Com efeito, “ele o faz o mínimo possível, e quando o faz, o faz sem a seriedade necessária, mas em tom levemente irônico, justamente porque Kant lhe é tão distante.”<sup>13</sup> De abril a junho de 1885, as referências a Kant em inúmeros temas são relativamente numerosas. Porém, no outono seguinte, elas já haviam desaparecido.<sup>14</sup> A postura assumida diante de Kant é semelhante àquela com relação a Descartes, Leibniz, Hegel e Schopenhauer, a respeito de quem ele também retomou as leituras nesta época.<sup>15</sup>

Em 1886, saiu de Leipzig e voltou a Sils com uma sensação agradável: estava satisfeito com a nova obra que Köselitz corrigiu, que veio a ser publicada sob o título de “Além do bem e do mal”. Ressalta-se que este livro foi considerado seu trabalho mais filosófico.<sup>16</sup> A obra é

---

<sup>11</sup> “As anotações dos cadernos são inúmeras. E se tentarmos catalogizar tematicamente esses registros, poucas páginas já nos renderiam dezenas de verbetes. Apesar de seus pensamentos girarem sempre em torno das mesmas perguntas centrais e apresentarem um campo de interesse bem restrito, ele não consegue se concentrar no mesmo tema por mais de duas ou três anotações.” (JANZ, 2016a, p.325)

<sup>12</sup> Cf. Brobjer, 2008.

<sup>13</sup> Cf. Janz, 2016a, p.329.

<sup>14</sup> “As is the case in his relationship with so many other important thinkers, Nietzsche’s relationship to Kant is decidedly ambivalent. In one of Nietzsche’s earliest works, he speaks - and not without admiration - of a similar intellectual greatness in both Parmenides and Kant. His own view that the human mind bestows order and meaning upon an otherwise chaotic reality bears more than a superficial resemblance to Kant’s views. Even the stridency of Nietzsche’s attacks upon Kant might be viewed as a tacit admission on Nietzsche’s part of Kant’s intellectual prowess. And yet, Nietzsche’s rejection of Kantian philosophy becomes so strong in his later works that there is no mistaking his intent.” Cf. GRIMM, Ruediger Hermann. Nietzsche’s Theory of Knowledge. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1977, p.53.

<sup>15</sup> “E também neste tempo em Sils surge várias vezes o nome de Abbé Galiani, cujas cartas à Madame d’Epinay Nietzsche lera com grande prazer na primavera. Suas muitas referências aos autores franceses costumam incluir altos elogios a Montaigne, Baudelaire, Stendhal, Mérimée e sobretudo Pascal, enquanto Victor Hugo é duramente criticado [...]”. (JANZ, 2016a, p.329).

<sup>16</sup> “Com o ‘Prelúdio a uma filosofia do futuro’, como ele classifica ‘Além do bem e do mal’, ele abre o caminho para colher os frutos de anos de trabalho filosófico. A obra é comparável ao prelúdio de uma ópera, ao qual segue a trama principal e no qual os temas e motivos principais são apresentados num movimento formalmente encerrado em si - numa adaptação da técnica de Wagner à filosofia. E quem sabe se, em vista do vínculo espiritual de Nietzsche com Wagner, Nietzsche não tenha aplicado a mesma vontade

menos poética que sua antecessora, “Zaratustra”, e parece, em boa medida, ser uma resposta a suas leituras dos últimos quatro e cinco anos.<sup>17</sup>

Sobre os anos finais de Nietzsche.

*During Nietzsche's last three active years, 1886 to 1888, he read fewer philosophical books than during the earlier parts of the 1880s. This was in part due to the fact that he was increasingly influenced by nonphilosophical sources, such as literature, literary criticism, studies of Christianity, and biographies, and in part due to the fact that he had found his own philosophical position and thus had less need for further philosophical reading and influences. It was also because much of Nietzsche's preoccupation during his last five years, and especially during 1887 and 1888, concerned his attempt to write a four-volume “Hauptwerk” or magnum opus.<sup>18</sup>*

Salienta-se que, os anos de 1886 a 1888 foram transpassados por menos leituras filosóficas e mais leituras de literatura, crítica, estudos teológicos e biografias. O filósofo parecia estar preocupado com a construção de sua *magnum opus*, e, por isso, voltava menos sua atenção a outros filósofos em busca de discussões.<sup>19</sup>

O principal objetivo de Nietzsche era reavaliar todos os valores estabelecidos, com isso, relaciona-se uma crítica cada vez mais dura ao cristianismo. Desse período, de 1886 a 1888 ele leu, sobretudo, Tolstói, Dostoievski, Wellhausen, Lippert, Jacolliot, Strauss, Renan, Janssen e a Bíblia. Deste período também se observa seu envolvimento cada vez maior com a psicologia e a fisiologia e chegou a tomar essa, no lugar da filosofia, como solução para os problemas filosóficos.

Depois da publicação de “Além do bem e do mal”, Nietzsche tem sua energia renovada e começa imediatamente a trabalhar na republicação de suas obras “Aurora” e “A Gaia Ciência”, escrevendo prefácios e um novo capítulo para esta. Estes últimos anos foram seus anos mais prolíficos.<sup>20</sup>

---

formal presente já na concepção do 'Anel' de Wagner: ao prelúdio 'Rheingold', segue a trilogia, tudo unido pelo mesmo leitmotiv, com motivos desenvolvidos a partir de um acorde básico? 'Além do bem e do mal' seria então o 'Reingold' de Nietzsche. Mas sua trama principal termina com a caricatura grotesca do 'Crepúsculo dos ídolos'." (Idem, p.344).

<sup>17</sup> “Although not mentioned explicitly in *Beyond Good and Evil*, his reading and critique of Teichmüller, Spir, Liebmann (and other neo-Kantians), Hartmann, and others constitutes most of the background and motive for much of its philosophical content.” (BROBJER, 2008, p.101).

<sup>18</sup> Cf. Brobjer, 2008, p.101.

<sup>19</sup> “he continued to reread texts and authors he had been reading for a long time, such as Schopenhauer, Mill, Hartmann, Montaigne, and Pascal. One new work he read, relating to epistemology and philosophy of nature, was C. v. Nägeli's *Mechanischphysiologische Theorie der Abstammungslehre* (München and Leipzig, 1884). This is primarily a natural scientific work, important for its critique of Darwinism, but it also contains a lengthy appendix that includes several philosophical essays annotated by Nietzsche.” (BROBJER, 2008, p.102).

<sup>20</sup> Em 1887, Nietzsche já dá mostras de cansaço e parece desanimar, porém, preserva-se como leitor assíduo. Vide: “Os autores escandinavos modernos o interessavam muito menos do que os russos com suas análises psicológicas minuciosas. Mas seus favoritos eram os franceses tanto os autores do período clássico quanto os dos séculos XVIII e XIX, sobretudo os moralistas, psicólogos e escritores de novelas. Ele me recomendou a leitura de Fromentin, Doudan e os textos de Goncourt sobre a moral e os costumes. Dediquei -

No ano de 1887 Nietzsche publicou “A Genealogia da Moral”, que se insere no conjunto de sua obra como um apêndice à última publicação, “Além do Bem e do Mal”. Nos meses seguintes, enviou cópias de suas recentes obras para conhecidos, antigos amigos e colegas da universidade.

O ano de 1888 foi o mais produtivo de Nietzsche, porque ele escreveu ao menos seis livros.<sup>21</sup> Além disso, leu Victor Brochard, releu Schopenhauer e Hartmann, retomou as leituras sobre religião, sobre o desenvolvimento histórico do conceito de Deus e sobre a psicologia social cristã; essas leituras se refletiram em passagens de seu livro “O Anticristo”.

Durante o ano de 1888, Nietzsche, em 07 de setembro enviou o manuscrito de “Crepúsculo dos Ídolos” para a gráfica, em 16 de setembro publicou “O caso Wagner” e em 30 finalizou a redação de “O Anticristo”. Em 6 de novembro, “Ecce Homo” foi enviado para a gráfica e, em 15 de dezembro, enviou “Nietzsche contra Wagner”.

## **1.2 UMA BREVE HISTÓRIA DO CONCEITO DE CONSCIÊNCIA EM DOIS PLANOS**

### **1.2.1 Primeiro Plano: diálogo com a tradição consolidada**

A consciência apresentou-se como um dos conceitos mais complexos em suas definições, primeiramente porque seu significado varia de autor para autor e de século para século, bem como, e principalmente, porque teve diferentes conceitos atrelados a ela cujos significados também divergiam, como as noções de ego, sujeito - tanto no sentido lógico-gramatical quanto no ontológico-epistemológico -, individualidade, substância, objetividade e verdade.

Com efeito, todos estes conceitos dependem da consciência para que possam funcionar em seus respectivos sistemas. Não estariam completos em uma abordagem individualizada. O próprio Nietzsche parece ter estado atento a este detalhe, já que, ao abordar a consciência, tratou também sobre esses conceitos do modo que pareciam consolidados pela tradição.

Partindo do primeiro plano, observa-se que o conceito filosófico de consciência, em sua versão moderna, remonta ao filósofo René Descartes, que, ao excluir o componente ético de suas obras, voltou-se para uma compreensão epistemológica e funcional da consciência, definindo-a, *grosso modo*, como um saber sobre uma atividade que realiza. A

---

me também aos estudos de Stendhal, Mérimée, Taine e Bourget. Entre os poetas modernos que o interessavam, encontravam-se Vigny, de Lisle e Sully Prudhomme.” (JANZ, 2016a, p.403).

<sup>21</sup> Cf. Brobjer, 2008.

consciência seria, assim, um tipo de saber que acompanha todos os demais saberes do indivíduo. Com essa definição, ele se afastou das antigas formas de compreensão que vigoraram até o século XVII.<sup>22</sup>

É fato reconhecido que o desenvolvimento da consciência durante o início da modernidade foi complicado.<sup>23</sup> Por parte dos filósofos, há ainda um uso contínuo tanto do termo latino – *conscientia*<sup>24</sup> - quanto do termo francês - *conscience* - para se referir a uma ideia ambígua, que poderia ou não abarcar o espectro ético da consciência. Em geral, tratava-se de uma “percepção”, ou “conhecimento”, que era compartilhado.

Essa ambiguidade é essencial para compreender a mudança que tem início durante o século XVII, quando os termos *conscientia* e *conscience* passam a significar não mais uma consciência moral ou um conhecimento compartilhado, mas assumem, um caráter puramente psicológico.<sup>25</sup> Nesse momento, a mudança indica que o conhecimento que se pode ter advém das próprias percepções.<sup>26</sup> Os filósofos modernos estão entre as principais figuras que permitiram a mudança do significado, como nos casos de Descartes e Locke, dos platonistas de Cambridge e de Leibniz.

Com efeito, a consolidação do conceito psicológico e epistemológico não foi imediata. Havia, ainda, uma confusão em relação aos múltiplos significados que a palavra abarcava. Essa pluralidade, por exemplo, ainda prevalecia na filosofia inglesa, quando o termo *consciousness* passou a ser usado para demarcar o cunho psicológico. Além da mudança de caráter, há ainda uma segunda característica destacável na compreensão da

---

<sup>22</sup> O conceito de consciência se tornou um dos temas mais prolíficos da tradição filosófica. Assim, apesar do termo consciência não aparecer em nenhuma obra da antiguidade e, há comentadores que se voltam para os debates em Platão e Aristóteles quando tratam da discussão. Por exemplo, as discussões de Aristóteles sobre a percepção apresentam pontos de contato com os debates contemporâneos sobre a consciência no que tange: i) a se a consciência é intrínseca aos estados mentais ou uma forma de percepção superior; e ii) à natureza qualitativa da experiência. Cf. CASTON, Victor. Aristotle on consciousness. *Mind*, 111 (444), 2002.

<sup>23</sup> “There are very few explicit discussions of consciousness dating from the seventeenth century and the early part of the eighteenth century”. Quando o termo era utilizado, o era por filósofos ou teólogos “but none of those authors examined the notion of consciousness itself in any detail”. Cf. THIEL, Udo. *The early modern subject: self-consciousness and personal identity from Descartes to Hume*. Oxford: Oxford University Press, 2011, p.5-6.

<sup>24</sup> “The details of the etymology of ‘conscientia’ are complex and controversial, but it seems that it is a translation of Greek terms - the main candidates being ‘syneidesis’, ‘synesis’, and ‘synaisthesis’. Indeed, the first English writing philosopher to make extensive use of the noun ‘consciousness’ and to attach to it particular philosophical meaning, the Cambridge Platonist Ralph Cudworth, uses the term as a translation of ‘synaisthesis’”. (THIEL, 2011, p.8).

<sup>25</sup> Cf. JORGENSEN, Larry M. *Seventeenth-Century Theories of Consciousness*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. 2014.

<sup>26</sup> “Rather, like Greek ‘syneidesis’ and Latin ‘conscientia’ (much earlier), ‘consciousness’ changed its meaning from ‘knowing together with someone else’ to ‘knowing something with oneself’: the person with whom I am privy to something else is not someone else but my own person. It came to be understood in a self-relating sense”. (THIEL, 2011, p.8).

consciência entre os autores modernos. Pela primeira vez, a partir do século XVII, os filósofos começaram a enxergar a consciência como algo que deveria ser explicado.

Na tradição inglesa, dos platonistas de Cambridge, por exemplo, Cudworth, contemporâneo de Descartes, endossava uma noção de consciência similar à cartesiana, na medida em que assimilava a consciência em uma referência ao pensamento. No entanto, diferente do filósofo francês, ela não é acessada imediata ou explicitamente pelo sujeito. Em Cudworth “*it takes a distinct act of reflection in order to provide the sort of self-reference necessary [...]*”.<sup>27</sup>

Em contrapartida a ambos, ao rejeitar a noção cartesiana de que o pensamento é necessariamente a essência da consciência e da alma, Locke é levado a redefinir a consciência, afirmando que ela é “a percepção do que se passa na própria mente de um homem”<sup>28</sup>. Mas, apesar de sua semelhança, ele não está assumindo o mesmo pressuposto que Descartes.

Diferentemente a Descartes, Locke defendia a consciência, sobretudo a consciência de si, como uma forma de percepção do que se passa na mente humana, como uma forma de perceber o que ele pensa, suas ideias. Por vez, as ideias não são inatas; dependem da matéria fornecida pela experiência, bem como da reflexão. Assim, a consciência estaria relacionada à memória e à pessoa.<sup>29</sup>

Ainda na tradição inglesa, Hume, por sua vez, compreendeu a consciência como sentimento, porque “em suma, todos os materiais do pensamento são derivados da sensação externa ou interna, e à mente e à vontade compete apenas misturar e compor esses materiais.”<sup>30</sup>

As transformações do conceito prosseguiram no continente, em especial, na Alemanha. No começo do século XVII, Christian Wolff cunhou o substantivo “*Bewußt seyn*”<sup>31</sup>, inspirado pela noção de consciência cartesiana. O filósofo alemão viu, neste conceito, o representante de toda a vida mental. Assim, a consciência passou a ser uma ideia fundamental tanto para a epistemologia quanto para a psicologia, na medida em que é responsável por abarcar tudo o que o sujeito é capaz de saber.

---

<sup>27</sup> Cf. Thiel, 2008, p.90.

<sup>28</sup> Cf. LOCKE, John. Ensaio acerca do entendimento humano. Tradução de Anoar Aiex. São Paulo: Nova Cultural, 1999, 2.1.19.

<sup>29</sup> “*For Locke, perceiving what goes on in your own mind (consciousness) is becoming aware of your ideas both of sensation and of reflection, which is in turn, in the case of sensations, becoming aware or conscious of the external world. So Locke would say that, for example, when I open my eyes in bright sunshine looking out to sea, my eyes are affected by light reflected off the waves and this in turn produces an idea in my mind that my mind is aware of. Consciousness of the blue of the sea just is this consciousness that I am having a sensation or idea of blue*” (THOMAS, 2014, p. 159-160).

<sup>30</sup> Cf. Hume, 2004, p.35.

<sup>31</sup> A esse respeito, vide: RITTER, Joachim; et al. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel: Schwabe, 2004, p.888.

Seguindo a tradição germânica, Leibniz apareceu como o primeiro filósofo no qual se pode dizer que há propriamente uma teoria da consciência. Ele é o primeiro a tentar explicitar e elaborar uma análise psicológica da consciência, inventando, inclusive, um novo termo filosófico para o conceito: apercepção. A apercepção difere da percepção – esta última seria a reflexão interna da mônada. Assim, a consciência é delineada como um saber que é reflexão, ao mesmo tempo que também se dirige a objetos externos.

Em Kant, a consciência recebeu uma função transcendental. Ela passou a ser compreendida como a unidade de apercepção, ou, dito de outro modo, como o que se chamaria de autoconsciência. Assim, ele diferencia dois planos de consciência, um transcendental e outro empírico.<sup>32</sup>

Essa diferenciação é importante na tradição, porque a consciência se torna um dos problemas chaves para o Idealismo alemão. É a essa diferenciação que se contrapõe Fichte, que acreditava ser a consciência justamente a soma de todos os atos. A consciência daquilo que se passa internamente é reconhecido como autoconsciência, ou, a atividade do Eu.

Em seguida, Hegel parece tornar ainda mais complexo esse conceito. A compreensão passa a depender de apreender a relação que há entre dois polos, entre o eu e o não eu. A consciência seria, em certo sentido, um momento da relação do “eu” com o objeto, podendo ser esse objeto tanto externo quanto interno ao sujeito. A autoconsciência, por sua vez, seria como um polo de dois, sendo pensando como um conceito oposto ao de consciência.

Do que foi dito, observa-se que o conceito de consciência foi se desenvolvendo e sendo caracterizado com mais refinamento a cada vez, das divisões entre reflexividade e intencionalidade iniciadas pelos modernos até a segunda metade do século XVIII, quando a psicologia empírica se desenvolveu e a consciência passou, então, a ser vista também de um âmbito psicológico e biológico-cognitivo.<sup>33</sup>

Por fim, o século XIX foi um dos mais frenéticos no que diz respeito ao conceito de consciência. Nele giraram algumas das maiores controvérsias filosóficas, como a "Controvérsia do *Ignorabimus*"<sup>34</sup>. Já no século XX, a consciência começou a despontar no horizonte como

---

<sup>32</sup> Cf. GABRIEL, Markus. Eu não sou meu cérebro: filosofia do espírito para o século XXI. Tradução de Lucas Machado. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018, p.115.

<sup>33</sup> “Quase toda a psicologia científica dos séculos XVII e XVIII estava limitada a esse círculo, esperando que, caso fosse possível estabelecer os elementos ‘simples’ da consciência e descobrir as regras a partir das quais esses elementos se reúnem em grupos associativos, a essência psíquica seria revelada.” Cf. CASSIRER, Ernst. A filosofia das formas simbólicas; terceira parte: fenomenologia do conhecimento. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p.59.

<sup>34</sup> “Em muitos aspectos, a *Ignorabimusstreit* era simplesmente uma comunicação da controvérsia do materialismo sob uma perspectiva diferente. Agora o foco era mais estreitamente epistemológico: os limites da ciência.” (*sic*) Pode-se dizer que, em última instância, um destes limites do conhecimento era

contraponto para questões da inconsciência e todos os desdobramentos que culminaram em Freud e na nova filosofia dos séculos XX e XXI.

### 1.2.1.1 Os eleitos: Descartes, Leibniz, Kant e Schopenhauer

Compreender os apontamentos de Nietzsche a respeito da consciência pressupõe, ao menos parcialmente, a compreensão da consciência de seus principais opositores. Por isto, nas páginas que seguem, apresenta-se uma abordagem mais aprofundada do conceito de consciência para quatro autores essenciais: Descartes, Leibniz, Kant e Schopenhauer. Nietzsche, ao tratar da consciência, manteve um diálogo com estes autores.

#### 1.2.1.1.1 Descartes

O conceito de consciência tem suas raízes na modernidade. Apesar disso, ele não foi o tema por excelência dos filósofos modernos, que parecem, muitas vezes, esbarrar em seus limites sem maiores preocupações em enfrentar com clareza a questão. Um exemplo é o próprio Descartes, que, apesar de sua importância para os filósofos posteriores, dedicou-se em poucas passagens de sua obra sobre o assunto.

Entre as obras publicadas do filósofo francês, a passagem de maior relevância que chega próximo de uma definição de consciência é do livro “Princípios da Filosofia”, no qual afirma que “Pela palavra pensamento entendo tudo quanto ocorre em nós de tal maneira que o notamos imediatamente por nós próprios [...]”.<sup>35 36 37</sup>

Essa passagem de Descartes levou um número considerável de intérpretes a tomar a consciência pelo pensamento; porém, isto não parece preciso:

*It would be false to say that Descartes identifies thought and (immediate) consciousness. He does not say >> thought is immediate consciousness of...<< what*

---

justamente a consciência. Cf. BEISER, Frederick C. Depois de Hegel: a filosofia alemã de 1840 a 1900. Tradução de Gabriel Ferreira. São Leopoldo, RS: Editora UNISINOS, 2017, p.116.

<sup>35</sup>Cf. DESCARTES, René. Princípios da Filosofia. Tradução João Gama. Lisboa: Edições 70, 1997, I 9.

<sup>36</sup> A tradução portuguesa parece perder um pouco do significado original. Por isto, reproduz -se, aqui, a versão original em latim: “*Cogitationis nomine, intelligo illa omnia, quae nobis con sciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est.*” Cf. DESCARTES, René. Principia Philosophiae. Ouvres de Descartes publiées par Charles Adam & Paul Tannery. Paris: Leó pold CERF, 1905, p.7.

<sup>37</sup> Curiosamente, é bastante comum que os tradutores de Descartes se furtem a traduzir seu termo latino de “consciência” e optem por traduzi-lo por conhecimento ou apercepção. De fato, em sua correspondência, quando Descartes utiliza o termo consciência, ainda faz frequentemente no sentido moral de “tranquilidade da consciência”, ou “boa consciência”. Seu uso epistemológico parece uma inovação que nem todos concordam em destacar nas traduções. Cf. FAYE, Emmanuel. Descartes e a Consciência em La Recherche de la Verite Par La Lumiere Naturelle. Educação e Filosofia, Uberlândia, v. 26, n.51, p.145-162, 2012.

*he does assert is that there cannot be a cogitatio without an immediate awareness of this cogitatio, that >>nothing can exist in the mind, in so far as it is a thinking thing, of which it is not conscious. Immediate awareness is simply an aspect or moment of thought itself, and is not to be confused with an explicit reflection upon our cogitationes [...] Descartes is quite aware of this. Immediate consciousness is not only necessarily and essentially bound up with catch cogitatio, it is just an aspect of that cogitatio.*<sup>38</sup>

Observa-se que não há uma definição precisa de consciência em Descartes, e certamente, pela passagem dos Princípios, não se pode dizer que ele tenha definido consciência como pensamento. O fato de se estar consciente dos pensamentos não implica que se possa igualar os dois conceitos. A consciência - sobretudo a consciência imediata - não se relaciona, necessariamente, ao pensamento, mas aparece somente como um momento deste.<sup>39</sup>

Se o termo consciência parece ser complicado de investigar, ao voltar-se para o conceito com o qual se relaciona - pensamento – as dificuldades não são menores. Descartes dá várias definições ou explicações do que entenderia pelo termo *cogitatio, pensée*, sendo a mais comum tratar-se de um nível humano de capacidade reflexiva ou atividade de tornar-se cômico.<sup>40</sup>

Essa definição pouco conclusiva de Descartes, levanta problemas óbvios, sobretudo para leitores contemporâneos acostumados com a discussão a respeito da consciência, como “de que modo eu sou/estou constantemente consciente de meus pensamentos?”<sup>41</sup> Em Descartes, pareceria mais correto falar de um estar consciente a respeito do que os pensamentos representam.

O problema parece não ter passado completamente despercebido ao filósofo francês, que já observara a distinção entre o pensamento e o objeto do pensamento e realizara algumas distinções técnicas a respeito, como sua definição de ideia: “forma de cada um de nossos pensamentos por cuja percepção imediata temos consciência desses mesmos pensamentos”.<sup>42</sup>

Dito de outro modo, para Descartes, a ideia é a representação mental por meio da qual o pensamento é enviado a si mesmo, isto é, ele se torna o objeto de investigação. Cada pensamento está envolvido em um processo de auto-referência. Isto poderia levar erroneamente a pensar-se que há uma teoria de ordem superior da consciência<sup>43</sup>, mas não é o caso, e o próprio

<sup>38</sup> EVANS, Joseph Claude. *The Metaphysics of transcendental subjectivity: Descartes, Kant and W. Sellars*. Amsterdam: Verlag Grüner, 1984, p.16-17.

<sup>39</sup> “*In passages like these, thought seems to be what I am conscious of. It’s not that thought is consciousness but rather that thought is the principle object of consciousness.*” Cf. SIMMONS, A. *Cartesian Consciousness Reconsidered*. *Philosophers’ Imprint*, 12: 1-21, 2012, p.5.

<sup>40</sup> Vide trecho dos Princípios da Filosofia citado acima.

<sup>41</sup> Cf. Jorgensen, 2014.

<sup>42</sup> Cf. DESCARTES, René. *Meditações metafísicas*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p.58.

<sup>43</sup> “*According to this view, humans not only have first-order non-conceptual and/or analog perceptions of states of their environments and bodies, they also have second -order non-conceptual and/or analog perceptions of their first-order states of perception. And the most popular version of higher-order*

filósofo, ao responder a Pierre Bourdieu, objeta que não há diferença de se tornar consciente em primeira instância e em segunda.<sup>44</sup>

Lembrando que o papel da consciência em Descartes é primariamente epistêmico, pode-se buscar passagens de suas *Meditações* para elucidar a questão. Na Primeira e na Segunda, o filósofo, ao estabelecer a dúvida a respeito de tudo que aprendeu, também estabeleceu a dúvida sobre as outras mentes, uma vez que tudo o que ele parece ter acesso é exclusivamente seus próprios pensamentos - consciência. O ato de pensar serve de prova de que sua existência é real.<sup>45</sup> Ou seja, ele pensa, logo, ele existe – e também é consciente. A consciência atua como uma distinção mental, uma assinatura.

Levando em conta as passagens das *Meditações*, há pelo menos três características da consciência cartesiana que precisam ser consideradas,<sup>46</sup> a saber: a transparência mental,<sup>47</sup> a capacidade reflexiva e a intencionalidade. Todas estão profundamente interligadas e são, em Descartes, interdependentes.

A primeira característica, a transparência, pode ser deduzida dos argumentos apresentados por Descartes em suas “*Meditações Metafísicas*”. Se eu tenho um pensamento e

---

*perception theory holds, in addition, that human s (and perhaps other animals) not only have sense-organs that scan the environment/body to produce fine-grained representations that can then serve to ground thoughts and action-planning, but they also have inner senses, charged with scanning the outputs of the first-order senses (i.e. perceptual experiences) to produce equally fine-grained, but higher-order, representations of those outputs (i.e. to produce higher-order experiences) [...].” Cf. CARRUTHERS, Peter. Higher-order theories of consciousness. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. 2016, p.6/7.*

<sup>44</sup> “*My critic says that to enable a substance to be superior to matter and wholly spiritual..., it is not sufficient for it to think: it is further required that it should think that it is thinking, by means of a reflexive act, or that it should have awareness [conscientia] of its own thought. This is...deluded.... [T]he initial thought by means of which we become aware of something does not differ from the second thought by means of which we become aware that we were aware of it, any more than this second thought differs from the third thought by means of which we become aware that we were aware that we were aware ” Cf. DESCARTES, Rene. *The Philosophical Writings of Descartes*. Translated by John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch and Anthony Kenny (vol. 3). 3 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p.153.*

<sup>45</sup> “Depois, examinando atentamente o que eu era e vendo que podia fingir que não tinha nenhum corpo e que não havia nenhum mundo, nem lugar algum onde eu existisse, mas que nem por isso podia fingir que não existia; e que, pelo contrário, pelo próprio fato de eu pensar em duvidar da verdade das outras coisas, decorria muito evidentemente e muito certamente que eu existia; ao passo que, se apenas eu parasse de pensar, ainda que tudo o mais que imaginara fosse verdadeiro, não teria razão alguma de acreditar que eu existisse; por isso reconheci que eu era uma substância, cuja única essência ou natureza é pensar, e que, para existir, não necessita de nenhum lugar nem depende de coisa alguma material. De sorte que este eu, isto é, a alma pela qual sou o que sou, é inteiramente distinta do corpo, e até mais fácil de conhecer que ele, e, mesmo se o corpo não existisse, ela não deixaria de ser tudo o que é.” Cf. DESCARTES, Rene. *Discurso do método*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 38-39.

<sup>46</sup> Cf. Jorgensen, 2014.

<sup>47</sup> “*Transparency, in this context, implies that consciousness confers on us a host of epistemic privileges with respect to our own minds: indubitability, incorrigibility, and even infallibility.*” Cf. Simmons, 2012, p.2.

estou ciente de que tenho esse pensamento, então necessariamente eu existo.<sup>48</sup> Essa própria afirmação depende de uma forma de transparência mental e de capacidade reflexiva. A intencionalidade, por sua vez, é o que permite ao indivíduo inferir que ele não está sozinho no mundo, que a sua mente não é a única - o argumento significa que, se ele tem um pensamento de um ser infinitamente perfeito, este não pode derivar sua experiência material imperfeita, portanto ele deve inferir que Deus,<sup>49</sup> um ser perfeito, existe, garantindo assim que o mundo também existe.

A esse respeito, compreende-se que a consciência em Descartes aparece como um marco mental que se destaca; ela significaria, provavelmente, o que hoje se entende por “fenomenalidade da mente”. A consciência é a principal e única via pela qual se tem acesso ou se pode experimentar a vida mental.<sup>50</sup>

A conclusão à qual Descartes chega ao final de seus Discursos é a de que uma alma racional não pode derivar meramente do material.<sup>51</sup> Isto é, por meio da reflexão, ele foi convencido de que algo sobrenatural estava por trás das explicações sobre o pensar. Imaginar, sentir e representar podem resultar de impressões do corpo, e por elas serem completamente explicadas, “*but thinking, he believes, requires more than the resources of a machine that is nothing but a material object*”. Em último caso, o que Descartes está afirmando é que “*thinking and human consciousness can only be achieved by a spiritual substance*”.<sup>52</sup>

A questão da substância, ou do ego, está fortemente atrelada ao problema da consciência em Descartes, como o próprio Nietzsche destacou mais tarde, ao retomar a fórmula do “eu

---

<sup>48</sup> “Um outro é pensar; e noto aqui que o pensamento é um atributo que me pertence. Só ele não pode se r desprendido de mim. Eu sou. eu existo: isto é certo: mas por quanto tempo ? A saber, durante o tempo em que penso; pois talvez pudesse ocorrer, se eu cessasse de pensar, que cessasse ao mesmo tempo de ser ou de existir. Não admito agora nada que não seja necessariamente verdadeiro: não sou, então precisamente falando, senão uma coisa que pensa, ou seja, um espírito, um entendimento ou uma razão, que são termos cujo significado era-me anteriormente desconhecido.” (DESCARTES, 2005, p.46).

<sup>49</sup> “Em seguida, refletindo sobre o fato de que eu duvidava e de que, por conseguinte, meu ser não era completamente perfeito, pois via claramente que conhecer era maior perfeição do que duvidar, ocorreu-me procurar de onde aprendera a pensar em alguma coisa mais perfeita que eu; e soube, com evidência, que devia ser de alguma natureza que fosse, efetivamente, mais perfeita. [...] Mas isso não podia ocorrer com a idéia de um ser mais perfeito que o meu, pois tirá-la do nada era algo claramente impossível. E, como não repugna menos que o mais perfeito seja uma consequência e uma dependência do menos perfeito do que do nada proceda alguma coisa, tampouco não podia tirá-la de mim mesmo. De modo que ela só podia ter sido inculcada em mim por uma natureza que fosse verdadeiramente mais perfeita do que eu, e que até tivesse em si todas as perfeições de que eu poderia ter alguma idéia, isto é, para explicar -me numa só palavra, que fosse Deus.” (DESCARTES, 2001, p.39-40).

<sup>50</sup> Cf. Simmons, 2012.

<sup>51</sup> Em Descartes (2001, p.66): “Depois disto, eu descrevera a alma racional, e mostrara que ela não pode de modo algum ser tirada do poder da matéria, como as outras coisas de que falara, mas que deve ser expressamente criada; e que não basta estar alojada no corpo humano, como um piloto em seu navio, a não ser, talvez, para mover seus membros; mas que precisa estar mais estreitamente ligada e unida a ele, para ter, além disso, sentimentos e apetites semelhantes aos nossos, e assim constituir um verdadeiro homem.”

<sup>52</sup> Cf. Thomas, 2014, p.20.

cartesiano”. De fato, há que se observar que, se por um lado, Descartes é capaz de estabelecer razoavelmente o Eu, que é a essência desse pensar - a consciência -, por outro, ele não consegue, com a mesma facilidade, explicar como isto acontece; ele apenas pressupõe que acontece.<sup>53</sup>

Com efeito, a centralidade da mente humana estabelecida por Descartes por meio do seu Eu pensante foi a pedra de toque que reverberou nos problemas dos trezentos anos seguintes.<sup>54</sup> O “eu cartesiano” colocou as bases para que se pensasse o sujeito durante a filosofia moderna, um sujeito universal, diferente do empírico, que era eterno e conhecedor.<sup>55</sup>

A respeito da consciência em Descartes, observa-se:

*Cartesian consciousness, then, is a kind of reflexive cognition that every thought has of itself. I said above that on the first-order reading every thought effectively has two objects, each in virtue of a different feature of thought. Seeing a bunch of celery has celery for its object in virtue of its representing celery (i. e., in virtue of its objective reality); it has itself for its object in virtue of consciousness (i. e., in virtue of its reflexivity). I want to note that on this view consciousness is not so much a form of representation as it is a form of immediate acquaintance. I take Cartesian representation to be tied to the notion of objective being, so that a thought represents whatever has objective being in it (in my example, celery), and there is no indication that Descartes thinks that thoughts exist objectively within themselves, or that such a feat would explain their being conscious. Consciousness does not seem to be analyzable into any other features of thought.<sup>56</sup>*

Sob o que foi exposto, parece que a chave central de compreensão da consciência cartesiana é que ela é reflexiva, de modo que todo pensamento se apresenta a si mesmo. Isto significa que ela não é tanto uma representação, mas uma forma de conhecimento que é dada imediatamente. E isto é tudo o que parece passível de ser dito sobre a consciência sem extrapolar as palavras do próprio filósofo.<sup>57</sup>

---

<sup>53</sup> Idem.

<sup>54</sup> Cf. Solomon, 1988.

<sup>55</sup> “Descartes’s epochal change in philosophy was very much a move towards subjectivity and the self, and the method of the empiricists – however opposed to Descartes – strengthened the emphases on experience and introspective reflection, on the nature of the identity of the self, and on the importance of the first person standpoint. Indeed, there is no question but that Descartes ‘the father of modern philosophy’ was also the founder of the modern philosophical obsession with the self as the locus and arbiter of knowledge, but the transcendental importance of the self begins with Descartes, and most of the problems and possibilities the initiated do not reach full fruition until the nineteenth century”. (SOLOMON, 1988, p.5). <sup>56</sup> Cf. Simmons, 2012, p.8.

<sup>57</sup> “But it is also the case that Descartes isn’t so interested in an analysis of consciousness as such. We might be looking for an analysis of consciousness; Descartes is not. For Descartes, consciousness is taken as given.” (JORGENSEN, 2014, p.3).

### 1.2.1.1.2 Leibniz

As passagens de Nietzsche a respeito de Leibniz são permeadas por um caráter dúbio.<sup>58</sup> Se, por um lado, Nietzsche critica Leibniz por causa do que identificou em seu pensamento como resquício de platonismo, expresso por meio de conceitos como o de alma eterna e de valores morais, por outro Nietzsche, no que diz respeito ao tema da consciência, parece suspender sua crítica, exibindo traços de admiração pela teoria do filósofo.<sup>59</sup>

Com efeito, Leibniz se contrapõe a Descartes, assim como Aristóteles se contrapõe a Platão, ao desenvolver suas ideias. Se Leibniz não foi o primeiro, sem dúvida foi o principal filósofo a dar atenção para a questão da consciência durante seu século, e vai muito além do que Descartes e Locke haviam ido ao integrar a percepção à consciência e embasá-la na ordem natural.<sup>60</sup>

Ressalta-se que Leibniz apresenta três grandes inovações a respeito da teoria da mente cartesiana.<sup>61</sup> A primeira, e possivelmente a mais óbvia, é a de que, diferentemente do dualismo, onde há apenas uma forma de substância mental - o *cogito*, o pensar -, há pelo menos três graus diferentes de capacidade cognitiva, sendo elas: as enteléquias, as almas e as mentes ou espíritos.<sup>62</sup>

A segunda inovação terminológica de Leibniz é uma transformação no ponto central do que caracteriza a atividade mental. Não mais o “pensar”, mas é a percepção que passa a ser um dos estágios que aponta para a existência da consciência. Mas, o que é a percepção? A esse respeito, cabe citar o escrito por Leibniz na sua *Monadologia*:

O estado transitório que envolve e representa uma multiplicidade na unidade, ou na substância simples, outra coisa não é senão o que se denomina Percepção, que se deve distinguir da apercepção ou da consciência, como adiante se verá. Nisso é que os

<sup>58</sup> De fato, mesmo quando Nietzsche retorna a Leibniz ele parece fazer por meio de interpretações de seus contemporâneos. Seu retorno a Leibniz é profundamente marcado pela leitura de Liebmann, e quando fala da consciência, parece estar parafrazeando este. Além disso, as leituras de Maximilian Drossbach e Gustav Teichmüller influenciaram a leitura de Nietzsche sobre Leibniz. Cf. LOUKIDELIS, Nikolaos; BRINKMANN, Christopher. Leibnizian ideas in Nietzsche's philosophy: on force, monads, perspectivism, and the subject. In: CONSTÂNCIO, João; BRANCO, Maria João Mayer; RYAN, Bartholomew. Nietzsche and the problem of subjectivity. Berlin/Boston: de Gruyter, 2015.

<sup>59</sup> “[...] Primeiro, a incomparável percepção de Leibniz, com a qual ele teve razão não só perante a Descartes, mas ante todos os que haviam filosofado até então - de que a consciência é tão somente um *accidens* [acidente] da representação [...]”. Cf. NIETZSCHE, Friedrich. A gaia ciência. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, §357.

<sup>60</sup> Cf. Jorgensen, 2014.

<sup>61</sup> Cf. SIMMONS, Alison. Changing the Cartesian Mind: Leibniz on sensation, representation and consciousness. *The Philosophical Review*, p. 31-75, vol. 110, n.1, 2001.

<sup>62</sup> “as enteléquias, que possuem unicamente meras percepções e apetites; as almas, que, além de percepções e apetites, possuem também sensações; e, finalmente, as mentes ou espíritos, que, além de percepções, apetites e sensações, possuem também apercepções [...]”. Cf. MARQUES, Edgar. Consciência e autoconsciência em Leibniz. *ANALYTICA*, RJ, vol. 21, n.1, p.67 -83, 2017, p.71.

cartesianos se equivocaram, ao desconsiderarem as percepções que não são percebidas. Isso também os conduz a crer que apenas os Espíritos são Mônadas e que não há Almas dos Irracionais nem outras Enteléquias, e a confundir com o vulgo, um prolongado atordoamento com a morte no sentido estrito, o que, novamente, os conduz erroneamente ao preconceito escolástico das almas completamente separadas e mesmo a confirmar a crença da mortalidade das almas pelos espíritos mal orientados.<sup>63</sup>

A partir de Leibniz, pode-se compreender que a percepção é a capacidade de representação<sup>64</sup> de uma variedade de conteúdos em uma unidade simples e indivisível, como as mônadas. A percepção não é propriamente a consciência, e deve ser distinta da apercepção; contudo, ela já constitui parte dos atos mentais.<sup>65</sup>

De fato, a percepção, tal como entendida por Leibniz, aponta para uma das maiores diferenças e uma de suas grandes inovações ao inserir a noção de que existem percepções que não se tornam percebidas, ou seja, não chegam a ser conscientes. O que o filósofo alemão está negando é o princípio de transparência mental, que marcou profundamente a noção cartesiana, onde não era possível o sujeito desconhecer o que pensava.

Esta capacidade de representação é uma inversão da posição tradicional a partir de uma nova distinção. Pode-se dizer que, se para Descartes todo estado mental é consciente e somente alguns são representados, para Leibniz todos os estados são representacionais; porém, nem todos são conscientes.<sup>66</sup> O filósofo alemão é o primeiro a introduzir um argumento a respeito de atividades mentais inconscientes.<sup>67</sup>

Por fim, o terceiro elemento, e mais essencial, que foi proposto por Leibniz é a inversão onde o principal não é mais a consciência, porque a própria consciência é subordinada às representações; ela é apenas uma forma especial desta representação. Isso implica no fato de

<sup>63</sup> Cf. LEIBNIZ, G. A Monadologia e outros textos. Organização e tradução de Fernando Luiz Barreto Gallas e Souza. São Paulo: Hedra, 2009, §14.

<sup>64</sup> “By contrast with Cartesian thought, which is first and foremost conscious, Leibnizian perception is first and foremost representational. [...] Perception, then, is a special form of representation or, in Leibniz's idiolect, 'expression'.” (SIMMONS, 2001, p.41).

<sup>65</sup> O modo pelo qual Leibniz elabora sua noção de percepção é uma maneira que lhe permite refutar a noção de materialismo frente a qual se opôs porque fora associada com visões dualísticas de mente e corpo, e particularmente com o dualismo de Descartes e seus seguidores: “Materialism holds that matter can explain (is identical with, can give rise to) perception. A perception is a state whereby a variety of content is represented in a true unity. Thus, whatever is not a true unity cannot give rise to perception. Whatever is divisible is not a true unity. Matter is infinitely divisible. Hence, matter cannot form a true unity. Hence, matter cannot explain (be identical with, give rise to) perception. If matter cannot explain (be identical to, give rise to) perception, then materialism is false. Hence, materialism is false.” Cf. KULSTAD, Mark; CARLIN, Laurence. Leibniz's Philosophy of Mind. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. 2013, p.2.

<sup>66</sup> Cf. Jorgensen, 2014.

<sup>67</sup> Há que se observar, contudo, que Leibniz, não lança mão de termos como “inconsciente” em sua obra, preferindo usar conceitos como de “percepção insensível”, ou “*petites perceptions*”, embora hoje seriam identificadas como inconscientes, como no trecho “[...] existe uma série de indícios que nos autorizam a crer que existe a todo momento uma infinidade de percepções em nós, porém, sem apercepção e sem reflexão”. Cf. LEIBNIZ, G. Novos ensaios sobre o entendimento humano. Trad. Luiz João Baraúna. São Paulo: Nova Cultural, 1996, pref., p.41.

que a consciência já não é essencial para a vida mental, uma vez que é possível ter diferentes graus de atividade psíquica sem que haja consciência.<sup>68</sup>

Observa-se que, o argumento de Leibniz é montado para fazer frente aos de Descartes e Locke, sobretudo à noção cartesiana de que somente seres racionais são conscientes, e de que essa consciência ou capacidade de pensar é essencial. Em verdade, *“if the mind is always thinking, but not always conscious, he reasons, then consciousness cannot be essential to thought and thought must be conceived in some other terms.”*<sup>6970</sup>

O que é essencial não são mais os pensamentos, mas, sim, as percepções. De fato, o que distingue as mônadas da alma, das enteléquias simples, é justamente a clareza de suas percepções. Tanto os animais quanto os homens possuem percepções, bem como memória, que nada mais é que a capacidade de armazenar as percepções. Além disso, ambos também são capazes de concatenar estas percepções da memória, destacando o papel do orgânico quando se trata da atividade mental, porque embora ambos possam desempenhar estas atividades, isto não necessariamente os torna autoconscientes.<sup>71</sup>

Então, o que torna os homens conscientes para o filósofo alemão? A diferença parece estabelecida pela oposição entre percepções e apercepções. Como escreveu Leibniz *“Não estamos nunca sem percepções, mas é necessário que estejamos muitas vezes sem apercepções. Isso ocorre quando não existem percepções distintas.”*<sup>72</sup>

O acento entre as percepções e as apercepções pode ser mais bem contemplado no excerto abaixo:

Assim, é importante fazer a distinção entre percepção, que é o estado interno de uma Mônada que representa as coisas externas, e apercepção, que é a consciência ou o conhecimento reflexivo daquele estado interno. A apercepção não é dada a todas as almas, bem como não é dada sempre à mesma Alma. Em virtude da ausência dessa distinção, os cartesianos equivocaram-se ao considerar as percepções não percebidas como nada, tal como consideram os corpos imperceptíveis como nada.<sup>73</sup>

<sup>68</sup> Em Leibniz, a consciência não é resultado direto da percepção, a percepção pode gerar ou não a consciência. Em termos práticos, isso significa que se eu percebo a cadeira à minha frente, mas não necessariamente eu me torno consciente dela. Cf. Leibniz, 1996.

<sup>69</sup> Cf. Simmons, 2001, p.44.

<sup>70</sup> *“Acredito que poderíamos utilizar um termo mais geral do que pensamento, a saber, percepção, atribuindo o pensamento apenas aos espíritos, ao passo que a percepção compete a todas as enteléquias. Isso, sem querer contestar a quem quer que seja o direito de tomar o termo pensamento no mesmo sentido genérico. Eu mesmo talvez o tenha feito sem maior atenção.”* (LEIBNIZ, 1996, XXI §72).

<sup>71</sup> *“a partir de um certo grau de distinção, uma percepção começa a ser notada pelo sujeito, consistindo simplesmente nisso a passagem de um estado inconsciente - percepção - para um estado consciente - sensação.”* Essa sensação embora seja um tipo de consciência, não é contudo, autoconsciência, ou consciência no sentido humano. Cf. Marques, 2017, p.76.

<sup>72</sup> Cf. Leibniz, 1996, II, XIX, §4.

<sup>73</sup> Leibniz, 2009, PNG, §4.

No entendimento de Leibniz, há uma diferença nítida entre percepção, que é a capacidade de representação interna dos estímulos externos, e a apercepção, que não está presente em todos os seres, mas nos capazes de refletir sobre esse movimento da percepção, chamado consciência, ou, ainda, autoconsciência. Trata-se de uma forma de reflexão dos movimentos internos.

Isso significa que a teoria da consciência de Leibniz é formada por dois momentos de atos perceptivos, um de primeira ordem, X, e outro de uma segunda ordem, que deriva desse X captado.<sup>74</sup> Mas, o que isto significa? *Grosso modo*, disto resulta que a consciência seria a percepção das percepções.<sup>75</sup>

A interpretação da consciência de Leibniz, apesar das simplificações e controvérsias, apresenta pontos de comum acordo, como: i) a consciência é constituída de diferentes graus, ii) há um certo limiar entre a consciência e as demais percepções, iii) este limiar é sensível a contextos; e iv) a teoria da consciência em Leibniz reproduz em menor escala o que sucede em sua filosofia.<sup>76</sup> A empreitada de Leibniz parece naturalizar, ao menos em um sentido geral, a formação da consciência.

A respeito deste segundo ponto, o filósofo alemão destacou que a apercepção, ou seja, a consciência, nem sempre é dada a todas as almas, ou ainda à mesma alma. O que isso significa? O que diferencia uma alma consciente de uma alma constituída apenas de percepções menores? Para Leibniz, “o conhecimento das verdades necessárias e eternas é o que nos distingue dos simples animais e nos faz possuidores da Razão e das ciências, nos elevando a um conhecimento de nós mesmo e de Deus.”<sup>77</sup>

E mais ainda, Leibniz afirma que “é ainda pelo conhecimento das verdades necessárias e pelas suas abstrações que somos elevados aos atos de reflexão, que nos fazem pensar no que se chama Eu e a considerar que isto ou aquilo está em nós.”<sup>78</sup> Isto significa que a consciência,

---

<sup>74</sup> Cf. Simmons, 2001.

<sup>75</sup> Ainda segundo Simmons (2001), há uma controvérsia interpretativa a respeito destas percepções de segunda ordem, ou apercepções, como nomeia Leibniz. Algumas passagens de outras obras parecem identificar essa apercepção com a capacidade da reflexão, porém, apenas mentes racionais refletem, e isto entraria em confronto com as últimas posições assumidas por Leibniz a respeito da consciência animal.

<sup>76</sup> “Leibniz introduz inicialmente o Princípio da Continuidade em sua teoria física. De acordo com essa formulação mais restrita do princípio, a passagem de um determinado estado físico a outro ocorre sempre através de estados intermediários, os quais se caracterizam por apresentar um incremento ou uma diminuição de algum dos parâmetros físicos dos eventos em questão. [...] Leibniz não restringe, contudo, a aplicação desse princípio aos sucessivos estados físicos. De acordo com ele, também os estados mentais das mônadas consistem em séries temporais contínuas, quer dizer, em séries nas quais sempre há um estado intermediário entre dois estados mentais quaisquer que se sucedem.” (MARQUES, 2017, p.71).

<sup>77</sup> Leibniz, 2009, §29.

<sup>78</sup> Idem, §30.

para Leibniz, ou a autoconsciência, vem apenas por meio do conhecimento de verdades necessárias e eternas, que se aproxima do conhecimento divino.

De fato, o sistema de Leibniz indubitavelmente serve de ponto de partida para Nietzsche, uma vez que ambos englobam o domínio orgânico em um sistema que passa de um estágio pré-consciente para o consciente, e do qual a consciência não depende. Contudo, Nietzsche realiza um desvio e se afasta de Leibniz ao avaliar pejorativamente a consciência.

#### 1.2.1.1.3 Kant

Em geral, as reflexões de Kant sobre o tema da consciência e da autoconsciência podem ser entendidas como continuções da análise iniciada por Hume sobre a noção de si. Assim sendo, seus comentários a respeito do tema parecem estar associados a essa análise não sendo, a questão do conhecimento, um tema independente em sua filosofia. Dito de outra forma, Kant não desenvolveu nenhuma teoria própria da consciência.<sup>79</sup> Não obstante, sua contribuição foi marcante para os filósofos seguintes.

Kant iniciou suas reflexões do ponto aporético deixado por Hume.<sup>80</sup> Seu intento foi o de estruturar, ou determinar, em um nível teórico, as condições subjacentes da experiência, na medida em que o surgir da experiência só pode ser explicado quando contraposto a uma perspectiva transcendental. Para isso, ele precisa delimitar o conceito de Eu, ou, mais precisamente, ele precisa explicar aquilo que chamou de apercepção.

A esse respeito, observa-se o trecho abaixo.

Todo conhecimento exige um conceito, podendo este ser tão imperfeito ou obscuro como seja; segundo sua forma, porém, ele é sempre algo universal e que serve como regra. [...] Ele só pode ser uma regra das intuições, contudo, caso represente, face a dados fenômenos, a reprodução necessária do diverso dos mesmos, portanto a unidade sintética na consciência deles. [...] Uma condição transcendental, porém, está no fundamento de toda necessidade. Assim, tem de haver um fundamento transcendental da unidade da consciência da síntese do diverso de todas as nossas intuições, portanto também dos conceitos de objetos em geral e, por conseguinte, também de todos os objetos da experiência; fundamento sem o qual seria impossível pensar qualquer objeto para nossas intuições: pois este não é mais do que o algo de que o conceito expressa tal necessidade de síntese. Mas essa condição originária e transcendental não é outra senão a apercepção transcendental. A consciência de si mesmo a partir das

<sup>79</sup> Cf. Schildknecht, 2003.

<sup>80</sup> "Mas todas as minhas esperanças se desvanecem quando passo a explicar os princípios que unem nossas percepções sucessivas em nosso pensamento ou co nsciência. Não consigo descobrir nenhuma teoria que me satisfaça quanto a esse ponto. Em suma, há dois princ ípios a que não posso renunciar, mas que não consigo tornar compatíveis: que todas as nossas percepções distintas são existências distintas, e que a mente nunca percebe nenhuma conexão real entre existências distintas." Cf. HUME, David. Tratado da Natureza Humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. Tradução de Débora Danowski. 2 ed. rev. e ampliada. São Paulo: Editora UNESP, 2009, p.674.

determinações de nosso estado pela percepção interna é meramente empírica, sempre modificável - não pode fornecer um eu estável ou permanente nesse fluxo de fenômenos internos - e é mais habitualmente denominada sentido interno ou apercepção empírica. Aquilo que deve ser necessariamente representado como numericamente idêntico não pode, enquanto tal, ser pensado por meio de informações empíricas. Ele tem de ser uma condição que antecede toda experiência e a torna ela mesma possível, a qual deve então tornar válida tal pressuposição transcendental." (KANT, 2013, A 106/107).

O que está em jogo aqui para Kant é que quaisquer conhecimentos que o homem possua precedem de dados da intuição, mas esses dados não podem ficar soltos, é preciso algo que os sintetize. Esse algo é justamente a unidade de apercepção, ou a autoconsciência. Nesse sentido, a consciência serve como fundamento lógico para as intuições e dados recebidos, é ela que compõe o objeto.

Kant ainda diferencia dois níveis de consciência, uma consciência empírica, entendida como apercepção empírica, que é determinada pelas derivações de percepções internas mutáveis, e uma segunda consciência transcendental, que é *a priori* e atua como condição que possa dar sentido à consciência empírica. Ela permite que haja uma unidade e identidade para o sujeito entre suas percepções, pensamentos e representações.

Com efeito, Kant reelabora isso em seguida, ao afirmar que "é justamente essa unidade transcendental da apercepção que, face a todos os fenômenos [...] concatena todas essas representações segundo leis."<sup>81</sup> Assim, a consciência aparece em Kant como uma forma de acompanhamento ou de estrutura que torna o conhecimento possível.

Dito de outro modo, em Kant, as representações formam uma conexão, gerando uma unidade formal reconhecida como consciência. Observa-se que, neste sentido, há dois critérios que devem ser satisfeitos para que possa surgir a consciência: (i) deve-se reunir as experiências em um único conceito; e (ii) a consciência tem de representar, de modo unificado diante de si, este objeto.<sup>82</sup>

Com efeito, a consciência é, para Kant, nada menos que "a condição universal de todo conhecimento em geral", ou ainda, "a rigor, a consciência é uma representação de que uma outra representação está em mim."<sup>83</sup>

A respeito da consciência examina-se que Kant parece trabalhar com dois momentos distintos, a saber, um primeiro momento de consciência empírica que lida com objetos da

---

<sup>81</sup> Cf. Kant, 2013, A 107.

<sup>82</sup> "[...] já que a consciência é a única capaz de transformar todas as representações em pensamentos, e é nela como sujeito transcendental, portanto que têm de ser encontradas todas as nossas percepções [...]". Cf. Idem, A350.

<sup>83</sup> KANT, Immanuel. *Lógica*. Tradução do texto de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992, A40.

percepção extraídos dos dados sensoriais, e um segundo momento de apercepção transcendental no qual se está consciente da própria capacidade de estar consciente. Isto parece um tanto quanto complexo, mas, na verdade, tem por base algo simples: posso perceber o sabor do sorvete de chocolate em minhas sensações, e posso perceber que estou percebendo isso ao reportar o fato.<sup>84</sup>

Há que se avaliar que Kant dá grande ênfase, tanto positivamente quanto negativamente, a respeito da unidade da consciência.<sup>85</sup> Positivamente, trata da consciência que é necessária para que se possa unificar no tempo as representações; negativamente, argumenta que, a despeito dessa informação, nada se segue sobre a própria identidade da consciência. Em muitos sentidos, ela permanece um mistério.<sup>86</sup>

#### 1.2.1.1.4 Schopenhauer

O impacto de Schopenhauer sobre Nietzsche é inegável e de conhecimento comum. Antes de encontrar pela primeira vez as obras de Schopenhauer em 1865, Nietzsche tinha demonstrado um interesse limitado pela filosofia. Após essa descoberta, entre os anos de 1865 e 1869, leu Schopenhauer intensamente e o recomendou para amigos. Em seguida, entre os anos de 1875 e 1876 iniciou seu rompimento com Schopenhauer. Apesar disso, continuou a lê-lo e a voltar a seus textos. Exemplo disso parece ter sido suas anotações sobre Schopenhauer em cadernos datados de 1884.<sup>87</sup>

Com efeito, como será visto nos aforismos, há uma certa presença de Schopenhauer inegável, seja na escolha dos títulos, como em 354 de “A Gaia Ciência”, seja no fato que, seguindo Schopenhauer, assim como seu século em geral, Nietzsche se afasta do racionalismo, que valorizava a consciência durante o século XVIII, e caminha para a valoração da vida. A

---

<sup>84</sup> Parece existir em Kant uma certa adesão da teoria da consciência de ordem superior, isto é, para o filósofo cada estado consciente individual pode ser acompanhado por outro estado consciente de nível superior. Para evitar incorrer em um problema circular, a saber, de que para ter consciência é preciso ter consciência e assim sucessivamente, Kant destaca como nível mais elevado a simples autoconsciência. Ela atua como uma observadora de si mesma. Cf. Gabriel, 2018.

<sup>85</sup> Cf. Brooks, 2016.

<sup>86</sup> “[...] a identidade da consciência de mim mesmo em diferentes tempos é apenas uma condição formal de meus pensamentos e de sua concatenação, mas não prova de modo algum a identidade numérica de meu sujeito, no qual, independentemente da identidade lógica do eu, pode ter ocorrido uma modificação tal que não permita conservar a sua identidade, ainda que permita atribuir -lhe o eu homonímico que em todos os demais estados, inclusive o da transformação do sujeito, poderia conversar sempre e o pensamento do sujeito precedente e, assim, transmiti-lo também ao seguinte.” (KANT, 2013, A 363).

<sup>87</sup> Cf. Brobjer, 2008.

consciência passa a ser “uma companheira acidental e irregular, uma luz que aparece aqui e ali, sem que acompanhe o nosso Ser de modo contínuo e o torne cognoscível”.<sup>88</sup>

É certo que, neste sentido, Nietzsche se aproximou, ao tratar da consciência, muito mais de Schopenhauer do que dos demais filósofos citados. Ambos os filósofos utilizaram, inclusive, as mesmas metáforas para se referir à consciência: a consciência como espelho (*ein Spiegel*), como superfície (*eine Oberfläche*) ou, ainda, como ferramenta (*ein Werkzeug*).<sup>89</sup> Diante dessas semelhanças faz-se necessário dois movimentos. Primeiro, compreender o que Schopenhauer chamou de consciência. Em seguida, em que medida se diferencia do que Nietzsche empreendeu.

Partindo do primeiro movimento, observou-se que Schopenhauer empregou o termo consciência de diferentes modos nas diversas fases de seu pensamento e em diferentes livros. Como um trabalho de mapeamento de todos não caberia ao objetivo traçado, deteve-se a presente análise em passagens da obra selecionada “O mundo como vontade e como representação”.<sup>90</sup>

Schopenhauer, em crítica a Kant, procurou reformular a noção da consciência que era valorizada pela tradição. Para ele, a unidade sintética de apercepção kantiana não passava de uma ilusão, que valoriza a unidade de conhecimento como um ponto simples e indestrutível no qual se pode apoiar sem dúvidas. O erro, no entender de Schopenhauer, é considerar a razão como se fosse o centro do homem.<sup>91</sup>

A esse respeito, vide o excerto a seguir.

[...] Por mais ligados que estejamos à consciência e ao entendimento, nela somos apenas o ponto onde tem lugar um desfile de imagens; mas não somos propriamente nenhum dos conteúdos dessas representações, quer elas se refiram à alma ou ao mundo exterior. Schopenhauer teve a coragem de expressar uma posição radical contra a concepção de que o homem é um Ser da razão: para ele, as imagens da consciência,

<sup>88</sup> SIMMEL, Georg. Schopenhauer & Nietzsche. Tradução de César Benjamin. Rio de Janeiro: Editora Contraponto, 2011. P.47.

<sup>89</sup> Curiosamente, apesar dessa semelhança “[...] *it is less widely known, and rarely mentioned, that such favorite metaphors of Nietzsche’s are exactly the same th at Schopenhauer uses to express his views on consciousness and “the intellect”.*” Cf. CONSTÂNCIO, João. On Consciousness: Nietzsche's departure from Schopenhauer. Nietzsche-Studien 40: 1-42, 2011.

<sup>90</sup> Nas obras de Schopenhauer podem ser observados ao menos do is conceitos de consciência, a saber, *Gewissen* e *Bewusstsein anderer dinge*. No presente tópico, refere-se a esta segunda, *Bewusstsein* como objeto da pesquisa. Mais informações sobre essa distinção consultar CARTWRIGHT, David E. *Historical Dictionary of Schopenhauer's Philosophy*. Maryland: Rowman & Littlefield, 2016.

<sup>91</sup> “A proposição de Kant - 'o eu penso tem que acompanhar todas as nossas representações' - é insuficiente, pois o eu é uma grandeza desconhecida, quer dizer, ele próprio é um segredo. O que dá a unidade e conexão à consciência, já que é a sua base e seu suporte permanente, por meio da passagem em através do conjunto das representações, não pode ser determinado pela consciência e, assim, não pode ser nenhuma representação, tem que ser antes o prius da consciência e a raiz da árvore da qual ela é o fruto. Digo, pois, que (este prius) é a vontade, a qual é invariável e simplesmente idêntica, tendo produzido para seu fim a consciência” (Schopenhauer, 2015, p. 180).

nas quais se manifesta a vida empírica, não guardam toda a realidade do nosso Ser e nem mesmo podem ter contato com ele, pois o Ser não compartilha a mesma essência da consciência racional. [...] Se há alguma unidade entre eles, é uma unidade oposta ao racionalismo, a unidade que decorre do fato de que a consciência e o intelecto são produtos da vontade, são instrumentos que ela cria para seus fins; dependem dela até mesmo quando, em certas ocasiões, são infiéis a essa determinação. Recusa-se o caráter racional da vida em favor de seu caráter de Ser ou, se preferir, de força na própria vontade.<sup>92</sup>

Schopenhauer recusa a unidade intelectual pressuposta pelos filósofos da tradição até Kant, acusando-a de ser uma unidade imaginária. A unidade não se dá pela consciência, mas a consciência é o elemento que divide, a unidade só pode efetivamente se dar por meio da vontade.<sup>93</sup>

Com efeito, a vontade é o que constitui a essência do homem, e a consciência seria nada mais que um acidente. Ela apareceria como uma função no cérebro, ganhando, em Schopenhauer, um tom particularmente fisiológico, conforme se observa abaixo.

A Vontade como coisa em si constitui a essência íntima, verdadeira e indestrutível do homem. Todavia, em si mesma, é destituída de consciência (*bewusstlos*), pois a consciência (*Bewusstsein*) é condicionada pelo intelecto, e este é um mero acidente do nosso ser. Ele é uma função do cérebro, que, junto com os nervos e a medula espinhal, é um mero fruto, um parasita do resto do organismo, já que não intervém diretamente no seu mecanismo, mas serve para a autoconservação, apenas na medida em que regula suas relações com o mundo exterior. O próprio organismo é, em contrapartida, a visibilidade, a objetividade (*Objektivität*) da vontade individual, a sua imagem como ela se apresenta naquele mesmo cérebro mediada, por isso mesmo, pelas suas formas de conhecer: espaço, tempo e causalidade.<sup>94</sup>

Nota-se que Schopenhauer atribuiu à consciência (*Bewusstsein*) o caráter de acidente. A consciência é uma função no cérebro, algo situado no corpo que ajuda na autoconservação do indivíduo. Destaca-se que Schopenhauer introduziu um caráter biológico e fisiológico ao problema da consciência, que não se mostrava presente anteriormente.

Essa ligação com a esfera biológica pode ser notada em diversas afirmações. Para Schopenhauer “quanto maior a complexidade do organismo e quanto maiores suas necessidades, tanto mais extensa a parte representativa da consciência”.<sup>95</sup> E embora esse vínculo seja esclarecedor, ainda não é claro o que é a consciência.

Com efeito, Schopenhauer entende a consciência como a representação de objetos, uma forma de reflexão, e admite que há diferentes graus de consciência que são possíveis. Esses

<sup>92</sup> Cf. Zimmel, 2011, p.47/48

<sup>93</sup> Nota-se que a relação entre consciência e o querer tem diferentes significados no decorrer da sua filosofia. Nos fragmentos de 1821, a consciência ainda é a mesma que para Kant, um sujeito de conhecimento, porém, em 1826 ela já foi decomposta em duas partes, o conhecer e o querer, a saber, que se reúnem na vontade de cada indivíduo particular. Cf. CACCIOLA, Maria Lucia Mello e Oliveira. Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1994.

<sup>94</sup> Cf. Schopenhauer, 2015, p.259.

<sup>95</sup> Cf. Cacciola, 1994, p.121.

graus variam dependendo da capacidade dos indivíduos de notarem as relações causais estabelecidas. O grau mais elevado seria a consciência humana, mas há também os graus de consciência animal, que são puramente intuitivos.

Além da naturalização e da gradação, há outra característica da consciência em Schopenhauer, a saber, a sua relação com o inconsciente. De fato, filósofos anteriores já haviam tocado no tema do inconsciente, e de alguma forma ele já estava em Leibniz, mas os remarques de Nietzsche parecem remontar a Schopenhauer também nesse ponto.

Sobre a inconsciência, importante o trecho abaixo:

A inconsciência é a condição natural e original de todas as coisas e, portanto, é a base a partir da qual, em espécies particulares de seres, a consciência aparece como a mais elevada florescência; e por esta razão a inconsciência ainda predomina, mesmo [nos seres que possuem consciência]. De acordo com isso, a maioria dos seres não possui consciência; mas, ainda assim, eles agem de acordo com as leis de sua natureza, em outras palavras, de acordo com sua Vontade. As plantas possuem em sua maioria algo extremamente pobre em analogia com a consciência; já os animais inferiores meramente uma pequena fagulha de intelecto. Mas mesmo depois de ter-se subido por toda a série dos animais até o homem e sua faculdade racional, a inconsciência da planta, da qual se partiu, ainda permanece fundamental; e isto é observado na necessidade de sono assim como em todas as grandes imperfeições [...] de todo intelecto que são consequência de funções fisiológicas.<sup>96</sup>

Na concepção de Schopenhauer, os estados conscientes emergem a partir de estados inconscientes, sendo esta a condição natural e mais originária visto que há mais espécies inconscientes que conscientes. E, mesmo quando se manifesta, a consciência se revela fragmentária e rapsódica, não sendo nada além de uma consequência fisiológica.

A partir do que foi dito é preciso enveredar para o segundo movimento, a saber, as semelhanças com Nietzsche, sobretudo no que diz respeito a inconsciência e ao caráter fisiológico da consciência no indivíduo.

Essas semelhanças entre Schopenhauer e Nietzsche, no entanto, não devem impedir de notar que Nietzsche não está meramente reproduzindo o que fora proposto pelo filósofo. Ele busca desenvolver esses pontos, em direção a uma certa radicalidade da ideia. As inovações de Schopenhauer podem até ser um ponto do qual ele parte, mas não são a “história completa”.

Com efeito, poder-se-ia dizer que Nietzsche tentava superar as posições de Schopenhauer, na medida em que aceita os pontos principais e os desenvolve. Trata-se do que se poderia chamar de uma forma de crítica auto-superativa, que é característica de Nietzsche de modo geral.<sup>97</sup>

---

<sup>96</sup> Cf. Schopenhauer 2015, p.142.

<sup>97</sup> Cf. Constâncio, 2011.

Um primeiro exemplo dessa oposição explícita a Schopenhauer é que, diferentemente dele, Nietzsche vê a atividade dos impulsos e instintos não como algo cego, mas, de certa forma, como algo inteligente (*klug*).<sup>98</sup>

Um segundo exemplo trata sobre a vontade. De forma diferente de Schopenhauer, a vontade não é postulada como se fosse uma essência, ela é apenas o resultado das pulsões organizadas e conectadas. Nietzsche rejeita o caráter metafísico da vontade, desenvolvendo seu caráter fisiológico e biológico.

De fato, as diferenças sobre os conceitos envolvidos geram uma série de consequências sobre como o próprio indivíduo pode ser observado. No entanto, para o que diz respeito à presente pesquisa, parece suficiente o que foi apontando, a saber, que se Nietzsche parte de Schopenhauer, ele não se limita a repetir os conceitos, mas os aprofunda.

### 1.3 O SEGUNDO PLANO: diálogos com seus contemporâneos

Os diálogos de Nietzsche com a tradição possuem duas camadas: a primeira, e por vezes, mais óbvia, dos diálogos que ele manteve com filósofos como Descartes, Leibniz, Kant e Schopenhauer, e a segunda, e não tão óbvia, seu constante diálogo com seus contemporâneos, de quem ele parece ter herdado muitas das concepções sobre consciência, nomes como Teichmüller, Spir, Dostoiévski, Liebmann, Du Bois-Reimond, Lange, Roux e Hartmann.

Com efeito, as leituras realizadas durante estes anos são, em boa parte, releituras de autores dos quais Nietzsche já lera na juventude durante seu período de estudante, sobretudo as que dizem respeito em relação ao campo da ciência,<sup>99</sup> a começar, por exemplo, por Teichmüller.

<sup>98</sup> "[...] o 'instinto' é a mais inteligente das espécies de inteligência até agora descobertas." Cf. Nietzsche, 2005, §218.

<sup>99</sup> O contexto germânico foi marcado pela revolução das ciências naturais. Durante o século XIX, principalmente entre os anos de 1831 a 1945, o desenvolvimento da ciência e da indústria assinalaram uma nova situação na Alemanha. A ascensão das ciências está relacionada com uma sucessão de fatos que culminaram na derrocada da filosofia a partir da morte de Hegel devido ao programa falho no qual estava inscrito, sobretudo, pelo idealismo; bem como o contínuo crescimento das ciências empíricas que cada vez mais ganharam destaque e foram capazes de revolucionar o conhecimento humano. Durante esta época, consolidou-se a psicologia, a fisiologia, a história, a biologia, a química; entre outras. Esse apartar ocorre devido ao novo método que as ciências empíricas empregam em seu meio, são eles: o empiricismo e a temporalização.

"And it was only in the 1820s when the empirical investigation of nature sufficiently identified with an experimental methodology that *Naturwissenschaft* was able to separate for most from the larger enterprise of [...] *Naturphilosophie*." Cf. GREGORY, Frederick. Philosophy of science. In: FORSTER, M.; KRISTEN, G. (ed.). *The Oxford Handbook of 19th century German philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2015, p.336. Nietzsche não esteve alheio a este desenvolvimento, de fato " *Nietzsche's interest in the life sciences is central to the development of his philosophical project as a whole. In a letter he sent in the summer of 1881 from Sils Maria to his close friend Franz Overbeck in Zurich, he noted emphatically: "Said in*

A leitura de Teichmüller ocorreu entre os anos de 1883 e 1885, quando Nietzsche demonstrou interesse pela obra *Die wirkliche und die scheinbare Welt: Neue Grundlegung der Metaphysik*.<sup>100</sup> Destaca-se que, embora Nietzsche não concordasse com a tendência metafísica de Teichmüller, e menos ainda com os traços cristãos fundamentais de seu trabalho, a leitura parece tê-lo inspirado em diferentes questões de sua crítica à metafísica do eu e em seu perspectivismo.<sup>101</sup>

Teichmüller era professor de filosofia na Universidade da Basileia quando Nietzsche assumiu sua cadeira na filologia, em 1869, na mesma universidade. Desta época, nenhum contato parece ter sido feito, embora seja provável que Nietzsche tenha tomado conhecimento do livro de Aristóteles.

De fato, o primeiro conhecimento efetivo da obra de Teichmüller por parte de Nietzsche foi indireto e ocorreu no ano de 1881,<sup>102</sup> quando ele o leu nos ensaios de Otto Caspari, que incluíam uma revisão da obra *Darwinismus und Philosophie* de Teichmüller. Em sua biblioteca, a primeira entrada é de outubro de 1883, quando lê a obra *Die Wirkliche un die scheinbare Welt*.<sup>103</sup> Sua influência parece ser localizada com precisão, e as ideias do filósofo se revelam indiretamente nos trabalhos de “Além do bem e do mal”, o livro V de “A Gaia ciência”, além das duas partes finais do Zaratustra.

---

*confidence: the little I can work on with my eyes belongs almost exclusively to physiological and medical studies (I am so badly informed! – and really have to know so much!)*” (EMDEN, 2014, p.9)

<sup>100</sup> De acordo com Small (2001, p.41), a relação entre Nietzsche e o pensamento de Gustav Teichmüller foi observado no mundo acadêmico sem demora, já em um artigo de 1913 sobre o autor Hermann Nohl traça o paralelo entre os filósofos. Contudo, apesar deste link sobre o perspectivismo, em geral sua influência foi negligenciada. O principal motivo pode ter sido o esquecimento geral de sua filosofia. Teichmüller “*was first and foremost a historian of ancient Greek philosophy, a student under Adolf Trendelenburg who specialized in Aristotelian scholarship. At a later stage, Teichmüller developed his own metaphysical system, presented at length in his major treatise, Die wirkliche und die scheinbare Welt. His approach to philosophy combined an austere and uncompromising metaphysical doctrine with a sweeping dismissal of the philosophies of his time - none of which, he asserted, had advanced as far as Plato in his Parmenides. These features no doubt ensured him a marginal position in philosophy, but they were not necessarily an objection for Nietzsche.*”

<sup>101</sup> Cf. Brobjer, 2008.

<sup>102</sup> SMALL, Robin. Nietzsche in Context. London/New York: Routledge, 2001.

<sup>103</sup> “*Nietzsche was certainly familiar with Die wirkliche und die scheinbare Welt, but it is less easy to identify the other books of Teichmüller that he was reading from 1883 onwards.*” (SMALL, 2001, p.42).

A influência de Teichmüller a respeito da crítica do eu<sup>104</sup>, ou do perspectivismo<sup>105</sup> parece já consolidada. Porém, há um terceiro ponto que interessa no filósofo que parece ter sido absorvido por Nietzsche, e se trata do caráter semiótico de sua filosofia. A esse respeito:

*The being of the self is thus the only immediate knowledge we have, Teichmüller concludes. All other knowledge is merely 'semiotic' - that is, a kind of sign language. On this account, everyday experience is an illusion. It is as if we are looking at the world in a mirror and taking the objects seen there as reality. [...] We rely on semiotic knowledge in everyday life when we infer the mental states of others from their behavior, Teichmüller argues. For example, blushing indicates shame, but remains distinct from the feeling itself. We could not recognize shame in others if we had not felt it in ourselves and been able to correlate the feeling with its outer signs. But do we really know our own feelings and moods? Teichmüller now makes a further claim: these, too, are instances of semiotic knowledge. There is no privilege attaching to experience of our mental states, as contemporary thinkers such as Brentano had asserted. Even what is usually called self-consciousness is just semiotic, in Teichmüller's view. [...].<sup>106</sup>*

Em Teichmüller, todo conhecimento imediato ao qual o homem tem acesso é meramente de caráter semiótico, isto é, depende da linguagem. E isto pode ser dito tanto das experiências cotidianas, quanto do conhecimento dos próprios estados mentais, inclusive a autoconsciência. Com efeito, a filosofia de Nietzsche parece muito próxima destes apontamentos, e por vezes recolhe desta palavras-chaves como projeção, linguagem de sinais, e, sem dúvida, a noção de perspectiva.

O conceito de perspectivismo, bem como o de consciência e linguagem não foram só marcados pela recepção de Teichmüller, mas também pela de Afrikan Spir. De fato, durante o outono de 1885 Nietzsche releu ambos os pensadores “*very attentively, writing down arguments*

<sup>104</sup> Para Teichmüller: “*All experience, he explains, is a function of the immediate and singular self (Ich). Inner and outer phenomena are projections of the contents of inner and outer senses: that is, we combine these contents, using various relational forms such as space and time, to produce pictures of things. So where is being to be found in all this? The being of 'so-called things' is, Teichmüller argues, merely inferred. How do things arise? An altering and yet relatively stable complex of sensations is grasped as a unity and projected (hinausgeworfen) from our consciousness out into so-called actual space and there acknowledged as a being and designated with the name 'thing' or 'object'. The unity of the object cannot be found in the object itself; it is just a projection of our own point of reference. The object itself is thus just a projection, or a perspectival picture.*” (SMALL, 2001, p.43/44).

<sup>105</sup> A respeito do perspectivismo: “*In his work, Teichmüller extensively discussed “the perspectival,” which he saw as inevitably associated with the apparent world, but which can be overcome in the real world (i.e., by a metaphysics based on the I). [...] Teichmüller, for example, has a chapter titled “Eliminierung der sogenannten Gegenstände, d.h. der perspectivischen Anschauungsbilder,” and later on page 183 he argues: “The world, as it appears to the eye, is always and everywhere ordered into perspectives, and neither microscope nor telescope can show us the order of things which we hold to be the real one. [...] It requires that one recognizes the cause of the perspectival appearance.” The argument recurs several times in the second half of the book, and the book ends with a chapter called “Die wirkliche und die scheinbare Welt” in which the apparent and perspectival world is rejected in favor of a real world.*” (BROBJER, 2008, p.97).

<sup>106</sup> Cf. Small, 2001, p.44.

*and quotations, with page references, from both books; comparing them to each other; and working out and putting forth his own position against them.*”<sup>107</sup>

O nome de Afrikan Spir<sup>108</sup> raramente apareceu nas obras publicadas de Nietzsche. Não obstante, ele esteve presente na filosofia de Nietzsche de 1869 até 1888, sobretudo em seus cadernos de notas, fragmentos e cartas, em um plano de fundo que pode passar despercebido ao leitor.<sup>109</sup>

Da relação entre Spir e Nietzsche, pode-se colocar em evidência pelo menos quatro momentos, onde a influência de Spir se manifesta, sendo: (i) em 1869, após a leitura da obra de Spir *Forschung nach der Gewissheit in der Erkenntniss der Wirklichkeit*, sendo sua influência notada no texto de Nietzsche que corresponde a essa época ‘Verdade e Mentira em um sentido extra-moral’; (ii) em 1873, quando Spir reelabora sua obra de 1869 e publica *Denken und Wirklichkeit, Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie*, que Nietzsche retira na biblioteca da Basileia, datando uma referência em “Filosofia na época trágica dos gregos”; (iii) em 1877, com a segunda edição da obra *Denken und Wirklichkeit*, Nietzsche a encomenda, e parece estar presente em suas definições como ‘incondicionado’ na obra ‘Humano, demasiado humano’; e finalmente (iv) em 1885 quando relê a obra de Spir em contraste a Teichmüller lançando mão de ambos em seu projeto filosófico.<sup>110</sup>

Com efeito, os fragmentos datados do verão de 1885 são marcados pela discussão do grau de certeza que poderia ser extraído ou derivado do cogito cartesiano. Em suas obras, Spir distingue dois tipos de certezas: a imediata e a mediada. A primeira seria uma base para a segunda, e, assim, serviria como fonte de conhecimento. Sobre a posição de Spir e sua comparação com Teichmüller, observa-se.

Não se deve poupar a ingenuidade de Cartesius e pô-la em ordem, como o faz, por exemplo, Spir. 'A consciência é em si mesma imediatamente certa: a existência do pensar não pode ser negada, nem colocada em dúvida, pois essa negação ou essa dúvida são justamente elas mesmas estados do pensar ou da consciência, sua própria presença demonstra, portanto, aquilo que elas procuram desmentir, falta-lhes, neste sentido, todo significado'. Spir I, 26. 'É pensado', ergo há algo, a saber, 'pensar'. Este

<sup>107</sup> Cf. Brobjer, 2008, p.97.

<sup>108</sup> “The isolated and little-known Russian metaphysical philosopher Afrikan Spir (1837–90) lived most of his adult life in Germany and then Switzerland. He was primarily influenced by Kant’s *Kritik der reinen Vernunft* but also by Spinoza and the British empiricists. Spir argued that it is the task of philosophy to seek absolutely true knowledge (and thus assumed the dichotomy of a true and an apparent reality, which Nietzsche came to reject), and this could only be done, he argued, by understanding consciousness and the supreme law of thought, the principle of identity. Spir published a number of books, but his magnum opus was *Denken und Wirklichkeit*.” (Idem, p.71).

<sup>109</sup> Cf. D’IORIO, Paolo. La superstition des philosophes critiques: Nietzsche et Afrikan Spir. *Nietzsche - Studien*, vol. 22, n.1, p.257-294, 1993.

<sup>110</sup> “Pendant les années 1880, le langage de Spir est devenu une partie intégrante des méditations gnoseologiques nietzschéennes et, dans les cahiers posthumes, nous retrouvons de continuelles références à des concepts et des formules spiriennes.” (D’IORIO, 1993, p.258).

era o sentido de Cartesius? Em Teichmüller, p.5 e 40 encontram-se passagens. 'Algo que é imediatamente certo de si' é um disparate. Supondo, por exemplo, que Deus pensasse por meio de nós, e que nossos pensamentos, na medida em que nos sentimos como causas, seriam uma aparência, então a existência dos pensamentos não seria negada ou colocada em dúvida, mas certamente o ergo sum. Senão, ele teria precisado dizer: ergo est. [...].<sup>111</sup>

Nietzsche, nesta passagem, aponta a reinterpretação de Spir do cogito cartesiano enquanto certeza imediata de acesso à consciência, ao pensamento, criticando-o ao negar que fosse em tal sentido que Descartes havia pensado. Para provar seu ponto, Nietzsche refere-se a Teichmüller citando as objeções de Gassendi a Descartes sobre a validade do cogito e a necessidade de que já se deva saber o que é a existência antes de deduzi-la do cogito.<sup>112</sup>

Nos fragmentos de 1885 se nota a influência de Spir, sobretudo no que diz respeito à noção de eu, conceito que gira em torno e se aproxima da tradição do conceito de consciência. A ideia de um ego como centro da consciência permeou a tradição, e Spir é um de seus longínquos sucessores. A este respeito:

Nietzsche pretende subverter toda uma ancestral tradição filosófica que vai de Sócrates ao idealismo alemão, passando pelos pensadores medievais, por Descartes, Leibniz e todos os pais fundadores da filosofia moderna. A consciência não pode mais ser pensada como atributo essencial da substância 'Eu', nem mesmo - uma vez destituída daquela dignidade ontológica que lhe atribuía a metafísica dogmática - como apercepção transcendental que, nos termos de Kant, deve ser necessariamente pensada como elemento formal, unidade sintética que acompanha indefectivelmente todas as nossas representações. Ao fazê-lo, Nietzsche descortina uma cumplicidade inusitada entre filosofia e psicologia [...].<sup>113</sup>

Salienta-se que na tradição filosófica houve uma relação profunda entre o ego e a consciência. Nietzsche parece consciente deste elo, já que, ao observar a unidade da consciência - que foi entendida na tradição como a 'alma', 'intelecto' ou ainda 'espírito' -, tratou de desvelar sua farsa enquanto centro de subjetividade. A consciência não era algo esclarecedor e menos ainda a autoconsciência. O que há de propriamente novo é o modo como ele combina diferentes aspectos da filosofia, da psicologia e da biologia sem inclinar-se demais a elas.

Com efeito, ao arguir sobre psicologia em Nietzsche, faz-se necessário, ao menos, citar o nome de Dostoiévski. Isto porque, conforme escreveu o próprio filósofo, "Dostoiévski, o

<sup>111</sup> Cf. NIETZSCHE, Friedrich. Fragmentos póstumos: 1884 -1885. volume v. Tradução Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015, 40[24].

<sup>112</sup> "La confrontation entre Nietzsche, Spir et Teichmüller se fonde donc sur le Status ontologique de priori. D'un cote, la formulation logico-ontologique, qui considéré l'a priori comme unique voie d'accès a la vraie réalite du monde, de l'autre une formulation génético-évolutive qui considéré priori comme fiction régulatrice, comme erreur originelle." (D'IORIO, 1993, p.290).

<sup>113</sup> Cf. Giacoia Jr., 2001, p.42.

único psicólogo, diga-se de passagem, do qual tive algo a aprender: ele está entre os mais belos golpes de sorte de minha vida, mais até do que a descoberta de Stendhal."<sup>114</sup>

Pode-se dizer que “Dostoiévski encanta Nietzsche com sua visão profunda da alma humana, com sua habilidade psicológica, menos com sua poesia ou com seus pensamentos”.<sup>115</sup> Das obras do escritor russo Nietzsche parece conhecer, tendo feita referências diretas a elas, apenas: “Memórias do subsolo”; “Recordações da casa dos mortos” e “Humilhados e ofendidos”. Alguns de seus apontamentos parecem indicar que também era de seu conhecimento “Os demônios” e “O Idiota”, sendo menos provável o conhecimento de “Crime e Castigo” e de “Os irmãos Karamazov”.<sup>116</sup>

De fato, as menções de Dostoiévski nos textos de Nietzsche não existem até 1886, embora haja indícios de que o contato já existia. A primeira menção direta ocorre em cartas de Nietzsche para Overbeck, no início de 1887. Em seguida ocorrem em outras cartas, mas a descrição que o filósofo tece de seu suposto primeiro encontro com o livro do autor russo se assemelha a seu relato sobre Schopenhauer e Stendhal.<sup>117</sup>

Nietzsche, assim como Dostoiévski, concebe o sujeito como uma realidade articulada composta de partes heterogêneas que estão em constante confronto.<sup>118</sup> Nesse caso, o Eu não é um sujeito central, porém, uma figura múltipla fragmentada, assim como a consciência. Ela não é transparente e imediata, mas possui muitas camadas no quais o homem estaria submerso por longos períodos sem relação necessária com a consciência.

Sobre a consciência em Dostoiévski, vide o excerto.

*Nei romanzi di Dostoevskij il dialogo sotterraneo tra coscienza e inconscio dà luogo a <<una sorta di competizione tra modalità alternative di costruzione e presentazione dell'io la cui regola fondamentale sembra essere quella che il vincitore guadagna l'intera posta, nel senso che si accaparra il monopolio dell'efficacia causale sulla coscienza>>.*<sup>119</sup>

Nietzsche vê em Dostoiévski um diálogo entre a consciência e a inconsciência, relação esta que possibilita novas interpretações a respeito do modo pelo qual o Eu é construído e apresentado. Aquilo que se apresenta é já o instinto vencedor que monopoliza o sujeito. E todo este processo estaria acontecendo constantemente, porém, sua separação está longe de ser clara.

<sup>114</sup> Cf. NIETZSCHE, Friedrich. Crepúsculo dos ídolos: ou como se filosofa com o martelo. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2017, IX, 45.

<sup>115</sup> Cf. Janz, 2016a, p.384.

<sup>116</sup> Cf. Paschoal, 2005.

<sup>117</sup> *Ibidem.*

<sup>118</sup> Cf. Lupo, 2006.

<sup>119</sup> Cf. Lupo, 2006, p.213.

Salienta-se ainda que a leitura de “Memórias do subsolo” parecem influenciar seu conceito de consciência, e mais ainda sua noção de ressentimento formulada mais tarde em “A Genealogia da Moral”.<sup>120</sup> Aqui, interessa essa leitura pela noção de consciência como uma forma de padecimento, de doença, um valor pejorativo atribuído por Dostoiévski e recebido por Nietzsche.

Tal influência pode ser observada em comparações às passagens do romance “Memórias de Subsolo” onde Dostoiévski afirma: “Mas mesmo assim tenho a forte convicção de que não apenas ter muita consciência, mas até mesmo ter qualquer nível de consciência é uma doença”.<sup>121</sup> Já, em Nietzsche, tem-se que “a consciência crescente é um perigo; e quem vive entre os mais conscientes europeus sabe até que é uma doença”.<sup>122</sup>

Além destes autores citados acima, Nietzsche esteve em contato e desenvolveu a partir destes ainda que com menor ênfase, as ideias de Liebmann, Du-Bois-Reimond, Lange, Helmholtz e Roux. Estes autores integram o que poderia ser entendido como um segundo grupo de influências recebidas por Nietzsche, que apesar de menor, indubitavelmente despontam em seu texto.<sup>123</sup>

Destes, começa-se por Liebmann. Ainda que Nietzsche nunca tenha mencionado em suas obras publicadas Otto Liebmann, sabe-se que ele o leu extensivamente.<sup>124</sup> O filósofo alemão encomenda a obra mais importante de Liebmann em agosto de 1881, *Kant un die Epigonen, e Zur Analysis der Wirklichkeit: Eine Erörterung der Grundprobleme der Philosophie*. Em 1887, Nietzsche também adquire as obras *Gedanken und Thatsachen: Philosophische Abhandlungen, Aphorismen und Studien: Erstes Heft: Die Arten der Notwendigkeit - Die mechanische Naturerklärung - Idee und Entelechien*.<sup>125</sup>

Com efeito, observa-se que as principais passagens que remontam a Liebmann dizem respeito a questão da sensação - *Empfindung* - e da condição de percepção essencial. Nietzsche

<sup>120</sup> Cf. Paschoal, 2010.

<sup>121</sup> Cf. DOSTOIÉVSKI, Fiodor. Memórias do Subsolo. Tradução de Lucas Simone. São Paulo: Hedra, 2013, p.8.

<sup>122</sup> Cf. Nietzsche, 2012, §354.

<sup>123</sup> Com efeito, pode-se dividir esquematicamente as influências de Nietzsche e em três grupos. O primeiro contém os seis autores aos quais Nietzsche mais leu e deteve -se durante a vida como Emerson, Platão, Schopenhauer, Lange, Kant e Rée. O segundo grupo contém Hartmann, Dü hring, Liebmann, Spir, Mill, Spencer, Teichmüller. O terceiro grupo se compõe de autores menores e transitórios em sua leitura. Cf. Idem.

<sup>124</sup> Cf. Brobjer, 2008.

<sup>125</sup> “[...] read it with interest and annotated it frequently. In a note from the autumn of 1887, it is evident that the reading of this work stimulated his thinking about the will do power. [...] No thorough examination of Nietzsche's debt and relation to Liebmann seems to have been carried out.” (Idem, p.76).

anotou e copiou diversas passagens de Liebmann sobre os assuntos acima em seus cadernos, a maior parte das notas remete aos anos de 1881, 1883 e 1884.

Já, quando Nietzsche trata da fisiologia e de um futuro onde ela emerge elevando-se acima da metafísica, ele parece muito próximo do pensamento de Schopenhauer e Hartmann, bem como das posições assumidas por Friedrich Albert Lange. Indubitavelmente, Lange é uma referência contínua para o filósofo no que tange inspirações para leituras científicas e desempenha um papel considerável em suas formulações.<sup>126</sup>

As primeiras leituras de Lange, remontam a década de 1860, quando em carta para Hermann Muschacke, Nietzsche afirma ter lido um dos trabalhos filosóficos mais importantes dos últimos anos: *Geschichte des Materialismus* de Lange.<sup>127</sup> Foi a leitura de Lange, um ano após a descoberta de Schopenhauer que reforçou seu interesse pelas ciências naturais.<sup>128</sup>

Sobre as leituras de Lange realizadas por Nietzsche, para ser mais preciso, faz-se necessário ressaltar que após sua leitura inicial em 1866, ele relê o autor em 1868 emprestando o livro em seguida para Rohde. Em 1870 dá sua cópia para Romundt, e parece ter lido novamente, desta vez a quarta edição, em 1882, e outra vez em 1887, quando compra nova edição.<sup>129</sup>

Lange é essencial no que diz respeito a ênfase que Nietzsche parece depositar nas ciências, e em especial na fisiologia. A esse respeito:

---

<sup>126</sup> Um estudo aprofundado da relação entre Lange e Nietzsche pode ser encontrado em: STACK, George. *Lange and Nietzsche*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1983.

<sup>127</sup> “*Lange’s magnum opus, Geschichte des Materialismus, is both a detailed history of materialism (and in part a history of philosophy) and a critique of its metaphysical side. From an essentially Kantian position, he rejected all forms of metaphysics but constructed a sort of dichotomy between the physical world and mental processes. He saw mechanistic explanations as indispensable within the natural sciences but rejected their validity for mental processes. Indeed, in the final analysis, he thought all the basic concepts of physics to be the products of human thinking. This is closely related to Kant’s formal idealism, and Lange was one of the founders of neo-Kantianism. However, unlike Kant, Lange had a serious interest in physiological psychology, which he thought supported his dichotomy of the material and the mental.*” (BROBJER, 2008, p.34).

<sup>128</sup> “*In his early notes of the mid 1860’s one finds direct references to Lange’s Geschichte and even in the notes of the late 1880’s there are numerous entries that are identifiable Langean themes. This is especially the case in regard to epistemological conceptions found in these notes that are usually considered purely Nietzschean inventions. In point of fact, many of these ideas are originally presented by Lange. Although Nietzsche did not acquire expertise in any one of the sciences (even though his philological studies fall within the scope of the Wissenschaften), he was far more knowledgeable in the sciences of his day than we have a right to expect a “poetic genius” to be. And there is no doubt that Lange was his first cicerone through the labyrinth of pre-nineteenth and nineteenth century science. Lange provided Nietzsche with a general perspective on the sciences that profoundly conditioned substantial amounts of the content of his philosophy and specifically shaped his experimental approach to philosophical thought.*” (STACK, 1983, p.VII).

<sup>129</sup> “*By 1884 or 1885 at the latest, Nietzsche turned critical of Lange. He seems to have been rereading him at that time. We have several notes that contain page references to Lange’s book and quotations, and in one note he explicitly claimed to be reading Lange.*” (BROBJER, 2008, p.35/36).

*For Lange, however, the formation of knowledge cannot be completely reduced to such conceptual abstractions, for such abstractions are themselves generated within the brain. Lange's epistemological materialism thus requires an investigation into the realm of physiological processes, for mental activities somehow originate in the brain, just as perception originates in various organs; all these depend on nerves, electrochemical flows, muscular contractions, glandular secretions, and so on. With this emphasis on human physiology, Lange introduced a new evidentiary paradigm into his philosophical considerations: we might not be able to 'see' into our mental world, but we can experiment with the physical processes involved and draw general conclusions. Lange consequently argues that our knowledge about the external world is a product of our biological and physiological organization, a claim that would become crucially important for Nietzsche's account of knowledge.<sup>130</sup>*

Conforme se observou, em Lange, há uma revisão do materialismo epistemológico, sendo que há o predomínio do estudo da fisiologia como base para compreensão das atividades mentais. Com isso, o filósofo introduziu um novo paradigma biológico que influenciou profundamente Nietzsche.

Como é sabido, em Nietzsche, a fisiologia se torna uma categoria essencial para fazer frente à tradição e a metafísica, porque ela é capaz de atribuir ao corpo um valor que não tinha anteriormente.<sup>131</sup> De fato, o filósofo parece ter feito do corpo o ponto central a ser analisado, e isto não é diferente quando se trata da consciência - vide a afirmação de Nietzsche de que “o tornar-se consciente, o ‘espírito’, é para nós o sintoma de uma relativa imperfeição do organismo [...]”<sup>132</sup> e de que “o ‘puro espírito’ é pura tolice: se subtraímos o sistema nervoso e os sentidos, o ‘invólucro mortal’, erramos em nosso cálculo - apenas isso”.

A fisiologia e a psicologia são, para Nietzsche, dois “operadores cruciais” para a compreensão do corpo, ou seja, do homem. Nietzsche as utiliza de modo controverso “ora associando-as intimamente, ora separando-as com nitidez [...]”.<sup>133</sup> De fato, na maioria de seus textos o filósofo parece preferir utilizar o termo “*physio-psychology*” de modo que “[...] *psychology could not seriously be detached from the human body, from organic life and its evolution.*”<sup>134135</sup>

<sup>130</sup> Cf. EMDEN, Christian J. Nietzsche on language, consciousness, and the body. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 2005, p.83.

<sup>131</sup> Nietzsche utiliza o termo fisiologia em muitos contextos e atribui a ele diferentes sentidos. Ela pode determinar as funções orgânicas ou afetivas no sentido de afecções; pode ser uma indicação do corpo ou a unidade orgânica, muitas vezes foi compreendida com o mesmo sentido de biológico podendo ser intercambiável, ou ainda entendido como um quanta de potência de impulsos e forças.

<sup>132</sup> Cf. NIETZSCHE, Friedrich. O anticristo e ditirambos de Dionísio. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, §14.

<sup>133</sup> ONATE, A.M. Entre eu e si ou a questão do humano na filosofia de Nietzsche. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2003, p.108.

<sup>134</sup> Cf. Emden, 2014, p.50.

<sup>135</sup> Sobre a importância do corpo e da fisiologia para Nietzsche basta contemplar sua anotação: “Essência I partir do corpo e usá-lo como fio condutor. Ele é o fenômeno muito mais rico, que admit e uma observação mais clara. A crença no corpo é melhor constatada do que a crença no espírito”. Cf. Nietzsche, 2015, 40[15].

Com efeito, a ideia de reduzir fenômenos mentais a processos no cérebro ou a mero desenvolvimento fisiológico esteve presente em um número considerável de filósofos e fisiólogos que Nietzsche teve acesso. Há que se observar que para o pensador “*the philosophical questions triggered by his reflections on language, metaphor, and thought cannot be detached from the physiological conditions of experience [...]*”<sup>136</sup>, isto porque para ele “*knowledge is inextricably linked to the body*”.<sup>137</sup>

Uma vez que Nietzsche adotou uma visão fisiológica, não se pode deixar de notar a influência que os estudos de fisiólogos contemporâneos seus exerceram em suas concepções.<sup>138</sup> Uma figura de destaque entre eles foi Emil Du Bois-Reymond<sup>139</sup>. De fato, salienta-se que “*Nietzsche thus faces much the same question as that facing Du Bois-Reymond: what provides the bridge between the mental and the organic and, by implication, between culture and nature?*”<sup>140</sup>

---

<sup>136</sup> Cf. Emden, 2005, p.146.

<sup>137</sup> *Idem, ibidem.*

<sup>138</sup> “By the 1860s Nietzsche was already occasionally reading and referring to physiological and psychological studies, and his reading lists of the time include a range of fairly illustrious examples, such as “Rudolf Virchow’s *Gesammelte Abhandlungen zur wissenschaftlichen Medizin* (1865), Wilhelm Wundt’s *Vorlesungen über die Menschen- und Thierseele* (1863), and Johannes Müller’s seminal *Handbuch der Physiologie des Menschen* (1835). In Arthur Schopenhauer’s *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1819; 2d ed., 1844), Friedrich Albert Lange’s *Geschichte des Materialismus* (1866), and Eduard von Hartmann’s *Philosophie des Unbewussten* (1869), Nietzsche encountered numerous and at times detailed expositions of physiology and psychology, and in Johann Carl Friedrich Zöllner’s *Über die Natur der Cometen* (1872), he found a general, albeit critical, exposition of Hermann von Helmholtz’s understanding of perception and scientific knowledge, which largely dominated nineteenth century German physiological de bates.” (EMDEN, 2005, p.89/90).

<sup>139</sup> “German physiologist and philosopher of science. Du Bois-Reymond’s point of view was a relativistic positivism founded on natural science. He regarded knowledge of the transcendental, or supersensible, as impossible and metaphysical problems as insoluble. In particular, with respect to seven such mystifying questions that are raised again and again and yet are never answered in a generally convincing way, he took the skeptical and agnostic position indicated in his widely quoted words *ignoramus et ignorabimus* (“we do not know and we shall never know”). Three questions he held to be transcendental and therefore in principle insoluble, these relate to the nature of matter and force (which for him were nothing more than abstractions), the origin of motion, and the origin of sensation and consciousness. Three other problems he termed very difficult but in principle solvable, those having to do with the origin of life, the adaptiveness of organisms, and the development of reason and language. With regard to the seventh and final “riddle of the universe” the problem of freedom of the will, he was undecided. As a natural philosopher Du BoisReymond forcefully raised the demand that the whole of nature be interpreted in an exclusively mechanistic fashion in the sense of Laplace’s “ideal spirit.” He held that the mechanistic, quantitative explanation of nature, despite its deficiencies and difficulties (which he conceded), was the only possible and fruitful one. On the other hand, he rejected as worthless such metaphysical concepts as “vital force.” At the same time he was quite clear about the insuperable limits of the mechanistic approach. While he uncompromisingly stressed the necessity of an approach to nature that conceives of the world as describable by means of a single mathematical formula determining all that happens, he explicitly admitted that mental phenomena cannot be derived from and understood in terms of the physical and physiological processes in the brain and nervous system. As to what mental phenomena are, Du BoisReymond held, we remain in doubt.” Cf. CRAWFORD, Claudia. *The Beginnings of Nietzsche’s Theory of Language*. Berlin:/New York: De Gruyter, 1988, p.300.

<sup>140</sup> Cf. Emden, 2005, p.146.

Sabe-se que Nietzsche, em 1874, já possuía uma cópia dos ensaios de Du Bois-Reymond *Über eine Akademie der deutschen Sprache* e *Über Geschichte der Wissenschaft*.<sup>141</sup> Em 1881 parece que ele se tornou mais interessado em sua fisiologia, e chegou a inquirir Overbeck sobre a totalidade das obras de Du Bois-Reymond. Entre 1884 e 1887, teria comprado o ensaio *Über die Grenzen des Naturerkennens, Die sieben Welträtsel: 2 Vorträge*.<sup>142</sup>

Além de Du Bois-Reymond, outro nome que parece ter influenciado Nietzsche é Hermann von Helmholtz.<sup>143</sup> Ressalta-se que Nietzsche parece ter, durante o inverno de 1872 ao verão de 1874, retirado em empréstimo da biblioteca da Basileia Helmholtz, Fechner e Zöllner.<sup>144</sup> Ele teria chegado, inclusive, a anotar para si que deveria comprar as obras de Helmholtz *Über die Erhaltung der Kraft* e *Über die Wechselwirkung der Naturkräfte*, mas não há registros que indiquem a compra ou a leitura efetiva.

Com efeito, há que se avaliar que muito do interesse de naturalizar os processos mentais demonstrado por Nietzsche parece ser consequência direta e indireta da leitura de Helmholtz e de seus colegas. O filósofo alemão parece ter retomado suas notas deste período de juventude ao tratar da consciência no período maduro, e este resto sucede tanto positiva quanto negativamente, em algumas ocasiões, ele parece fazê-lo apenas com o intuito de crítica.<sup>145</sup>

Além destes, ainda se destaca um último autor que, embora não seja em geral lembrado quando se trata das influências de Nietzsche, sem dúvida influenciou seus aportes

---

<sup>141</sup> Cf. Brobjer, 2008.

<sup>142</sup> “Nietzsche sent his *On the Genealogy of Moral* to Du Bois-Reymond in November 1887, and he seems to have been influenced by the *ignorabimus* debate.” (BROBJER, 2008, p.92).

<sup>143</sup> Vide Crawford (1988, p.302): “Hermann Ludwig von Helmholtz (1821 — 1894). German physiologist and physicist. Nietzsche was very interested in Helmholtz, who, once again, was probably introduced to him through Lange's book. [...] Although Helmholtz' position was basically Kantian, it was markedly different from Kant's on certain important points because of Helmholtz' study of physiological optics, physiological acoustics, and non-euclidean geometry. His answer to the question “In what ways do our ideas correspond to reality?” was based upon certain discoveries in the physiology of sensation and, in particular, upon the principle of specific nerve energies. Fundamental to this view is the theory that all we know about the external world is brought to consciousness as the result of certain changes produced in our sense organs by external causes. These changes are transmitted by the nerves to the brain, where they first become conscious sensations. In the brain they are interpreted and combined to produce our perceptions of external objects by mental processes that Helmholtz called unconscious inferences — processes he considered to be the same as those that are operative when a child learns his native language. Thus, in the case of vision, excitations of the nerves of the retina are transmitted by the optic nerve to the brain, where they are experienced as sensations and where they are unconsciously interpreted and combined to form visual perceptions of objects and their properties. According to the principle of specific nerve energies, there is no one-to-one correspondence between a sensation experienced and a specific property of the object causing that sensation. [...]”.

<sup>144</sup> Cf. Crawford, 1988.

<sup>145</sup> Cf. Janz, 2016a.

sobre a questão da consciência, e outros debates ligados a temas científicos. Seu nome é Wilhelm Roux, um anti darwinista que ficou conhecido por aderir a um neo-lamarckismo.<sup>146</sup>

Dele, Nietzsche teria comprado o livro *Der Organismus* em 1881 assim que foi publicado.<sup>147</sup> Desde sua leitura, o filósofo alemão adotou os termos de Roux como ‘*Selbstregulierung*’, ‘*überreichlichem Ersatz*’ e ‘*Lebensreiz*’. Nietzsche releu na primavera-verão de 1883 novamente o livro de Roux, e no ano de 1884 prosseguiu com a leitura com intensas anotações e fichamento.<sup>148</sup>

Há que se observar que a leitura de Roux conduziu Nietzsche a uma comparação entre a dinâmica biológica-fisiológico e a atividade propriamente racional e consciente, isto porque “[...] *porta Nietzsche a vedere connessioni e analogie tra biologia, fisiologia da una parte e sociologia dall'altra, sicché alla base dell'agire umano sono riconoscibili le stesse funzioni all'opera nell'organismo*”.<sup>149</sup>

É importante destacar, ainda, um outro autor, qual seja, Eduard von Hartmann. Nietzsche começou a ler Hartmann pela obra “*Philosophie des Unbewussten*” em 1869/1870. Continuou lendo seus trabalhos em 1873/1874 e é provável que tenha voltado a lê-lo em 1887/1888. Em 1879 e 1883 leu e anotou o livro do mesmo autor “*Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins*”. Sua relação com Hartmann é essencial, uma vez que, “*Nietzsche read Hartmann carefully and, with the exception of Schopenhauer and Lange, is likely to have been the philosopher who thought Nietzsche most about philosophy.*”<sup>150</sup>

Para ter uma noção da proximidade entre algumas noções de Hartmann e Nietzsche, sobretudo em relação a consciência e inconsciência, observa-se abaixo o excerto.

*He held that the unity of the Unconscious is not reducible to the Consicous because the unconscious lies ever under the Conscious as the essence of the organism, finding*

<sup>146</sup> Sobre Roux, vide Frezzatti Jr. (2007, p.458-459): “Wilhelm Roux, em Luta seletiva das partes do organismo (1881), considera que a formação do organismo é produto da luta entre suas partes constituintes: moléculas, células, tecidos e órgãos. As moléculas lutam pelo espaço intracelular: a composição do protoplasma definirá o tipo de célula. As células lutam entre si por nutrição e espaço: o tipo de célula que prevalecer definirá as características do tecido, e assim por diante para os órgãos e o organismo como um todo. A luta entre as partes de Roux é um processo mecânico que as segura uma constituição aleatória das estruturas. Há autonomia entre as partes: elas vivem apenas para sua própria conservação e não têm como finalidade a conservação do todo. Nesse processo, destaca-se a adaptação funcional baseada na noção de uso e desuso de Lamarck. Um estímulo externo, ao agir como fator de diferenciação de uma parte em luta com as outras, produz uma nova estrutura. O funcionamento dessa estrutura está em dependência direta do estímulo: se o estímulo permanece, a estrutura se mantém; se o estímulo cessa, a estrutura se atrofia.”

<sup>147</sup> Cf. MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Der Organismus als Innerer Kampf: der einfluss von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche*. Nietzsche-Studien, 7 (1): 189-223, 1978.

<sup>148</sup> De acordo com Muller-Lauter (1998), a primeira recepção de Roux por Nietzsche é marcada por um tom de reserva, porém, ao retornar a obra anos mais tarde esse tom é substituído por uma recepção imparcial das descobertas científicas.

<sup>149</sup> Cf. Lupo, 2006, p.182.

<sup>150</sup> Cf. Brobjer, 2008, p.52.

*expression only through the psychological apparatus of Conscious representation. Awareness of the Unconscious as the motivating force of Conscious activity cannot fully be wrought from the methods of empirical research or from a priori speculation but, rather, is only ever partially revealed through a measured phenomenological analysis of its workings a posteriori. The impetus of the Unconscious is apprehended most clearly when we observe from the vantage point of historical reflection the various teleologically progressive epochs in the dynamic processes of life and the world.*<sup>151</sup>

Conforme se observa, Hartmann é essencial para compreender as relações que Nietzsche busca estabelecer entre os três conceitos muito trabalhados nos aforismos escolhidos, a saber, linguagem, consciência/inconsciência e instintos. De fato, as leituras de Hartmann são importantes para Nietzsche chegar à ideia de que a linguagem<sup>152</sup> e o pensamento são congruentes, assim como para suas ideias sobre a consciência e seu elo com o inconsciente.

Por fim, nota-se que esses diferentes autores parecem ter contribuído para a reformulação do conceito de consciência por Nietzsche. De Teichmüller e Spir, a importância semiótica, de Dostoiévski, a imprecisão entre consciência e inconsciência e a compreensão de que a primeira não passa de uma forma de doença. De Leibniz e Schopenhauer, as mudanças frente à tradição, os diferentes níveis de percepção da consciência e a relevância linguística. De Lange e fisiólogos, recupera a necessidade de situar esta consciência em um corpo biológico e que não pode ser dispensado sem incorrer em erros. E de Hartmann, a relação entre consciência/inconsciência, e entre consciência e linguagem em um nível fisiológico/psicológico.

---

<sup>151</sup> Cf. Jensen, 2006, p.42.

<sup>152</sup> É preciso esclarecer aqui, que quando se referiu a linguagem no presente trabalho, tomou -se como pressuposto o entendimento de Nietzsche da linguagem "como produtora de sin ais, uma semiótica que, para efeitos de comunicação, simplifica a pluralidade de afetos que é o homem e a reduz a um conjunto de signos." Cf. Paschoal, 2018, p.110.

## CAPÍTULO II – A CONSCIÊNCIA NOS AFORISMOS DE 1880 A 1888<sup>153</sup>

Neste capítulo, o objetivo central será o de averiguar a base textual que revela o problema da consciência da presente investigação. Para isso, percorreu -se seis aforismos que estão em obras publicadas durante sua vida e que parecem ser a espinha dorsal de seu entendimento sobre a consciência. Além disso, quando possível, fez-se referência às notas de fragmentos póstumos a respeito do tema. Utilizou-se os aforismos a partir de uma escolha deliberada, a partir do que parece uma linha de trabalho mais forte.<sup>154</sup>

A primeira parte do capítulo refere-se assim ao aforismo 119 do livro *Aurora* publicado no ano de 1881. Buscou-se averiguar qual a ideia central do aforismo, e por que ele é importante para a interpretação a respeito da consciência. A segunda parte diz respeito ao aforismo 11 do livro '*A Gaia Ciência*' publicado em 1882, e que conta com uma importante definição para o conceito de consciência que é esquadrihado com maior rigor e profundidade. A terceira parte se refere ao aforismo 333, que apesar de pouco famoso entre comentadores, sem dúvida apresenta um conteúdo relevante para pesquisa, seguindo então para o famoso aforismo 354 de "*A Gaia Ciência*" , que foi escrito tardiamente e acrescentado ao Livro V anexado à obra original em 1886; e por último refere-se aos aforismos 16 e 17 de "*Além do Bem e do Mal*" publicado em 1886, que já contam com uma interação entre os temas da consciência, linguagem e a crítica ao sujeito moderno em estágio avançado.<sup>155</sup>

---

<sup>153</sup> “*However, I think it is a mistake to lean too heavily on Nietzsche’s occasional talk of signs. The notion of a sign-relationship is undeniably vague and indeterminate; it seems to amount to saying that there is some relationship between the conscious and unconscious, without saying anything about what that relationship is. So I take Nietzsche’s remarks on signs as mere correctives to an overly simplistic model of causation, rather than as a worked-out alternative to causal notions.*” (KATSAFANAS, 2016, p.75).

<sup>154</sup> A opção de um livro ou mesmo um texto para trabalho em Nietzsche nunca é inocente e já parte de certos pressupostos. Utilizou-se na presente pesquisa os textos publicados, e quando necessário para dar suporte à argumentação, fez-se referência a fragmentos e notas. De fato, essa discussão a respeito dos textos publicados e da importância das notas e cadernos abrange ao menos três posições. A primeira, que segue as interpretações de Heidegger, que tomam como a verdadeira filosofia de Nietzsche seus texto e fragmentos não-publicados; a segunda, posição assumida por Derrida, que considera ambos os trabalhos publicados e não publicados com igual importância para a comp reensão do autor; e ainda uma terceira vertente assumida por Clarke, Kaufmann, Alderman e Magnus que tomam os livros publicados e revisados por Nietzsche como fontes superiores as demais. Maiores esclarecimentos a respeito Cf. CLARK, Maudemarie. *Nietzsche on truth and philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

<sup>155</sup> “*Se si escludono il passo di Aurora e i due aforismi de La gaia scienza, il problema della coscienza è affrontato in gran parte nei quaderni di appunti: si tratta di costellazioni teoriche formate da riflessioni sparse e discontinue o appena abbozzate che in alcuni casi si presentano successivamente addensate nella sintesi unitaria di un frammento riepilogativo di più ampia estensione in cui confluiscano i diversi temi o nodi argomentativi anticipati dalle brevi annotazioni precedenti.*” (LUPO, 2006, p.41).

## 2.1 AURORA: O Aforismo 119

A escrita de Aurora marca um período de transição na vida de Nietzsche, conforme já explicitado acima. A obra é um exemplo de experimentalismo, o próprio livro em si não passaria de um jogo de tentativas de erros e acertos. Isto se mostra por meio de sua hipótese implícita de que os fenômenos psicológicos poderiam ser explicados em base ao medo e poder. *“The Dawn might therefore be considered as a final test, a dress rehearsal, before the will to power is proclaimed as Nietzsche's basic principle.”*<sup>156</sup>

De fato, este não é o aforismo mais famoso para a análise da consciência, pelo contrário, a maioria dos intérpretes parece subestimá-lo e “passa batido” por sua apresentação do tema. Contudo, ele é de suma importância, como foi observado já que *“Nell'aforisma 119 di Aurora troviamo invece la prima definizione di coscienza (Bewußtsein) presente in una opera pubblicata”*.<sup>157</sup>

Para melhor compreender a passagem a respeito da consciência, buscou-se primeiro contemplar o aforismo como um todo. Com efeito, esse aforismo 119 intitulado Viver e Inventar (*Erleben und Erdichten*), tem uma relação com as primeiras reflexões de Nietzsche sobre o inconsciente que podem ser encontradas em seus textos de juventude.<sup>158</sup> Aqui, o filósofo argumenta sobre a incapacidade da consciência de obter uma visão geral dos impulsos, *“their number and strength, their highs and lows, their play and counter-play, and especially the laws of their nutrition will always be unknown to the conscious mind.”*<sup>159</sup><sup>160</sup>

A razão criativa e fantasia a respeito das causas para os estímulos que são resultados dos impulsos para Nietzsche. Isso leva a que a criação não seja apenas um modo poético, mas um modo da consciência tanto em seu estado de sonho quanto de vigília. O

---

<sup>156</sup> Cf. Kaufmann, 2013, p.188.

<sup>157</sup> Cf. Lupo, 2006, p.142.

<sup>158</sup> A respeito do período de juventude e da relação entre consciente e inconsciente vide: MATTIOLI, William. O Inconsciente no Jovem Nietzsche: da intencionalidade das formas naturais à vida da linguagem. [Tese apresentada a Universidade Federal de Minas Gerais]. Belo Horizonte, 2016.

<sup>159</sup> Cf. Liebscher, 2010, p.253.

<sup>160</sup> Segundo Katsafanas (2016) é importante lembrar que a psicologia pulsional do filósofo não se desenvolve no vácuo, mas sim a partir das discussões dos conceitos de instinto/pulsão nos séculos XVIII e XIX. Em um longo debate que durou gerações e envolveu cientistas, filósofos e teólogos se havia tentando explicar o que eram os instintos, como eles surgiam e como influenciavam o corpo. Ao tentar responder algumas dessas perguntas Nietzsche parece iluminar sua própria ideia de impulsos. Seu conceito deve ser compreendido nesse contexto, e sobretudo, contraposto a noção de comportamento (behaviour), que tinha sido contraposta no último século a instinto. O discurso passa por margens do darwinismo e da ciência.

que se ressalta é o caráter menos fiel da consciência, uma subversão ao seu papel na tradição.

Essa subversão a respeito do papel de valorização da consciência, e do modo de compreender os impulsos conduz Nietzsche a afirmar que “Por mais longe que alguém leve seu autoconhecimento, nada pode ser mais incompleto do que sua imagem da totalidade dos impulsos que constituem seu ser”.<sup>161</sup>

O fato de que o primeiro aforismo a tratar de uma definição mais precisa de consciência - ao menos na obra publicada - tenha como principal assunto os impulsos não parece ser um fato aleatório. Com efeito, pode-se observar por toda a obra de Nietzsche o desejo por dissolver a oposição tradicional entre instinto e linguagem, e entre instinto e consciência.

Há que se observar a respeito dessa relação de que “*Conscious thoughts have the nature of drives and affects, for they are drives and affects that have become partially, i.e. superficially, conscious.*” Assim, parece-nos extremamente relevante que Nietzsche ao tratar da consciência pela primeira vez, o faça em um aforismo com foco nos instintos.<sup>162</sup>

O tema do impulso/instinto merecia por si só um profundo estudo a parte, uma vez que como observou Katsafanas, este foi, sem dúvidas, um dos assuntos que mais interessou ao Nietzsche psicólogo: impulso (*Trieb/Instinkt*). Com efeito, os instintos tem sido uma fonte de debate entre diferentes intérpretes, e para esgotar o assunto seria necessária uma pesquisa a parte, assim, detêm-se aqui para esclarecer apenas alguns dados sobre esse conceito que tanto interessou a Nietzsche: o impulso.

Diferentes intérpretes costumam assumir divergentes posições a respeito de como interpretar o instinto. Por exemplo, Katsafanas não distingue entre o termo *Instinkt* e *Trieb* empregado por Nietzsche. Em contrapartida, Janaway<sup>163</sup> parece inferir que há sim uma diferença entre esses termos, o *Trieb* parece um instinto já organizado ou descarregado de modo específico.

No que diz respeito a essa questão seguiu-se o posicionamento de Wotling, que afirma para designar essas instâncias infra-conscientes “*Nietzsche utilise le plus souvent les noms*

---

<sup>161</sup> Cf. Nietzsche, 2016, §119.

<sup>162</sup> Cf. CONSTÂNCIO, João; BRANCO, Maria João Mayer. Editor’s Introduction. In: CONSTÂNCIO, João; BRANCO, Maria João Mayer. (ed.). Nietzsche on Instinct and Language. Berlin/Boston: De Gruyter, 2009, p.xvii.

<sup>163</sup> Cf. JANAWAY, Christopher. Nietzsche, the self, and Schopenhauer. In : ANSELLPEARSON, Keith. (ed.) Nietzsche and modern german thought. London/New York: Routledge, 1991.

*d'<<instinct>> (Instinkt), de <<pulsion>>(Trieb), d'<<affect>> (Affekt), bien qu'il ne semble guère soucieux de s'en tenir à une terminologie fixe [...]*".<sup>164</sup> Com efeito, essa multiplicidade que denomina o mesmo parece ter sido uma escolha consciente do filósofo, serve para ressaltar que o inconsciente não é uma unidade ou um topos definido, mas sim um montante onde forças múltiplas atuam.

Essas noções parecem mais claras quando se analisa diretamente os aforismos. *Grosso modo*, o argumento que perpassa os aforismos de 105 a 119, é que para o filósofo alemão não há realmente um 'eu' ou um 'ego' no sentido cartesiano. Esse 'eu' é apenas uma construção abstrata e caso realmente existisse, seria muito complexo e escaparia de qualquer definição simplória.<sup>165</sup> As definições por meio da linguagem deixam escapar o fato de que a linguagem atua como uma teia que aprisiona e torna o homem incapaz de percebê-la, de que há uma falsificação de tudo o que é processado em nível consciente a partir de instintos e estímulos. Dito de outro modo, em última instância, os processos ligados a estímulos e impulsos mais básicos são incognoscíveis.

A esse respeito, vide o excerto.

A linguagem e os preconceitos em que se baseia a linguagem nos criam diversos obstáculos no exame de processos e impulsos interiores: por exemplo, no fato de realmente só haver palavras para graus superlativos desses processos e impulsos -; mas estamos acostumados a não mais observar com precisão ali onde nos faltam as palavras, pois é custoso ali pensar com precisão; no passado concluía-se automaticamente que onde termina o reino das palavras também termina o reino da existência. Raiva, ódio, amor, compaixão, cobiça, conhecimento, alegria, dor - estes são todos nomes para estados extremos: os graus mais suaves e medianos, e mesmo os graus mais baixos, continuamente presentes, nos escapam, e, no entanto, são justamente eles que tecem a trama de nosso caráter e nosso destino. Aquelas manifestações extremas - e até o mais moderado prazer ou desprazer consciente ao comer um alimento, ao ouvir um som, talvez ainda seja, avaliado corretamente, uma manifestação extrema - rasgam frequentemente a trama, sendo então violentas exceções, em geral por consequência de acúmulos: - e como podem, enquanto tais, enganar o observador! Assim como enganam o homem que age. Aquilo que parecemos ser, conforme os estados para os quais temos consciência e palavras - e, portanto, elogio e censura - nenhum de nós o é; por essas manifestações grosseiras, as únicas que nos são conhecidas, nós nos conhecemos mal, nós tiramos conclusão de um material em que, via de regra, as exceções predominam, nós nos equivocamos na leitura da escrita aparentemente clara de nosso ser. Mas nossa opinião sobre nós mesmos, que encontramos por essas trilhas erradas, o assim chamado 'Eu', colabora desde então na feitura de nosso caráter e nosso destino.<sup>166</sup>

<sup>164</sup> WOTLING, Patrick. «Der weg zu den grundproblem» Statut et structure de la psychologie dans la pensée de Nietzsche. Nietzsche-Studien, 26, pp.128-165, 1998.

<sup>165</sup> “Nietzsche seems to be claiming, not simply that we have applied the concept of selfhood to the wrong entity (person rather than drive), but that we do not even possess a coherent concept of selfhood. In other words, Nietzsche is not simply claiming that there are more selves than we think there are; instead, he is claiming that we have a mistaken conception of selfhood.” (KATSAFANAS, 2016, p.84).

<sup>166</sup> Cf. Nietzsche, 2016, §115.

No entendimento de Nietzsche, o ego ou a essência do indivíduo é o responsável por conectar a multiplicidade de impulsos e processos que se manifestam externamente, e apreendê-los por meio da linguagem e da consciência em uma unidade. Essa apreensão não passa de enganação, porque não é expresso com clareza o que ocorre no interior do homem, porém, apenas o que nele é mais extremo e violento. O homem assim é constantemente enganado quando pensa sobre si mesmo.

No aforismo seguinte, Nietzsche volta a insistir no engano de que ações atribuídas a um sujeito são incognoscíveis sendo que seus motivos permanecem obscuros ao homem. Assim, ele assinala de que “continua existindo a antiquíssima ilusão de saber, saber com precisão em cada caso, como se produz a ação humana. [...] os atos não são jamais aquilo que nos parecem ser!”<sup>167</sup>

Se Nietzsche estiver correto, o edifício da moralidade se torna duvidoso instantaneamente, uma vez que ele foi concebido sobre a noção de que o sujeito conhece e realiza suas ações de forma sempre consciente.<sup>168</sup> Porém, “em todo processo, claramente, nosso intelecto é antes o instrumento cego de um outro impulso [...]”.<sup>169</sup><sup>170</sup>

É preciso ressaltar que Nietzsche não se dedica a explicar com clareza quais são os impulsos, e propriamente o que são.<sup>171</sup> Ele parece se concentrar no aforismo 119, para ressaltar uma propriedade dos impulsos. Essa seria, justamente, a de buscar as leis de sua alimentação (*Ernährung*). A nutrição seria encontrada nas vivências diárias, e quando isso não ocorre, inicia-se uma busca que parte de gratificações imaginárias.

A respeito disto, vide o excerto a seguir.

Expresso de modo mais claro: supondo que um impulso se ache no ponto em que deseja satisfação - ou exercício de sua força, ou desafogo dela, ou preenchimento de um vazio - é tudo linguagem figurada -: ele considera, em cada evento do dia, como pode utilizá-lo para seus fins; se o indivíduo corre, descansa, lê, irrita-se, luta, fala ou exulta, o impulso como que tateia, em sua

---

<sup>167</sup> Cf. Idem, §116.

<sup>168</sup> O tema da moralidade aparece em vários aforismos e fragmentos que tratam da consciência. Por ora, parece suficiente destacar de que o que Nietzsche intenta no aforismo 119 é mostrar que: “*Morality is an illusion. Like that of all organisms, our action is determined not by the impotent promptings of our intellect or the chimerical imperatives of moral injunctions, but by the complex interaction of our instincts and drives.*” (MOORE, 2002, p.65).

<sup>169</sup> Idem, §109.

<sup>170</sup> 6 Não meramente a consciência e a razão são uma forma de mentira e fraude, as próprias sensações também já parecem de algum modo, uma vez que para Nietzsche se está condicionado aos sentidos que servem como horizontes: “Os hábitos de nossos sentidos nos envolvem na mentira e na fraude da sensação: estas são, de novo, os fundamentos de todos os nossos juízos e ‘conhecimentos’ - não há escapatória, não há trilhas ou atalhos para o mundo real! Estamos em nossa teia, nós, aranhas, e, o que quer que nela apanhemos, não podemos apanhar senão justamente o que se deixa apanhar em nossa teia.” (NIETZSCHE, 2016, §117).

<sup>171</sup> Cf. Lupo, 2012.

sede, todo estado em que se acha ele, e, se ali nada encontra para si em geral, tem de esperar e continuar sedento: ainda um momento e ele se debilita, mais alguns dias ou meses de não satisfação e ele murcha, como uma planta sem chuva. Essa crueldade do acaso talvez saltasse aos olhos de maneira ainda mais viva se todos os impulsos fossem radicais como a fome, que não se satisfaz com comida sonhada; mas a maioria dos impulsos, sobretudo os assim chamado 'morais', fazem justamente isso - se for permitida a minha conjectura de que nossos sonhos têm precisamente o valor e o sentido de, até certo grau, compensar a casual ausência de 'alimentação' durante o dia. [...] Tais criações, que dão margem e desafogo aos nossos impulsos de ternura, de humor, de aventura, ou a nosso anseio de música e de montanhas - cada qual terá à mão seus próprios exemplos mais notáveis -: são interpretações de nossos estímulos nervosos durante o sono, interpretações muito livres, muito arbitrárias, de movimentos do sangue e das vísceras, da pressão do braço e das cobertas, dos sons do sino da torre, dos cata-ventos, dos noctívagos e outras coisas assim. Se esse texto, que em geral pouco varia de uma noite para a outra, é comentado de maneira tão diversa, se a razão inventiva imagina, hoje e ontem, causas tão diversas para os mesmos estímulos nervosos: o motivo para isso está em que o *souffleur* [ponto de teatro] dessa razão foi hoje diferente de ontem - um outro impulso quis satisfazer-se, ocupar-se, exercitar-se, reanimar-se, desafogar-se -, ele estava em sua maré, ontem foi a vez de outro. A vida de vigília não tem essa liberdade de interpretação que tem a vida que sonha, é menos inventiva e desenfreada - mas devo acrescentar que nossos impulsos, nas horas despertas, igualmente não fazem senão interpretar os estímulos nervosos e, conforme suas necessidades, estabelecer as 'causas' deles? que não há diferença essencial entre sonho e vida desperta? que, mesmo comparando estágios de cultura bem diversos, a liberdade de interpretação desperta, em um não fica atrás da liberdade do outro em sonhos? que também nossos juízos e valorações morais são apenas imagens e fantasias sobre um processo fisiológico de nós desconhecido, uma espécie de linguagem adquirida para designar certos estímulos nervosos? [...] <sup>172</sup>

De acordo com Nietzsche, os impulsos são capazes de influenciar o conteúdo dos sonhos, isto significa que eles são perfeitamente capazes de gerar uma forma de fantasia e falsificação. Dito de outro modo, fica claro que os mesmos estímulos podem gerar diferentes experiências, dependendo de qual impulso se encontra em sua base.

Esta ideia aparece como se Nietzsche estivesse apresentando ao leitor um teatro de atividade, cuja cena, encontra-se o conjunto de estímulos de um lado, o conjunto de impulsos do outro.<sup>173</sup> O mundo influencia por meio da força da aleatoriedade das configurações estabelecidas, e essa aleatoriedade se torna decisiva para tornar os impulsos ativos em formas para lidar com o mundo.

O que fica cada vez mais claro no decorrer do aforismo é que não há nada para além dos impulsos, eles são a necessidade original básica da qual todo o resto deriva. Isto implica que, "*Dietro le pulsione non c'è nulla per il semplici fatto che sono proprio esse*

---

<sup>172</sup> Cf. Nietzsche, 2016, §119.

<sup>173</sup> Cf. Lupo, 2006.

*a costituire l'unica realtà che è per Nietzsche senza fondamento perché nulla può esser e di sostegno, nulla può essere esterno rispetto ad essa .”<sup>174</sup>*

Há ainda um outro ponto a ser destrinchado, de que para o filósofo, os impulsos influenciam tanto o conteúdo dos sonhos quanto os da vigília. No caso dos sonhos é mais explícito a presença dos impulsos, porém, esta influência não é menor durante o período de vigília. Aqui não se deve incorrer no erro de pensar que Nietzsche está afirmando que os impulsos se manifestam na mesma maneira.

O ponto é que ao sonhar há uma ligação menor entre estímulo e experiência, por exemplo, o som de um relógio distante pode em um sonho conduzir a uma música. Já, durante o período de vigília, os efeitos dos impulsos não são tão dramáticos havendo menor espaço para interpretação criativa. Assim, Nietzsche ao dizer que não há diferença entre sonhar e estar acordado não quer dizer que os fatos do mundo desempenhem um papel tão diminuto na experiência da vigília quanto do sono, *“Rather, he means that in waking, as in dreaming, our experiences are determined not by facts about the world alone, but also by facts about which drives are active.”<sup>175</sup>*

Os impulsos aparecem em Nietzsche como os responsáveis por colorir, iluminar e até mesmo manchar o mundo na visão do homem. Eles parecem ser responsáveis por realçar ou até alterar aspectos da experiência, embora não possam criar durante a vigília do mesmo modo que criam durante o sono.

Na continuação do aforismo, esta característica é ressaltada. Nietzsche acredita que há, pelo menos um sentido, no qual os impulsos são capazes de influenciar o conteúdo das experiências mesmas. Isto pode ser observado na passagem abaixo.

Suponhamos que um dia, passando pelo mercado, notamos que alguém ri de nós: conforme esse ou aquele impulso estiver no auge em nós, este acontecimento significará isso ou aquilo para nós - e, conforme o tipo de pessoa que somos, será um acontecimento bastante diferente. Uma pessoa o toma como uma gota de chuva, outra o afasta de si como um inseto, outra vê aí um motivo para brigar, outra examina sua própria vestimenta, para ver se algo nela dá ensejo ao riso, outra reflete sobre o ridículo em si, outra sente -se bem por haver contribuído, sem o querer, para a alegria e a luz de sol que há no mundo - e em cada caso houve a satisfação de um impulso, seja o da irritação, o da vontade de briga, da reflexão ou da benevolência. Esse impulso agarrou o incidente como uma presa: por que justamente ele? Porque estava à espreita, sedento e faminto. [...].<sup>176</sup>

Para Nietzsche, os impulsos aparecem quase como fenômenos inconscientes que geram um tipo de manifestação diferente em cada homem, dependendo do que se encontra

---

<sup>174</sup> Cf. Lupo, 2006, p.69.

<sup>175</sup> Cf. Katsafanas, 2016, p.96.

<sup>176</sup> Cf. Nietzsche, 2016, §119.

na sua base. Essa diferença entre sujeitos é justamente o ponto central da passagem, porque primeiro o mesmo estímulo da experiência pode gerar diferentes reações dependendo de qual impulso estiver anexado a ele.

Dado o respectivo quadro apresentado acima, surge então a hipótese de Nietzsche sobre a natureza da consciência nesse aforismo, a saber, “que tudo isso que chamamos de consciência é um comentário mais ou menos fantástico, sobre um texto não sabido, talvez não 'sabível', porém sentido?”<sup>177178</sup>

O que interessa para a pesquisa da consciência que faz recuperar este aforismo é justamente essa pequena passagem na qual Nietzsche confere um caráter hermenêutico - linguístico à consciência, no momento em que a trata como um comentário de um texto, do qual não se pode, ou mais precisamente, não se pode, talvez, saber muito a respeito.

No que tange esta declaração do filósofo, de que a consciência é como um comentário fantástico sobre um texto, observa-se.

*Definire l'inconscio come 'testo' e la coscienza come 'commento', e dunque paragonare l'attività fisico-psichica nel suo insieme a specifiche pratiche linguistiche, equivale a interpretare come un fatto linguistico l'intero universo fisico-psichico. [...] Si deve poi tenere presente che se, da una parte, i linguaggi di inconscio e coscienza sono tra loro irriducibili, da l'altra è pur vero che le attività coscienti sono la proiezione segnaico-sintomatica di quelle inconscie e che sia nell'inconscio sia nella coscienza è all'opera una qualche forma di linguaggio.<sup>179</sup>*

Nesta interpretação de Lupo, Nietzsche define o inconsciente e como um texto e os estados conscientes como uma forma de comentário derivado do primeiro. Ressalta-se, em primeiro, que isso aponta para a comparação entre atividades físico -psíquicas com práticas da linguagem, e em segundo, de que esse universo físico -psíquico pode ser interpretado a partir da linguagem.

Aqui, aparece uma primeira forma de relação entre consciência e linguagem, quase como uma instância redutível, onde a atividade consciente parece uma projeção sintomática dos signos inconscientes. A linguagem e a consciência lado a lado desvelam o que permanecia obscuro no interior do homem.

Curiosamente, observa-se, no entanto, que Nietzsche destacadamente trata a consciência como um comentário de um texto cujo original não é conhecido, ou

<sup>177</sup> Nietzsche, 2016, §119.

<sup>178</sup> “The formulation of hypotheses in the form of questions [...] seems to be part of Nietzsche’s scepticism, an extreme expansion of the conjectural nature of his thought. It expresses the intention to leave the philosophical research open to the possibility of finding new horizons of development, in accordance with Nietzsche’s conception of knowledge as a relentless activity of experimentation.” (LUPO, 2012, p.181).

<sup>179</sup> Cf. Lupo, 2006, p.147.

parcialmente conhecido. O que isso significa? De que modo é possível comentar um texto do qual nada se sabe? Como é possível comentar um texto que não se tem pleno acesso?

Ao tentar esquematizar o aforismo o que se encontra são os diferentes estágios pelos quais a razão inventiva produz uma interpretação embasada em um estímulo nervoso.<sup>180</sup> O estímulo pertence propriamente a esfera biológica e fisiológica, ele é então traduzido em uma imagem, fantasia, representação ou expressão linguística - de preferência. Isto implica que o estímulo passa por um processo de metamorfose, e Nietzsche não explica claramente de que modo essa transição ou tradução ocorre, ele se limita a colocá-la como hipótese.

A ideia central de Nietzsche é de que a razão inventiva que fantasia os impulsos e estímulos como dito anteriormente, desempenha uma operação de tradução que provê a mediação linguística. Sua metáfora parece indicar este caminho, já que a consciência seria um comentário de um texto.

Claramente, esta hipótese levanta um primeiro problema. De que modo Nietzsche explica e possibilita a transição da esfera biológica-fisiológica para uma outra totalmente psicológica? A resposta é que ele o faz por meio da linguagem. Assim, quando a “*language spoken by the nervous stimulus becomes a verbal or representative language, an image or a word. The inventive reason deals with hermeneutical problems, and it does this by undertaking a sort of philology of stimuli in the service of the drives and their gratification.*”<sup>181</sup>

A resposta de Nietzsche, que num primeiro momento parece dar conta da questão é uma resposta parcial, porque embora dê conta dos aspectos lógico-representativo da passagem de uma esfera a outra, não obstante, não explica o pulo ontológico. De fato, o único modo de comentar um texto do qual se conhece parcialmente, ou não se conhece, é inventar (*Erdichten*) o comentário.<sup>182</sup>

Se por um lado, o texto e o comentário - ou seja a consciência e a inconsciência - não podem ser reduzidas uma à outra ou tomadas como igualitárias, por outro, não obstante, a consciência pode ser entendida como um sinal ou um sintoma do inconsciente, porque não há o comentário, sem o texto. Para Nietzsche, a consciência, nesse caso, atuaria como uma projeção do inconsciente inacessível.

---

<sup>180</sup> Cf. Lupo, 2012.

<sup>181</sup> Cf. Lupo, 2012, p.183.

<sup>182</sup> Cf. Lupo, 2006.

Resulta daí a aparente definição paradoxal de Nietzsche de que a consciência é um comentário de um texto desconhecido. Ou seja, a consciência que se expressa por meio de palavras - e imagens - nada sabe a respeito de sua origem, ela ignora o fato de que esta lhe é desconhecida, simplesmente assumindo o significado estabelecido em outro lugar. No caso, aquele que pode ser encontrado nas palavras.

Uma vez explicitado o aforismo, torna-se claro que esse esboço de um processo de tradução, ou de metáforização - para usar termos da primeira fase de Nietzsche - já estavam presentes em obras anteriores, porém, de modo diferente.<sup>183</sup> Sobre isto, o filósofo parecia ter tratado, ao menos indiretamente, em seu ensaio inédito “Sobre a verdade e a mentira em um sentido extra-moral”.<sup>184</sup> Lá, o filósofo usando um esquema emprestado de Gustav Gerber e dos fisiólogos como Helmholtz e Du Bois -Reimond descreve o processo de origem da linguagem.

Nietzsche, por exemplo, escreve “O que é uma palavra? A reprodução de um estímulo nervoso em sons.”<sup>185</sup> E mais especificamente a linguagem é “de antemão, um estímulo nervoso transposto em uma imagem! Primeira metáfora. A imagem, por seu turno, remodelada num som! Segunda metáfora. E, a cada vez, um completo sobressalto de esferas em direção a uma outra totalmente diferente e nova. ” Mais adiante no texto, o filósofo sublinha o fato decisivo que “a própria relação de um estímulo nervoso com a imagem gerada não é, em si, algo necessário.”<sup>186</sup>

Com efeito, a relação sem vínculos necessários está presente tanto no texto de juventude quanto no aforismo 119, havendo uma forma de confirmação da independência semântica do estímulo ocasionado.<sup>187</sup> A diferença é que no primeiro texto o mundo das palavras e conceitos resulta de uma interpretação livre e artística dos impulsos em criar metáforas; já no aforismo 119 de “Aurora”, toda a realidade percebida pela consciência -

---

<sup>183</sup> Cf. Libscher, 2010.

<sup>184</sup> Conforme se esclarece o pequeno texto de “Verdade e mentira em um sentido extra moral” foi entendido na tradição como “o compromisso de Nietzsche com um posicionamento cético no que diz respeito à possibilidade de um conhecimento verdadeiro e epistemicamente justificado na metafísica da causalidade. ” [...]. (MATTIOLI, 2016, p.148/250). Contudo, essa não é a única interpretação possível, na interpretação de Reuter “sobre o pano de fundo das reflexões acerca dos modelos explicativos da percepção, que atravessam praticamente todas as discussões de Nietzsche nos entornos de Verdade e Mentira. A partir desta leitura, estaríamos autorizados a afirmar que, ao dizer que não conhecemos a essência de uma única causalidade, ele tem em mente sobretudo a enigmática relação entre estímulo e imagem. ” Já em seus textos e fragmentos da época se pode observar o que mais tarde é melhor desenvolvido: “se trata aqui de uma formulação polêmica direcionada contra a sobrevalorização do poder da consciência.”

<sup>185</sup> Cf. Nietzsche, 2008, p.30/31.

<sup>186</sup> Idem, p.42.

<sup>187</sup> Cf. Lupo, 2006.

seja no sonho, seja na vigília - é uma construção que depende de um impulso de base combinado a um estímulo, e somente então aparece a linguagem.<sup>188</sup>

Há ainda entre os dois textos além da proximidade no que tange a linguagem, um paralelo entre a descrição da consciência. No texto de juventude, Nietzsche (2008, p.28-29) fala de uma “câmara da consciência” da qual é impossível se retirar e que repousaria “sobre o impiedoso, o voraz, o insaciável, o assassino, como se, em sonhos, estivesse dependurado sobre as costas de um tigre.”<sup>189</sup> Já em “Aurora” não há mais uma câmara e um tigre, contudo, a consciência se torna um comentário, uma antessala, e o tigre um pólipó vinculado ao acaso.

Na continuação do aforismo o filósofo insere a descrição de um episódio autobiográfico, conforme observa-se abaixo.

Pouco tempo faz, às onze horas da manhã, um homem caiu subitamente à minha frente, como que atingido por um raio, e todas as mulheres em volta gritaram; eu o ajudei a levantar-se e esperei até que recuperasse a fala - nenhum músculo de meu rosto se moveu enquanto isso, e eu nada senti, nem espanto nem compaixão, apenas fiz o que era necessário e razoável e prossegui meu caminho. Supondo que me tivessem anunciado, um dia antes, que às onze horas da manhã seguinte alguém desmaiaria de tal forma junto a mim - eu teria sofrido tormentos variados, não teria dormido à noite e, no instante decisivo, talvez, tivesse ficado indiferente ao homem, em vez de socorrê-lo. Pois, naquele ínterim, todos os impulsos possíveis teriam tido tempo de imaginar a experiência e comentá-la.<sup>190</sup>

Na passagem, Nietzsche narra um episódio autobiográfico com o intuito de exemplificar que há dois tipos de julgamentos diferentes, um deles é instintivo como a reação que teve na hora ao ajudar o homem a se recuperar sem espanto ou compaixão; a segunda é intelectual, a que sucederia se tivessem lhe contado com antecedência sobre o fato e a quem deveria ajudar. Esta segunda, trar-lhe-ia indiferença ou sofrimento, porque teria tempo para imaginar e comentar a experiência, o que alteraria seu comportamento frente à mesma.

Observa-se assim, que a inteligência dos impulsos se manifesta justamente no desempenho da atividade de julgamento.<sup>191</sup> O julgamento nada mais é que a dinâmica do

---

<sup>188</sup> Há uma questão comum que parece relacionar de algum modo os textos, e Nietzsche deveria ter em mente seu ensaio de juventude ao escrever o aforismo em Aurora. Isto fica claro, uma vez que: “*There is another aspect that confirms that this is not just a casual assonance between two texts written so far apart in time. In both texts Nietzsche uses the term ‘nervous stimulus’ (Nervenreiz), and this indicates that we should in fact establish a more than hypothetical link between D 119/M 119 and TL. Moreover, a lexical research confirms that Nietzsche uses the term Nervenreiz only in these two texts.*” (LUPO, 2012, p. 186). <sup>189</sup> Cf. Nietzsche, 2008, p.28-29.

<sup>190</sup> Cf. Nietzsche, 2016, §119.

<sup>191</sup> Cf. Lupo, 2012.

fisiológico. Isto é, pode-se dizer, em certo sentido, quando um órgão desempenha sua função, ele também realiza uma série de julgamentos. E sua funcionalidade depende justamente dessa capacidade de julgamento, que poderia ser também compreendida como uma interpretação do estímulo.

De fato, o instinto é o que permite o organismo a estabelecer estratégias para sobreviver a situações ocasionais e inesperados, casos de necessidade, enquanto o intelecto, em contrapartida é o responsável por elaborar planos para o futuro. Ambos operam em paralelo, ou mesmo em contraste como no exemplo fornecido por Nietzsche. Isto sucede devido a tempos de ações diferentes que possuem, enquanto o intelecto precisa julgar e planejar, o instinto age apenas em base uma forma de memória de trabalho que permite interagir a curto prazo. O que eles têm em comum é que ambos trabalhando a serviço de uma unidade aparente que é o sujeito.

Essa unidade fica aparente quando no fechamento do aforismo se Nietzsche (2016, 119) questiona “O que são, então, nossas vivências? São muito mais aquilo que nela pomos do que o que nelas se acha! Ou deveríamos até dizer que nelas não se acha nada? Que viver é inventar?”<sup>192</sup> Os julgamentos agem a serviço do organismo que ao interpretar e tornar consciente, não meramente vive, mais também inventa suas experiências.

De certo modo, Nietzsche está colocando o problema da consciência, ao mesmo tempo que o está mantendo em aberto, relaciona-o com a linguagem e não fornece maiores explicações, cita-a sem maiores precisões conceituais, parecendo aqui apenas colocar algumas bases para o problema.

## **2.2 GAIA CIÊNCIA: 11 e 354**

### **2.2.1 O Aforismo 11**

A Gaia Ciência<sup>193</sup> integra a tríade de livros do período intermediário de Nietzsche. Sua escrita iniciou-se logo após a finalização de “Aurora”, e em ambos os livros, verifica-se um aprimoramento do estilo aforístico aliado a um experimentalismo que atinge seu clímax. O livro é claramente antidogmático e o filósofo parece acumular ideias diferentes

---

<sup>192</sup> Cf. Nietzsche, 2016, §119.

<sup>193</sup> Vale destacar conforme Westerdale (2013, p.79): “*La gaya scienza is a designation he borrows not from a scientific or philosophical tradition, but from literature.*” Ele teria emprestado o título “*from the late- medieval Provençal troubadours, for whom it referred not to science or philosophy, but to poetry.*”

sobre diversos temas. “*He is, as it were, performing the countless experiments on which later theories might be built.*”<sup>194</sup><sup>195</sup>

Conforme ver-se-á nos aforismos 11 e 354, sem ambos está presente uma apresentação da consciência em tom dúbio, para não arriscar dizer por completo hostil. Isto é, para o filósofo, nestes aforismos de “A Gaia Ciência”, a consciência emerge como uma forma de doença, um perigo capaz de ameaçar a humanidade, em especial, os filósofos que parecem mais seduzidos por ela.<sup>196</sup>

Este fragmento 11, é particularmente importante porque nele se especifica a natureza pulsional biológica da consciência, é aqui que pela primeira vez se evidencia a continuidade ontológica entre os impulsos superiores e inferiores, entre orgânico e psicológico.<sup>197</sup> A consciência assim, não equivale, a uma função racional superdesenvolvida, pelo contrário, limita-se a apenas ser a superação de impulsos primários por meio de inserção em uma estrutura orgânica ainda em desenvolvimento.

Assim como o livro em seu todo parece uma continuação de Aurora, o aforismo 11 de A Gaia Ciência sob o título ‘A consciência’ - das *Bewusstsein* - desenvolve a metáfora presente no aforismo 119 a tornando cada vez mais biológica e evolutiva. Há nesta obra um movimento que corre no sentido de desmistificação da consciência. Sendo que ela é, pela primeira vez, tratada como um tema por si só nas obras públicas.<sup>198</sup>

Em geral, o aforismo, concentra-se na origem evolucionária da consciência, e como esta constitui uma fraqueza, uma ilusão de que esta capacidade representaria o âmago do

---

<sup>194</sup> Cf. Kaufmann, 2013, p.92.

<sup>195</sup> Mais do que em Aurora, no livro A Gaia Ciência o caráter experimental se torna essencial. “*Each aphorism or sequence of aphorisms [...] may be considered as a thought experiment. The discontinuity or, positively speaking, the great number of experiments, reflects the conviction that making only one experiment would be one sided. [...] Nietzsche insists that the philosopher must be willing to make ever new experiments; he must retain an open mind and be prepared, if necessary, “boldly at any time to declare himself against his previous opinion” (FW 296) - just as he would expect a scientist to revise his theories in the light of new experiments. Nietzsche, no less than Hegel, wanted philosophy to become scientific, wissenschaftlich-but science did not mean the same thing to both thinkers. To Hegel it meant above all the rigor of a system. This he opposed to the romantics' sentimental enthusiasm which had come into flower since the publication of Fichte's Wissenschaftslehre. Thus he insisted that we must elevate philosophy to a science-and this programmatic declaration in the preface of his first book holds equally for all his later works. [...] Nietzsche did not want philosophy to be less scientific than this but rather more so; only he had in mind the "gay science" of fearless experiment and the good will to accept new evidence and to abandon previous positions, if necessary.*” (KAUFMANN, 2013, p.85/86).

<sup>196</sup> Cf. Gemes e Le Patourel, 2015.

<sup>197</sup> Cf. Lupo, 2006.

<sup>198</sup> O tema da organicidade aparece novamente associado a consciência em fragmentos póstumos como se observa: “Aquilo que denominamos nossa 'consciência' é inocente em todos os processos essenciais de nossa conservação e de nosso crescimento; e nenhuma cabeça seria tão refinada que ela pudesse construir mais do que uma máquina - algo para além do que se encontra todo e qualquer processo orgânico.” (NIETZSCHE, 2015, 36[29]).

homem, na tradição filosófica. Com efeito, este projeto da consciência se inscreve “*nel più generale disegno nietzscheano di naturalizzazione delle nozioni metafisiche.*”<sup>199</sup>

Essa naturalização da consciência é utilizada como uma ferramenta para desmontar a tradição filosófica que havia colocado a consciência em uma forma de pedestal, aproximando-a de capacidades transcendentais e afastando o homem de o que era terreno. Nietzsche ambiciona uma restituição do homem à terra.<sup>200</sup>

Analisando mais profundamente cada passagem do aforismo, observou-se de que forma ele se constituiu de diferentes momentos que vão sendo encaixados como peças de quebra-cabeça para formar um todo argumentativo. Abaixo, parte-se da exposição do texto, seguido por comentários, tal como executado no capítulo anterior. Por escolhas metodológicas, buscou-se preservar a ordem da argumentação concedida pelo próprio Nietzsche, embora, essa nem sempre pareça a melhor.

No início do aforismo, o filósofo escreve que “A consciência (*Bewusstsein*) - A consciência (*Bewusstheit*)<sup>201</sup> é o último e derradeiro desenvolvimento do orgânico e, por conseguinte, também o que nele é mais inacabado e menos forte.”<sup>202</sup><sup>203</sup> A tradução para a língua portuguesa, infelizmente, não favorece a diferença realizada pelo filósofo na língua alemã.

A diferença na tradução não permite observar o movimento tecido por Nietzsche de uma passagem de consciência substância para uma consciência processo.<sup>204</sup> Isto é, em vez de utilizar o substantivo *Bewusstsein*, ele analisa as atividades intelectuais chamando-

<sup>199</sup> Cf. Lupo, 2006, p.149.

<sup>200</sup> Cf. Welson, 2004.

<sup>201</sup> Esta distinção não parece ser particular de Nietzsche e outros pensadores da época também a desenvolvem, como no caso dos neo-kantianos. Nietzsche não parece ter tido nenhum contato direto com a escola de Marburgo ou a de Baden, contudo, as ideias parecem estarem circulando em fundo comum para ambos. Por exemplo, “*Later, in order to emphasize the difference between the subject of the Erkenntniskritik and the subject of psychology, Cohen invents the concept of Bewusstheit. “Bewusstheit” is the name for those aspects of consciousness that are empirical. In this manner, Cohen depurates the notion of consciousness, attributing only an a priori-logical content to it.*” Cf. TRUJILLO OSORIO, Nicolás A. The life of an infinite task. The problem of consciousness in Paul Natorp's General Psychology. [Tesis para optar al grado de Magister en Pensamiento Contemporáneo]. Universidad Diego Portales, Santiago, 2013, p.72.

<sup>202</sup> Cf. Nietzsche, 2012, §11.

<sup>203</sup> “*L'origine dei tentativi di definizione della coscienza in senso biologico che si trovano sia nell'aforisma 11 de La gaia scienza sia nei frammenti successivi, può essere individuata in un appunto del periodo primavera-autunno 1881, appunto probabilmente sviluppato in seguito alla lettura dell'opera di Roux. La riflessione sulla biologia cellulare e dei microrganismi di cui lo scienziato tedesco si occupa, portano Nietzsche a confrontare le dinamiche biologiche primarie con l'attività razionale cosciente.*” (LUPO, 2006, p.151).

<sup>204</sup> Cf. Bertino, 2012.

as de *Bewusstheit*<sup>205</sup>. Com isso, oferece não a história da consciência tradicional, mas a história da consciência como um sistema evolutivo, que pode ser analisado a partir de uma história natural. Dito de outro modo, Nietzsche trata a consciência como um fisiólogo trataria qualquer órgão do corpo.<sup>206</sup>

Com efeito, esse pequeno trecho do aforismo salienta uma característica importante da consciência em Nietzsche, a saber: o fato de que ela se apresenta como uma contínua evolução entre a vida orgânica e o intelecto. Assim, o intelecto não passa de uma consequência do orgânico, “*different from the cell structures of amoebae but belonging to the same realm*”.<sup>207</sup>

Essa passagem do orgânico para o psicológico em Nietzsche é acentuada por uma continuidade.<sup>208</sup> O que isto significa? Que a preocupação maior do filósofo era buscar uma forma de consciência que não fosse dualística, para isto ele formula uma noção que pode ser entendida como um espectro contínuo que vai do extremo inorgânico, ao orgânico, e ao psíquico autoconsciente. De fato, neste caso, o orgânico manifesta-se como um estágio do desenvolvimento que se estende até a consciência, uma forma mais elevada.

Verifica-se, que há graus de desenvolvimento no aforismo, primeiro a consciência é apresentada como um desenvolvimento recente, que evolui para uma forma parasitária, da qual escoa a noção de que é supérflua, e por fim, em segundo grau, ela representa um perigo.<sup>209</sup> A consciência atua como um espelho no qual o organismo vê refletido seus pensamentos, sentidos, desejos, enfim, toda sua vida psíquica. Contudo, por ser algo recente, esse organismo não está plenamente adaptado a ter essa imagem refletida. E o que salva o homem da consciência é apenas seus próprios instintos e impulsos que o impedem de perecer.<sup>210</sup>

---

<sup>205</sup> “*It seems that the late Nietzsche is constantly getting more suspicious about the concept of consciousness, perhaps, among other things, because the German word sein, ‘to be’, is found in the word Bewusstsein, which is translated as “consciousness”. The title of aphorism 11 of The Gay Science, for example, is also das Bewusstsein, but already there Nietzsche speaks about Bewusstheit, which could perhaps be translated as “awareness”.*” (SOOVALI, 2012, p.161).

<sup>206</sup> Cf. Schlimgen, 1999.

<sup>207</sup> Cf. Emden, 2014, p.45.

<sup>208</sup> Cf. Abel, 2015.

<sup>209</sup> Cf. Constâncio, 2012.

<sup>210</sup> Em “Genealogia da Moral” Nietzsche retoma o tema por meio da questão moral, mais especificamente por meio da má consciência. Ao se desenvolver em sociedade o homem sofreu uma das mais radicais mudanças, não só desenvolveu a consciência, mas também houve uma virada para a vida interior. Sobre isso, destaca-se que “*Todos os instintos que não se descarregam para fora voltam-se para dentro – isto é o que chamo de interiorização do homem: é assim que no homem cresce o que depois se denomina sua ‘alma’*”. A respeito do assunto Cf. Nietzsche, 2009, II, §16.

É claro que este tipo de interpretação propicia uma série de problemas. Por exemplo, caso se tome a sério essa afirmação, ao olhar para trás dos estágios de desenvolvimento, isto significaria que há diferentes atividades inteligentes ou mentais que poderiam corresponder a diferentes graus do orgânico. E isto fica ainda mais claro, caso se leia a sério suas notas, porque se a consciência é um comentário de um texto, uma interpretação como visto no aforismo 119 de Aurora, ela também é uma interpretação orgânica. O que leva a afirmação de que “o processo orgânico pressupõe uma interpretação constante.”<sup>211</sup>

Um dos maiores erros de interpretação diz justamente respeito ao que tange a consciência, uma vez que Nietzsche escreve “Do estado consciente vêm inúmeros erros que fazem um animal, um ser humano, sucumbir antes do que seria necessário, 'contrariando o destino' como diz Homero.”<sup>212</sup>

Vale ressaltar que, o filósofo germânico nesse aforismo busca desenvolver as afirmações que já haviam sido feitas, e em grande medida prepara o terreno para as formas mais desenvolvidas que aparecem no livro V, onde o principal aforismo da consciência aparece. Aqui, a consciência sem dúvida já é considerada um erro, ou mais propriamente, é da consciência que os erros brotam.

Doravante, se a consciência é um desenvolvimento orgânico inacabado e fraco, ela também é o que mais tarde reaparece melhor desenvolvido no aforismo 354, supérflua. Isto significa, de que assim como Leibniz, em Nietzsche, o que aparece a consciência é apenas uma minoria do que foi vivido e experimentado.<sup>213</sup>

Mas quais seriam esses erros? Para responder, é necessário retomar o aforismo.

Não fosse tão mais forte o conservador vínculo dos instintos, não servisse no conjunto como regulador, a humanidade pereceria por seus juízos equivocados e seu fantasiar de olhos abertos, por sua credulidade e improfundidade, em suma, por sua consciência; ou melhor: sem aquele, há muito ela já teria desaparecido! Antes que uma função esteja desenvolvida e madura, constitui um perigo para o organismo: é bom que durante esse tempo ela seja tiranizada! Assim a consciência é tiranizada - e em boa parte pelo orgulho que se tem dela! Pensam que nele está o âmago do ser humano, o que nele é duradouro, derradeiro, eterno, primordial! Tomam a consciência por uma firme grandeza dada! Negam seu crescimento, suas intermitências! Veem -na como 'unidade do organismo!' - Essa ridícula superestimação e má-compreensão da consciência tem por corolário a grande vantagem de que assim foi impedido o seu desenvolvimento muito rápido. Por acreditarem já ter a consciência, os homens não se empenharam em adquiri-la - e ainda hoje não é diferente!<sup>214</sup>

<sup>211</sup> Cf. Nietzsche, 2013, 2[148].

<sup>212</sup> Cf. Nietzsche, 2012, §11.

<sup>213</sup> Cf. Stegmaier, 2013.

<sup>214</sup> Cf. Nietzsche, 2012, §11.

Nietzsche condensa diversos argumentos em poucas linhas, e quase não os explicita aos leitores. Entre a miscelânea de ideias, a principal no aforismo é de que a consciência constitui antes um perigo, uma forma de erro, ao invés de algo do qual se pode ter orgulho, ou que ajudou grandemente o homem a sobreviver. Sobre a consciência, há uma constante má compreensão, uma superestimação da qual os filósofos - e os homens em geral – ainda não se livraram.

Com efeito, faz-se necessário questionar o que Nietzsche almeja quando escreve que a consciência deva ser tiranizada. A resposta aponta para uma internalização patológica, internalização de impulsos onde a consciência atua como ferramenta para auto evisceração<sup>215</sup>, assim “[...] *consciousness is properly tyrannised when it is used by drives that are capable of using it to positive effect; [...] Conversely consciousness is improperly tyrannised when it is used by some drives to effect the repression of other drives.*”<sup>216</sup>

Essa análise que Nietzsche fornece sobre a consciência é historicamente situada.<sup>217</sup> Isto é, o filósofo está tratando de um momento particular na evolução da consciência, um cenário no qual ela ainda é frágil e inacabada, necessitando, portanto, ser tiranizada. Porém, ele não diz que estes são aspectos inevitáveis e permanentes, apenas que se erra ao superestimar seus efeitos. Ele propõe silenciosamente uma questão intrigante de como a consciência poderia ser mais desenvolvida e madura, mas para este, não desenvolve qualquer resposta. Porém, dados os efeitos perniciosos, poder-se-ia dizer que ainda que ela se desenvolvesse plenamente, suas características prejudiciais não desapareceriam.

Conforme observa-se, a passagem repleta de ironia e sarcasmo revela que a consciência é uma função biológica ainda em desenvolvimento que está repleta de falhas, erros, ela é assim como o homem permeado por devaneios, superficialidade, credulidade; e orgulho.<sup>218</sup> Está muito distante de ser segura e o que o homem possui de mais valioso, e quanto a isto, os filósofos da tradição estavam errados.

A passagem do aforismo que se refere ao erro de compreender a consciência como o âmago do ser humano é “*pretty obviously a crack at Kant, whose transcendental unity of apperception is the highest expression to date of the tradition's love affair with*

---

<sup>215</sup> Um exemplo desse tipo de evisceração operada pela consciência é mostrada na Genealogia da Moral, ao tratar da má consciência e da culpa.

<sup>216</sup> Cf. Gemes e Le Patourel, 2015, p.611.

<sup>217</sup> Cf. Miguens, 2015.

<sup>218</sup> Cf. Lupo, 2006.

*consciousness*.”<sup>219</sup> Nietzsche está convencido de que essa visão é falsa, embora conduza a um sentimento de orgulho.

Faz-se necessário atentar para a razão da qual a consciência poderia causar danos a humanidade. Um dos motivos é o sentimento de orgulho. O orgulho por ter se tornado consciente, fato que supostamente assegura certa dignidade aos seres reflexivos leva, porém, a inconsciência da natureza real do que é a consciência, de que ela deriva de um processo orgânico. Sobre isto, “*the ignorance of human beings about the dynamics of consciousness is a pre-condition for behavior not exclusively ruled by self-reflection.*”<sup>220</sup>

Há que se observar que nestas afirmações de Nietzsche há um jogo quase que paradoxal, isto, porque ele introduz a ideia de uma perspicaz dialética da mente “*smartness that produces illusions and feelings that make human beings less conscious of the processual nature of their own Self.*”<sup>221</sup>

Vale a pena destacar ainda de que se para Nietzsche a consciência falha em constituir a unidade capaz de representar o âmago do homem, nem por isso ele nega a possibilidade de que ela seja uma unidade. Em verdade, poderia ser plausível tratar de uma unidade entre consciência e instintos, onde os instintos teriam um papel maior a ser desempenhado.<sup>222</sup> O ponto não é negar a unidade, contudo, esforçar-se em negar a unidade da consciência como única soberana.

A respeito desse perigo que representa a consciência, vide o excerto.

*In altri termini l'essere coscienti - nel senso della coscienza secondaria, della consapevolezza d'esistenza - sembra identificarsi con l'essere umani e l'essere umani implica una condizione di debolezza costitutiva derivante dalla debolezza della coscienza in quanto funzione biologica sviluppatasi tardivamente. Si configura qui la contrapposizione tra la dimensione della coscienza e l'universo degli istinti: rispetto a quest'ultimo, l'attività creativa della coscienza, in ragione della estrema mobilità e incertezza mostrata nella reazione agli stimoli provenienti dal mondo esterno, appare come un'attività deteriore, in grado di minacciare la vita stessa dell'organismo in cui essa si manifesta.*<sup>223</sup>

Nesta interpretação, ser consciente implica uma condição específica de fraqueza derivada da consciência como função biológica, que é tardia e inacabada. Isto é, antes de tudo uma forma de contraste orquestrada pelo filósofo para comparar a dimensão da consciência e a dos instintos, onde não há dúvidas que os instintos têm um poder maior.

---

<sup>219</sup> Cf. Welson, 2004, p.83.

<sup>220</sup> Cf. Bertino, 2012, p.94.

<sup>221</sup> Cf. Bertino, 2012, p.94.

<sup>222</sup> Cf. Gemes e Le Patourel, 2015.

<sup>223</sup> Cf. Lupo, 2006, p.150.

A consciência enquanto atividade criadora é, também, atividade que ameaça a existência do organismo.

Faz-se necessário perceber que quando Nietzsche realiza este tipo de contraposição entre consciência e instintos ele não está operando em sentido ontológico, se trata antes de uma análise das modalidades diversas nas quais as pulsões se configuram, “*nel caso degli istinti si tratta di configurazioni pulsionali stabilizzate e incorporate, laddove invece la coscienza è la manifestazione di costellazioni pulsionali in continua trasformazione*”.<sup>224</sup> De fato, há duas visões diferentes a respeito do caráter do instinto em relação a consciência.

“*Instinctive actions might be unreflective in the sense that they involve no awareness whatsoever (1), or in the sense that they involve no awareness of the ultimate goal of the action (2).*”<sup>225</sup> Isto implica que há um caráter de inconsciente que precisa ser observado, mas antes, segue-se a análise do aforismo.

Em seguida, o filósofo alemão trata a consciência não como uma “firme grandeza dada”<sup>226</sup>, ela não é uma entidade, ao invés disso, ela é algo que cresce, um processo interminável e biológico. Vale ressaltar que essa noção está muito próxima a da ideia de consciência em Schopenhauer, para quem a consciência “*is in fact only a succession of non-identical states, whose 'rhapsodical and fragmentary nature' must be emphasized*.”<sup>227</sup>

Novamente, ele se aproxima de Schopenhauer ao descrever na frase seguinte a consciência como sendo constituída de intermitências - *Intermittenzen*. Definir a consciência como intermitente significa que algumas das relações entre impulsos desenvolvem-se em estados mentais conscientes, porém, outras não.<sup>228</sup>

Mais ainda, quando Nietzsche trata a consciência como um estado intermitente - mais tarde Dennett fez o mesmo - o que ele está estabelecendo é que quando se trata de estados conscientes não existe um tudo ou nada, um *on-off*, mas sim um cenário que varia, onde estados conscientes se relacionam com um número ainda maior de estados inconscientes.<sup>229</sup>

Ao tratar da intermitência Nietzsche está tocando em um ponto que parece não muito bem descrito, a saber, a relação entre consciência e inconsciência. A intermitência

---

<sup>224</sup> Cf. *Idem, ibidem*.

<sup>225</sup> Cf. Katsafanas, 2006, p.92.

<sup>226</sup> Cf. Nietzsche, 2012, §11.

<sup>227</sup> Cf. Constâncio, 2011, p.3.

<sup>228</sup> Ao tratar a consciência como intermitente Nietzsche estaria voltando a Eduard von Hartmann quem ele leu intensivamente entre 1869/1870, de 1873/1874 e depois novamente em 1887/1888. “*Consciousness, for Hartmann, is 'merely an intermittent epiphenomenon', which arises only in defective cases wherein the activity of the unconscious is blocked or hindered*”. (KATSAFANAS, 2016, p.20).

<sup>229</sup> Cf. Miguens, 2015.

aparece como uma chave de interpretação para essa relação que põe em questão a suposta relação causal entre estados mentais conscientes e ações. Para os intérpretes, é no aforismo 11, que se encontra o embrião da negação de que estados conscientes possam ser interpretados como causadores.<sup>230</sup>

De fato, a crítica à hipótese da causa e efeito é uma das mais salientes na teoria de Nietzsche. Ele pensa que o conceito tradicional de causação está errado, na verdade, causa e efeito não seriam conceitos puros, mas meras ficções convencionais úteis na descrição do mundo.<sup>231</sup>

O que Nietzsche coloca no lugar da ideia de causação é, para muitos intérpretes, o princípio do *continuum*, uma sucessão onde todo novo evento é contínuo de eventos anteriores porque é resultado destes, e produz ainda um evento sucessivo. A respeito deste princípio, vide o excerto a seguir.

*Erforderlich ist eine adualistische Sichtweise. Nietzsche vertritt eine solche Auffassung. Er geht von einem kontinuierlichen Spektrum dessen aus, was auf die eine oder andere Weise existiert bzw. geschieht, vom äußersten Rand des Anorganischen über das Organische bis zu mentalen Zuständen, Bewußtsein, Sich bewußt-werden, kognitiven und anderen geistigen Aktivitäten und zu Handlungsentwürfen und deren Ausführung. Das Organische erscheint so als entwicklungsgeschichtliche und kontinuierliche Vorstufe des Bewußtseins. Die Nietzsche-Welt ist eine Welt solcher Kontinuumsverhältnisse. Der Mensch ist ihr zufolge „nicht nur ein Individuum, sondern das Fortlebende Gesamt - Organische in Einer bestimmten Linie“ (KGW VIII 1, 7[2], S. 259). Dies läßt sich sowohl vom Standpunkt der bislang erreichten Entwicklung als auch von deren Anfang her lesen.<sup>232</sup>*

O que fica subentendido a respeito dos aforismos e dos fragmentos é que há um desenvolvimento contínuo que atua como uma cadeia de elos sucessivos que resultam da interação entre a multiplicidade de impulsos. O que acontece quando se valoriza por demasiado a consciência é perder a noção de que ela é apenas um dos momentos dessa cadeia de elos, e não a mais importante. Este erro levou a tentativa de estabelecer relações causais no mundo.

É também importante insistir que cada um dos elos neste estágio do processo contínuo *“is in fact an effect of the sum total of the relations that obtain at every moment, i.e. no link is the direct effect of any other single link — every conscious or unconscious*

<sup>230</sup> Essa noção aparece melhor desenvolvidas em obras tardias como 'O Anticristo' onde Nietzsche escreve: “Estados de consciência, uma fé qualquer, um ter algo por verdadeiro, por exemplo - todo o psicólogo sabe isso - , são de todo indiferentes e de quinta classe perante o valor dos instintos: em termos mais est ritos, todo o conceito de causalidade espiritual é fa Iso.” (NIETZSCHE, 2007, §39).

<sup>231</sup> Cf. Constâncio, 2011.

<sup>232</sup> Cf. Abel, 2001, p.6.

*mental state results from the interaction of all mental states [...]*”.<sup>233</sup> Isto significa, que nenhum efeito está isolado, mas apresenta-se em um contexto.

Nietzsche parece induzir o leitor a entender os estados mentais conscientes como uma forma final, o elo mais recente, da cadeia contínua que vai do inorgânico ao orgânico, do inconsciente ao consciente. Assim, estados mentais conscientes não possuem nem um substrato separado, eles apenas emergem da multiplicidade inconsciente a partir da combinação de diferentes impulsos.<sup>234</sup>

Ainda que se possa extrair uma série de informações das análises do aforismo 11, não obstante, neste aforismo Nietzsche não deixa claro para o leitor de que forma os estados conscientes e inconscientes se diferenciam. É claro que ao tratá-los como intermitente pode-se saber que um desses tipos de estados psíquicos é possível conhecer e o outro não, mas isto apenas levanta a questão de que modo isso acontece? O que propriamente os diferencia?

A resposta a esta pergunta foi apresentada pelo filósofo no aforismo 33 que, embora não tenha recebido maiores atenções de intérpretes, é, indubitavelmente, uma fonte considerável de informações na busca pela compreensão do que são estados conscientes e de que modo eles se diferenciam de estados inconscientes.

### 2.2.2 O Aforismo 333

O aforismo 333 integra o quarto livro de “A Gaia Ciência” intitulado Sanctus Januarius.<sup>235</sup> Neste livro, o tom otimista e experimental é ainda mais marcante, e os

<sup>233</sup> Cf. Constâncio, 2011, p.25.

<sup>234</sup> Essa noção de *continuum* pode ser melhor observada em fragmentos póstumos: “Tudo o que ganha a consciência é o último elo de uma cadeia, uma conclusão. É apenas aparente o fato de que um pensamento seria imediatamente causa de outro pensamento. O acontecimento propriamente articulado transcorre abaixo de nossa consciência: as séries que vêm à tona e a sucessão de sentimentos, pensamentos etc. são sintomas do acontecimento propriamente dito! - Sob cada pensamento se esconde um afeto. Cada pensamento, cada sentimento, cada vontade não nasceu de um impulso determinado, mas é um estado conjunto, toda uma superfície de toda a consciência, e resulta da constatação de poder instantânea de todos os nossos impulsos constituintes - portanto, do impulso justamente dominante, assim como dos impulsos que lhe obedecem ou que resistem a ele. O próximo pensamento é um sinal do modo como toda a situação de poder entrementes se deslocou.” (NIETZSCHE, 2013, 1[61]).

<sup>235</sup> “Nietzsche entitled Book Four “*Sanctus Januarius*”, meaning *Holy Januarius* or *Holy January*. The Latin “*janua*” means *door, entrance, or gate*. The Roman god *Janus* was the guardian of portals and patron of endings and beginnings, symbolized by his two (opposite) faces. Later *Janus* became the New Year deity. *January* (Latin “*Januarius*”) became his sacred month. When the Catholic church appropriated *Janus’* shrine in Naples, it created and canonized *Januarius*, an imaginary Christian martyr. It also preserved there a vial of dried blood, said to be his. On certain occasions this blood allegedly liquifies miraculously. The title “*Sanctus Januarius*” indicates Nietzsche’s new myth of *Saint Januarius*. He certainly also knew about the two-faced deity, and knew the portal metaphor symbolizes the present moment of time – the place where past and future meet. With the title Nietzsche simultaneously refers to

aforismos tratam de diversos temas em um tom de encorajamento e anunciação. Sem dúvida, é um dos principais livros do pensador, ainda que tenha sido relegado a ele um lugar secundário entre intérpretes.

De fato, curiosamente, o aforismo 333 aparece pouco ou sequer é citado pelos comentadores ao se tratar da consciência, contudo, ele parece ser uma peça central para compreender a distinção entre estados conscientes e inconscientes, ou mais propriamente, de que modo estados conscientes derivam destes inconscientes.

Ainda no começo do aforismo, curiosamente, Nietzsche recupera Spinoza. Vide o excerto.

O que significa conhecer. - Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere! disse Spinoza, da maneira simples e sublime que é sua. No entanto, que é intelligere, em última instância, senão a forma na qual justamente aquelas três coisas tornam-se de uma vez sensíveis para nós? Um resultado dos diferentes e contraditórios impulsos de querer zombar, lamentar, maldizer? [...].<sup>236</sup>

Nietzsche dedica o aforismo a tratar do que significa conhecer. Curiosamente, ele já havia tratado em tom pejorativo o tema anteriormente, mas agora, mediante a companhia de Spinoza, desvela um modo positivo de conhecer que se relaciona com os afetos, que é diferente da visão pessimista criticada anteriormente.

A relação entre Nietzsche e Spinoza despertou o interesse de comentadores ainda cedo, apenas cinco anos após a morte de Nietzsche o primeiro estudo relacionando os dois pensadores “*Das Problem des egoistischen Perfektionismus in der Ethik Spinozas und Nietzsches*” de Dernoscheck foi publicado. De 1920 a 1930 uma série de publicações relacionando os dois pensadores se seguiu, e ao longo deste tempo foram contínuos os livros e teses universitárias.<sup>237</sup>

O interesse de relacionar estes pensadores nasceu a partir do próprio Nietzsche, que em carta a Overbeck em 30 de julho de 1881 confessa estar maravilhado e ter encontrado em Spinoza seu predecessor, porque “Não só sua tendência geral é a mesma que a minha - fazer do conhecimento o mais potente dos afetos -, como me reencontro em cinco pontos capitais de sua doutrina”<sup>238</sup>. Tanto Nietzsche quanto Spinoza, segundo o

---

*January, Saint Januarius, and Janus. He also foreshadows his presentation of eternal return.*” (LANGER, 2010, p.165).

<sup>236</sup> Cf. Nietzsche, 2012, §333.

<sup>237</sup> Cf. MARTINS, André. (Org.). O mais potente dos afetos: Spinoza & Nietzsche. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

<sup>238</sup> Idem, p. XVII.

próprio pensador alemão, negam a liberdade da vontade, os fins, a ordem moral do mundo, o não egoísmo e o mal.<sup>239</sup>

Com efeito, Nietzsche parece atraído pelo modelo de subjetividade proposto por Spinoza no qual há um conflito entre afetos, sendo que apenas um dos afetos pode vencer, o mais forte acaba por substituir todos os demais.<sup>240</sup> Estes afetos que vencerem e estiverem ativos são aqueles que vão impulsionar e determinar a ação humana, porque incitam as paixões e impulsos. Essa luta entre impulsos, após a leitura de Fischer sobre Spinoza, parece ser o que Nietzsche tem em mente ao escrever o aforismo.<sup>241</sup>

O cerne do aforismo, como vê-se logo em seguida, é justamente a questão dos afetos e impulsos, no qual Nietzsche desenvolve a questão da consciência mostrando que ela não entra em oposição a estes afetos, mas é meramente o resultado superficial deles, isto é, de um movimento ainda mais profundo.

Antes que seja possível conhecer, cada um desses impulsos tem de apresentar sua visão unilateral da coisa ou evento; depois vem o combate entre essas unilateralidades, dele surgindo aqui e ali um meio - termo, uma tranquilização, uma justificação para os três lados, uma espécie de justiça e de contrato: pois é devido à justiça e ao contrato que esses três impulsos podem se afirmar na existência e conservar mutuamente a sua razão. A nós nos chega a consciência apenas as últimas cenas de conciliação e ajuste de contas desse longo processo, e por isso achamos que *intelligere* é algo conciliatório, justo, bom, essencialmente contrário aos impulsos; enquanto é apenas uma certa relação dos impulsos entre si.<sup>242</sup>

O que está sendo esclarecido é que na concepção de Nietzsche, o conhecimento, assim como a consciência, surge derivados de uma disputa entre impulsos. O que aparece é apenas uma parte já desenvolvida e final do longo processo do qual permanecemos ignorantes a respeito. O conhecer - *intelligere* - é tão somente uma relação de impulsos.

<sup>239</sup> As primeiras menções a Spinoza remontam a seus cadernos de 1872, o ano de publicação de “O Nascimento da Tragédia”, em seguida, ele aparece citado em suas obras publicadas de “Humano, demasiado Humano” até “Crepúsculo dos Ídolos” e “O Anticristo” - que são de 1888, o último ano produtivo. Apesar dessas constantes citações, curiosamente, para alguns intérpretes “*there is no evidence that Nietzsche ever actually read Spinoza's texts directly: his knowledge appears to have been entirely mediated by secondary literature and conversations with others.*” O conhecimento de Nietzsche sobre Spinoza parece ter sido mediado por Kuno Fischer. Cf. WOLLENBERG, David. Power, affect, knowledge: Nietzsche on Spinoza. In: CONSTÂNCIO, João; BRANCO, Maria João Ma yer; RYAN, Bartholomew. Nietzsche and the problem of subjectivity. Berlin/Boston: De Gruyter, 2015, p.67.

<sup>240</sup> Cf. Wollenberg, 2015.

<sup>241</sup> “*Nietzsche's receptivity to Spinoza's theory of the affects seems especially apropos in 1881, coming as it did during his writing of the Gay Science. That work, together with his two previous works Human, All Too Human and Daybreak, seek to unearth the genuine motivations for human behavior, which may be far more egoistic, unreasonable, amoral, or even immoral than we credit them as being. But in the years following Zarathustra, Nietzsche's writings about human behavior clearly broaden in scope from a psychology of individual motivations to what we might call an archaeology of societal Weltanschauungen.*” (WOLLENBERG, 2015, p.69).

<sup>242</sup> Cf. Nietzsche, 2012, §333.

As afirmações de Nietzsche se sobrepõem rapidamente, podendo escapar ao leitor todo o seu significado. O que foi dito implica não meramente que o homem esteve enganado a respeito da origem do conhecimento e da consciência, mais ainda, trata-se de mudar o foco e dar conta da importância dos instintos e impulsos.

É preciso destacar que quando Nietzsche fala em uma “justiça” ou “reconciliação” entre os impulsos, ele não está adjudicando de que é a consciência que realiza esses atos, ou que se estabelece então alguma harmonia entre as pulsões e o consciente. O que sucede é que se atribui erroneamente esse papel à consciência, mas ela é apenas o resultado dessa luta. *“Nietzsche clearly locates the decisive activity producing understanding in the conflict between drives; this fight is presented as the condition of the possibility of knowledge.”*<sup>243</sup>

O pensamento consciente é descrito, então, como um pensamento mais calmo, menos vigoroso, o final nas cenas de reconciliação entre pulsões, ele não parece ser o fator crucial da equação. Com efeito, ele é apenas uma construção derradeira e final de um longo processo, do qual não desempenha nenhum papel considerável até que seja muito tarde.

Os impulsos/instintos já haviam aparecido anteriormente em remarques do aforismo 119 de “Aurora” e no 11 de “A Gaia Ciência”, porém, agora, eles deixam o plano de fundo e assumem o palco principal como agentes responsáveis por comandar e fazer emergir o conhecimento e a consciência a partir de uma constante luta interna. Cada instinto possui sua própria visão do mundo, sua própria perspectiva, e é preciso que haja um afeto dominante para que, enfim, o homem se torne ciente de suas inclinações.

O tema da *Trieb* no filósofo alemão é vasto, e foi objeto de estudo próprio de diferentes comentadores. Para uma primeira corrente e bastante difundida, ele atuaria como um pequeno homunculi, isto é, *“Nietzsche ultimately treats drives not as attributes of agents (like desires) but as agents themselves”*.<sup>244</sup>

Quando se trata da questão do *Trieb* em Nietzsche, muita coisa parece permanecer em um campo pantanoso, para tentar esclarecer melhor a questão, segue -se duas questões que parecem essenciais, a saber, primeiro, o que é um *Trieb*? e segundo qual sua relação com a consciência/inconsciência?

Inicia-se pela primeira questão, a saber, o que é um *Trieb*? Nietzsche dispõe de um vasto número de atribuições para esta função, ele afirma a respeito do *Trieb* que ele

<sup>243</sup> Cf. Gemes e Le Patourel, 2015, p.624.

<sup>244</sup> Cf. POELLNER, Peter. Nietzsche and metaphysics. New York: Oxford University Press, 1995, p.174.

racionaliza, avalia, interpreta e pode inclusive adotar perspectivas.<sup>245</sup> Por essa razão, alguns intérpretes entenderam o *Trieb* como um homunculi, ou seja, agentes dentro de agentes.<sup>246</sup> Esse entendimento, porém, é rebatido por uma série de intérpretes. Há uma segunda possibilidade de interpretar *Trieb* como uma disposição.

Nesta segunda corrente de interpretação, *Trieb* seria “*a relatively stable tendency to activate behavior of some kind*”.<sup>247</sup> Neste caso, não haveria também diferença entre um *Trieb* e um afeto, e a interpretação parece apelar para uma visão minimalista deste conceito.

Renunciando a estas duas interpretações que não parecem dar conta da multiplicidade do significado de *Trieb*, seguiu-se a compreensão de Lupo de que, a priori, “*La pulsione è qui qualcosa che ha a che fare con la comunicazione delle parti del corpo fra loro, con la trasmissione di informazioni [...] tra organi [...]*”.<sup>248,249</sup>

Ainda a respeito do que é o conceito de *Trieb*, vide o excerto.

*In base agli esempi che abbiamo esaminato finora e a quelli che riporteremo in seguito possiamo dire che *Trieb* implica, in linea di massima: a) comunicazione tra parti, trasmissione di informazioni; b) tendenza all'assimilazione, all'appropriazione di ciò che è esterno (di cui è un'espressione il meccanismo di riduzione dell'ignoto al noto operante nell'*Ursachentrieb*); c) un'energia che si scarica; d) il soddisfacimento (*Befriedigung*) di un bisogno; e) la direzione di un'azione o di una tendenza a qualcosa; f) la relazione ad uno stimolo. La questione delle pulsioni come base dell'esperienza cosciente è da inserire nel più ampio quadro teorico riguardante il ruolo svolto in generale dal concetto di pulsione nell'ambito della nietzscheana <<filosofia della fisiologia>>. Il termine *Trieb* è utilizzato per spiegare molti fenomeni di primaria importanza.*<sup>250</sup>

O conceito de *Trieb* em Nietzsche é amplo e abrange uma série de diferentes processos sob o seu título, isto é, ele representa a comunicação de informações pelo corpo, a tendência à apropriação, a forma pela qual uma energia é descarregada, uma satisfação de necessidade, uma direção que se move para algo, ou ainda uma relação entre diferentes estímulos.

<sup>245</sup> Vide “Humano, demasiado humano” I, §32; “Ecce Homo” III, §5; “Além do Bem e do Mal”, §6.

<sup>246</sup> Cf. Poellner, 1995.

<sup>247</sup> Cf. JANAWAY, Christopher. *Beyond Selflessness: Reading Nietzsche's Genealogy*. New York: Oxford University Press, 2007, p.214.

<sup>248</sup> Cf. Lupo, 2006, p.57.

<sup>249</sup> “Così, risulta che il termine *Trieb* è indifferentemente attribuito sia al processo fisiologico nascosto (la sfera dell'insensibile), sia alla sua parte psicologica avvertibile, cosciente (il sentimento) e finisce per designare un ventaglio molto ampio di fenomeni sia di basso livello, di tipo fisico, sia di alto livello, di ordine <<Superiore>> ma non solo psicologici: da una parte, per esempio, fame e sete sono indicate come *Trieb*; dall'altra, Nietzsche parla di *Trieb* <<morali>>, <<sociali>> e religiosi.” (LUPO, 2006, p.58).

<sup>250</sup> Cf. Lupo, 2006, p.59.

Mediante esta multiplicidade de significados, faz -se necessário questionar qual a relação entre o *Trieb* e a consciência, já que ela aparece seguida como uma forma menos vigorosa, e o estágio final do processo iniciado por este conceito. Em outro aforismo do mesmo livro Nietzsche escreve “[...]. Você nada sabe de uma consciência intelectual? De uma consciência por trás de sua ‘consciência’? Seu julgamento [...] tem uma pré-história nos seus impulsos, inclinações, aversões, experiências e in experiências [...]”.<sup>251</sup>

Com efeito, o *Trieb* é tão importante à questão porque parece servir como base para as experiências conscientes.<sup>252</sup> Ele é o modo pelo qual as experiências mais baixas, múltiplas e primárias do corpo chegam a ascender à uma forma mais desenvolvida, isto é, ao intelecto e a consciência.

De algum modo, toda essa vivência permanece escondida ao homem, isto é, inconsciente, como observa-se abaixo.

Por longo período o pensamento consciente foi tido como o pensamento em absoluto: apenas agora começa a raiar para nós a verdade de que a atividade de nosso espírito ocorre, em sua maior parte, de maneira inconsciente e não sentida por nós; mas eu penso que tais impulsos que lutam entre si sabem muito bem fazer-se sentidos e fazer mal uns aos outros: - a violenta e súbita exaustão que atinge todos os pensadores talvez tenha aí a sua origem (é a exaustão do campo de batalha). Sim, pode haver no nosso interior em luta muito heroísmo oculto, mas certamente nada divino, nada repousando eternamente em si, como queria Spinoza.<sup>253</sup>

Para Nietzsche, o pensamento consciente finalmente está aparecendo como realmente é, a saber, apenas uma superficialidade, uma parte pequena do que está contido na imensidão do inconsciente, onde os impulsos lutam entre si, e aquele que vence, torna - se, por fim, conhecido e determinante. É a velha luta entre afetos de Spinoza, levada às últimas consequências. O homem, aparece então, como um campo de batalhas, não entre alma e corpo, mas entre diferentes impulsos no corpo.

Ressalta-se que Nietzsche credits a Leibniz, como já foi dito anteriormente, a descoberta de estados inconscientes.<sup>254</sup> E assim como Leibniz, ele acredita que a maior parte da vida psíquica do indivíduo é inconsciente, isto é, não chegamos a conhecer a maior parte daquilo que passa em nossa mente.<sup>255</sup>

---

<sup>251</sup> Cf. Nietzsche, 2012, §334.

<sup>252</sup> “*In alti termini, l’esperienza cosciente ‘superiore’ in tutti i suoi aspetti è determinata dalle pulsioni.*” (LUPO, 2006, p.84).

<sup>253</sup> Cf. Nietzsche, 2012, §333.

<sup>254</sup> Nietzsche, 2012, §357.

<sup>255</sup> “*Although Nietzsche is often considered one of the philosophical forerunners to twentieth century theories of the Unconscious, there is no single complete or comprehensive articulation of what his view actually was anywhere in his writing. Indeed, when one compares the 236 occasions that Nietzsche mentions ‘Unbewusstsein’ or one of its cognates (Unbewusstheit, das Unbewusste), verbalizations*

Assim, para o filósofo germânico a consciência tem origem a partir da inconsciência, e de fato, os estados conscientes não seriam nada mais do que uma aglutinação de variados estados inconscientes que não se assemelham em nada com o produto final da consciência, mas que nem por isto deixam de serem condensados nesta.<sup>256</sup>

Este modo de compreender a consciência é apenas uma das duas maneiras nas quais o inconsciente foi pensado.<sup>257</sup> Na primeira tradição - na qual Nietzsche se insere - estados inconscientes geram e explicam os estados conscientes, embora não se assemelhem a estes. Em contrapartida, na segunda tradição, os estados inconscientes compõem um domínio distinto e competitivo em relação aos estados conscientes. Apesar das diferenças, ambas as tradições concordam que estados inconscientes são inacessíveis introspectivamente, porém, divergem a respeito das razões para isto. Em Leibniz, por exemplo, as *petite perceptions* são muito fracas para serem acessíveis, já em Schelling e Herder os estados inconscientes são diferentes do modelo que pode ser acessado, ou ainda para Schopenhauer e depois mais tarde em Freud, esses estados são reprimidos e seu conteúdo é problemático, mas possivelmente acessível.

Há que se observar que em Nietzsche o próprio fato de que haja uma distinção entre *Bewusstsein* e *Bewusstheit* aponta para a ambiguidade existente entre a noção de faculdade unitária ou soma de estados mentais. Assim, caso se analise para além da mera distinção conceitual observada anteriormente, o que advém é que “*So (part of) what Nietzsche means when he says that consciousness is a multiplicity is that there is no faculty named Consciousness, [...] rather, there is only the host of conscious mental states.*”<sup>258</sup>

O inconsciente seria em Nietzsche, portanto, um estágio pré-reflexivo. Porém, nisto é preciso ter o cuidado de distinguir que todo estado pré-reflexivo é inconsciente,

---

(*unbewusstwerden*), or adjectivals (*unbewusst*) to the 673 mentions of ‘*Bewusstsein*’ and its related terms, one gets the impression that he had no systematic doctrine of the unconscious in the way of his philosophical and psychological successors.” (JENSEN, 2015, p.196).

<sup>256</sup> A noção de que estados são gerados a partir de aglomerações, e em especial estados conscientes foi comum durante o século XIX, inclusive “*Gustav Theodor Fechner (1801-87) enjoyed some prominence in the nineteenth century; he argued that we can explain the transition from unconscious states to conscious states by appealing to an increase in the intensity of the mental state. Once the state passes a certain ‘threshold’ of intensity, it becomes conscious. Other thinkers complicate Leibniz’s ideas. As empirical study of physiology begins to grow, thinkers including Carl Gustav Carus (1789 -1869) and Hermann von Helmholtz (1821-94) argue that an explanation of perception must appeal not just to the agglomeration of minute unconscious states, but also to unconscious inferences: our minds employ unconscious inferences to construct conscious experience from sensory data .*” Além destes autores Lange e Spir também partilharam desta noção de que diferentes estados inconscientes geram um estado consciente (KATSAFANAS, 2016, p.18).

<sup>257</sup> Cf. Katsafanas, 2016.

<sup>258</sup> Idem, p.23.

mas nem todo inconsciente é pré-reflexivo, alguns estados parecem ainda mais obscuros e, talvez, não alcancem nem a inconsciência.

Ao invés de estados pré-reflexivos, por exemplo, pode-se falar em uma estrutura da consciência articulada em dois níveis.<sup>259</sup> A primeira trata de uma inteligência do corpo - *Klugheit des Leibes* - seria o conjunto de interações de impulsos, já num segundo nível, existe a consciência propriamente tradicional entendida como habilidade psíquica e cognitiva. A esse respeito, vide o trecho abaixo.

*La coscienza primaria o, per usare l'espressione di Nietzsche, «l'intelligenza del corpo» (Klugheit des Leibes) è caratterizzata: a) dalla capacità dell'organismo di interagire con il mondo esterno in maniera selettiva (interazioni interno/esterno); b) dal fatto di disporre di un linguaggio attraverso cui le varie parti dell'organismo comunicano tra loro. La comunicazione determina l'organizzarsi delle parti in un rapporto gerarchico caratterizzato dal binomio comando obbedienza (interazioni interno/interno). La coscienza secondaria corrisponde all'autocoscienza, all'intelligenza connotata dalla tradizione filosofica come 'superiore', e si caratterizza per i seguenti aspetti fondamentali: a) il fatto di restare all'oscuro o di saper e ben poco dell'attività della coscienza primaria la quale, per questa ragione, rappresenta un territorio 'inconscio' per la coscienza secondaria stessa; b) il linguaggio in senso proprio, cioè la linguisticità verbale; c) la 'deriva ermeneutica'. Così si potrebbe definire la principale attività creativa della coscienza secondaria: essa utilizza il linguaggio per 'trascendere' la realtà sensibile e produrre all'infinito un mondo fantastico, immaginario fatto di segni/concetti. Da tale attività della coscienza deriva l'illusione della discontinuità del mondo 'spirituale' rispetto al mondo reale. d) la convinzione, illusoria, della propria superiorità e diversità rispetto ai processi fisiologici che invece la determinano — processi questi, di fatto ben più complessi di qualunque discorso che li riguardi — dei quali essa è la continuazione in altra forma. La coscienza secondaria finisce per ritenere di essere l'unica a disporre di una capacità conoscitiva e tende a disconoscere, a non vedere l'intelligenza della coscienza primaria (questo atteggiamento dipende dalla caratteristica a) della coscienza secondaria). e) la convinzione di essere 'causa' di eventi ed azioni, laddove si trova ad essere causata e condizionata. Infatti, il secondo livello di coscienza è determinato dal primo, benché la coscienza superiore sia assolutamente convinta del contrario. Tuttavia, mentre il primo livello di coscienza è la condizione necessaria per l'esistenza del secondo, l'esistenza del secondo livello di coscienza, per Nietzsche, non sarebbe stata strettamente necessaria dal punto di vista evolutivo.<sup>260</sup>*

À luz da interpretação acima, constata-se que é possível trabalhar com os pares de noções de consciência primária e secundário. A consciência primária é completamente orgânica ainda, e de certo modo inconsciente, uma vez que se trata de interações entre impulsos; em contrapartida, a consciência secundária corresponderia a consciência superior, o nível desenvolvido e que foi erroneamente compreendido pela tradição.

---

<sup>259</sup> Cf. Lupo, 2006.

<sup>260</sup> Cf. Lupo 2002, p.24/25.

Com efeito, essa consciência primária ainda que divergente em aspectos centrais, sem dúvida, pode ser comparada e analisada a partir de uma forma inconsciente tal como a encontrada no entendimento de Schopenhauer, para quem os estados também possuem um caráter intermitente sendo muito mais rica a inconsciência.

De fato, para Schopenhauer “a inconsciência é a condição original e natural de todas as coisas e, portanto, é também a base a partir da qual, em espécies particulares de seres, a consciência aparece como sua mais alta eflorescência [...]”. Em última instância, tanto em Schopenhauer quanto em Nietzsche, a consciência é um estágio tardio e intermitente onde “por essa razão, mesmo assim, a inconsciência ainda sempre predomina”.<sup>261</sup>

Ainda mais claramente, Schopenhauer afirma que “*Everything that is really fundamental in a man, and therefore genuine works, as such, unconsciously; in this respect like the power of nature.*”<sup>262</sup> Ou ainda “*we might almost imagine that half of all our thinking occurred unconsciously*”<sup>263</sup>. Em sua obra principal “O Mundo como vontade e representação,” ele usa a metáfora de que o pensamento consciente seria um espelho, e como ver-se-á, Nietzsche retoma essa metáfora do espelho ao tratar da consciência.

Esses estados inconscientes seriam, para Nietzsche, impulsos, afetos que servem de ferramentas para guiar o homem, isto porque a consciência é um desenvolvimento tardio e novo, mas a verdade é que ela é apenas uma máscara que esconde o fato de que “toda ação é incognoscível”<sup>264</sup>, ou ainda de “que sem dúvida as nossas opiniões, avaliações e tábuas de valores estão entre as mais poderosas alavancas da engrenagem de nossos atos, mas que em cada caso a lei de seu mecanismo é indemonstrável.”<sup>265</sup>

Na continuação do aforismo que é já seu encerramento, Nietzsche utiliza um tom crítico para enfatizar que “O pensar consciente, em particular o do filósofo, é a espécie menos vigorosa de pensamento e, por isso, também aquela relativamente mais suave e tranquila: daí que justamente o filósofo pode se enganar mais facilmente sobre a natureza do conhecer.”<sup>266</sup>

Mediante o que foi exposto compreende-se que os estados mentais inconscientes ou conscientes não diferem quanto a sua natureza, isto é, ambos são resultados de

<sup>261</sup> Cf. Schopenhauer, \*\*\* II, §15, 142.

<sup>262</sup> Cf. Schopenhauer, \*\*, PP, §340, 602.

<sup>263</sup> Idem, §40, 55.

<sup>264</sup> Cf. Nietzsche, 2012, §335.

<sup>265</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>266</sup> Cf. Nietzsche, 2012, §333.

impulsos/instintos em uma luta na qual o corpo serve como campo de batalha. A vida consciente psíquica é apenas uma superfície da vida inconsciente que é sempre mais ampla. Rapidamente, a questão que se coloca é como se dá a diferenciação entre estes estados psíquicos, uma vez que eles possuem a mesma natureza?

Para responder ao problema, seguiu-se para o famoso aforismo 354 da mesma obra. De fato, conforme fora visto anteriormente as interpretações a respeito da distinção entre estados conscientes e inconscientes diferem entre os comentadores. Limitou-se a partir das posições assumidas principalmente por Paul Katsafanas, e suas semelhanças por Constâncio e Gunter Abel. Para estes, a diferença entre os estados conscientes e inconscientes reside na linguagem, ou mais propriamente, no ato conceitualização, como ver-se-á a seguir.

### 2.2.3 O Aforismo 354

O aforismo 354 integra o conjunto do V livro de ‘A Gaia ciência’, contudo, ele não foi escrito no mesmo período que o restante do livro. O V livro foi escrito no ano de 1886 e adicionado posteriormente na reedição da obra como parte integrante do corpo principal. Os aforismos presentes neste capítulo estão muito próximos do tom utilizado na obra ‘Além do bem e do mal’.<sup>267</sup>

De fato, é curioso que Nietzsche após escrever sobre a consciência no aforismo 11 em 1882, só retorne ao assunto em seus textos publicados em 1886, no aforismo 354. As tentativas de trabalhar a consciência durante este período silencioso abundam, contudo, em seus fragmentos póstumos. Sobretudo entre os anos de 1884 e 1885.<sup>268</sup>

Ressalta-se que o mesmo esquema argumentativo do aforismo 354 já havia sido usado de algum modo no aforismo 11.<sup>269</sup> Agora, no aforismo 354, Nietzsche desenvolve parte dos argumentos já apresentados, a saber, como a consciência é o último nível de

<sup>267</sup> “While scholars have frequently noted the lack of apparent order in the aphorism books, there are those who recognize a change after *Also sprach Zarathustra*. Eva Strobel, for instance, notes that the aphorism collections published after *Zarathustra*, namely Book V of *Die fröhliche Wissenschaft* and *Jenseits von Gut und Böse* (*Beyond Good and Evil*), are more coherent and refined. Likewise Werner Stegmaier’s comprehensive study of Book V of *Die fröhliche Wissenschaft* argues that while there may be little structure to Books I–IV, in Book V Nietzsche allows himself no digressions or trivialities; here his art of the aphorism achieves full maturity. This is also the time when Nietzsche would provide his most lucid and sustained discussions of aphoristic writing.” (WESTERDALE, 2013, 4).

<sup>268</sup> “Gran parte delle riflessioni di Nietzsche sul problema della coscienza si concentra negli appunti postumi del periodo 1880-88. Le più importanti annotazioni risalgono agli anni 1884 -85. Tuttavia, solo una parte molto ridotta del materiale dei taccuini di lavoro in cui viene tematizzato il problema della coscienza confluisce nelle opere destinate alla pubblicazione.” (LUPO, 2002, p.23).

<sup>269</sup> Cf. Bertino, 2012.

desenvolvimento, ou o modo como ela reflete uma certa configuração de impulsos. A isto se adiciona um novo elemento que obriga uma reconfiguração da pergunta e da análise: a consciência é agora, sem dúvidas, não somente um comentário, mais sim a própria capacidade linguística.

Para melhor compreender o aforismo, tal como feito anteriormente, buscou -se dividi-lo em partes, analisando em suas minúcias as múltiplas ideias desenvolvidas no texto que se entrelaçam com os conceitos apresentados anteriormente ao mesmo tempo que os ultrapassam em desenvolvimento.

Com efeito, o próprio título do aforismo merece um comentário de advertência para o leitor. Isto, porque, os títulos dos aforismos de Nietzsche ajudam a constituir parte do intrincado quebra-cabeça que representam seus aforismos, ele pensava com cuidado os títulos e muitas vezes eles são a síntese da ideia central a ser apresentada.<sup>270</sup>

Conforme pode-se ver em Nietzsche o nome do aforismo é “Do 'gênio da espécie’”. A respeito deste título, destaca-se que “è un esplicito richiamo alla metafisica dell'amore sessuale di Schopenhauer”.<sup>271</sup> O que parece interessante a esse respeito é que Nietzsche simplesmente utiliza a expressão de Schopenhauer sem conceder nenhuma explicação.

Observa-se que Nietzsche faz uma justaposição entre a teoria da consciência e a metafísica do amor sexual em Schopenhauer. Essa metafísica gira em torno ao conceito de gênio da espécie, que seria uma manifestação no indivíduo da expressão transcendente do instinto sexual. No caso, para Schopenhauer, a vontade biológica da comunidade se sobrepõe ao indivíduo particular.<sup>272</sup> Como ver-se-á, ainda que de modo divergente, o mesmo ocorre com a consciência em Nietzsche.

Uma vez esclarecido a respeito do curioso título do aforismo, vide o excerto inicial.

<sup>270</sup> Cf. Westerdale, 2013.

<sup>271</sup> Cf. Lupo, 2006, p.188.

<sup>272</sup> “A consciência de tudo isso com certeza não existe mas, antes, cada um presume fazer aquela escolha difícil apenas no interesse da própria volúpia (que no fundo não pode estar interessada no assunto); ele a faz, porém sob a pressuposição de sua própria corporeidade, exatamente em conformidade ao interesse da espécie, cuja tarefa secreta é conservar o tipo o mais puro possível. O indivíduo age aqui, sem o saber, a serviço de um superior, a espécie: daí a importância que confere a coisas que, enquanto tais, poderiam e até mesmo teriam de lhe ser indiferentes. - Há algo de inteiramente peculiar na seriedade profunda e inconsciente com a qual duas pessoas jovens de sexo distinto, que se vêem pela primeira vez, se consideram mutuamente, tanto no olhar investigativo e penetrante que se lançam, como na inspeção cuidadosa que os traços e partes de ambas têm de sofrer. Esse investigar e examinar é a meditação do gênio da espécie sobre o possível indivíduo que ambos poderiam procriar e a combinação de suas qualidades. [...] Dessa forma o gênio da espécie, em todos os que são capazes de procriação, medita sobre a geração vindoura, cuja constituição é a grande obra com que se ocupa Cupido, continuamente ativo, especulando e engendrando. Ante a importância da sua grande questão, que concerne enquanto tal à espécie e a todas as gerações vindouras, as questões dos indivíduos, no seu efêmero conjunto, são bem insignificantes e, por isso, o gênio da espécie está sempre preparado a sacrificá-los sem consideração. [...]” (SCHOPENHAUER, 2000, p.34-35).

O problema da consciência (ou, mais precisamente, do tornar -se consciente) só nos aparece quando começamos a entender em que medida poderíamos passar sem ela: e agora a fisiologia e o estudo dos animais nos colocam neste começo de entendimento (necessitaram de dois séculos, portanto, para alcançar a premonitória suspeita de Leibniz). [...] <sup>273</sup>

Nietzsche nas primeiras frases já condensa e desenvolve algumas ideias que haviam aparecido no precoce aforismo 11, a saber, de que a consciência é apenas o último desenvolvimento - e aqui se acrescenta de que ela é, por isso, dispensável - e de que a análise da consciência deve surgir em base ao mundo orgânico, ou seja, a fisiologia e a zoologia.

De fato, “*The main ideas of GS 354/FW 354 are well known, but they are also much more subtle than they appear to be at first glance, and even on a second and third glance.*”<sup>274</sup> Por isso, é necessário que se analise com atenção as sentenças acima antes de que se possa prosseguir com a exposição.

Primeiro, é preciso retomar a abertura do aforismo no qual Nietzsche estabelece o problema que lhe interessa a respeito da consciência. Como notou -se não se trata de definir a consciência como um conceito, sua preocupação é compreender de que modo o homem se torna consciente. Ele está interessado não na entidade consciência, mas pelo processo que ocorre em organismos vivos, como se nota na sua escolha de termos reflexivos, seu foco é a *Sich-Bewusst-Werden*.

O fato que Nietzsche intenta ressaltar aos olhos dos leitores é de que só se pode apreciar o problema da consciência quando se recua frente a ele, ou seja, quando se percebe de que a consciência não é necessária. Para isto, ele se refere aos seres vivos, e assim, portanto, ao estudo por meio da fisiologia e zoologia. Isto porque “de quase todos os processos fisiológicos fundamentais da vida vegetativa, e mesmo sensitiva, está ausente a qualidade psíquica da consciência.”<sup>275</sup>

O fato de que Nietzsche insere outra vez a fisiologia<sup>276</sup> na problemática é, sem dúvida, de suma importância. Claro que ele está recuperando, ao menos em parte, o que já havia sido destacado no aforismo predecessor, a saber, o caráter biológico. A respeito da questão fisiológica<sup>277</sup>, vide o excerto a seguir.

<sup>273</sup> Cf. Nietzsche, 2012, §354.

<sup>274</sup> Cf. Constâncio, 2012, p.198.

<sup>275</sup> Cf. Giacoia, 2001, p.31.

<sup>276</sup> Em seus fragmentos escritos durante o período de formulação deste aforismo, encontram-se notas de Nietzsche onde se afirma a importância da fisiologia, já que: “as refutações corretas são fisiológicas (corporais), ou seja, afastamento de modos de pensar”. (NIETZSCHE, 2015, 26[316]).

<sup>277</sup> É preciso prestar atenção a cada ocasião que o filósofo alemão emprega o termo fisiologia, já que “O próprio Nietzsche [...] caracteriza seu tratamento psicológico da cultura como fisiopsicologia, o que pode

O que Nietzsche quer dizer com o fisiológico que ele se esforça para “expor” em toda parte, não apenas por trás da consciência “enquanto tal” e de suas posições lógicas, mas também por trás das estimativas de valores morais e estéticas? Processos fisiológicos são “desencadeamentos de forças”, mas isso significa lutas por potência dos quanta de vontade. Fisiologia bem compreendida é, pois, doutrina da vontade de potência, assim como a psicologia bem compreendida, que com ela se funde numa “fisiopsicologia”. [...] Sob esse aspecto fisiopsicológico, caracteriza-se a consciência de modo ainda insuficiente como algo tardio e débil.<sup>278</sup>

À luz desta interpretação se examina de que para o filósofo alemão a fisiologia junto a psicologia são ferramentas utilizadas para expor não apenas o que está por trás da consciência, mas o que está por trás dos valores e da estética, que é justamente uma quantidade de vontade e de força.<sup>279</sup> Os próprios impulsos tratados no aforismo 119 eram um tipo de força.

Que no aforismo logo após citar a fisiologia e a zoologia o filósofo convoque Leibniz parece uma observação incidental, ao passo que também é profundamente irônica, porque Leibniz já discernia entre a percepção e o impulso, colocando um vetor que apontava ao mesmo tempo para o consciente e inconsciente, o orgânico e inorgânico, no entanto foi preciso dois séculos para que as ciências viessem confirmar suas colocações.<sup>280</sup>

---

causar a impressão de um privilégio da fisiologia, como determinação em última instância de julgamento. Reforçam essa impressão as teses de Nietzsche sobre o enraizamento fisiológico da linguagem, especialmente da gramática, e do inteiro conjunto de nossas representações conscientes e inconscientes.” (GIACOIA, 2001, p.12).

<sup>278</sup> Cf. Müller-Lauter, 2009, p.126.

<sup>279</sup> O tema da vontade de poder e da questão das forças é um extenso assunto que deveria ser observado numa pesquisa a parte. Por ora, contentou-se em sublinhar que: “*For Nietzsche, all that exists is the will to power. All phenomena are explainable in terms of the will to power and its internal operations. The will to power itself, however, is not a unified, homogeneous world-substance, arche, or anything remotely similar to such metaphysical world principles. It is unnecessary to repeat here what has been said earlier about the discontinuous nature of the will to power, power-quanta and power-constellations, etc. What is important, however, is the fact that for Nietzsche, all phenomena, all entities with all their varied qualities and characteristics are reducible to will to power. Everything is to be explained in terms of quantity of power of a particular power-group, and whether that power-group is increasing or decreasing. All entities are to be thought of as power-constellations; all qualities are reducible to perspectival interpretations of quantitative power differences; all action is a struggle for more power. Even life conforms exactly to these principles since it, too, is a form of the will to power, like everything else.*” (GRIMM, 1977, p.16).

<sup>280</sup> A respeito da referência à Leibniz nessa passagem: “*Moreover, a later chapter from Liebmann’s book titled “Human and animal cognition (Menschen - und Tierverstand)” provides significant clues to what Nietzsche might have in mind when he refers to discoveries in the fields of physiology and natural history which have carried Leibniz’s intuition further. In a passage underscored in Nietzsche’s own copy of Liebmann’s work, we read that “the non-linguistic animal as well as the cognitively still incapable child, too, judge in concret and draw wordless inferences. As many researchers (Schopenhauer, Helmholtz, Wundt, Sigwart) affirm or recognize, the activity of sensory intuition already involves a hidden logical activity of the intellect, a tacit but very fast occurring judgment and inference” (Liebmann 1880: 498). The main reference here is to the theory of “unconscious inferences” which was firstly formulated by Schopenhauer and later fully developed by Helmholtz— a view the young Nietzsche was already well acquainted with. Thus, the way in which physiology and natural history substantiate the Leibnizian view that most of our mental attitudes would occur and sustain our agency even if they were unconscious is by*

O aforismo prossegue retomando ainda temas apresentados anteriormente, conforme constata-se abaixo:

Pois nós poderíamos pensar, sentir, querer, recordar, poderíamos igualmente 'agir' em todo sentido da palavra: e, não obstante, nada disso precisaria nos 'entrar na consciência' (como se diz figuradamente). A vida inteira seria possível sem que, por assim dizer, ela se olhasse no espelho: tal como, de fato, ainda hoje a parte preponderante da vida nos ocorre sem esse espelhamento - também da nossa vida pensante, sensível e querente, por mais ofensivo que isto soe para um filósofo. Para que então consciência, quando no essencial é supérflua? [...] <sup>281</sup>

Para Nietzsche, seria possível cumprir com as funções psíquicas consideradas superiores, a exemplo do pensar, sentir, querer e recordar, sem que fosse necessário qualquer envolvimento de estados conscientes racionais. De fato, a vida inteira seria possível sem que se desse conta de estados conscientes, ou seja, em última instância a consciência não passa de um adereço supérfluo.

A respeito do termo utilizado por Nietzsche de que algo “entra na consciência” há divergentes interpretações. Em uma primeira <sup>282</sup>, a expressão é uma ironia, uma vez que este contribui para nutrir a concepção errônea de que a consciência seria uma forma de interioridade completamente oposta ao mundo externo. O argumento todo do aforismo seria construído justamente para orientar a consciência à um entendimento não privado e interior. Já, em outra análise, <sup>283</sup> a expressão atua como uma metáfora, uma *Bilde*, de que algo pode entrar na consciência ou permanecer fora, isto é, de que algo pode vir a se tornar consciente ou permanecer inconsciente.

Este estado inconsciente figura como algo não visto, ele não se torna um objeto de reflexão. A reflexão, originalmente, também era uma metáfora e implicava na tradição filosófica, em uma duplicação do mundo, onde existia o original e a imagem do original espelhado na consciência. Daí a consciência ter sido apreendida sob a metáfora do espelho. A pergunta de Nietzsche é justamente sobre a serventia do espelho, por que ele é necessário? <sup>284</sup>

---

*showing how the sophisticated cognitive capacities exhibited by animals do not require them to be conscious.*” (RICCARDI, no prelo, p.4).

<sup>281</sup> Cf. Nietzsche, 2012, §354.

<sup>282</sup> Cf. Lupo, 2006.

<sup>283</sup> Cf. Bornedal, 2010.

<sup>284</sup> É interessante destacar que a metáfora do espelho é apenas uma das metáforas utilizadas por Nietzsche para caracterizar a relação entre consciente e inconsciente. A metáfora do espelho [Spiegel] aparece em GC 354, HH 132, e nos fragmentos póstumos 2[126] e 3[590]. A metáfora da superfície [Oberflächen] aparecem em A 125, EH 9, e nos fragmentos 3[116], 6[295], 12[33] e 10[406]. A metáfora de relações [Verhalten] do inconsciente aparece em GC 333, ABM 36, e nos fragmentos 3[559] e 5[55]. A noção da consciência como ferramenta [Werkzeuge] [Spielzeuge] ou órgão [Organe] do inconsciente aparece em A

A respeito desse espelhamento da consciência, vide o comentário abaixo.

*Nietzsche's question addresses the peculiarity that, being conscious, we seem to see twice. First, we see the world as it presents itself as appearance to our (so to speak) 'external' eyes; thereupon, we see the image of the world again with our (so to speak) 'internal' eyes. Accordingly, we assume that we have a set of eyes directed outwards toward the world as presentation, but, in addition, that we have a second set of eyes mounted at the inside of our skull, directed towards the images of the world we have received from external perception. Consequently, we see 'twice' when we see these images as in the internal mirror. "Consciousness always implies a double mirroring [eine doppelte Spiegelung] – there is nothing immediate [Unmittelbares] ." (Nachlaß 1885, KSA 12, 1[54]).<sup>285</sup>*

Nesta interpretação, a pergunta de Nietzsche se dedica a abordar a peculiaridade que passou despercebida à tradição de ver o mundo por meio da consciência, uma vez que isto implicaria uma forma de visão externa, seguida por uma forma de visão interna. É como se o homem estivesse vendo o mundo duplamente, como imagens refletidas em espelhos, uma original seguida de sua cópia.<sup>286</sup>

Esse espelho mental desvelado por Nietzsche, porém, está desempenhando mais do que meramente o trabalho de espelhamento, ou o trabalho vetorial. Isto porque ele não reproduz com exatidão o mundo, ou seja, não replica com precisão o que o aparato sensorial captou, em vez disso, organiza e equaliza o fluxo de impressões e impulsos, já os modificando. Assim, o espelho é apenas um modo de expressar o que em seguida aparece no aforismo com maior clareza sob a forma de aparelho de simplificação.

Curiosamente, contudo, o espelhamento é, indubitavelmente, uma característica supérflua à vida.<sup>287</sup> A consciência não é necessária para que haja vida, há diferentes graus de vida que permanecem inconscientes e incapazes de desempenhar esse espelhamento. Faz-se necessário questionar então, em que sentido, a consciência surgiu já que ela não parece algo extremamente necessário.

A resposta é fornecida por Nietzsche na continuação do aforismo.

---

109, GC 99, e GM II 16 e nas notas póstumas 3[98], 3[454], 4[39], 5[322], 6[31 ], 9[200], 6[130], 9[229], 27[26], 11[282], 34[46], 11[434], 37[4], 11[576], 40[38] e 1 1[647]. Cf. Jensen, 2015.

<sup>285</sup> Cf. Bornedal, 2010, p.458.

<sup>286</sup> “Nietzsche's ‘mirror’ is an excellent metaphor exactly because we in the mirror still see the reflection of the original – nothing is truly lost and it is definitely not ‘hidden’ in the mirror; and yet, we can accept that in the mirror-image an infinitely deep world has been captured within the ‘simplifying’ two-dimensional frame of the mirror.” (BORNEDAL, 2010, p.460).

<sup>287</sup> Essa característica supérflua da consciência é justamente uma contraposição à tradição e, mais precisamente, a ideia de Kant de que o eu, ou a unidade, a síntese da consciência, deveria ser necessariamente capaz de acompanhar suas representações. De fato, “afirmar que pode haver representação, mais que isso, intuir um universo de pensamentos e sentimentos, volições, movimentos e atividades sem consciência - mormente se considerarmos a então corrente identificação entre subjetividade e unidade da consciência -, esta é uma asserção ofensiva para um filósofo mais velho. Daí impor -se, pois, a indagação [...]”. (GIACIOIA, 2001, p.33).

Para que então consciência, quando no essencial é supérflua? Bem, se querem dar ouvidos à minha resposta a essa pergunta e à sua conjectura talvez extravagante, parece-me que a sutileza e a força da consciência estão sempre relacionadas à capacidade de comunicação de uma pessoa (ou animal), e a capacidade de comunicação, por sua vez, à necessidade de comunicação [...].<sup>288</sup>

O que fica claro é que para Nietzsche, a força e o grau da consciência são determinados em proporção mediante à capacidade - ou melhor dito - a faculdade de comunicação. Consciência e comunicação estão profundamente interligadas, isto significa, que o poder da comunicação é proporcional a necessidade de comunicação, e a consciência depende destas.

Com efeito, o que está sendo desvelado pelo filósofo alemão é que ao sentir, querer, pensar, lembrar e agir, as sensações fazem o homem estar consciente do mundo e de si mesmo, porém, ele só se torna efetivamente consciente, ou, consciente no sentido apropriado, quando essa consciência é escoada para a comunicação.<sup>289</sup>

Isto implica que quando Nietzsche escreve essa passagem ele não está apenas dizendo que a comunicação fomentou desenvolvimentos mais complexos, *“he is also making the much more radical point that “reflection” is immanent to communication or, in other words, that there is an inescapably public dimension in human “intentionality”.*”<sup>290</sup> Assim, não importa quão isolado alguém possa se sentir, o pensamento consciente - qualquer pensamento consciente - está imerso nas teias da comunicação, e esta por sua vez de um contexto público. O que está implícito é a necessidade da presença do outro.

Para alguns intérpretes,<sup>291</sup> o que merece destaque nessa passagem é a compreensão de que a consciência se desenvolve em relação a capacidade de comunicação. O que a princípio parece óbvio, é, pelo contrário, uma afirmação bastante peculiar, porque há diversos animais que são presumivelmente incapazes de desenvolver essa consciência em segundo grau, porém, ainda assim, para suas necessidades se comunicam de modo eficaz, como no caso das abelhas ao localizarem o pólen, ou as formigas para sinalizar perigo a suas companheiras. Nietzsche tinha conhecimento a respeito disto, então o que ele está propondo provavelmente não é qualquer forma de comunicação, mas um tipo bastante específico de comunicar.

---

<sup>288</sup> Cf. Nietzsche, 2012, §354.

<sup>289</sup> Cf. Constâncio, 2012.

<sup>290</sup> Cf. Constâncio, 2012, p.206.

<sup>291</sup> Cf. Katsafanas, 2016.

Em busca de uma compreensão de que tipo específico o filósofo estaria se referindo segue-se com a análise do aforismo.

[...] Mas não, entenda-se, que precisamente o indivíduo mesmo, que é mestre justamente em comunicar e tornar compreensíveis suas necessidades, também seja aquele que em suas necessidades mais tivesse de recorrer aos outros. Parece-me que é assim no tocante a raças e correntes de gerações: onde a necessidade, a indigência, por muito tempo obrigou os homens a se comunicarem, a compreenderem uns aos outros de forma rápida e sutil, há enfim um excesso dessa virtude e arte da comunicação, como uma fortuna que gradualmente foi juntada e espera um herdeiro que prodigamente a esbanje ( - os chamados artistas são esses herdeiros, assim como os oradores, pregadores, escritores, todos eles pessoas que sempre vêm no final de uma longa cadeia, 'frutos tardios', na melhor acepção do termo, e, como foi dito, por natureza esbanjadores).<sup>292</sup>

Nietzsche na sucessão do aforismo destaca o cenário no qual o caráter de comunicação deve ser analisado: o da espécie. A necessidade de comunicação é pensada e age como um impulso guia de tal modo que as raças tiveram de uma forma ou de outra desenvolver comunicações se almejavam sobreviver.

Vale a pena esclarecer sobre o “traço distinto da perspectiva genealógica em Nietzsche”<sup>293</sup> que se faz presente, primeiro para “remeter vertiginosamente o leitor de uma perspectiva que considera pré-histórica hipotética para a história recente”<sup>294</sup> para revelar a partir de que necessidades as aproximações levaram ao desenvolvimento da comunicação, em seguida para mostrar que “produziu-se não apenas o suficiente em termos de faculdade de comunicação, mas - e isso é o mais importante - um imenso excedente, um luxo exuberante”<sup>295</sup> que permite ser esbanjado.

Assim, embora a comunicação tenha nascido de uma necessidade de tornar compreensível, portanto, de tornar acessível e comum aos homens, não obstante ela não se limita a equalizá-los uma vez que ela se desenvolve até o momento do excesso - *ein Ueberschuss* - que é gestado pela arte.

Este excesso é particularmente interessante porque Nietzsche o apresenta em uma relação com a arte, o que em algumas análises significaram que “*Das ästhetische Bewußtsein ist genuin rebellisch.*”<sup>296</sup> A consciência fica restrita a um âmbito social na medida em que ela é expressa em pensamento conceitual, em pensamento comum.<sup>297</sup>

<sup>292</sup> Cf. Nietzsche, 2012, §354.

<sup>293</sup> Cf. Giacoia, 2001, p.34/35.

<sup>294</sup> *Idem, ibidem.*

<sup>295</sup> *Idem, ibidem.*

<sup>296</sup> Cf. Schlimgen, 1999, p.158.

<sup>297</sup> “Os artistas em geral, especialmente os poetas, os virtuosistas do estilo literário, mas também músicos e artistas plásticos, os retóricos e pregadores, seriam os herdeiros privilegiados desse patrimônio. A

O filósofo continua ainda a respeito de sua tese.

Supondo que esta observação seja correta, posso apresentar a conjectura de que a consciência desenvolveu-se apenas sob a pressão da necessidade de comunicação - de que desde o início foi necessária e útil apenas entre uma pessoa e outra (entre a que comanda e a que obedece, em especial), e também se desenvolveu apenas em proporção ao grau dessa utilidade.<sup>298</sup>

Nietzsche retoma a hipótese que vem sendo colocada de que o desenvolvimento da consciência está posto em função da comunicação, e esse desenvolvimento foi necessário devido à sua utilidade nas trocas entre uma pessoa e outra, sobretudo em casos onde se desenvolve uma relação de comando e obediência.

De fato, parece bastante significativo que o filósofo germânico trate em termos de comando-obediência a ordem desenvolvida pela comunicação.<sup>299</sup> Isto, porque, entre os anos de 1884 e 1885 sua concepção de vontade foi reinterpretada em termos de impulsos como comando-obediência.<sup>300</sup>

Ainda que peculiar o fato de Nietzsche recorrer ao sistema de comando-obediência no trecho do aforismo, não o é, uma vez que a noção de comando-obediência repousa na possibilidade de transmissão, ou seja, de comunicação de ordens, e as ordens por sua vez devem ser expressas em algum tipo de linguagem. Assim, “*Il linguaggio è l'istanza sottintesa che rende possibile e operativo il binomio comando-obbedienza [...]*”<sup>301</sup>. Ressalta-se que a vida como um todo não seria possível sem essa mediação da comunicação em um sistema ordenado.

A necessidade e o elo intrínseco que há entre consciência e linguagem é revelado com mais precisão em seguida.

Consciência é, na realidade, apenas uma rede de ligação entre pessoas - apenas como tal ela teve que se desenvolver: um ser solitário e predatório não necessitaria dela. O fato de nossas ações, pensamentos, sentimentos, mesmo movimentos nos chegarem à consciência - ao menos parte deles -, é consequência de uma terrível obrigação que por longuíssimo tempo governou o ser humano: ele precisava, sendo o animal mais ameaçado, de ajuda, proteção, precisava de seus iguais, tinha de saber exprimir seu apuro e fazer-se

---

hipótese visa a superar a perspectiva estreita da indigência - de que Nietzsche acusa o darwinismo e sua correspondente obsessão pela mera conservação.” (GIACCOIA, 2001, p.35).

<sup>298</sup> Cf. Nietzsche, 2012, §354.

<sup>299</sup> Cf. Lupo, 2006.

<sup>300</sup> “*Per questo Nietzsche sostituisce alla coppia attivo-passivo il binomio comando-obbedienza. Comando e obbedienza rappresentano le due modalità fondamentali attraverso le quali l'attività/volontà si estrinseca. Nessuna delle due istanze implica una passività perché entrambe devono essere attive nello svolgimento delle loro funzioni, dato che ciascuna costellazione pulsionale a volte comanda e a volte obbedisce o simultaneamente è attiva in entrambi i sensi. [...]*” (LUPO, 2006, p.130).

<sup>301</sup> Cf. Lupo, 2006, p.131.

compreensível - e para isso tudo ele necessitava antes de “consciência”, isto é, “saber” o que lhe faltava, “saber” como se sentia, “saber” o que pensava.<sup>302</sup>

Há várias ideias que entram em acordo no parágrafo acima para fornecer o cenário que Nietzsche elabora. A consciência está ao mesmo tempo irremediavelmente ligada a capacidade de comunicação que pressupõe um estado social, sem o qual não poderia existir. Assim, observa-se um triângulo onde linguagem, consciência e sociedade estão inter-relacionados.<sup>303</sup>

Além desta ideia faz-se necessário perceber o tom marcadamente biológico empregado por Nietzsche que ao tratar da consciência fala a partir de um ponto de vista evolutivo. A consciência teria surgido para auxiliar o homem que é um animal fraco e precisa do auxílio de seus semelhantes.

À luz da análise destaca-se que o principal intento de Nietzsche é evidenciar o fato de que “*the primary function of consciousness is social [...]*”.<sup>304</sup> A consciência não se desenvolve relacionada a uma esfera transcendente ou psicológica, ela é antes de tudo social, e decorre de uma forma de adaptação evolutiva.

Com isto, em Nietzsche, a compreensão da consciência a partir de uma rede de conexão - *Verbindungsnetz* - modifica o acento da tradição. A consciência não nasce em indivíduos isolados, ela implica uma conectividade social radical, sendo um evento que pressupõe espaço intersubjetivo de existência, onde há múltiplas conexões sociais e orgânicas.<sup>305</sup>

Nesta passagem fica mais claro porque Nietzsche intitula seu aforismo de “gênio da espécie”. Como visto, a consciência tende a servir aos instintos de rebanho, de comunidade, daí ela se assemelhar ao “gênio da espécie” em Schopenhauer, porque ela não estimula a capacidade individual de cada um, mais sim a necessidade da comunidade e a proteção entre iguais, ela põe de lado o indivíduo autônomo e faz ascender o social.

A esse respeito, ressalta-se que “*When we introspect and consciously access our individual inner world, what we find in there is not individual at all, but rather linguistic*

---

<sup>302</sup> Cf. Nietzsche, 2012, §354.

<sup>303</sup> “Se, desde um ponto de vista genealógico, a origem da consciência está ligada à pressão da necessidade de comunicação, então existe um vínculo essencial entre consciência e comunidade (sociedade) - isto é, não fora a necessidade da vida em comum, não haveria consciência.” (GIACCOIA, 2001, p.36).

<sup>304</sup> Cf. Katsafanas, 2016, p.51.

<sup>305</sup> “*Or, to put it in yet another way, conscious thoughts that occur within an individual human organism are really just part of—or a link within—a social milieu of signcommunication (and most likely this milieu is, in turn, just part of—or a link within—an even larger milieu of communication which include s non-conscious communication). Therefore, “consciousness actually belongs not to man’s existence as an individual but rather to the community- and herd-aspects of his nature” (GS 354)*”. (CONSTÂNCIO, 2015, p.306).

*and therefore public, 'herd-like.'*<sup>306</sup> O que foi exposto até o momento pode ser melhor analisado a partir da síntese abaixo.

*In particolare, emergono dai frammenti di questo periodo tre istanze davvero importanti che incideranno sensibilmente sullo sviluppo della nozione di coscienza nel senso prima delineato: a) l'idea della comunità come prius rispetto all'individuo (e, inversamente, della subordinazione di questo a quella); b) l'idea di individuo come entità divenuta, come concrezione, precipitato di una moltitudine di processi ed eventi. Solo in apparenza l'individuo è qualcosa che si contrappone alla comunità. Esso è in primo luogo un prodotto di quest'ultima e della sua storia evolutiva; c) l'idea che, in fondo, anche l'entità più individuale è una comunità molteplice. Il problema del rapporto intercorrente tra comunità e individuo rimanda, più in generale, al tradizionale problema ontologico del rapporto tra molteplicità e unità e tra divenire ed essere.*<sup>307</sup>

Do início do aforismo até o momento se encontram ideias muito significantes que marcam profundamente o conceito de consciência - ou o modo pelo qual os homens se tornam consciente - em Nietzsche. Primeiro a ideia de multiplicidade, depois a de comunidade, por fim a relação entre estes eventos como subordinação. A consciência assim como o indivíduo é um produto final da comunidade.<sup>308</sup>

O fato de que a consciência e o indivíduo sejam um produto da comunidade é problemático para Nietzsche, uma vez que parcela considerável de sua filosofia se dedica a buscar maneiras de superar ou tornar-se ciente do instinto de rebanho, desse apelo ao “gênio da espécie” que condiciona a vida.

Assim, esclarece-se que em oposição ao aforismo 11 onde Nietzsche sublinha os instintos, no aforismo 354 sua preocupação é que com o desenvolvimento da consciência, a existência individual fica em perigo, porque as armas que fornecem a sobrevivência biológica são as mesmas que aniquilam o particular. Suas observações críticas servem para lançar mão da possibilidade de trabalhar conscientemente os instintos incorporados.<sup>309</sup>

<sup>306</sup> Cf. Constâncio, 15, p.307.

<sup>307</sup> Cf. Lupo, 2006, p.178-179.

<sup>308</sup> A exemplo dessa noção Nietzsche (2015, 25[378]) escreve: “Como animal que imita, o homem é superficial: é suficiente para ele, como no caso de seus instintos, a aparência das coisas. Ele assume juízos, que fazem parte da mais antiga necessidade de desempenhar um papel. Desenvolvimento da *mimicry* entre os homens, em virtude de sua fraqueza. O animal de rebanho desempenha um papel que lhe é ordenado.”

<sup>309</sup> A crítica de Nietzsche à consciência tem um viés prático que não pode ser passado por alto: “*This means that Nietzsche does not really break with the tradition that finds personal/individual dignity in self-reflection. Yet, Nietzsche affirms this proposition at a higher level, by conceiving of an individual capable of deciding consciously about the limits of his own consciousness. The purpose of Nietzsche’s critique of traditional theories of consciousness is, above all, to make people, and especially philosophers, pay attention to the importance, for our practical life, of reflecting on the constellation of incorporated drives, routines, habits, customs that constitute our second nature.*” (BERTINO, 2012, p.96).

Essa relação entre consciência, comunidade e linguagem é melhor explicitada na continuação do aforismo.

Pois, dizendo-o mais uma vez: o ser humano, como toda criatura viva, pensa continuamente, mas não o sabe; o pensar que se torna consciente é apenas a parte menor, a mais superficial, a pior, digamos: - pois apenas esse pensar consciente ocorre em palavras, ou seja, em signos de comunicação, com o que se revela a origem da própria consciência. Em suma, o desenvolvimento da linguagem e o desenvolvimento da consciência (não da razão, mas apenas do tomar-consciência-de-si da razão) andam lado a lado.<sup>310</sup>

Nietzsche revela qual acredita ser a origem de todo pensamento consciente, e ele é justamente o momento em que os impulsos inconscientes são transformados em palavras, ou seja, em linguagem. O desenvolvimento da linguagem e o da consciência estão intrinsecamente conectados, e o que ocorre ao pensamento do homem é sempre moderado por signos linguísticos.<sup>311</sup>

Essa superação significa que as vivências das quais o homem se torna consciente são apenas aquelas capazes de serem organizadas em expressões linguísticas.<sup>312</sup> Os sentimentos, volições, movimentos e pensamentos dependem para se tornarem conscientes da possibilidade de serem informados a outros indivíduos.

Essa ideia será melhor analisada abaixo, porém, no momento é preciso deter-se no começo da frase onde Nietzsche trata a respeito do pensar, de que toda criatura viva está continuamente pensando, embora nem sempre esteja ciente disto, e o que chega a consciência é apenas superficial.

Com efeito, a afirmação a respeito da superficialidade da consciência e de sua falsificação tem dois momentos distintos<sup>313</sup>, o primeiro, é que estados conscientes captam apenas parte seleta do múltiplo conteúdo inconsciente a que deveriam corresponder - que já havia sido visto no aforismo §11; o segundo é que estados conscientes e inconsciente s interagem, e desta interação resulta uma alteração nos estados.

Para compreender o processo que está acontecendo é preciso primeiro assimilar que há ideias de base sendo pressupostas, como a de que o conteúdo da experiência extrapola a habilidade humana de conceitualização, ou seja, de transformar experiências vividas e impulsos em palavras comunicativas, e segundo que o conteúdo do estado

<sup>310</sup> Cf. Nietzsche, 2012, §354.

<sup>311</sup> A noção dessa dependência já havia sido sublinhada por outra série de pensadores desde Herder. A esse respeito, vide: BERTINO, Andrea Christian. 'As with Bees?' Notes on instinct and language in Nietzsche and Herder. In: CONSTÂNCIO, João; BRANCO, Maria João Mayer. Nietzsche on Instinct and Language. Berlin/Boston: De Gruyter, 2009.

<sup>312</sup> Cf. Giaocia, 2001.

<sup>313</sup> Cf. Katsafanas, 2016.

inconsciente não é preservado completamente ao se transformar em estado consciente. Além disso, destaca-se que *“the manner in which we conceptualize experience is not fixed.”*<sup>314</sup>

Para melhor compreender o que isto significa, recorre-se a um exemplo formulado pelo próprio filósofo. Considere a experiência perceptiva de observar uma árvore. Agora, imagine que se está a fazer uma descrição exaustiva do conteúdo da percepção em relação a árvore, tente capturar todos os detalhes, os desenhos no tronco, os detalhes das folhas, o modo como os raios de luz incide e interage. O resultado da descrição parece continuamente insuficiente, porque há uma grandeza no mundo que ultrapassa a capacidade de ser descrita.<sup>315</sup>

A incapacidade de descrever um mundo tão rico, no entanto, não parece ser um problema que diz respeito propriamente a capacidade linguística de criar conceitos. Isto porque, supondo que se tire uma foto da árvore e se tente descrever a partir dela os detalhes, mesmo se valendo de dicionários e fontes externas, não importa quanto tempo se dedique a tarefa *“that no description, no matter how compendious, could capture all of the detail.”*<sup>316</sup>

Em resumo, quando Nietzsche escreve que a consciência é superficial, o que ele está afirmando é que os conceitos e as palavras, limitam as experiências conscientes.<sup>318</sup> A falsificação seria apenas uma versão dessa superficialidade, onde não podendo reproduzir

---

<sup>314</sup> Cf. Katsafanas, 2016, p.49.

<sup>315</sup> “[...] reality is too abundant, too heterogeneous and multifaceted for the human to process, and the human being is therefore always subjected to an information-overload that it has to reduce and simplify in order to obtain any information at all. As said, in Nietzsche as in Leibniz, we suffer under too much reality.” (BORNEDAL, 2010, p.456).

<sup>316</sup> Cf. Katsafanas, 2016, p.49.

<sup>317</sup> A ideia já estava presente anteriormente, ainda em um texto de juventude quando Nietzsche (2008, p.32/33) escreve que: “[...] toda palavra torna -se de imediato um conceito à medida que não deve servir, a título de recordação, para a vivência primordial completamente singular e individualizada à qual deve seu surgimento, senão que, ao mesmo tempo, deve coadunar-se a inumeráveis casos, mais ou menos semelhantes, isto é, nunca iguais quando tomados à risca, a casos nitidamente desiguais, portanto. Todo conceito surge pela igualação do não-igual. Tão certo como uma folha nunca é totalmente igual a outra, é certo ainda que o conceito de folha é formado por meio de uma arbitrária abstração dessas diferenças individuais, por um esquecer-se do diferenciável, despertando então a representação, como se na natureza, além das folhas, houvesse algo que fosse 'folha', tal como uma folha primordial de acordo com a qual todas as folhas fossem tecidas desenhadas, contornadas, coloridas, encrespadas e pintadas, mas por mãos ineptas, de sorte que nenhum exemplar resultasse correto e confiável como cópia autêntica da forma primordial.”

<sup>318</sup> Não se está fazendo uma distinção meticulosa entre palavras e conceitos, por ora, basta destacar que no aforismo 268 de “Além do Bem e do Mal” e que precede a escrita do aforismo aqui analisado, o filósofo esclarece: “Palavras são sinais sonoros para conceitos; mas conceitos são sinais -imagens, mais ou menos determinados, para sensações recorrentes e associadas, para grupos de sensações. Não basta utilizar as mesmas palavras para compreendermos uns aos outros; é preciso utilizar as mesmas palavras para a mesma espécie de vivências interiores, é preciso, enfim, ter a experiência em comum com o outro. [...]” (NIETZSCHE, 2005, §268).

a complexidade do mundo, o homem falsifica e simplifica a experiência para que ela possa caber na linguagem, e assim na consciência.

Essa falsificação ocorre de diferentes modos para os comentadores, conforme se exemplifica abaixo.

*First, a conscious state can represent an unconscious plurality as a unity, or an unconscious unity as a plurality. In other words, there need not be a one -to-one correspondence between conscious and unconscious states. [...] Second, conscious states causally interact with unconscious states, altering the unconscious states in a variety of ways; but, since the conscious states are already simplified versions of the unconscious states, this alteration of the unconscious states often results in unconscious experience coming to portray the world in inaccurate ways. The mental economy can be led progressively further astray from its original position. Third, the particular way in which the state becomes conscious can transform the state. A vague ache that becomes conscious as remorse differs from one that becomes conscious as sin. These distinctions ramify as the state persists and interacts with other elements of the agent's mental economy. Fourth, the relation among conscious states differ from the relations among unconscious ones. For example, conscious states are regulated with an aspiration for rationality: if I recognize that I hold two inconsistent beliefs, I will experience some pressure to rid myself of at least one of them. However, Nietzsche sometimes suggests that these pressures are not present at the unconscious level. [...]*<sup>319</sup>

Nesta interpretação, há quatro diferentes modos pelos quais a consciência falsifica a inconsciência quando ela é colocada sob a supervisão da linguagem: i) a consciência representa a pluralidade da inconsciência como se fosse uma unidade; ii) os estados conscientes interagem com os inconscientes alterando-os; iii) o modo peculiar pelo qual o estado consciente se torna consciente pode alterá-lo; e iv) as relações entre estados conscientes são diferentes das relações entre estados inconscientes.

Esse problema da superficialidade procede em relação estreita a passagem do inconsciente para o consciente. De fato, *“the movement from an unconscious state to a conscious state is the process of conceptualization. That is, a state becomes conscious once its content has been conceptualized.”*<sup>320</sup> Essa conceitualização, contudo, não ocorre de qualquer modo, ela precisa de um vocabulário comum, ou seja, de um espaço de vivências compartilhados.<sup>321</sup>

A pequena passagem onde Nietzsche trata a consciência como profundamente ligada à linguagem deu margem à uma série de interpretações, e levantou discussões,

<sup>319</sup> Cf. Katsafanas, 2016, p.55/56.

<sup>320</sup> Cf. Katsafanas, 2005, p.6.

<sup>321</sup> *“First, conceptual vocabularies and individual concepts are not primarily designed to correspond to the world with a high degree of accuracy, but are instead designed to facilitate social interactions. Second, even if we wished to make our concepts correspond more accurately to the world, we would encounter problems with perspectivism.”* (KATSAFANAS, 2005, p.16).

porque gera implicações a respeito da possibilidade de tornar consciente, mas também do papel que a sociedade desempenha nesta atividade que até então parecia individual.

Indubitavelmente, é preciso atentar ao fato de que Nietzsche escreve que pensar é um evento que ocorre por meio de signos, mais precisamente de signos linguísticos. Isto é, o pensamento tem uma relação de dependência com a linguagem. Assim, “*Nietzsche propounds the dependence of conscious thinking on the grammatical functions of language.*”<sup>322323</sup>

A linguagem, contudo, tem um caráter público na medida em que o uso dos signos de comunicação possibilita trocas entre os homens, tendo em conta, que este é o animal mais fraco. Em Nietzsche, portanto, a linguagem emerge junto a consciência a partir de uma necessidade biológica de preservação. Tanto a consciência quanto a linguagem se encontram em uma esfera pública e dependem dessa.

A respeito dessa relação, vide o excerto a seguir.

*The internal connection between consciousness and language is extremely important in a number of respects. By directing attention to the link between consciousness and language, aspects of consciousness come into view which have a different ontological status from the components already discussed under the rubrics ‘continuum,’ ‘emergent development,’ ‘process,’ and ‘functional organization.’ The use of language and signs are components that have their seat in the social, historical, and cultural world. They cannot simply be reduced to organic or neurobiological processes. This is particularly true of the higher - order aspects of consciousness such as self-consciousness, the experience of one’s own individuality, and the self-interpretations—for example of a free-acting agent. When it comes to such aspects, even present-day brain researchers acknowledge that they ‘seem to require explanations that transcend purely neurobiological reductionism’ (Singer 1998: 1830). The decisive point is that consciousness and mind have now become thematized at the intersection between developments in the natural and organic sphere and the social, historical, and cultural realms.<sup>324</sup> (ABEL, 2015, p.48).*

A conexão entre linguagem e consciência apresenta-se como importante em diferentes aspectos, um deles, é que ao colocar consciência e linguagem na mesma intersecção Nietzsche estava cruzando o desenvolvimento da esfera orgânica e biológica, com algo que é social, histórico e cultural e não pode ser completamente reduzido ao

---

<sup>322</sup> Cf. Abel, 2015, p.47.

<sup>323</sup> “Solução fundamental: nós acreditamos na razão: esta, porém é a filosofia dos conceitos cinzentos, a linguagem está construída sobre os preconceitos mais ingênuos. agora inserimos por meio da leitura desarmonias e problemas nas coisas, porque só pensamos sob a forma linguística - com isso, acreditamos na ‘verdade eterna’ da ‘razão’ (por exemplo, sujeito, predicado etc. nós deixamos de pensar, quando não nos dispomos a fazê-lo sob a coação linguística, nós chegamos precisamente junto à dúvida a ver aqui um limite como limite. O pensamento racional é um interpr etar segundo um esquema, que nós não conseguimos jogar fora.” (NIETZSCHE, 2013, 5[22]).

<sup>324</sup> Cf. Abel, 2015, p.48.

primeiro. Ou seja, isto implica que apesar de Nietzsche tratar em termos fisiológicos, não haveria uma redução materialista completa em sua teoria.

Com efeito, Abel toca em um ponto nevrálgico da interpretação de Nietzsche nos últimos anos, a saber, a questão se o filósofo foi ou não um filósofo de tendências materialistas, seja em sua teoria do conhecimento, seja em seus apontamentos sobre consciência e corpo. A discussão é ampla e frutífera, havendo pouca concordância entre as posições tomadas por intérpretes.

Primeiro, é necessário deixar claro que as preocupações naturalistas e materialistas fizeram parte do contexto intelectual germânico no qual Nietzsche se formou, portanto, é indubitável que o debate o tenha formado e mesmo influenciado de algum modo. A questão é justamente saber, qual foi essa influência. Esse tema, por si só, mereceria uma extensa pesquisa à parte. Detém-se aqui em algumas pontuações.

Seguindo a compreensão de Stack<sup>325</sup>, a posição de Nietzsche a respeito do materialismo fica mais claro quando se examina à luz das posições assumidas por Lange. Isso, porque, embora a obra de Lange seja em certa medida uma defesa do materialismo, há também uma dimensão ideal porque ele reconhece que o materialismo puro deixaria um vácuo no sentido da vida humana. Ora, Nietzsche, como Lange, parece defender em alguns pontos uma certa visão materialista, porém, isso não implica que ele defenda também para os problemas de valor.

O que parece estar posto é que Nietzsche usa o materialismo como uma estratégia que lhe é bem-vinda para submeter as hipóteses, e que produz uma economia ao pensamento, dito de outro modo, seria uma boa estratégia. Porém, “é importante adiantar que a estratégia reducionista não implica o compromisso com uma ontologia particular, fisicalista ou mentalista.”<sup>326</sup>

Ora, o problema é extenso e divide os intérpretes<sup>327</sup>, não sendo possível resolvê-lo aqui. Por hora, adota-se a perspectiva de um ponto de vista materialista, esta sua estratégia mais econômica, porém, não adotando como integral para todos os âmbitos de sua filosofia. Para isso, serve o excerto de Abel para recordar à que outras dimensões caminha a argumentação de Nietzsche.

---

<sup>325</sup> Cf. STACK, G.J. Lange and Nietzsche. Berlin: De Gruyter, 1983.

<sup>326</sup> Cf. LOPES, Rogério. 'A ambicionada assimilação do materialismo': Nietzsche e o debate naturalista na filosofia alemã da segunda metade do século XIX. Cadernos Nietzsche, 29, 2011, p. 354.

<sup>327</sup> Por exemplo, entre os intérpretes contemporâneos Brian Leiter e C. Janaway apostam em uma certa releitura naturalista e materialista de Nietzsche, já Gunter Abel, Walter Kaufmann e Alexander Nehamas discordam do tratamento de Nietzsche como naturalista.

Retornando à problemática da relação entre consciência e linguagem, observa-se que o vínculo entre eles parece ser impossível de ser dissolvido, uma vez que o ato de se tornar consciente pressupõe a capacidade de falar a respeito disto. E mais ainda, se a consciência envolve falar a respeito do que já foi dito, “*the structures of one’s language are the limits of one’s own consciousness.*”<sup>328</sup>

Assim, Nietzsche observa a capacidade de invenção linguística, ou de tradução de estados inconscientes e impulsos em palavras, sendo estas determinantes para o grau de consciência do indivíduo, e ela, por sua vez, diz respeito a capacidade de compreender o mundo.<sup>329</sup> Resumindo o argumento, o homem que é o animal mais fraco, sem garras, sem força, precisou desenvolver um outro tipo de dominância que se deu por meio da consciência e da linguagem.

Contudo, é preciso destacar como fez Nietzsche de que o desenvolvimento da razão e o desenvolvimento da consciência não são necessariamente o mesmo. Esta diferença mostra “que razão consciência da razão - ou antes, razão e consciência - não são sinônimos, que se pode pensar num instigante domínio de racionalidade não consciente.”<sup>330</sup>

E de fato, esta noção parece ser endossada na continuação do texto.

Acrescenta-se que não só a linguagem serve de ponte entre um ser humano e outro, mas também o olhar, o toque, o gesto; o tomar-consciência das impressões de nossos sentidos em nós, a capacidade de fixá -las e como que situá-las fora de nós, cresceu na medida em que aumentou a necessidade de transmiti -las a outros por meio de signos.<sup>331</sup>

Nesta passagem fica claro que Nietzsche compreende o desenvolvimento da consciência e da linguagem num sentido amplo, onde não se limita meramente a construção verbal, mais inclui também modos de transmissão de experiências. É claro que quando se trata de humanos a linguagem e a comunicação da qual ele trata é a estritamente verbal, mas essa é apenas um dos modos possíveis.

Ressalta-se que palavras e frases desempenham a função de ligar as pessoas, porém, elas são apenas um dos modos de fazer isto, já que sinais não linguísticos como o toque, o gesto ou o olhar também estão aptos para desempenhar transmissões de significados. A diferença reside justamente que além da comunicação sensível dos animais, o homem é capaz de inventar sinais para comunicar-se.

---

<sup>328</sup> Cf. Bertino, 2012, p.91.

<sup>329</sup> Cf. Lupo, 2006.

<sup>330</sup> Cf. Giacoia, 2001, p.38/39.

<sup>331</sup> Cf. Nietzsche, 2012, §354.

Esse trecho aponta para uma crença de Nietzsche em diferentes graus de consciência - conforme há diferentes graus de comunicação - e de algum modo, ele parece reconhecer a existência de uma consciência animal, nisto ele se aproxima da posição defendida por Schopenhauer.<sup>332333</sup>

Ambos, Schopenhauer e Nietzsche, escrevem que a comunicação ocorre em diferentes graus, porém, a abstração só é possível por meio da linguagem e da consciência e é justamente neste ponto que o homem difere dos demais animais. Contudo, isto não o torna melhor, uma vez que ainda se trata apenas de uma forma de desenvolvimento orgânico levado à suas últimas consequências. Dito de outro modo, a linguagem ou a consciência não são habilidades ou órgãos transcendentais.

Com efeito, a principal divergência depende do caráter social do homem. O filósofo alemão elucida na continuação do aforismo que o homem inventor de signos “é ao mesmo tempo, o homem cada vez mais consciente de si; apenas como animal social o homem aprendeu a tomar consciência de si - ele o faz ainda, ele o faz cada vez mais.”<sup>334</sup>

Na continuação do texto Nietzsche faz uma recapitulação do que já foi apresentado e aprofunda ainda mais sua tese.

Meu pensamento, como se vê, é que a consciência não faz parte real mente da existência individual do ser humano, mas antes daquilo que nele é natureza comunitária e gregária; que, em consequência, apenas em ligação com a utilidade comunitária e gregária ela se desenvolveu sutilmente, e que, portanto, cada um de nós, com toda a vontade que tenha de entender a si próprio da maneira mais individual possível, de 'conhecer a si mesmo', sempre traz à consciência justamente o que não possui de individual, o que nele é 'médio' - que nosso pensamento mesmo é continuamente suplantado, digamos, pelo caráter da consciência - pelo "gênio da espécie" que nela domina - e traduzido de volta para a perspectiva gregária. Todas as nossas ações, no fundo, são

<sup>332</sup> Cf. Constancio, 2011.

<sup>333</sup> “*Strictly speaking, animals do not 'think' (WWR I §8, 37), but being conscious, according to Schopenhauer is not the same as thinking. Consciousness is representation as awareness of objects, and so, he concludes, animals have consciousness and we should admit that different degrees of consciousness are possible [...] all of which depend on the ability to identify causal relations. [...] Further, Schopenhauer believes that the higher degrees of consciousness, i.e. the properly human conscious mental states, are 'an entirely new consciousness (...), which very appropriate and significant accuracy is called reflection' (WWR I §36). Human consciousness is not just awareness - it includes awareness, i.e. intuitive 'animal consciousness', but awareness must be supplemented by conceptualization for there to be human consciousness. This means that 'reflection' involves reason as the ability to simplify our intuitive experience with recourse to concepts and words. Through the simplifying process of generalization, human reason transforms concrete intuitions into abstract thoughts (i.e. concepts), thus freeing consciousness from the particularity of intuition and making communication are practically identical, for language is 'the necessary tool of reason'. Reason is impossible without language, and words may be defined as the necessary 'signs of concepts'. [...] Nietzsche, too, believes that there are different degrees of consciousness and he, too, recognizes the existence of 'anima consciousness. Most importantly, he, too, conceives of human consciousness as involving conceptualization, and his interpretation of conceptualization is *pri ma facie* very similar to Schopenhauer's.*” (CONSTÂNCIO, 2011, p.5).

<sup>334</sup> Cf. Nietzsche, 2012, §354.

personais de maneira incomparável, únicas, ilimitadamente individuais, não há dúvida; mas, tão logo as traduzimos para a consciência, não parecem mais sê-lo... Este é o verdadeiro fenomenalismo e perspectivismo, como eu o entendo: a natureza da consciência animal ocasiona que o mundo de que podemos nos tornar conscientes seja só um mundo generalizado, vulgarizado - que tudo o que se torna consciente por isso mesmo tornar-se raso, ralo, relativamente tolo, geral, signo, marca de rebanho, que a todo tornar -se consciente está relacionada uma grande, radical corrupção, falsificação, superficialização e generalização. Afinal, a consciência crescente é um perigo; e quem vive entre os mais conscientes europeus sabe até que é uma doença.<sup>335</sup>

A presente passagem é analisada a partir de dois momentos, o primeiro onde Nietzsche ressalta a relação entre consciência/linguagem e um caráter de rebanho, de comunidade; e um segundo momento no qual as definições da consciência em termos de falsificação, superficialização e generalização são destacadas.

O filósofo enfatiza no excerto que a consciência e a linguagem não fazem parte do individual, mas do que é comum e gregário, ela se desenvolve sutilmente e modifica o homem transformando-o e despersonalizando-o, porque de outro modo não é possível ele partilhar do mesmo mundo com os demais, e portanto, como animal f raco que é, sobreviver. Dito de outro modo, por meio da linguagem, o que se revela nos homens não é sua peculiaridade, mas seu caráter mediano.

De fato, essa passagem reflete o embate novamente de Nietzsche e Sócrates <sup>336</sup> uma vez que ela se assemelha a uma inversão paródica da ironia socrática, onde o conhecer a si mesmo implica continuamente em um perder-se de si, porque ao utilizar as palavras, os homens perdem sua individualidade.<sup>337</sup>

Essas ideias que discorrem a respeito da relação entre linguagem e comunidade e já haviam sido expostas em um aforismo escrito anteriormente cronologicamente, o aforismo 268 de “Além do bem e do mal”. Lá, Nietzsche aprofunda a relação entre o ato de tornar comum e a linguagem como forma de vulgarização do indivíduo.<sup>338</sup>

---

<sup>335</sup> Cf. Nietzsche, 2012, §354.

<sup>336</sup> “*Despite Nietzsche's claims to have founds his antipode in Ernst Renan [...] and Paul Rée [...] his real antipodes are constituted by none other than Socrates. Nietzsche disagrees with Socrates, issue for issue, on every question about the content and the method of philosophy, yet he is engaged in exactly the same effort of affecting people's lives: the two are constantly and directly competing with one another. Socrates and Nietzsche are inextricably joined by their common efforts, but each is inevitably repelled by the direction the other wants life to take as a result of his influence. [...]*” (NEHAMAS, 1985, p.26/27).

<sup>337</sup> Há um jogo de palavras em alemão que se perde na tradução: “jogo permanece operado por Nietzsche entre *Gemeinde* (comunidade) e *gemein* (comum, medíocre, sem perder de vista a conotação pejorativa que o termo tem, em linguagem coloquial, significando vulgar, grosseiro, abjeto. De modo provocativo e cínico, o que o texto pretende insinuar é que somente o que é '*gemein*' ingressa na esfera da consciência. Porque a consciência se desenvolve em função, sob a perspectiva e a pressão dos juízos de valor da '*Gemeinde*', ou da '*Gemeinschaft*', substantivos sinônimos em alemão, significando comunidade social.” (GIACOLA, 2001, p.41).

<sup>338</sup> “Já não nos estimamos suficientemente quando nos comunicamos. Nossas verdadeiras vivências não são nada loquazes. Não poderiam comunicar a si próprias, ainda que quisessem. É que lhes faltam as

O que sucede é que “ao empregar os mesmos signos para as mesmas experiências, intensifica-se a *Gemeinheit*”<sup>339</sup>, dado que se des-individualiza uma vivência pessoal na medida em que ela é transferida para a consciência, e então comunicada para determinado grupo. A passagem para a linguagem/consciência implica uma passagem do que é particular para o que é de caráter geral.

O que está em jogo para Nietzsche, de acordo com Kerruish (2007), é que a linguagem - e portanto a consciência - lida com um certo *ethos* na medida em que ela precisa ser experienciada pelos sujeitos, não sendo uma mera criação epistemológica.<sup>340</sup> O primeiro momento da linguagem ocorre em um âmbito pessoal e experiencial, que só depois se torna comum e estruturado.

Um ponto importante a ser destacado é que para Nietzsche “*the origins and on going process of language do not reside in community, rather, community only becomes possible as a result of purely unconscious instinctual activities of individual human beings*”.<sup>341</sup> É a linguagem que primeiro aparece, depois a comunidade.

O ponto central é que o homem se torna senhor do mundo - ainda que com isso perca a si mesmo. “*Since language is where individual and community most decisively interact and conflict, he views it as a kind of battleground. It is in our language that society most insidiously herds us [...]*”.<sup>342</sup>

O nivelamento do homem não ocorre apenas no plano linguístico, pelo contrário, devido a linguagem integra também um problema ético. Sobre isto nota -se que uma linguagem “funcional comum compreende, assim, experiências internas comuns. Da mesma forma, experiências internas comuns traem uma tabela comum de valores e posição na ordem de classificação.”<sup>343</sup> Logo, passa-se não somente a falar com as mesmas palavras, mais também valorar do mesmo modo.<sup>344</sup>

---

palavras. Aquilo para o qual temos palavras, já o deixamos para trás. Em toda fala há um grão de desprezo. A linguagem, parece, foi inventada apenas para o que é médio, mediano, comunicável. O falante já se vulgariza com a linguagem. - De uma moral para surdos-mudos e outros filósofos.” (NIETZSCHE, 2017, IX, 26).

<sup>339</sup> Cf. Viesenteiner, 2009, p.249.

<sup>340</sup> Cf. Kerruish, 2007.

<sup>341</sup> Cf. Crawford, 1988, p.X.

<sup>342</sup> Cf. Richardson, 2015, p.216.

<sup>343</sup> Cf. Burnham, 2007, p.204.

<sup>344</sup> Neste sentido, a própria questão da linguagem na esfera da comunidade também se trata de um problema de vontade de poder. Ressalta-se que uma relação entre indivíduos é sempre uma relação de poder, ou seja, é inevitavelmente ética. Isto, porque “o comunic ar-se entre os homens é algo que lesa, e o entender de uma comunicação significa um deixar-se lesar”. É o estender a vontade do outro, da comunidade sobre o indivíduo. Para o comentador “o que se ‘entende’, o ‘sentido’ é, por fim, enquanto resultado do acontecer da vontade de poder entre indivíduos””. (STEGMAIER, 2013, p.169).

Uma outra forma de explicitar, ou talvez, de aprofundar a diferença dessa relação entre linguagem x comunidade, ou, linguagem x indivíduo, seria a de mostrar em que medida Nietzsche constrói uma certa diferenciação de uma linguagem que opera, e pode operar normalmente, em três planos, a saber, um comunicativo, um metafísico e um estético.

Esse primeiro plano parece já se apresentar nas obras de juventude como "Sobre a verdade e mentira em um sentido extramoral" e reaparece tardiamente em "Crepúsculo dos Ídolos", além dos textos aqui retratados. Uma ideia pensada e repesada, a saber, sobre consciência e linguagem a partir do indivíduo e a partir da comunidade.

A linguagem é em certo plano marcadamente comunitária, porque deriva de uma formação preliminar, de vivências dentro de um certo grupo, de uma certa partilha onde é necessário que se dividam a perspectiva. Há uma certa estrutura própria simbólica que envolve o indivíduo para muito além dele mesmo e pode mesmo ocupá-lo por completo. Nietzsche observa que "[...]. Não basta utilizar as mesmas palavras para compreendermos uns aos outros; é preciso utilizar as mesmas palavras para a mesma espécie de vivências interiores, é preciso, enfim, ter a experiência em comum com o outro. [...]"<sup>345</sup>

Nesse caso, assim como quando surge junto a consciência, a linguagem se apresenta como uma função comunicadora necessária a vida, e que pode acabar por suplantar o indivíduo. De fato, a relação para Nietzsche entre indivíduo e sociedade já é um problema que precisaria de um estudo por si, sobre suas análises a respeito do comportamento de manada e o comportamento nobre.

---

<sup>345</sup> " Por esse motivo os indivíduos de um povo se entendem melhor do que membros de povos diversos, mesmo que estes se sirvam da mesma língua; ou melhor, quando as pessoas viveram junta s por muito tempo, em condições semelhantes (clima, solo, perigos, necessidade, tra balho), nasce algo que "se estende", um povo. Em todas as almas, um mesmo número de vivências recorrentes obteve primado sobre aquelas de ocorrência rara: com base nelas as pessoas se entendem, cada vez mais rapidamente – a história da linguagem é a de um processo de abreviação -; com base nesse rápido entendimento as pessoas se unem, cada vez mais estreitamente. Quando é maior o perigo, maior é a necessidade de entrar em aco rdo, com rapidez e facilidade, quanto ao que é necessário fazer; não entender -se mal em meio ao perigo, eis o que os homens não podem dispensar de modo algum no convívio. Em toda amizade ou relação de amor se comprova: nenhuma tem duração, tão logo se percebe que um dos parceiros, usando as mesmas palavras, sente, pensa, pressente, anseia, receia de modo diferente do outro. (O temor ao "eterno mal -entendido": é este o gênio benévolo que tantas vezes previne homens e mulheres de contrair ligações precipitadas, que os sentidos e o coração lhe recomendam – e não algum schopenhaueriano "gênio da espécie" -!) Quais os grupos de sensações que dentro de uma alma despertam mais rapidamente, tomam a palavra, dão as ordens: isso decide a hierarquia inteira de seus valores, determina por fim a sua tábua de bens. As valorizações de uma pessoa denunciam algo da estrutura de sua lama, e aquilo em que ela vê suas condições de vida, sua autêntica necessidade. Supondo, então, que desde sempre a necessidade aproximou apenas aque les que podiam, com sinais semelhantes, indicar vivências semelhantes, necessidades semelhantes, daí resulta que em geral, entre todas as forças que até agora dispuseram do ser humano, a mais poderosa deve ter sido a fácil comunicabilidade da necessidade, que é, em última instância, o experimentar vivências apenas medianas e vulgares." (NIETZSCHE, 2005, §268).

Ao mesmo tempo, a linguagem também serviu como forma expressiva - mesmo dentro dessas comunidades - em um desejo de expressar o imutável, aquilo que pertenceria à metafísica. Essa necessidade é de certa forma uma necessidade de unidade, e acaba por cindir entre dois, entre essência e aparência, entre sujeito e objeto, entre homem e mundo. Não necessariamente a linguagem precisa responder a seu aspecto comunicativo, ela pode orientar-se à uma instância metafísica. Essa instância metafísica atua "como se todas as palavras não fossem bolsos em que ora isso, ora aquilo, ora várias coisas de uma vez foram metidas!"<sup>346</sup>

Ora, a metafísica recusa a transformação da vida e dissimula o estado, tentando afirmar-se como autoridade última, como verdade última de valores eternos, nesse caso, as palavras são não mais força, porém, uma forma de repouso, convenção e tentativa de universalidade.<sup>347</sup>

Há ainda um terceiro plano que aqui não será discutido, mas parece necessário lembrá-lo, o estético.<sup>348</sup> Nietzsche parece despontar que no plano estético da linguagem, naquilo que é inteiramente ainda pessoal, que não foi transmitido, seria possível que a linguagem não fosse imiscuída dos outros dois planos. Nesse plano, ele pode ainda ser pessoal, isto é, individual.

A despeito desse parêntese volta-se aos apontamentos sobre o aforismo. De fato, o tema da vulgarização da linguagem logo se transforma em descrições de características da consciência. Nietzsche destaca uma série delas como o fato de a consciência ser “o verdadeiro fenomenalismo e perspectivismo”<sup>349</sup>, ela é responsável por tornar tolo, geral, ralo, signo, marca de rebanho, falsificar, generalizar e simplificar o que sucede de múltiplo na vida interior.

Analisa-se brevemente a questão do perspectivismo. O conceito de perspectivismo abrange uma ampla discussão<sup>350</sup> na filosofia, bem como entre os intérpretes de Nietzsche. De

<sup>346</sup> Cf. NIETZSCHE, Friedrich. Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres, vol. II. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2017b, §33.

<sup>347</sup> Faz-se necessário salientar que por si só essa crença não é necessariamente negativa como se observa em que "vemos até que ponto o fato de o preconceito da razão nos obrigar a fixar a unidade, a identidade, a duração, a substância, a causa, a coisidade, o Ser, nos enreda de certa maneira no erro, nos leva necessariamente ao erro. Assim, estamos certos de que, sobre a base de uma verificação rigorosa junto a nós mesmos quanto a esse ponto, o erro está aí. O que se passa aqui, portanto, não é diverso do que acontece com os movimentos dos grandes astros: no que concerne a eles, os nossos olhos são os advogados contínuos do erro; no que concerne ao preconceito da razão, é nossa linguagem. Segundo seu aparecimento, a linguagem pertence ao tempo da forma mais rudimentar de psicologia. Inserimo -nos em um fetichismo grosseiro quando trazemos à consciência os pressupostos fundamentais da linguagem metafísica." Cf. Nietzsche, 2017a, A 'razão na filosofia', §5.

<sup>348</sup> Há uma discussão relevante a respeito de se o estilo de Nietzsche já é um exercício mesmo de sua filosofia, ou seja, de sua teoria da linguagem estética. No entanto, por não se tratar do tema deste trabalho optou-se por meramente citá-lo.

<sup>349</sup> Cf. Nietzsche, 2012, §354.

<sup>350</sup> O termo perspectivismo tem uma história própria. Pode ser abordado em dois âmbitos, o da filosofia e ciências naturais e o da arte. Na etimologia grega e latina *ὀπτική τέχνη* e *perspicere*, perspectiva era ver de modo preciso, nítido, claro. Nesse sentido foi também empregada por Roger Bacon, Witelo e Peckhamns, como exame, 'ver através'. Leibniz parece ter sido o primeiro a importar o termo para a filosofia,

fato, em sua obra o filósofo citou apenas cinco vezes o substantivo “Perspektivismus”, e parece haver uma variação de ocorrências nas décadas de 1880.<sup>351</sup> Em geral, dá-se esse nome para grosso modo referir-se a ideia de Nietzsche de “que não há apenas um sentido por trás do mundo e sim inúmeros sentidos, e que, portanto, a própria vida é condicionada à perspectiva.”<sup>352</sup>

Há que se observar, contudo, que esse é apenas um dos modos de interpretar a questão do perspectivismo, nos dicionários ela também foi designada como “nome dado por Nietzsche ao fato de que todo conhecimento é perspectivo, isto é, relativo às necessidades, especialmente às necessidades vitais do ser que conhece”.<sup>353</sup> Ou ainda, “a condição em virtude da qual cada centro de força - e não só o homem - constrói todo o resto do universo partindo de si mesmo, ou seja, atribuindo ao universo dimensões, forma e modelo proporcionais à sua própria força”.<sup>354</sup>

Com efeito, nota-se que o perspectivismo chamou atenção e acabou sendo tomado como nome, condição ou mesmo teoria, tendo diferentes significações e um impacto relevante na filosofia contemporânea. Esgotar seu conceito seria impossível neste espaço e afastaria do objeto do presente trabalho, portanto, limita-se aqui a esta mera introdução à questão.

Para a presente análise, basta compreender que o perspectivismo é o modo pelo qual Nietzsche desenvolve um “*deeper objection to the idea that we could develop a conceptual vocabulary that would enable us to conceptualize every element of our unconscious experience.*”<sup>355</sup> Uma perspectiva é uma série de crenças fundamentais e padrões pelos quais se busca justificar algo. O perspectivismo é a afirmação de que as justificações epistêmicas são internas e dependem de perspectivas particulares, isto é, de que não há uma epistemologia transcendente e independente dos padrões de cada um.<sup>356</sup>

---

em relação ao funcionamento das mônadas, Kant também parece ter pensado o perspectivismo à luz da revolução copernicana. Já Teichmüller é o pensador que desenvolve o conceito a partir da projeção de um 'eu' perspectivo. Após estes, Nietzsche é o responsável por radicalizar o perspectivismo na filosofia. Cf. VECCHIA, Ricardo Bazilio Dalla. O(s) Perspectivismo(s) de Nietzsche. [Tese de Doutorado apresentado a UNICAMP], Campinas, 2014.

<sup>351</sup> As afirmações de Nietzsche que serviram para embasamento do debate do perspectivismo se encontram principalmente em: (i) o apontamento 7[60] dos fragmentos; (ii) o §354 de “A Gaia Ciência”; (iii) o §12, III de “Genealogia da Moral”; e (IV) o §34 de “Para Além do bem e do mal”.

<sup>352</sup> Cf. Vecchia, 2014, p.6.

<sup>353</sup> Cf. LALANDE, Andre. Vocabulário técnico e crítico da Filosofia. São Paulo: Martins Fontes, 1999. P.810.

<sup>354</sup> ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de Filosofia. Trad. Alfredo Bosi. 5 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p.759.

<sup>355</sup> Cf. Katsafanas, 2005, p.17.

<sup>356</sup> “*Each individual power-center - and not only human individuals - edits, arranges, schematizes, and simplifies the chaos which surrounds it. Each individual interprets a world for himself by picking out those elements of his chaos of impressions which are of concern to him, and by simplifying, generalizing, and structuring them in the manner most conducive to his welfare. This is not simply another way of expressing the banality that everyone has his own way of looking at the world. For Nietzsche, there is no world apart*”

O que o perspectivismo significa para a consciência? A resposta é que ele é um ponto importante porque implica não somente que ao se tornarem conscientes os conteúdos psíquicos podem ser conceituados, mas, que eles podem o ser de diversas maneiras, em uma variedade que por mais ampla que seja, é menos múltipla que a realidade.

Nietzsche foca novamente na questão da simplificação, utilizando agora o termo também de falsificação e generalização. A simplificação e a falsificação se diferenciam na medida em que “*simplification happens synchronically; falsification tends to happen diachronically*”.<sup>357</sup> Ou seja, a simplificação está ocorrendo a cada instante a respeito dos mais diferentes conteúdos inconscientes ao se tornarem conscientes, porém, a falsificação implica em um tempo maior, e requer o foco de diferentes atividades mentais.

A mesma crítica a respeito da valorização da consciência que já havia sido feita no aforismo 11 é novamente retomada para assegurar, de que a consciência não garante nenhuma objetividade do conhecimento ou acesso à estrutura ontológica da realidade, ao contrário, a consciência é uma redução à uma das possíveis perspectivas comunicativas.

Todas essas características atribuídas por Nietzsche mostram que o reconhecimento da natureza superficial e fenomênica da consciência afeta o mito da tradição filosófica de um acesso privilegiado a estados internos psíquicos. Dito de outra forma, o que se questiona é a própria possibilidade de conhecimento em geral, uma vez que não há um órgão específico da consciência ou do conhecimento, ela é apenas a transmissão de sinais utilizada para fins práticos de sobrevivência.<sup>358</sup>

---

*from interpretations of it: the world itself is an interpretative process. [...] The world has no univocal meaning.”* (GRIMM, 1977, p.69).

<sup>357</sup> Cf. Katsafanas, 2016, p.56.

<sup>358</sup> “Papel da ‘consciência’: É importante que não nos confundamos quanto ao papel da ‘consciência’: foi a nossa relação com o ‘mundo exterior’ que a desenvolveu. Em contrapartida, a direção ou a proteção e o cuidado em relação à composição das funções corporais não nos são conscientes; assim como o armazenamento espiritual: não se deve duvidar de que há uma instância suprema para tanto: uma espécie de comitê diretor no qual os diversos desejos principais fazem valer sua voz e seu poder. ‘Prazer’ e ‘desprazer’ são acenos vindos dessa esfera: [...] assim como o ato volitivo. Assim como as ideias. Em suma: aquilo que se torna consciente encontra-se sob relações causais que nos são totalmente veladas - a sequência de pensamentos, sentimentos, ideias na consciência não expressa nada sobre o fato de essa sequência ser uma sequência causal: mas as coisas são aparentemente assim, em um grau maximamente elevado. Nessa aparência fundamos toda a nossa representação de espírito, razão, lógica etc. (nada disso existe: trata-se de sínteses e unidades fictícias) [...] e essas sínteses e unidades são uma vez mais projetadas nas coisas, por detrás das coisas! Habitualmente se considera a própria consciência como um sensorio conjunto e uma instância suprema: apesar de ela ser apenas um meio da comunicabilidade: ela é desenvolvida no trânsito e com vistas aos interesses do trânsito [...] ‘Trânsito’ também compreendido aqui a partir dos efeitos do mundo exterior e das nossas reações necessárias; assim como a partir de nossos efeitos sobre o que se encontra fora. A consciência não é a direção, mas um órgão da direção.” (NIETZSCHE, 2012a, 11[45]).

Apesar da implicação prática que Nietzsche parece depositar na consciência por meio da função da linguagem e da comunicabilidade, ele não obstante reitera em termos de doença e perigo esse crescimento. A influência de Dostoiévski nessa passagem é notável, e o resultado é que “*we have become dangerously unbalanced, increasingly estranged from ourselves.*”<sup>359</sup>

De fato, parte dos problemas são irremediavelmente atrelados a linguagem, como se observa na sequência do aforismo.

Não é, como se nota, a oposição entre sujeito e objeto que aqui me interessa: essa distinção deixo para os teóricos do conhecimento que se enredaram nas malhas da gramática (a metafísica do povo). E menos ainda é a oposição entre fenômeno e ‘coisa em si’: pois estamos longe de ‘conhecer’ o suficiente para poder assim separar. Não temos nenhum órgão para o conhecer, para a ‘verdade’: nós ‘sabemos’ (ou cremos, ou imaginamos) exatamente tanto quanto pode ser útil ao interesse da grege humana, da espécie: e mesmo o que aqui se chama ‘utilidade’ é, afinal’ apenas uma crença, uma imaginação e, talvez, precisamente a fatídica estupidez da qual um dia pereceremos.<sup>360</sup>

Nietzsche na última parte do aforismo passa rapidamente por uma distinção de seus interesses, apontando que os temas típicos da epistemologia não lhe interessavam, uma vez que estes não passavam de problemas derivados da metafísica criada pela gramática; além disso ele destaca que não há nenhum tipo de órgão no corpo humano que oriente o homem para o conhecer ou a verdade, mas que tudo no homem é uma questão de imaginação, de inverdade, e possivelmente de utilidade.

O último tema a ser escrutinado é a questão das malhas da gramática. De fato, Nietzsche fazia parte de uma tradição de crítica a linguagem “*which thought it possible to reflect a universal structure of the mind in the formal elements of language exhibited in grammar, as if in a mirror, beyond denotational differences in individual languages.*”<sup>361</sup>

Com efeito, essa passagem busca estender a crítica à tradição moderna onde as categorias de sujeito e objeto, ou fenômeno e coisa em si tinham sido tomadas com seriedade e efetivadas como substantivas. Palavras como sujeito, objeto, consciência, eu, agente, impulso, são apenas palavras que induzem a pensar que estão dando informações, quando na verdade não revelam nada além do que foi nelas posta.<sup>362</sup>

<sup>359</sup> Cf. Gemes e Le Patourel, 2015, p.611.

<sup>360</sup> Cf. Nietzsche, 2012, §354.

<sup>361</sup> Cf. Simon, 1999, p.130.

<sup>362</sup> "Como gênio da construção, o homem eleva-se muito acima da abelha na seguinte medida: esta última constrói a partir da cera, que ela recolhe da natureza, ao passo que o primeiro a partir da matéria muito mais delicada dos conceitos, que precisa fabricar a partir de si mesmo. Aqui, cumpre admirá-lo muito, mas não somente por causa de seu impulso à verdade, ao conhecimento puro das coisas. Quando alguém esconde algo detrás de um arbusto, volta a procurá-lo justamente lá onde o escondeu e além de tudo o encontra, não há muito do que se vangloriar nesse procurar e encontrar: é assim que se dá o procurar e

Nietzsche estava cada vez mais ciente do poder da gramática para além da consciência, para uma esfera onde ela cria uma espécie de metafísica. Ele fala no aforismo 354 das malhas da gramática, e já na obra seguinte, desvela com maior precisão o caráter de sedutora da gramática que é responsável por enganar o homem induzindo -o a uma esfera metafísica.<sup>363</sup>

O aforismo seguinte no qual a discussão da consciência reaparece trata justamente desta ilusão criada pela gramática que induz à uma crença metafísica. A esse respeito, observou-se na obra seguinte “Além do bem e do mal”, de que forma Nietzsche realiza a transição de sua crítica à consciência para uma crítica mais acentuada à linguagem, e especialmente à gramática.

#### 2.2.4 Além do Bem e do Mal: aforismos 16 e 17

O problema da consciência no livro “Além do Bem e do Mal” surge vinculado à uma crítica radical da subjetividade e da linguagem. De fato, ainda no pró logo desvela-se que o monumento erguido pela tradição - e especialmente pelos filósofos dogmáticos - não passa de “alguma superstição popular de um tempo imemorial (como a superstição da alma, que, como superstição do sujeito e do Eu, ainda hoje causa danos), talvez algum jogo de palavras, alguma sedução por parte da gramática [...]”.<sup>364365</sup>

Com efeito, a primeira seção do livro “Além do Bem e do Mal” intitulado “Dos Preconceitos dos Filósofos” abrange os aforismos que serão aqui abordados. Nesta seção, Nietzsche parece indicar as bases de sua epistemologia, bem como de sua crítica à tradição ocidental, assumindo uma tarefa de ruptura e radicalização com o que fora até então proposto pela tradição.

Até o momento a crítica de Nietzsche se ocupou em desconstruir a noção da consciência enquanto substância que elevaria os homens acima dos animais, porém, esta crítica é somente uma das diversas formas por meio das quais o filósofo critica a teoria

---

encontrar da 'verdade' no interior dos domínios da razão. Se crio a definição de mamífero e, aí então, após inspecionar um camelo, declaro: veja, eis um mamífero, com isso, uma verdade decerto é trazida à plena luz, mas ela possui um valor limitado, digo, ela é antropomórfica de fio a pavio e não contém um único ponto sequer que fosse 'verdadeiro em si', efetivo e universalmente válido, deixando de lado o homem." (NIETZSCHE, 2008, p.39/40).

<sup>363</sup> "A 'razão' na linguagem: oh, que velha e enganadora senhora! Receio que não nos livraremos de Deus, pois ainda cremos na gramática..." (NIETZSCHE, 2017, III, §5).

<sup>364</sup> A palavra alemã para se referir ao que a gramática faz é *Verführung*, geralmente traduzida por sedução, também tem o sentido literal de desencaminhamento.

<sup>365</sup> Cf. Nietzsche, 2005, prólogo.

subjetividade moderna. A subjetividade “é a condição de haver um ‘eu’ pensante e ativo, organizador e sujeito da experiência e autor da ação, unitário ou produtor de unidade e, portanto, de individualidade.”<sup>366367</sup>

Com efeito, o problema da subjetividade em Nietzsche, e especialmente do ‘eu’ enquanto sujeito, foi tema de variados debates entre comentadores. Ele é um dos temas principais nas últimas obras do filósofo, e sua interpretação parece problemática já que nem sempre fica claro até que ponto ele está comprometido com uma total rejeição deste eu.<sup>368</sup>

A rejeição é principalmente uma rejeição da tradição, e em especial, do sujeito transcendental herdeiro das concepções de Descartes e Kant. É possível, assim, traçar uma linha onde a crítica ao sujeito se torna mais radical conforme se aproxima da contemporaneidade, e em Nietzsche ela é um ponto de destaque.<sup>369</sup>

Observa-se que em Descartes há uma inferência relacionando o sujeito e o pensar, pois, quando o filósofo francês infere que o homem possui pensamentos, e que deve existir uma causa para estes, esta causa é o eu, enquanto o eu é também o que está fazendo a reunião dos pensamentos. Há uma suposta transparência entre a capacidade e consciente do sujeito de pensar e seus próprios pensamentos. Assim, “*We shall therefore say that the Cartesian split is purely formal, coming about only thanks to the application of the cause effect relation to the ‘I think.’*”<sup>370371</sup>

<sup>366</sup> Cf. Frezzatti Jr., 2013, p.267.

<sup>367</sup> “Nietzsche, em seus excertos críticos contra a noção de sujeito, ataca todos esses aspectos: 1. Sujeito enquanto substância (alma): há continuidade quantitativa entre o físico, o biológico e o psicológico (moral e cultural) e não diferenças qualitativas: esses âmbitos diferem apenas pelo grau de complexidade da configuração de impulsos ou forças, segundo o filósofo alemão, não há distinção substancial; 2. Sujeito enquanto unidade: o que a tradição chama de corpo e de alma constituem multiplicidades, conjuntos de impulsos em luta por mais potência; 3. Sujeito enquanto consciência (indivíduo cognoscível): a consciência é um produto da evolução e uma pequena parte dos processos fisiológicos, não é algo que dá ao homem perfeição ou superioridade; e 4. Sujeito enquanto garantia de conhecimento (fundamento epistemológico da verdade): o sujeito e a consciência não são garantias de se atingir o conhecimento verdadeiro e certo das coisas.” (Idem, p.267/268).

<sup>368</sup> Cf. Gori, 2015.

<sup>369</sup> Como esclareceu Bornedal (2010), não há nada de propriamente novo ao se falar de uma separação ou divisão do sujeito na filosofia do século XX, sobretudo para autores anglófonos. Porém, Nietzsche parece antecipar algumas das críticas que foram desenvolvidas por autores tardios, e por isto, suas observações continuam relevantes e fontes de estudo até hoje.

<sup>370</sup> Cf. Bornedal, 2010, p.156.

<sup>371</sup> “*Descartes of course believes in a ‘homogeneous’ and transparent subject ; for him it is evident that the cause-effect relation between ‘I’ and ‘think’ would be direct and straightforward, meaning that a ‘will’ or ‘intention’ emerging in the ‘I’ would manifest itself undistorted in the corresponding ‘thinking’ – as unproblematically as heat applied to an object warms the object. There is as such no ‘unconscious’ ‘will’ or ‘intention’ in the ‘I’ that could produce unexpected, unwanted, or contradictory results in its actions, speaking, or thinking. Instead, there is complete transparency between ‘thinking’ and the supposed intention to think emerging in the ‘I.’ Nonetheless, Descartes has introduced a split into his homogeneous subject: he postulates that we know only our thinking; but therefore, furthermore, also know that something*

Já em Kant, há uma diferença qualitativa entre o sujeito, o eu, e o pensar, e eles ocupam regiões epistemológicas distintas.<sup>372</sup> O eu pertence a esfera lógica, enquanto o pensar lida com um sentido empírico. De fato, não se pode enxergar esse ego, ele parece estar atrás de uma cortina, no entanto, embora não se possa conhecê-lo, é possível postulá-lo. Trata-se de analisar o problema que existe em determinar um sujeito transcendental quando não há mais uma transparência indubitável entre o sujeito e seu pensamento.<sup>373</sup>

Nietzsche radicaliza a objeção de Kant, não apenas não é possível como supunha Descartes conceber com clareza esse eu, como tampouco imaginara Kant é possível postulá-lo. Se ele existe, não passa de uma construção da mente. Em Nietzsche a mente há não possui um *a fortiori*, uma cortina onde algo possa se esconder, portanto, não há nada a ser encontrado. Em suma, “*from Descartes over Kant to Nietzsche, there is an increased awareness of the subjective condition that we here label, ‘the split subject’*.”<sup>374</sup>

A crítica de Nietzsche em relação ao sujeito a partir da linguagem é famosa e sua principal expressão aparece no aforismo abaixo. A começar pelo 16.

Ainda há ingênuos observadores de si mesmos que acreditam existir ‘certezas imediatas’; por exemplo, ‘eu penso’, ou como era 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 corresse uma falsificação. Repetirei mil vezes, porém, que ‘certeza imediata’, assim como ‘conhecimento absoluto’ e ‘coisa em si’, envolve uma *contradictio in adjecto* [contradição no adjetivo]: deveríamos nos livrar, de uma vez por todas, da sedução da palavras!<sup>375</sup>

---

*is doing the thinking. He is convinced that the fact that he knows thinking, automatically entails that he knows also that ‘something’ is thinking. The split therefore has the form of a cause-effect relation. Thinking must have a ‘cause,’ “for where,” as Descartes asserts, “could the effect get its reality from, if not from the cause? [...] Something cannot arise from nothing.” In Descartes’ optimistic scenario, it is now only a matter of time before we can more precisely describe this ‘cause,’ this ‘some thing’ (and this becomes, according to Kant, the project of ‘rational psychology’). Hence, although Descartes never envisioned a disruptive rift or gap between the ‘something’ and its thinking; although he assumes distortion-free communication between the two regions, he has still introduced a formal distinction between a thinking agent and its activities, since something is cause and something is effect, something is substance and something is accident, something is subject and something is predicate.*” (BORNEDAL, 2010, p.171).

<sup>372</sup> Idem.

<sup>373</sup> “Kant was aware both of the paralysis in Descartes’ determination of the subject, as well as of Hume’s intervention, and an important part of *Kritik der reinen Vernunft* is dedicated to the analysis of these two, seemingly, contradictory determinations of self. The self is seemingly both a thinking unity, and a container of a multiplicity of representations; the self seems ambivalently determined as both one and many. The analysis of this conundrum comes in Kant’s section on “The Paralogisms of Pure Reason,” where he manages to both deconstruct, acutely and effectively, the Cartesian project of the ego cogito, and simultaneously, to qualify and soften some of the most radical consequences of Hume’s claims.” (Idem, p.176).

<sup>374</sup> Idem, p.155.

<sup>375</sup> Cf. Nietzsche, 2005, §16.

Nietzsche inicia seu aforismo 16 realizando uma crítica ao conhecimento por meio de uma crítica a linguagem. Isto é, os termos que até agora na tradição foram tomados como se tivessem alguma existência como ‘certezas imediatas’ ou mesmo o ‘eu penso’ cartesiano; o ‘eu quero’ de Schopenhauer, e a ‘coisa em si’ de Kant não passam de uma falsificação que ocorre por meio do uso da linguagem.

O processo de radicalização elaborado pelo filósofo - e que já havia aparecido em obras anteriores como “Verdade e Mentira em um sentido extra-moral” - é que as palavras ocultam problemas no lugar de resolvê-los, de que as estruturas da gramática encobrem um modo de pensar, um tipo de metafísica, que não é necessariamente auto-evidente.

Como ao tratar da consciência, ao tratar da linguagem Nietzsche volta a empregar o termo “falsificação”. A linguagem assim como a consciência é uma forma de superficialidade, de falsificação do que ocorre no inconsciente, das percepções de mundo recebidas em primeira mão. A linguagem disponibiliza termos ao homem como se eles tivessem uma existência em um reino próprio, quando na verdade não há. Esse engano da linguagem pode ser observado na formulação de Descartes do ‘eu penso’, como explicou o filósofo.

Que o povo acredite que conhecer é conhecer até o fim; o filósofo tem de dizer a si mesmo: se decompõem o processo que está expresso na proposição ‘eu penso’, obtenho uma série de afirmações temerárias, cuja fundamentação é difícil, talvez impossível - por exemplo, que sou eu que pensa, que tem de haver necessariamente um algo que pensa, que pensar é atividade e efeito de um ser que é pensado como causa, que existe um ‘Eu’, e finalmente que já está estabelecido o que designar como pensar - que eu sei o que é pensar. Pois seu eu já não tivesse me decidido comigo a respeito, ou qual medida julgar ia que o que está acontecendo não é talvez ‘sentir’, ou ‘querer’? Em resumo, aquele ‘eu penso’ pressupõe que eu compare meu estado momentâneo com outros estados que em mim conheço, para determinar o que ele é: devido a essa referência retrospectiva a um ‘saber’ de outra parte, ele não tem para mim, de todo modo, nenhuma ‘certeza’ imediata.<sup>376</sup>

Conforme observa-se Nietzsche na passagem acima estabelece um novo conceito, o conceito de ‘Eu’ que está relacionado a todo este problema da linguagem e da consciência. Ele parece preferir exemplificar sua crítica contrapondo -se à tradição, e mais precisamente a Descartes.

A crítica de Nietzsche a Descartes nesse ponto diz respeito ao fato de que para Nietzsche, a evidência da proposição ‘penso, logo existo’ ao contrário do que pensou Descartes, não é uma certeza imediata, intuição, ou sequer um objeto transparente ao espírito.<sup>377</sup> Na

<sup>376</sup> Cf. Nietzsche, 2005, §16.

<sup>377</sup> “Este raciocínio se desdobraria da seguinte maneira: a) penso; b) pensar é atividade, e toda atividade é atributo de um sujeito (um substratum, uma substância), que tem que ser pensado como agente; logo c) eu,

verdade, o cogito é uma evidência derivada de algo inconsciente, de uma estrutura gramatical atributiva das proposições.<sup>378</sup>

De fato, Nietzsche está apresentando um conceito sintético de eu que seria responsável por gerar autonomamente os pensamentos conscientes do homem. Essa eu convencional é perpassado por uma série de hábitos linguísticos e conceituais que escondem as relações das quais realmente se deriva o pensar consciente, como já foi visto, por meio de impulsos organizado em comando e obediência.

Com efeito, é importante observar que este Eu do qual Nietzsche fala no aforismo, não difere da alma discutida por Lange no seu livro *'History of Materialism'*, e estaria ainda, próximo da crítica de Ernst Mach a respeito da dependência do conhecimento filosófico e científico da tradição que insistiu em procurar uma entidade substancial, como o ego cartesiano.<sup>379</sup>

O que está sendo proposto por Nietzsche é que os conceitos basilares da filosofia não são derivados da experiência, não são representações isoladas e abstraídas individualmente, elas na verdade remetem a estruturas cognitivas que pertencem à linguagem, e que possuem o sentido de manter a comunicação.

A consciência e o ego, ou o sujeito do ego em Nietzsche, aparecem ao mesmo tempo em cena. O ego não deve ser visto como um sujeito pré-consciente, ele tampouco é fixo, estável e monádico. O ego como entendido pela tradição *"confuses what is conditioned with what conditions it."*<sup>380</sup>

Destaca-se há ao menos três coisas que precisam ser observadas deste aforismo, e em especial, do comentário de Nietzsche ao ego cartesiano.<sup>381</sup> Primeiro, que a crítica do filósofo em relação ao 'eu penso' é mais abstrata e radical que de filósofos contemporâneos tomaram por, isto porque envolve um questionamento do próprio ato de pensar, segundo, envolve uma crítica ao conceito de eu como unificado, e terceiro, buscar desconstruir a aparente relação de causa-efeito na vida interior do suposto eu pensante.

---

o sujeito, sou. Daí por que Descartes pode, partindo de 'eu penso, eu sou, consolidar sua segunda certeza inabalável: 'eu sou uma substância cuja essência ou natureza consiste no pensar (res cogitans). Quando, porém, desmembramos essa célebre proposição, nela não encontramos senão aquilo que está no alicerce de todo o majestoso edifício dogmático. O que encontramos é a crença no sujeito lógico-gramatical como unidade substancial, aliás, uma crença infundada." Cf. Giacoia, 2002, p.13/14.

<sup>378</sup> GIACOIA Jr, Oswaldo. Nietzsche & Para além de bem e mal. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

<sup>379</sup> A respeito dessa relação entre Mach e Nietzsche, vide: GORI, Pietro. Nietzsche, Mach y la metafísica del yo. Estudios Nietzsche, 11, p.99-112, 2011.

<sup>380</sup> Cf. Abel, 2015, p.43.

<sup>381</sup> Cf. Boredal, 2010.

Nietzsche parece rejeitar a ideia do eu, assim como os demais conceitos apresentados no começo do aforismo como sendo nada mais que uma construção linguística. A esse respeito indaga-se o que leva o filósofo, em específico, a rejeitar a noção de ego? A resposta é que sua objeção busca explorar o fato de que o Ego é apenas um conceito fictício, e que ele não desempenha nenhum papel efetivo nas explicações tanto científicas quanto filosóficas.<sup>382</sup>

No lugar das certezas imediatas de Descartes, Nietzsche procura colocar uma série de questões, conforme se observa abaixo.

No lugar dessa ‘certeza imediata’, em que o povo pode crer, no caso presente, o filósofo depara com uma série de questões da metafísica, verdadeiras questões de consciência para o intelecto, que são: ‘De onde retiro o conceito de pensar? Por que acredito em causa e efeito? O que me dá o direito de falar de um Eu, e até mesmo de um Eu como causa, e por fim de um Eu como causa de pensamentos?’ Quem, invocando uma espécie de intuição do conhecimento, se aventura a responder de pronto essas questões metafísicas, como faz aquele que diz: ‘eu penso, e sei que ao menos isso é verdadeiro, real e certo’ - esse encontrará hoje à sua espera, num filósofo, um sorriso e dois pontos de interrogação. ‘Caro senhor’, dirá talvez o filósofo, ‘é improvável que o senhor não esteja errado; mas por que sempre a verdade?’<sup>383</sup>

Nietzsche parece buscar substituir a certeza do cogito cartesiano por perguntas que estão pressupostas, e não obstante, não foram feitas. É tarefa do filósofo deparar -se com essas questões da metafísica, de como esse eu pode pensar, o que causa o pensamento, e de que direito se fala em um eu.

O ponto central é que o eu da reflexão consciente, em Nietzsche, não é auto-evidente, mais sim uma construção artificial, uma simplificação excessiva das relações de força internas e complexas. De fato, “*Nietzsche’s scepticism towards the I is of a piece with his warnings on the limitations of conscious introspection and self-knowledge.*”<sup>384</sup>

Conforme o que foi visto até agora, há um suposto agente responsável por produzir o pensamento, ou seja, há um ‘eu’ que pensa. Esse ‘eu’ entendido como substância para o pensar e simultaneamente como causa e efeito do pensamento, ele seria um motor ou força inerente em razão do qual e graças ao qual se pensa. De fato, “*When it comes in the form of an ‘I’, we comprehend this thinking substance as a consciousness responsible for and in control of its thinking [...]*”.<sup>385</sup>

---

<sup>382</sup> Cf. Katsafanas, 2016.

<sup>383</sup> Cf. Nietzsche, 2005, §16.

<sup>384</sup> Cf. Gemes e Le Patourel, 2015, p.601.

<sup>385</sup> Cf. Bornedal, 2010, p.160.

A respeito dessa noção de Eu e da possibilidade de que ela seja o motor por trás da atividade de pensamento, observa-se o excerto a seguir.

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 certamente não uma 'certeza imediata'. E mesmo com 'isso pensa' já se foi longe demais; já o 'isso' contém uma interpretação do processo, não é parte do processo mesmo.<sup>386</sup>

Nietzsche na primeira parte do aforismo trata da contradição que é a generalização do cogito, esta agiria como um falseamento da realidade, porque não se pode dizer o que o 'eu' é a condição de 'penso', ou seja, não se pode atribuir ao sujeito e objeto a respectiva ordem e importância que lhe foram concedidas.<sup>387</sup>

Primeiramente, observa-se que ao afirmar que um pensamento vem quando ele quer, Nietzsche está sublinhando o fato de que pensamentos emergem das profundezas do organismo até a superfície sem serem conduzidos ou condicionados por um pensar ou por um eu. A atividade de pensar precede e continua se estendendo até a formação do ego, não o contrário.

O ponto de Nietzsche, sobretudo ao afirmar que um pensamento vem quando ele quer, é mostrar que “nem como consciência formal, nem como substância pensante, pode-se demonstrar a unidade efetiva da subjetividade. Pelo contrário, a radicalização do criticismo poderia mesmo avaliar a convicção oposta, a saber, do caráter ilusório dessa unidade.”<sup>388</sup>

Os pensamentos que chegam quando querem ainda servem de indicadores de que eles próprios são meras superfícies, conforme já elucidado anteriormente, a consciência é apenas um último desenvolvimento, uma parte mais visível, mas nem por isto mais importante, ela é apenas o final de um processo de pensar que falsifica a realidade.<sup>389</sup>

<sup>386</sup> Cf. Nietzsche, 2005, §17.

<sup>387</sup> “Outrora, acreditava-se incondicionalmente na gramática: dizia-se: 'eu' é condição, 'penso' é predicado. Tentou-se, com uma tenacidade admirável, saber se não seria possível escapar dessa rede - se não seria verdadeiro talvez o contrário: 'pensar' condição - e 'eu' condicionado, como uma síntese, que o pensamento empreende. Kant queria demonstrar, no fundo, que não se poderia demonstrar o sujeito a partir do objeto, o objeto também não. A possibilidade de uma existência aparente do 'sujeito' al vorece: um pensamento que, como na filosofia veda, já esteve presente um dia sobre a Terra. Caso se queira uma expressão nova, ainda que muito provisória para isso, então basta ler o <Nascimento da tragédia>”. (NIETZSCHE, 2015, 40[16]).

<sup>388</sup> Cf. GIACOLA Jr, 2002, p.15.

<sup>389</sup> Cf. Constâncio, 2012.

De fato, Nietzsche vê na “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 [...] pensa”.<sup>390</sup> Inferir a existência do sujeito devido ao pensamento é injustificado, trata-se de um movimento de acréscimo.

Conforme se observa, a negação da existência de um eu central em Nietzsche é ainda mais radical que as posições assumidas anteriormente por Schopenhauer e que viriam a ser endossadas futuramente por Freud. Isto porque o filósofo alemão “*not merely stripping the ‘I’ of its efficacy, or giving it reduced reality, but denying its existence outright.*”<sup>391</sup>

A partir das análises constata-se que o aforismo parece ser constituído de dois momentos. No primeiro, Nietzsche sugere que se substitua o eu - *Ich* - pelo - isto - *Etwas*. Deste modo, “*In dieser Perspektive kann man sagen, daß der Rekurs auf den Prozeß-Charakter auch das mit dem indexikalischen Wort ‚Ich‘ bezeichnete bewußte und selbst -bewußte Subjekt unterläuft bzw. diesem stets bereits vorausliegt.*”<sup>392,393</sup>

Com efeito, a descentralização é também a razão pela qual o aforismo inicia destacando que o pensamento vem quando ele quer e não quando o sujeito deseja. Isto porque o pensamento ao vir conforme seu próprio desejo torna -se evidente que ele é um evento autossuficiente, sem origem, que ele surge muito mais dependente de um círculo afetivo de impulsos, e não há a seu respeito nenhuma influência direta racional.

*Grosso modo*, neste aforismo todo o empenho de Nietzsche está para argumentar de que tanto o *Ich* quanto o *Etwas* contêm já de algum modo uma interpretação do processo, eles não são o processo de pensar em si, nem seu organizados, mas apontam para a interpretação que emergem na consciência.<sup>394</sup>

A respeito ainda da subtração do sujeito da atividade do pensar, observou-se.

---

<sup>390</sup> Cf. Itaparica, 2011, p.66.

<sup>391</sup> Cf. Gardner, 2015, p.377.

<sup>392</sup> Cf. Abel, 2001, p.15.

<sup>393</sup> Quando Nietzsche realiza essa primeira divisão do projeto de substituir o eu pelo isto, ele revela a influência de Lichtenberg. “*From here, one can proceed to the question whether one can replace ‘I think’ with ‘it thinks.’ This suggestion, as we all know, stems from Georg Christoph Lichtenberg, who had a significant influence on Nietzsche’s conception of the possibilities and limits of language. For Nietzsche, it was first of all important that one not simply equate this new ‘it’ with the old ‘I.’ But he further emphasizes that ‘there is already too much packed into the “it thinks”;* even the “it” already contains an interpretation of the process, and does not belong to the process itself’ (BGE 17). Here the interpretative character of the operation comes into view alongside its processual character. Acknowledging these processual and interpretive characteristics undermines the fundamental role of the conscious and self-conscious subject suggested by the surface grammar of the indexical word ‘I.’” (ABEL, 2015, p.44).

<sup>394</sup> Cf. Clark e Dudrick, 2016.

*When Nietzsche subtracts the 'I' from the 'I think,' we are introduced to a new logical-psychological determination of the 'subject' – or more correctly, the mind. This new logical-psychological determination of the 'subject' (or mind) concerns metaphysics; it does not pretend to alter the way in which we experience subjectivity; it only pretends to alter the way in which philosophers have thought or interpreted subjectivity. First and foremost, when we subtract the 'I' from 'I think,' we end up with a mind without any unifying and centering principles. There is now nothing – no 'Ich' and no 'Es' – accompanying the activities that are seen as just 'happening' in the mind. In the inner -mental activity we call 'thinking,' we find no 'original synthesis' (and we do not need to look for syntheses) that binds together thoughts as derivable from, and as the combined product of, the always present, but tacitly asserted 'I think.' The mind is instead a battleground for thoughts, but without a commander to organize, plan, and carry out the battle.<sup>395</sup>*

Na interpretação acima, observa-se que ao subtrair o eu como força motriz da atividade do pensar, Nietzsche está estabelecendo uma nova determinação lógico - psicológica para a mente. Agora não diz mais respeito a metafísica, a esse eu que ficaria escondido segundo Kant, mas, trata-se antes de eliminar qualquer rastro de força centralizadora, o que acontece na mente é um campo de batalhas.

Essa noção de sujeito como uma pluralidade fluida parece nascer em contraposição à noção anterior de sujeito como centro como prescreveu a tradição filosófica. Ora, mas isto implicaria que o sujeito não existe? De modo algum, não é porque Nietzsche descarta a noção de "sujeito-átomo" que dispensa como um todo o sujeito. Em linhas gerais, esse sujeito múltiplo cabe muito bem a essa multiplicidade de processos, a luta entre impulsos, as alternâncias e domínios das paixões.<sup>396</sup>

Quando se percebe que é preciso levar em conta o corpo, tomá-lo como parte desse eu consciente, então as vivências não podem ser separadas do sujeito, e, por sua vez, esse novo sujeito proposto por Nietzsche não pode se afastar de seu agir. Nesse sentido, o sujeito passa a ser reconhecido pelo seu agir, muito mais do que pelo seu pensar abstrato.

Com efeito, essa primeira parte do aforismo está concentrada em justamente mostrar que esse novo eu ou isto não deve ser pensado como anteriormente, mas sim como algo novo, um processo. Assim, *“Die Ich-Funktion kann dann als Prozeß-Funktion konstruiert werden.”*<sup>397398</sup>

<sup>395</sup> Cf. Bornedal, 2010, p.161/162.

<sup>396</sup> Cf. PASCHOAL, Antonio Edmilson. Da crítica de Nietzsche ao sujeito ao sujeito de sua crítica. Cad. Nietzsche. Guarulhos/Porto Seguro, v.39, n.11, pp.93-119, 2018.

<sup>397</sup> Cf. Abel, 2001, p.15.

<sup>398</sup> Destaca-se curiosamente que no livro "Assim falou Zaratustra", no capítulo intitulado "Os desprezadores do corpo", o 'eu' aparece não como uma ficção da linguagem, ou seja, como algo dito, mas sim como algo que deve ser feito. Cf. Nietzsche, 2011.

A questão do Eu como parte de um processo, torna-se mais claro seguindo com a análise do aforismo, conforme se deu abaixo.

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 quem se reduziu, volatizando-se, o velho e respeitável Eu).<sup>399</sup>

Nietzsche destaca novamente o erro induzido pela gramática que levou a essa forma de pensar. Ele trata como se a formulação fosse um silogismo a primeira premissa é de pensar seria uma atividade; a segunda de que toda atividade requer um agente, logo pensar requer um agente. Porém isso é falso, não passa meramente de um erro induzido pelo esquema da linguagem.

Com efeito, a crítica à gramática em Nietzsche tem por base a crença nas substâncias, que parecem assumir uma categoria de base para configurar o pensamento consciente, as experiências recebidas em um esquema de sujeito -predicado. O ponto é que a “[...] ideia de uma gramática fundamental atuante de forma inconsciente na construção de todo e qualquer conteúdo intencional da consciência.”<sup>400</sup> Assim, a gramática é o que está na base de toda experimentação consciente do mundo pelo sujeito.

Mediante o que foi visto, os conceitos fundamentais da filosofia - causa, efeito, substância, acidente - são próprios da estrutura da linguagem.<sup>401</sup> Desta estrutura surge a superstição do eu enquanto sujeito que realiza a ação de pensar. O movimento do aforismo consiste em mostrar que essa interpretação da atividade do pensar interpretada à luz da gramatical mostra que o eu não pode ser a causa, a condição ou a atividade reguladora que embasa o pensar.

Então, o que ela é? A gramática atua enquanto estrutura axiomática que organiza e possibilita que algo entre na consciência, na medida em que por meio do esquema fixo de normas sujeito-predicado. Por sua vez, esse esquema repousa sobre uma unidade sintática fundada em uma dinâmica que depende de um nível mais originário e inconsciente dos impulsos.<sup>402</sup>

---

<sup>399</sup> Cf. Nietzsche, 2005, §17.

<sup>400</sup> Cf. Mattioli, 2017, p.84.

<sup>401</sup> Cf. Constâncio, 2009.

<sup>402</sup> Cf. Mattioli, 2017.

A crítica de Nietzsche, portanto, implica que Descartes, em última análise, infere que assim como há um 'eu' linguístico, deve também existir um 'eu' cognitivo, e assim como o 'eu' linguístico precede os predicados o 'eu' cognitivo precede as atividades do pensar. Mas isto é fundamentalmente um erro de Descartes que confunde o 'eu' linguístico com o 'eu' cognitivo, ele é seduzido pela gramática, e mais, “*He erroneously thinks that the linguistic province of words, sentences, and grammar extends into the domain of the 'thing-in-itself,' and might help him to explain this 'chaotic organism' of the mind.*”<sup>403</sup><sup>404</sup>

Vale ainda destacar a curiosa comparação entre linguagem e atomismo. Em Nietzsche, a gramática básica que formula a noção sujeito-objeto influenciou a interpretação do mundo físico em uma forma de 'gramática' similar: “*substance is subject, force and its effect is the object. This is a particular manner in which physics generally is an interpretation “nach uns”, according to us or in our image.*”<sup>405</sup>

Esse método de análise histórico de Nietzsche busca focalizar menos a verdade ou falsidade do argumento ou da ideia, e mais as condições que levaram a sua emergência. Isto é, enquanto Descartes e Kant estavam preocupados com a verdade, Nietzsche está preocupado com a condição subjacente ao próprio pensar consciente: a linguagem.

A crítica ao cogito pretende exemplificar que para Nietzsche e “a consciência ou o eu consciente, que se apresenta na perspectiva de primeira pessoa como 'eu pensante', é de antemão condicionado linguisticamente”<sup>406</sup>. Isto ocorre porque é somente em base a determinadas formas da gramática que ele pode refletir e representar a si e ao mundo.

Resumindo, nestes aforismos 16 e 17 Nietzsche “*está hablando es evidentemente de una forma de pensamiento consciente [...]*”<sup>407</sup> que pode ser considerado como sinal de uma atividade que se desenvolve em base a um outro nível pré -psicológico. Trata-se de um nível psicológico de pensar que emerge de um processo maior e mais profundo dependendo do nível orgânico, privado de intencionalidade. A origem do pensamento é algo em si desconhecido, porque quando se manifesta já não se pode saber o que o motivo,

<sup>403</sup> Cf. Boredal, 2010, p.173.

<sup>404</sup> A respeito da crítica de Nietzsche a Descartes no aforismo 16 e 17, pode -se organizar os argumentos nos seguintes passos: “(1) Descartes teria concebido o cogito como uma certeza imediata, quando ele depende de uma série de pressupostos implícitos; (2) O cogito pressupõe que o pensamento seja uma faculdade puramente lógica; (3) esse pressuposto se baseia, por sua vez, na crença de que a linguagem possibilitaria um conhecimento certo e seguro dos objetos; (4) Enfim, por estar fundado em uma crença na verdade, ao cogito subjaz um preconceito moral” (ITAPARICA, 2000, p.75).

<sup>405</sup> Cf. Burnham, 2007, p.34.

<sup>406</sup> Cf. Mattioli, 2017, p.84/85.

<sup>407</sup> Cf. Gori, 2011, p.108.

nem um eu, nem um isto. Ele é o estimulador da consciência que se apresenta sob certo conjunto de signos obedecendo as regras da gramática que lhe condicionam.<sup>408</sup>

Nietzsche, então, ata as duas teses apresentadas nos últimos três aforismos desenvolvidos no mesmo período tardio de sua filosofia. A primeira tese se encontra no aforismo 354, é a de que estados mentais só se tornam conscientes quando articulados em palavras; a segunda nos aforismos 16 e 17 é que a experiência do sujeito depende de uma estrutura sintática determinada que é a gramática. A linguagem não apenas organizaria os conceitos conscientes - os pensamentos - mais ainda, ela os condiciona. É por isso que Nietzsche fala em uma ficção<sup>409</sup> gramatical que está na base de tudo.<sup>410</sup>

---

<sup>408</sup> “Na forma em que ele vem, o pensamento é um sinal plurissignificativo, que carece de interpretação, mais exatamente, de um encurtamento e de uma restrição arbitrária, até que ele finalmente se torne inequívoco. Ele emerge em mim - de onde? Por meio do quê? Não sei. Ele vem, independentemente de minha vontade, habitualmente envolto e obscurecido por meio de um apinhado de sentimentos, desejos, aversões, mesmo envolto e obscurecido por outros pensamentos, com frequência sem ter quase como ser distinto de um 'querer' ou 'sentir'. Retira-se tal pensamento dessa aglomeração, ele é purificado, colocado aos seus pés, vê-se como ele se encontra aí presente, como ele anda, tudo em um presto espantoso e, contudo, totalmente sem o sentimento de pressa: quem faz tudo isto - eu não sei e sou seguramente mais espectador aí do que autor desse processo. [...] Pensar revela-se dessa forma quase como uma espécie de exercício e de ato de justiça, junto ao qual há um juiz, um partido contrário, até mesmo também um interrogatório de testemunhas, às quais posso dar um pouco ouvido - certamente apenas um pouco: a maior parte do que tais testemunhas dizem, é o que parece, me escapa. Que todo e qualquer pensamento venha em primeiro lugar com muitos significados e se mostre como fluido e em si só sirva como ocasião para a tentativa da interpretação ou para a constatação, que em todo pensamento pareça estar tomando parte uma pluralidade de pessoas -: isto não é de maneira alguma tão fácil de observar, nós somos no fundo instruídos da forma inversa, a saber, em meio ao pensar a não pensar no pensamento. A origem do pensamento permanece velada; a probabilidade é grande de que ele seja apenas o sintoma de um estado muito mais abrangente; no fato de que precisamente ele vem e nenhum outro, de que ele precisamente vem com essa claridade maior ou menor, por vezes com a voz segura e comandando, por vezes com a voz fraca e carecendo de um apoio, no todo sempre emocionante, questionador - para a consciência, cada pensamento atua como um estimulante -: no qual se expressa para todos em sinais algo de nosso estado conjunto. As coisas se mostram da mesma forma no que concerne a cada sentimento, ele não significa algo em si: quando ele vem, é primeiro interpretado por nós e, com frequência, o quanto estranhamente interpretado! Pensemos de qualquer modo na necessidade que nos é quase 'inconsciente' das entranhas, nas tensões da pressão sanguínea no abdômen, nos estados doentios do nervus sympathicus -: e o quanto há de que quase não temos nem mesmo uma sombra de consciência por meio do sensorium commune! [...]” (NIETZSCHE, 2015, 38[1]).

<sup>409</sup> “o termo ficção é utilizado por Nietzsche no sentido de uma crença que 'introduz uma falsa realidade' (Nachlass/FP, 1887 9[144], KSA 12.417), como um equívoco da razão. Existem, contudo, dois modos diferentes como o termo ficção é encontrado na filosofia de Nietzsche. O primeiro, criticado por ele, tem o sentido de uma falsificação que se torna objeto de crença. Trata-se, por exemplo, do mundo ficcional apontado por conceitos como 'Deus', 'vida eterna' etc. [...] O segundo, enaltecido por ele, tem um sentido de obra de arte, poético, de dissimulação, fantasia e criação. Trata-se da 'linguagem dos pintores', que não remete a 'verdadeiro e falso', mas a 'graus de aparência' (JGB/BM 34, KSA 5.53).” Cf. Paschoal, 2018, p.112/113.

<sup>410</sup> Em linhas gerais, há ainda outro problema relacionado com a ficção, a saber, que a crítica do sujeito e do carácter ficcional em Nietzsche é feita por um sujeito ficcional, um suposto interlocutor. Ora, Nietzsche ressalta a necessidade do filósofo de “se colocar acima da gramática” e desta “fé na gramática”. (Cf. Nietzsche, 2005, §34), ou seja, deste tipo de ficção. Todavia, ao mesmo tempo, o filósofo parece permitir e validar um outro tipo de ficção, a saber, a de um autor, o próprio autor como parte de uma ficção, e isto se faz claro quando Nietzsche afirma que “uma coisa sou eu, outra são meus escritos” (Cf. Nietzsche, 2008c, 1). Assim, o sujeito ainda pode ser entendido em sua obra, enquanto análise da ficção, da ideia de o que é um autor. Sobre esta possibilidade de análise cf. FOUCAULT, M. O que é um autor? In: Ditos e

Com efeito, Nietzsche vincula o tema da linguagem e gramática intimamente ao conceito de consciência. Isto, porque como ficou claro, se pode existir qualquer forma de acesso à consciência, essa só pode ocorrer por meio da linguagem e da gramática, elas são condições sem as quais não há consciência.

Mediante este esclarecimento, algumas perguntas parecem se colocar. Em que sentido, por exemplo, Nietzsche trata aqui de uma gramática? Indubitavelmente, ele não se refere a nenhuma gramática de linguagem específica, mas sim a uma espécie de gramática da consciência. Esta, por sua vez, não é nem independente da linguagem, nem atemporal. Ela parece condicionar ao mesmo tempo que se encontra na base de diferentes experiências, como a sociedade em que se vive, os relacionamentos, o inconsciente.

Além disso, também, parece necessário questionar-se quão profunda é essa linguagem, para que a gramática já seja dada em termos de operações linguística. Quanto a isso, o próprio filósofo, não oferece muita clareza, ou qualquer solução para o problema. O que fica claro é que da ótica de Nietzsche *“Die Grammatik hat sich allen Formen des Denkens untergeschoben.”*<sup>411</sup>

A consciência, nesse sentido, é empurrada para trás, em favor de uma ideia de sujeito que não seja centralizado nem racional, mas sim linguístico e biológico. Nesse sentido, *“Sprache bestimmt das gesamte Bewusstsein, wenn logischgrammatische Operationen schon auf unbewussten Ebenen stattfinden.”*<sup>412</sup>

Esse posicionamento leva a uma crítica. ora, se não tenho mais um centro que reina absoluto que reflete a razão, se há apenas pluralidade, impulsos, linguagem e diferenças, como seria possível pensar o sujeito ou mesmo a verdade como fez a tradição? Talvez, não seja possível, por isso que essa forma de encarar a consciência, a linguagem, leva também a uma crítica à metafísica e ao conceito tradicional de sujeito.

O sujeito não é mais que parte da ficção gramatical, não é mais que essa gramática da consciência, uma ilusão de unidade de estados similares que há entre seres diferentes. O homem precisou criar isso, mas ela não passa de uma forma de ilusão.<sup>413</sup>

---

escritos III. Org. Manoel Barros da Motta. Trad. Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

<sup>411</sup> Cf. STOLDT, Hinrich. Nietzsche im Feld der Ideologien. 2014. Abrufer unter: <[http://www.mythos-magazin.de/ideologieforschung/hs\\_nietzsche.pdf](http://www.mythos-magazin.de/ideologieforschung/hs_nietzsche.pdf)>. Acesso em 10 de março de 2019.

<sup>412</sup> Cf. Stoldt, 2014.

<sup>413</sup> Cf. Há todo um debate na filosofia de Nietzsche a respeito de como seria possível, sendo esse eu uma ilusão, ser criador subjetivo do meu próprio mundo. Cf. NIETZSCHE, Friedrich. Genealogia da moral: uma polêmica. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

Curiosamente, a relação entre pensamento/consciência e linguagem reaparece ainda em rápidas pinceladas no §20 do mesmo livro. Neste, o filósofo aponta que as representações inconscientes são estruturas sintáticas da linguagem que foram herdadas em virtude do pertencimento à uma tradição, e assim, a uma rede específica.<sup>414</sup>

A respeito, examina-se brevemente a passagem abaixo.

Os conceitos filosóficos individuais não são algo fortuito e que se desenvolve por si, mas crescem em relação e em parentesco um com o outro; embora surjam de modo aparentemente repentino e arbitrário na história do pensamento, não deixam de pertencer a um sistema, assim como os membros da fauna de uma região terrestre [...] O curioso ar de família de todo filosofar indiano, grego e alemão tem uma explicação simples. Onde há parentesco linguístico é inevitável que, graças à comum filosofia da gramática - quero dizer, graças ao domínio e direção inconsciente das mesmas funções gramaticais -, tudo esteja predisposto para uma evolução e uma sequência similares dos sistemas filosóficos: do mesmo modo que o caminho parece interditado a certas possibilidades outras de interpretação do mundo. [...] o encanto exercido por determinadas funções gramaticais é, em última instância, o encanto de condições raciais e juízos de valor fisiológicos.<sup>415</sup>

O que Nietzsche busca explicitar é aquilo que de algum modo já havia sido posto nos aforismos §16 e §17, isto é, que os sistemas filosóficos estão embasados em uma certa linguagem, e esta, por sua vez, está embasada em uma certa convivência, uma certa predisposição. Assim, por trás do consciente reina uma forma de gramática inconsciente.

Com efeito, a linguagem transmite ao homem não meramente funções sintáticas, mas, também, uma certa forma de valoração, de verdades que atendem a estruturas predicativas. Essa crença é inconsciente em todo juízo formado, e por sua vez, esse juízo molda o mundo simbólico no qual o indivíduo habita.

Aqui, os hábitos gramaticais referidos pelo filósofo seriam, na verdade, impulsos dominadores, ou, impulsos gregários. Com isso, Nietzsche deseja reiterar que a filosofia não foge de certas limitações, como por exemplo, o fato de que ela está confinada nas malhas da linguagem, e em especial, da linguagem comunicativa.

Por fim, observa-se que não há mais uma unidade, uma consciência que reina soberana carregada de auto certeza, nem um indivíduo ao qual pertence essa consciência. Nietzsche coloca no lugar das operações da razão e da lógica, a biologia e a linguagem como determinantes, e questiona por que a fé na verdade é necessária. Trata-se de saber que tipo de ficção é útil à vida, à consciência.

---

<sup>414</sup> Cf. Mattioli, 2017.

<sup>415</sup> Cf. Nietzsche, 2005, §20.

### CAPÍTULO 3 – SINTETIZANDO O PROBLEMA DA CONSCIÊNCIA E DA LINGUAGEM

A partir das análises perscrutadas verificou-se que o tema da consciência tem despertado o interesse de diversos intérpretes na última década. Destes, se por um lado, há uma significativa discordância em como interpretar tanto a obra publicada quanto os fragmentos, por outro lado, não resta dúvidas de que o assunto ocupou o filósofo em seus anos de maturidade filosófica, sendo necessária análise com o mesmo cuidado que foi dedicado a seus conceitos canônicos.

Com efeito, interpretar Nietzsche é tarefa árdua que implica um contínuo movimento de explicitação, porque o filósofo parece buscar não dizer expressamente o que conclui, seus pensamentos se colocam em entrelinhas, em um movimento de instinto poético muito mais do que de raciocínio lógico.<sup>416</sup> Por isto, o presente capítulo dedica-se, justamente, a realizar esse movimento de explicitação mais amplo.

Vale ressaltar, contudo, que a presente tentativa de síntese não parte do pressuposto de ser capaz de formalizar o que foi exposto em um sistema fechado. Nietzsche, obviamente, foi um pensador de disposição contrária a elaboração de grandes sistemas semelhante ao kantiano e o hegeliano<sup>417</sup>, portanto, a síntese é mais um modo de orientação própria dentre os temas apresentados do que uma formalização de sua filosofia.<sup>418</sup>

Nietzsche ao tratar da consciência dedicou-se também a diferentes assuntos que aparecem em intersecção, a saber, os instintos, a linguagem, o sujeito, e a metafísica. De fato, caso um esboço fosse feito em forma do diagrama de Venn, indubitavelmente, no centro interligando estes temas estaria sua crítica a metafísica, pois, é a partir desta bússola maior que Nietzsche desenvolve sua filosofia, incluindo o problema da consciência.

Esses assuntos estão dispostos em diferentes níveis de crítica, mas, parecem interseccionar-se com a metafísica, assim, em primeiro, buscar-se-á fazer uma breve

---

<sup>416</sup> “*In a sense, it is a question about the ways in which Nietzsche’s particular use of language helps him to communicate thoughts without having to make them explicit, without having to say them, i.e. forcing the reader’s intuition to bring other non linguistic, more basic or instinctive elements in play in order to grasp the hidden meaning of the texts.*” Cf. HAY, Katia. *Zarathustra’s Laughter or the Birth of Tragedy from the Experience of the Comic*. In: CONSTÂNCIO, João; BRANCO, Maria João Mayer. *Nietzsche on instinct and language*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2009, p.253.

<sup>417</sup> “Desconfio de todos os sistematizadores e os evito. A vontade de sistema é uma falta de retidão.” (NIETZSCHE, 2017, I, 26).

<sup>418</sup> Apesar das passagens, alguns intérpretes afirmam que há sim uma forma de sistema no pensar de Nietzsche. Esta afirmação, no entanto, parece arriscada e não completamente capaz de sustentar-se. A respeito de comentadores que arguíram favoravelmente a uma sistematização: DANTO, Arthur C. *Nietzsche as philosopher*. New York: Columbia University Press, 1980.

análise das características gerais de sua crítica à metafísica; em seguida, contrapondo a metafísica desvela-se a relação entre instintos e consciência; seguido pela explicitação da crítica da consciência e linguagem, e por fim, em um terceiro momento, entre consciência e sujeito.

Limitou-se a expor os temas dando preferência uma ideia de conjunto maior, os detalhes dos aforismos, e mesmo suas peculiaridades foram, neste caso, dispensados. Também, sempre que possível deu-se preferência por fazer referência direta à passagens do próprio filósofo que corroboram com a argumentação.

### **3.1 A CRÍTICA A METAFÍSICA: a bússola que orienta a crítica a consciência**

Uma parte considerável da bibliografia secundária dedica-se a entender a questão da metafísica em Nietzsche.<sup>419</sup> Tomando as preocupações necessárias em relação ao termo, verificou-se que, grosso modo, o termo “metafísica” é usado em ao menos três sentidos diferentes por Nietzsche. Primeiro, como uma forma de investigação filosófica que encontra algum modo de percepção da natureza da realidade, deste se destaca um tom parcialmente otimista, encontrado nas primeiras obras. Segundo a maneira de interpretar a natureza da realidade que é própria de um povo ou autor, neste caso, fala-se em específico da metafísica de Kant, ou da metafísica de Schopenhauer, por exemplo. Terceiro, e mais comum, a metafísica foi entendida como qualquer tentativa de entender o mundo a partir de oposições que dividiriam o mundo real em dois, isto é, que tratam de um mundo “verdadeiro” em oposição a “ficção”, a identidade versus fluidez, liberdade versus necessidade, transcendência versus imanência do mundo, razão versus impulsos, em suma, qualquer forma de dualidade.

Nietzsche preocupou-se prioritariamente por refutar este terceiro tipo de conceito de metafísica. Mais do que uma mera refutação, Nietzsche tentou compreender quais as condições que levaram a necessidade de uma divisão e uma crença em valores transcendentais, desvelando as implicâncias que estas escolhas tiveram para a vida humana.<sup>420</sup>

---

<sup>419</sup> Vale ressaltar que a noção de que Nietzsche elabora uma crítica radical ao sujeito como parte de sua ofensiva contra a metafísica carrega a marca da interpretação de Heidegger. Cf. HEIDEGGER, M. Nietzsche II. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

<sup>420</sup> “Em quase todos os pontos, os problemas filosóficos são novamente formulados tal como dois mil anos atrás: como pode algo se originar do seu oposto, por exemplo, o racional do irracional, o sensível do morto, o lógico do ilógico, a contemplação desinteressada do desejo cobiçoso, a vida para o próximo do egoísmo, a verdade dos erros? Até o momento, a filosofia metafísica superou essa dificuldade negando a gênese de um a partir do outro, e supondo para as coisas de mais alto valor uma origem miraculosa,

Em sua análise tardia da própria obra, Nietzsche salienta que uma de suas intenções foi que “sob os golpes de martelo da cognição histórica [...], talvez possa um dia, em algum futuro [...] servir como machado para cortar pela raiz a ‘necessidade metafísica’ da humanidade [...]”.<sup>421</sup> Assim, sua filosofia, parece ter um centro comum que continua retornando apesar dos diferentes temas que aborda, a saber, a tentativa de dissolver as dualidades geradas pela metafísica.

Com efeito, essa crítica à metafísica é tornada programática em seu pensamento após a obra “Humano, demasiado humano” publicada em 1878, e vai se radicalizando conforme é construída em debate com seus contemporâneos. Sua desconfiança em relação à metafísica é crescente, e aumenta à medida em que ele procede cortando, dividindo e analisando os diferentes conceitos que foram abarcados por essa visão.

*Grosso modo*, o problema fundamental dos filósofos metafísicos fora, então, que após longo tempo de valoração de conceitos como elevados e sublimes - como, por exemplo, o bem, a consciência, Deus -, eles se esquecem de que isso não passa de uma ilusão, de que eles originam de algo mais baixo e mais humano. Ou seja, a questão da metafísica nada mais é que um engano de atribuição de qualidades eternas ou existentes em si para conceitos criados pelo próprio homem.<sup>422</sup>

Eles acreditam fazer uma honra a uma coisa quando a des-historicizam, *sub specie aeterni* [sob a perspectiva da eternidade] - quando fazem dela uma múmia. Tudo o que os filósofos manejaram, por milênios, foram conceitos-múmias; nada realmente vivo saiu de suas mãos. Eles matam, eles empalham quando adoram, esses ídolos de conceitos - tornam-se um perigo mortal para todos, quando adoram. A morte, a mudança, a idade, assim como a procriação e o crescimento, são para eles objeções - até mesmo refutações. O que é não se

---

diretamente do âmago e da essência da ‘coisa em si’. [...]” (NIETZSCHE, 2005a, I, §1). “Como poderia algo nascer do seu oposto? Por exemplo, a verdade do erro? Ou a vontade de verdade da vontade de engano? Ou a ação desinteressada do egoísmo? Ou a pura e radiante contemplação do sábio da concupiscência? Semelhante gênese é impossível; quem com ela sonha é um tolo, ou algo pior; as coisas de valor mais elevado devem ter uma origem que seja outra, própria - não podem derivar desse fugaz, enganador, sedutor, mesquinho mundo, desse turbilhão de insânia e cobiça! Devem vir do seio do ser, do intransitório, do deus oculto, da ‘coisa em si’ - nisso e em nada mais, deve estar a sua causa.” (NIETZSCHE, 2005, I, §2).

<sup>421</sup> Cf. Nietzsche, 2008, 6, §6.

<sup>422</sup> “[...] O que vem no final - infelizmente, pois não deveria jamais vir! -, os ‘conceitos mais elevados’, isto é, os conceitos mais gerais, mais vazios, eles põem no começo, como começo. Novamente, isto é apenas expressão de seu modo de venerar: o mais elevado não pode ter se desenvolvido a partir do mais baixo, não pode ter se desenvolvido absolutamente... Moral: tudo o que é de primeira ordem tem de ser causa sui [causa de si mesmo]. A procedência de algo mais é tida como objeção, como questionamento do valor. Todos os valores mais altos são de primeira ordem, todos os conceitos mais elevados, o ser, o incondicionado, o bem, o verdadeiro, o perfeito - nenhum deles pode ter se tornado, tem de ser causa sui. Mas também não pode ser dissimilar um do outro, não pode estar em contradição consigo... Assim os filósofos chegam ao seu estúpido conceito de “Deus” [...] O último, mais tênue, mais vazio é posto como primeiro, como causa em si, como *ens realissimum* [ent e realíssimo] [...] E pensar que a humanidade teve de levar a sério as fantasias doentes desses tecedores de teias! - E pago caro por isso! [...]” (NIETZSCHE, 2017, III, §4).

torna; o que se torna não é... Agora todos eles creem, com desespero até, no ser.  
[...].<sup>423</sup>

Os filósofos metafísicos não meramente hipostasiaram conceitos, eles os adoraram, tornando-os como múmias em seus sarcófagos para quem rendiam as honras. Destes, não aceitavam qualquer mudança, qualquer objeção embasada na vida, não há morte, não há idade, há apenas uma continuidade do ser, porém, mesmo quanto a isto estiveram errados, porque não há o ser, há apenas o tornar-se. O mundo é feito de um fluxo contínuo, mudanças infundáveis, e qualquer forma de fixação é incorrer em erro.

Dito de outro modo, o erro constituiu-se que estes filósofos metafísicos, não apenas separaram o mundo em duas esferas diferentes, entre o ser e o tornar-se, mais que também atribuíram diferentes valores a estas esferas. O ser, foi entendido como mais importante que o tornar-se, e qualquer forma de mudança, de realidade, ou de temporalidade, incluindo histórica, foi de certo modo relegada a um âmbito inferior. Não era a verdade, era uma mera aparência.

Com efeito, a principal crítica de Nietzsche à filosofia metafísica reside na crença da ‘substância’ e do ‘mundo do ser’, em entidade e formas fixas, em leis claramente definidas, em tudo que está além do corpóreo. Essa crença embasa-se na crença à identidade, e a ela vários conceitos subjacentes estabeleceram a forma de pensar. Mas, estes conceitos, estas fórmulas idênticas e fixas não passam de ficções que distorcem a realidade e a experiência desta.<sup>424</sup>

Nas palavras do filósofo, a metafísica “trata dos erros fundamentais do homem, mas como se fossem verdades fundamentais”.<sup>425</sup> O erro é, justamente, a crença na unidade, na lógica e na racionalidade acima do corpo e dos instintos, acima das somas de forças e atividades diferentes que resultam na aparente ilusão.<sup>426</sup>

---

<sup>423</sup> Cf. Nietzsche, 2017, III, §1

<sup>424</sup> “[...] Do período dos organismos inferiores o homem herdou a crença de que há coisas iguais (só a experiência cultivada pela mais alta ciência contradiz essa tese). A crença primeira de todo ser orgânico, desde o princípio, é talvez a de que todo o mundo restante é uno e imóvel. - Nesse primeiro nível de lógico, o pensamento da causalidade se acha bem distante: ainda hoje acreditamos, no fundo, que todas as sensações e ações sejam atos de livre-arbítrio; quando observa a si mesmo, o indivíduo que sente considera cada sensação, cada mudança, algo isolado, isto é, incondicionado, desconexo, que emerge de nós sem ligação com o que é anterior ou posterior. [...] Portanto: a crença na liberdade da vontade é erro original de todo ser orgânico, de existência tão antiga quanto as agitações iniciais da lógica; a crença em substâncias incondicionadas e coisas semelhantes é também um erro original e igualmente antigo de tudo o que é orgânico. [...]” (NIETZSCHE, 2005a, I, §18).

<sup>425</sup> Cf. Nietzsche, 2005a, I, §18.

<sup>426</sup> “[...] frequentemente me perguntei se até hoje a filosofia, de modo geral, não teria sido apenas uma interpretação do corpo, uma má-compreensão do corpo. Por trás dos supremos juízos de valor que até hoje guiaram a história do pensamento se escondem más -compreensões da constituição física, seja de indivíduos, seja de classes ou raças inteiras.” (NIETZSCHE, 2012, prólogo, §2).

Frente a estas colocações, faz-se necessário questionar como Nietzsche responde à questão essencial da metafísica que insiste em cindir o mundo em dois. Trata-se de um erro de cálculo? De um mal-entendido? Teria sido um ato dos filósofos em deliberação racional, ou estavam enganados? Ou ainda, haveria uma necessidade que conduz a metafísica atribuída em relação a mundos suprassensíveis de formas?

Para o filósofo alemão não se trata de nenhuma destas opções. A questão é complexa para além do que se imaginava, porque até agora não se levou em conta toda a turbulência fisiológica e biológica do homem, ignorou-se em sua avaliação sobre o mundo, o que nele é mais básico.<sup>427</sup>

Grosso modo, os filósofos embasaram suas teorias na capacidade de pensar, no cogito e na racionalidade que diferenciava e elevava o homem acima dos animais. Porém, esta ideia é apenas uma ilusão e um erro, uma vez que os filósofos não perceberam que aquilo que chega à consciência é apenas a ponta do iceberg, cuja realidade por trás está distante do conhecimento do homem.<sup>428</sup>

De fato, a consciência foi um dos conceitos mumificados pela tradição metafísica, dela os homens - especialmente os filósofos - orgulharam-se, “pensam que nela está o âmago do ser humano, o que nele é duradouro, derradeiro, eterno, primordial! Tomam a consciência por uma firme grandeza dada!”<sup>429</sup> Mas, ela está longe disto, esta abordagem é apenas um erro, porque “a consciência é o último e derradeiro desenvolvimento do orgânico”<sup>430</sup>

A vida consciente, a razão, a lógica, o conhecimento, são para Nietzsche, apenas um efeito de superfície, que surgem após um longo desenvolvimento do orgânico, não há nada neles de transcendente ou primordial, mas tão somente um engano que foi carregado por meio dos conceitos mumificados.

---

<sup>427</sup> “[...] Equivocar-se em tal medida, não como indivíduo, não como povo, mas como humanidade!... Que se tenha ensinado o desprezo pelos primeiríssimos instintos da vida; que se tenha inventado o uma ‘alma’ um ‘espírito’, para arruinar o corpo [...]” (NIETZSCHE, 2008, 14, §1). Ainda sobre a importância do corpo, afirma: “Resposta: essas pequenas coisas - alimentação, lugar, clima, distração, toda a casuística do egoísmo - são inconcebivelmente mais importantes do que tudo o que até agora tomou-se como importante. Nisto exatamente é preciso começar a reaprender. O que a humanidade até agora considerou seriamente não são sequer realidades, apenas construções; expresso com mais rigor, mentiras oriundas dos instintos ruins de naturezas doentes, nocivas no sentido mais profundo - todos os conceitos: ‘Deus’, ‘alma’, ‘virtude’, ‘além’, ‘verdade’, ‘vida eterna’ [...] Mas procurou-se neles a grandeza da natureza humana, sua ‘divindade’ [...]” (NIETZSCHE, 2008, 3, §10).

<sup>428</sup> “O pensar que se torna consciente é apenas a parte menor, a mais superficial, a pior, digamos [...]” (NIETZSCHE, 2012, §354).

<sup>429</sup> Cf. Nietzsche, 2012, §11.

<sup>430</sup> *Idem, ibidem.*

Nietzsche esclarece que o que teria se passado, ao menos, voltando -se especificamente a questão da consciência, é que ela foi tomada como o pensamento absoluto, o que há de mais importante, o centro racional do homem, quando na verdade ela não passava de uma superfície onde a vasta gama de pensamentos inconscientes chegava refletido de forma diminuta, e que os impulsos enganavam a respeito.

Por longo período o pensamento consciente foi tido como o pensamento em absoluto: apenas agora começa a raiar para nós a verdade de que a atividade de nosso espírito ocorre, em sua maior parte, de maneira inconsciente e não sentida por nós; mas eu penso que tais impulsos que lutam entre si sa bem muito bem fazer-se sentidos e fazer mal uns aos outros: - a violenta e súbita exaustão que atinge todos os pensadores talvez tenha aí a sua origem. [...] <sup>431</sup>

Diferente da tradição metafísica socrático-platônica e moderna, o homem não tem conhecimento do que lhe determina de forma mais essencial, do que condiciona sua consciência e sua forma de pensar. Pelo contrário, “o curso dos pensamentos e inferências lógicas, em nosso cérebro atual, corresponde a um processo e uma luta entre impulsos que, tomados separadamente, são todos muito ilógicos e injustos [...]” <sup>432</sup>

O fato é que o homem - e em especial o filósofo - habituou-se a pensar a consciência -bem como outros conceitos da metafísica - como a parte mais essencial, elevada, e desenvolvida do homem, mas ele estava errado a respeito dela, porque esta é apenas uma ilusão, um desconhecimento do que realmente a condiciona. Porém, este trazer de volta ao corpo, o pensar, a consciência, e demais conceitos não seria um tipo de redução operada por Nietzsche, possivelmente uma redução materialista?

Ressalta-se que, a posição assumida por Nietzsche não é tão fácil de ser compreendida, porém, a partir de seus textos e fragmentos pode-se constatar que o filósofo escolheu um caminho bastante peculiar de interpretação, porque evitou o materialismo redutivista, ao mesmo tempo que repudiou o idealismo, bem como o dualismo metafísico. Sua chave de interpretação parece estar fundada sobre o corpo, e seus impulsos.

Do que foi dito, pode-se compreender que o alvo da crítica de Nietzsche a metafísica é, antes de mais nada, sua arrogância, seu orgulho, que bifurcou separando o ideal e a existência, permitindo que o ideal sobrepujasse a própria existência. O problema, não está propriamente na razão, ou na consciência, ou na alma, ou qualquer outro conceito cultivado pelos metafísicos, mas sim, no fato de que eles desprezam e elevam suas metáforas acima da vida, isto é, acima dos instintos.

---

<sup>431</sup> Cf. Nietzsche, 2012, §333.

<sup>432</sup> Cf. Nietzsche, 2012, §111.

### 3.2 CONSCIÊNCIA E INSTINTOS: situando a consciência no corpo

Nietzsche reitera consideráveis vezes, em seus fragmentos póstumos, a necessidade de se ter como “ponto de partida pelo corpo e pela fisiologia”.<sup>433</sup> Seu projeto filosófico é uma tentativa de revisar a relação do intelecto e da natureza humana, destacando não mais a alma ou a razão, mas o corpo e os seus processos.<sup>434</sup>

A esse respeito, escreveu Nietzsche.

A partir do fio condutor do corpo.

- Supondo que “a alma” tenha sido uma ideia atraente e misteriosa, da qual os filósofos com razão só se cindiram contrafeitos, talvez aquilo que eles aprenderam desde então a colocar em seu lugar seja ainda mais atraente e misterioso. O corpo humano, no qual todo o passado mais distante e mais próximo de tudo o que veio a ser orgânico se torna uma vez mais vivo e corporal, por meio do qual, para além do qual e para fora do qual uma corrente descomunalmente inaudita parece fluir: o corpo é um pensamento mais espantoso do que a velha “alma”.<sup>435</sup>

Nietzsche não está interessado na racionalidade e no velho conceito de “alma” que até então encantou os filósofos. Para ele, o corpo orgânico é o cenário mais vivo, mais real e mais complexo, do qual, indubitavelmente, deve-se partir para pensar. Os processos biológicos e fisiológicos, as interações entre células, as transmissões entre nervos, o complexo processar do metabolismo são para ele mais relevantes.

Em Nietzsche o corpo atua como um fio condutor para o pensamento, ele não é algo universal, porém, uma instância particular, individual e viva que serve como local do pensar. Olhar para o mundo, sem olhar para o corpo é não compreender a própria existência, porque o corpo é o local de onde nasce a filosofia.<sup>436</sup>

Assim, uma vez observada a importância do papel do corpo, não é estranho, que Nietzsche mesmo ao tratar um tema como a consciência, que foi tão caro a tradição transcendente, e que esteve relacionado à conceitos como “alma” e “razão” se volte para o corpo, e principalmente, para os seus instintos.<sup>437</sup>

<sup>433</sup> Cf. Nietzsche, 2015, 40[21].

<sup>434</sup> “A credibilidade do corpo é em primeiro lugar a base, segundo a qual o valor de todo pensamento pode ser avaliado.” (NIETZSCHE, 2015, 39[18]).

<sup>435</sup> Cf. Nietzsche, 2015, 36[35].

<sup>436</sup> “Aos desprezadores do corpo desejo falar. Eles não devem a prender e ensinar diferentemente, mas apenas dizer adeus a seu próprio corpo - e, assim, emudecer. ‘Corpo seu eu e alma’ - assim fala a criança. E por que não se deveria falar como as crianças? Mas o desperto, o sabedor, diz: corpo sou eu inteiramente, e nada mais; e alma é apenas uma palavra para um algo no corpo. O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor. [...]”. Cf. NIETZSCHE, Friedrich. Assim falou Zarathustra - um livro para todos e para ninguém. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p.34/35.

<sup>437</sup> “Aquilo que é pura e simplesmente atribuído ao espírito me parece constituir a essência do orgânico: e nas funções mais elevadas do espírito encontro apenas um tipo sublime de função orgânica (assimilação,

Ele uniu profundamente o tema da consciência e do corpo. Considerou a consciência como um desenvolvimento orgânico, um último desenvolvimento que derivava de processos fisiológicos, que se estendia de forma inacabada e fraca. A consciência não é mais o âmago do homem, ou sua alma, mas um desenvolvimento do processo biológico.<sup>438</sup>

A esse respeito, observa-se.

A lógica de nosso pensar consciente é apenas uma forma tosca e facilitada daquele pensar de que nosso organismo, sim, de que os órgãos particulares desse organismo necessitam. Um pensar ao mesmo tempo, por exemplo, é necessário, do qual não temos quase nenhuma ideia. Talvez um artista da linguagem: o recontabilizar com o peso e a leveza das sílabas, o contar de a ntemão, ao mesmo tempo a busca por analogias do peso do pensamento com as condições sonoras ou fisiológicas da laringe, tudo isto acontece ao mesmo tempo - mas naturalmente não como consciente. [...] Por fim: nós precisamos adquirir tudo para a consciência, um sentido temporal, um sentido espacial, um sentido causal: depois de termos existido de maneira mais rica já por longo tempo sem consciência. E, em verdade, uma certa forma maximamente simples, maximamente sem relevos, maximamente reduzida: nosso querer, sentir, pensar conscientes estão a serviço de um querer, de um sentir e de um pensar muito mais abrangente [...].<sup>439</sup>

A consciência é apenas uma forma simplificada pela qual o organismo se expressa, pela qual ele pensa. Contudo, esse tipo de pensar é já uma forma tardia e desnecessária, porque é uma simplificação daquilo que é mais importante, múltiplo, e por consequência imperceptível, a saber, as vivências no corpo.<sup>440</sup>

O que é verdadeiro em Nietzsche não parece ser a consciência racional e transcendente, mas sim o corpo, o sangue, o inconsciente, a vida em seu sentido mais primitivo.<sup>441</sup> O consciente e o intelecto parecem servir-lhe como ferramenta, meros veículos responsáveis por falsificar a realidade fisiológica.

De fato, todo o problema da consciência é bastante escorregadio, uma vez que ele “só nos aparece quando começamos a entender em que medida poderíamos passar sem

---

seleção, secreção etc.) Mas a oposição ‘orgânico’ ‘inorgânico’ pertence, sim, ao mundo fenomênico!” (NIETZSCHE, 2015, 25[356]).

<sup>438</sup> Nietzsche, 2012, §11; §333; §354.

<sup>439</sup> Cf. Nietzsche, 2015, 34[124].

<sup>440</sup> “[...] Para que, em uma ordem mecânica do mundo, algo possa se tornar consciente, é preciso haver um aparato perspectivístico, que torne possível 1) um certo repouso 2) uma simplificação 3) uma seleção e um deixar de lado. O orgânico é um direcionamento prévio, no qual a consciência pode se desenvolver, porque ela mesma tem necessidade das mesmas condições prévias para a sua conservação. O mundo interior precisa ser transformado em aparência, para que ele possa se tornar consciente: muitos estímulos sentidos como unidade etc. Em virtude de que força ouvimos um acorde como unidade e, ainda por cima, o tipo de som de um instrumento, sua intensidade, sua relação com o que foi justamente ouvido etc?? A força semelhante reúne toda imagem dos olhos. [...]” (NIETZSCHE, 2015, 25[336]).

<sup>441</sup> “A maior parte de nossas vivências é *inconsciente* e age *inconscientemente*,” (NIETZSCHE, 2015, 25[359]).

ela”<sup>442</sup>, de que modo é possível “pensar, sentir, querer, recordar [...] e, não obstante, nada disso precisaria nos ‘entrar na consciência’”.<sup>443</sup>

A consciência, de algum modo, é dispensável porque ela não expressa a parte mais rica das vivências.<sup>444</sup> Assim, para o filósofo, há um jogo de contraposição do qual o homem se esqueceu, que é o de que a consciência se opõe a uma realidade múltipla, mais rica que é a fisiológica, aquela que está em constante transformação.

Com efeito, a consciência atua como um comentário de fenômenos que são muito mais ricos e complexos do que ela própria é capaz de dar conta, por isto, a consciência aparece como uma falsificação e uma simplificação do que há de mais complexo, a saber, os impulsos do corpo.<sup>445</sup>

No âmago da consciência intelectual o que está presente são os impulsos, “seu julgamento [...] tem uma pré-história nos seus impulsos, inclinações, aversões, experiências e in experiências [...]”.<sup>446</sup> E “tais impulsos que lutam entre si sabem muito bem fazer-se sentidos e fazer mal uns aos outros [...] é a exaustão do campo de batalha.”<sup>447</sup>

Nietzsche ao inserir o conceito de instinto abala o modelo clássico de consciência. Os instintos são uma dimensão ainda mais originária que a consciência, em verdade, eles são responsáveis por predeterminá-la em seu acesso e em seus signos, o que chega a se tornar consciente é apenas uma parte já condicionada e incompleta dos instintos. Isto significa, que o principal já foi perdido, e o consciente é apenas algo tardio.<sup>448</sup>

Esse novo esquema pretendido pelo filósofo alemão, no entanto, não deve ser compreendido a partir de uma dualidade e uma oposição. Isto é, os instintos não se opõem a consciência, eles são parte da consciência.<sup>449</sup> O foco de Nietzsche é justamente a tentativa

<sup>442</sup> Cf. Nietzsche, 2012, §354.

<sup>443</sup> *Idem, ibidem.*

<sup>444</sup> “Por longo período o pensamento consciente foi tido como o pensamento em absoluto: apenas agora começa a raiar para nós a verdade de que a atividade de nosso espírito ocorre, em sua maior parte, de maneira inconsciente e não sentida por nós [...]”. (NIETZSCHE, 2012, §333).

<sup>445</sup> “Tudo o que ganha a consciência é o último elo de uma cadeia, uma conclusão. É apenas aparente o fato de que um pensamento seria imediatamente causa de outro pensamento. O acontecimento propriamente articulado transcorre abaixo de nossa consciência: as séries que vêm à tona e a sucessão de sentimentos, pensamentos etc. são sintomas de acontecimento propriamente dito! - Sob cada pensamento se esconde um afeto. Cada pensamento, cada sentimento, cada vontade não nasceu de um impulso determinado, mas é um estado conjunto, toda uma superfície de toda a consciência, e resulta da constatação de poder instantânea de todos os nossos impulsos constituintes - portanto, do impulso justamente dominante, assim como do impulso que lhe obedecem ou que resistem a ele. O próximo pensamento é um sinal do modo como toda a situação de poder entrementes se deslocou.” (NIETZSCHE, 2013, 1[61]).

<sup>446</sup> Cf. Nietzsche, 2012, §335.

<sup>447</sup> Cf. Nietzsche, 2012, §333.

<sup>448</sup> “[...] para renovada demonstração de que o ‘instinto’ é a mais inteligente das espécies de inteligência até agora descobertas.” (NIETZSCHE, 2005, §218).

<sup>449</sup> “Por detrás da consciência trabalham os impulsos.” (NIETZSCHE, 2015, 39[6]).

de dissuadir as oposições tradicionais, seja entre razão e alma, seja entre instinto e consciência.

Então, como a consciência e os instintos se relacionam? A consciência é um contínuo e derradeiro desenvolvimento da consciência. Não há nenhuma espécie de causalidade<sup>450</sup>, embora possa gerar essa ilusão, mas entre os instintos e a consciência há apenas um contínuo desenvolvimento que culmina nesta superfície que o homem percebe.

Causa e efeito: essa dualidade não existe provavelmente jamais - na verdade, temos diante de nós um *continuum*, do qual isolamos algumas partes; assim como percebemos um movimento apenas como pontos isolados, isto é, não o vemos propriamente, mas o inferimos. A forma súbita com que muitos efeitos se destacam nos confunde; mas é uma subitaneidade que existe apenas para nós. Neste segundo de subitaneidade há um número infundável de processos que nos escapam. Um intelecto que visse causa e efeito como *continuum*, e não, à nossa maneira, como arbitrário esfacelamento e divisão, que enxergasse o fluxo do acontecer - rejeitaria a noção de causa e efeito e negaria qualquer condicionalidade.<sup>451</sup>

Analisando a consciência a partir dessa hipótese do *continuum*, observa-se que não há uma separação ontológica entre consciente/inconsciente ou entre consciente/instintos. Pelo contrário, o que há é um contínuo crescer e um número infundável de processos e vivências que vão sendo transformados até emergirem na consciência.

Essa interpretação, abre uma questão fundamental, a saber, o que propriamente caracteriza a consciência que a torna o último estágio do desenvolvimento e diferente dos instintos vivazes e amplos? Qual é a característica própria dos estados mentais conscientes? Conforme foi indicado anteriormente, a resposta, parece ser a linguagem.

### 3.3 CONSCIÊNCIA E LINGUAGEM: o conceito como marca da consciência

A primeira suposta definição de consciência que aparece na obra publicada é encontrada em “Aurora” onde Nietzsche reitera que “tudo isso que chamamos de consciência é um comentário, mais ou menos fantástico, sobre um texto não sabido, talvez não ‘sabível’, porém sentido?”<sup>452</sup> Para além dos meandros já debatidos sobre a passagem, o que se deseja destacar é um suposto caráter hermenêutico-linguístico presente na consciência. De fato, de todas as possíveis metáforas que o pensador poderia ter usado, não é ingenuamente que ele escolhe a ideia de um comentário.

<sup>450</sup> “Nosso sentimento causal é algo completamente tosco e particularizado contra os sentimentos causais reais e efetivos de nosso organismo. A saber, o ‘antes’ e ‘depois’ é uma grande ingenuidade”. (NIETZSCHE, 2015, 34[124]).

<sup>451</sup> Cf. Nietzsche, 2012, §112.

<sup>452</sup> Cf. Nietzsche, 2016, §119.

Primeiro, qualquer comentário ou texto pressupõe alguma forma de linguagem. Segundo, se a consciência é um comentário, o texto é a inconsciência, e a segunda continua aparecendo como uma esfera muito mais rica e ampla. Terceiro, que se a consciência é um comentário de um texto não compreendido, de um texto não sabível, é preciso entender em que medida há uma diferenciação entre consciência e inconsciência. Dito de outro modo, o que está presente no comentário que o torna perceptível ao homem, e que não se encontra disposto na inconsciência?

A resposta é que a consciência procede acompanhada por meio da linguagem, quando a inconsciência não.<sup>453454</sup> O filósofo esclarece esse vínculo no livro seguinte “A Gaia Ciência” onde reitera que “o pensar que se torna consciente é apenas a parte menor, a mais superficial, a pior: digamos: - pois apenas esse pensar consciente ocorre em palavras, ou seja, em signos de comunicação, com o que se revela a origem da própria consciência”.<sup>455</sup>

Nietzsche estabelece, assim, uma marca de distinção do pensamento consciente, a saber, que ele está impreterivelmente correlacionado com a linguagem. Essa afirmação que em um primeiro momento parece óbvia ao leitor, revela-se complexa quando se começa a analisar seu real significado e consequências. Então o que implica relacionar consciência e linguagem?

Em primeira instância, significa que todo espectro da vida psíquica, desde a percepção fenomenal, as impressões, os sentidos, a imaginação, a memória, em suma, qualquer ato psíquico mental para ser entendido como consciente e reflexivo necessariamente precisa estar expresso sob os moldes da linguagem. Inclusive, a autoconsciência.

Em segundo, que esta expressão sob a forma da linguagem não é meramente um capricho e não poderia ocorrer em um indivíduo isolado, porque ela se apresenta em signos de comunicação, ou seja, em palavras que se destinam a estabelecer vínculos entre os homens. Nietzsche, deixa claro a este respeito que “o homem como inventor de signos é, ao mesmo tempo, o homem cada vez mais consciente de si; apenas como animal social o

---

<sup>453</sup> “A ‘experiência interior’ nos vem à consciência só depois de ter achado uma linguagem que o indivíduo entende [...] isto é, uma tradução de um estado em estados mais conhecidos para ele - [...]” (NIETZSCHE, 2011, §479)

<sup>454</sup> Assim como a consciência é uma reunião de impulsos inconscientes, “em toda palavra, está reunida uma multiplicidade de sentimentos [...]”. (NIETZSCHE, 2015, 38[8]).

<sup>455</sup> Cf. Nietzsche, 2012, §354.

homem aprendeu a tomar consciência de si [...]”.<sup>456</sup> Linguagem e consciência dependem de uma esfera pública.

Se a linguagem permite que o homem enquanto, e somente enquanto, animal social tome consciência de si, então a “consciência é, na realidade, apenas uma rede de ligação entre pessoas”.<sup>457</sup> Com efeito, para Nietzsche, um ser isolado não teria desenvolvido nem a linguagem, nem a consciência, permanecendo em um estado meramente instintivo.<sup>458</sup>

Há aqui um problema, a saber, o que adentra e o que não adentra a consciência. A rigor, Nietzsche parece fazer a distinção em dois níveis, o primeiro é linguístico, ou seja, é preciso que esteja expresso em sinais de comunicação, em conceitos. O segundo, é que tudo aquilo que adentra a consciência foi alterado, simplificado, generalizado.<sup>459</sup> A vivacidade da inconsciência e sua multiplicidade não podem ser experimentadas em sua originalidade pelo homem, por isso, ele afirma que “pensamentos são as sombras dos nossos sentimentos - sempre mais obscuros, mais vazios, mais simples do que estes.”<sup>460</sup>

A linguagem atua como um marco que indica o pensamento consciente e reflexivo. Esse pensamento consciente-linguístico, no entanto, “é a espécie menos vigorosa de pensamento e, por isso, também aquela relativamente mais suave e tranquila [...]”.<sup>461</sup> A linguagem permite a conceitualização dos estados inconscientes, e com isso uma organização racional, uma certa classificação.

Em terceiro, outra problemática que emerge da linguagem esparsamente por toda a obra do filósofo é, em que medida se o homem só pode pensar conscientemente por meio da linguagem, os signos linguísticos não atuam como condicionadores e limitantes do próprio pensamento?<sup>462,463</sup>

---

<sup>456</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>457</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>458</sup> Essa é sempre uma possibilidade, e não há nenhum valor negativo atribuído ao fato de que o homem poderia permanecer inconsciente. Pelo contrário, para o pensador só se pode pensar a consciência com clareza à medida que se pode dispensá-la, uma vez que “A vida inteira seria possível sem que, por assim dizer, ela se olhasse no espelho: tal como, de fato, ainda hoje a parte preponderante da vida nos ocorre sem esse espelhamento - também da nossa vida pensante, sensível e querente, por mais ofensivo que isto soe e para um filósofo mais velho. Para que então consciência, quando no essencial ela é supérflua?” (NIETZSCHE, 2012, §354).

<sup>459</sup> “[...] a natureza da consciência animal ocasiona que o mundo de que podemos nos tornar conscientes seja só um mundo generalizado, vulgarizado - que tudo o que se torna consciente por isso mesmo torna-se raso, ralo, relativamente tolo, geral, signo, marca de rebanho, que a todo tornar -se consciente está relacionada uma grande, radical corrupção, falsificação, superficialização, generalização.” (*Idem, ibidem*).

<sup>460</sup> Cf. Nietzsche, 2012, §179.

<sup>461</sup> Cf. Nietzsche, 2012a, §333.

<sup>462</sup> “Pensamentos e palavras. - Também os próprios pensamentos não se podem reproduzir inteiramente em palavras.” (NIETZSCHE, 2012, §244).

<sup>463</sup> De fato, ao levantar esta questão Nietzsche está apenas inserindo -se em uma tradição germânica de crítica a linguagem que discute os limites entre linguagem e pensamento, e mais propriamente, em que

Sobre isto, o filósofo escreve.

Solução fundamental: nós acreditamos na razão: esta, porém é a filosofia dos conceitos cinzentos, a linguagem está construída sobre os preconceitos mais ingênuos. Agora inserimos por meio da leitura desarmonias e problemas nas coisas, porque só pensamos sob a forma linguística - com isso, acreditamos na “verdade eterna” da “razão” (por exemplo, sujeito, predicado etc. nós deixamos de pensar, quando não nos dispomos a fazê-lo sob a coação linguística, nós chegamos precisamente junto à duvidar a ver aqui um limite como limite. o pensamento racional é um interpretar segundo um esquema, que nós não conseguimos jogar fora.<sup>464</sup>

A linguagem atua como um limite a respeito do que pode ou não ser pensado, é uma barreira com a qual o homem se depara em sua tentativa de expressar-se. De fato, o filósofo chega a indicar que sem a linguagem não seria possível pensar com clareza.<sup>465</sup> E mais, mesmo o próprio pensar como depende da linguagem é sempre por esta condicionado e limitado, atuando como uma interpretação. Nota-se novamente as metáforas hemenêuticas-linguísticas sendo empregadas ao referir-se ao pensamento consciente.

Com efeito, Nietzsche identifica “*the philosopher caught in the nets of language*”.<sup>466</sup> Verifica-se que a linguagem desempenha um papel dúbio na construção do mundo para o homem, porque ela se revela como um marco da consciência, e surge junto com esta, mais ao mesmo tempo, também, de algum modo, condiciona e enreda as possibilidades de pensamento, ao ponto de “[...] não mais observar com precisão ali onde nos faltam as palavras, pois é custoso ali pensar com precisão [...]”.<sup>467</sup>

Observa-se ainda que não se trata meramente de um problema epistemológico, a linguagem parece permear a possibilidade da própria vida, em seu sentido mais básico. Como destacou o filósofo “no passado concluía-se automaticamente que onde termina o reino das palavras também termina o reino da existência.”<sup>468</sup>

Ora, se a linguagem impõe um limite, esta demarcação está correlacionada também com o que o homem é capaz de comunicar a seus semelhantes, em favor do que lhe traria maiores benefícios favorecendo a sobrevivência. Para Nietzsche, linguagem e a

---

medida a linguagem condiciona o pensar humano. Outros pensadores desta tradição são Gustav Gerber e Georg C. Lichtenberg.

<sup>464</sup> Cf. Nietzsche, 2013, 5[22].

<sup>465</sup> “Dizemos uma palavra onde desponta a nossa ignorância - onde não conseguimos mais ver; por exemplo, a palavra ‘eu’, a palavra ‘fazer’, a palavra ‘so frer’: essas talvez sejam linhas do horizonte de nosso conhecimento, mas nenhuma ‘verdade’”. (NIETZSCHE, 2013, 5[3]).

<sup>466</sup> Cf. Nietzsche, 2010, 19[135].

<sup>467</sup> Cf. Nietzsche, 2016, §115.

<sup>468</sup> *Idem, ibidem.*

consciência são tão mais fortes quanto a necessidade que se tem delas. <sup>469</sup> A hipótese do filósofo, é assim, que a linguagem foi necessária para domesticar o homem e ajudá-lo a sobreviver.<sup>470</sup>

Essa domesticação não ocorre apenas em nível individual, Nietzsche, parece preocupado em entender a questão a partir da perspectiva de espécie. As mesmas palavras expressam os mesmos sentimentos, em uma mesma língua, que condiciona para um certo *ethos* compartilhado.

A esse respeito, vide o excerto abaixo.

Palavras são sinais sonoros para conceitos; mas conceitos são sinais -imagens, mais ou menos determinados, para sensações recorrentes e associadas, para grupos de sensações. Não basta utilizar as mesmas palavras para compreendermos uns aos outros; é preciso utilizar as mesmas palavras para a mesma espécie em comum com o outro. Por esse motivo os indivíduos de um povo se entendem melhor do que membros de povos diversos, mesmo que estes se sirvam da mesma língua; ou melhor, quando as pessoas viveram juntas por muito tempo, em condições semelhantes (clima, solo, perigos, necessidade, trabalho), nasce algo que “se entende”, um povo. Em todas as almas, um mesmo número de vivências recorrentes obteve primado sobre aquelas de ocorrência rara: com base nelas as pessoas se entendem, cada vez mais rapidamente - a história da linguagem é a de um processo de abreviação -; com base nesse rápido entendimento as pessoas se unem, cada vez mais estreitamente. Quando é maior o perigo, maior é a necessidade de entrar em acordo, com rapidez e facilidade, quanto ao que é necessário fazer; não entender -se mal em meio ao perigo, eis o que os homens não podem dispensar de modo algum no convívio.<sup>471</sup>

As ideias se repetem e se aprofundam. A linguagem é a história do processo de abreviação dos mesmos sentimentos, do mesmo tipo de significação para o que antes era particular e agora se torna geral – marca de rebanho.<sup>472</sup> Ela é uma forma de tornar-se

<sup>469</sup> “[...] parece-me que a sutileza e a força da consciência estão sempre relacionadas à capacidade de comunicação de uma pessoa (ou animal), e a capacidade de comunicação, por sua vez, à necessidade de comunicação: mas não, entenda-se, que precisamente indivíduo mesmo, que é mestre justamente em comunicar e tornar compreensíveis suas necessidades, também seja aquele que em suas necessidades mais tivesse de recorrer aos outros. Parece-me que é assim no tocante a raças e correntes de gerações: onde a necessidade, a indigência, por muito tempo obrigou os homens a se comunicarem, a compreenderem uns aos outros de forma rápida e sutil, há enfim um excesso dessa virtude e da arte da comunicação [...] supondo que esta observação seja correta, posso apresentar a conjectura de que a consciência desenvolveu-se apenas sob a pressão da necessidade de comunicação - de que desde o início foi necessária e útil apenas entre uma pessoa e outra (entre a que comanda e a que obedece, em especial, e também se desenvolveu apenas em proporção ao grau dessa utilidade.” (NIETZSCHE, 2012, §354).

<sup>470</sup> “O fato de nossas ações, pensamentos, sentimentos, mesmos movimentos nos chegarem à consciência - ao menos parte deles -, é consequência de uma terrível obrigação que por longuíssimo tempo governou o ser humano: ele precisava, sendo o animal mais ameaçado, de ajuda, proteção, precisava de seus iguais, tinha de saber exprimir seu apuro e fazer-se compreensível - e para isso tudo ele necessitava antes de ‘consciência’, isto é, ‘saber’ o que lhe faltava, ‘saber’ como se sentia, ‘saber’ o que pensava.” (NIETZSCHE, 2012, §354).

<sup>471</sup> Cf. Nietzsche, 2005, §268.

<sup>472</sup> A própria linguagem está enredada em uma questão ética - que aqui não será abordada. Por ora, basta destacar conforme Nietzsche desvela em sua “Genealogia da Moral” de que: “O direito senhorial de dar nomes vai tão longe, que nos permitiríamos conceber a própria origem da linguagem como expressão de

consciente do mesmo modo, na medida em que as palavras utilizadas formaram conceitos indicando sinais para as mesmas sensações. Os homens precisavam se entender rapidamente, trata-se de uma questão pragmática.

Há que se destacar, contudo, que a linguagem, não é uma ferramenta neutra nesta equação pela sobrevivência. Ela inclina os homens a tornarem -se comuns, porque é apenas a respeito do que foi partilhado que se pode expressar, apenas a respeito do que se faz entendível, e o que é privado não pode ser expresso.<sup>473</sup>

Esta ideia tem serias implicações, a saber, por exemplo, de que para falar, é preciso primeiro abrir mão da própria individualidade, e mais ainda, de que qualquer tentativa de conhecer a si próprio que seja feita de forma racional e linguística, está inevitavelmente mediada pela convivência social e por suas valorações.

Tudo isto implica de que a linguagem acaba por condicionar um certo tipo de moral, aprovando ou reprovando comportamentos específicos. De fato, “já não nos estimamos suficientemente quando nos comunicamos”<sup>474</sup>. Ou mais explicitamente como coloca Nietzsche, a “Moral é apenas linguagem de signos, sintomatologia: é preciso saber antes de que se trata, para dela tirar proveito”.<sup>475</sup>

Com efeito, o vínculo entre linguagem e consciência, tendo em vista o caráter destacadamente social da linguagem, é peça central na teoria de Nietzsche, porque desvela que não se trata meramente de um reduativismo materialista da consciência ao corpóreo material, mas, nesta redução também joga um papel a cultura e a história. Assim, quando Nietzsche une linguagem e consciência, o que está unindo são as esferas da cultura e dos instintos, rompendo com a antiga oposição que os tomava por opostos.

É preciso compreender ainda, tendo em vista o que foi exposto, que se a linguagem é um limite para o conhecimento e para o pensar, se ela é inseparável da consciência, e atua como uma forma de simplificação e falsificação para tornar comum, qual o seu benefício? Por que o homem precisou dela para sobreviver?

---

poder dos senhores: eles dizem 'isto é isto', marcam cada coisa e acontecimento com um som, como que apropriando-se assim das coisas.)” (NIETZSCHE, 2009, I, §2)

<sup>473</sup> “[...] nosso pensamento mesmo é continuamente suplantado, digamos, pelo cará ter de consciência - pelo 'gênio da espécie' que nela domina - e traduzido de volta para a perspectiva gregária. Todas as nossas ações, no fundo, são pessoais de maneira incomparável, únicas, ilimitadamente individuais, não há dúvida; mas, tão logo as traduzimos para a consciência, não parecem mais sê-lo...” (NIETZSCHE, 2012, §354).

<sup>474</sup> “Nossas verdadeiras vivências não são nada loquazes. Não se poderiam comunicar a si próprias, ain da que quisessem. É que lhes faltam as palavras. Aquilo para o qual temos pala vras, já o deixamos para trás. Em toda fala há um grão de desprezo. A linguagem, parece, foi inventada apenas para o que é médio, mediano, comunicável. O falante já se vulgariza com a linguagem. - De uma moral para surdos-mudos e outros filósofos.” (NIETZSCHE, 2017, IX, §26).

<sup>475</sup> Cf. Nietzsche, 2017, VII, §1.

A esse respeito, escreveu o filósofo.

Deve-se compreender essa obrigação de forjar conceitos, espécies, formas, finalidade e lei – ‘um mundo dos casos idênticos’ - não tanto como se estivéssemos em condições, com isso, de fixar o mundo verdadeiro; mas como a obrigação de prepararmos um mundo no qual nossa existência seja possível - nós criamos, para que um mundo, que é calculável, simplificado, compreensível etc., seja para nós. [...] <sup>476</sup>

Os conceitos não criam nenhum mundo verdadeiro, mas há ainda assim uma necessidade, uma certa obrigação, que se use a linguagem, que se formem estes conceitos. Por quê? Porque é apenas por meio deles que o homem pode tornar o mundo um lugar habitável, é utilizando as palavras como ferramenta que se pode sobreviver, tornando a realidade compreensível para os animais limitados que são os humanos.

Ressalta-se que o que interessa prioritariamente a Nietzsche, em sua filosofia, é a vida. <sup>477</sup> Isto é, a verdade lhe interessa apenas na medida em que pode auxiliar a vida a florescer, caso contrário ela não tem relevância. De fato, para o filósofo não se revela um problema o modo como os conceitos linguísticos conscientes falsificam e velam o mundo, <sup>478</sup> desde que essa falsificação seja benéfica para a vida. <sup>479</sup>

Com efeito, o que fica subentendido a respeito é que a linguagem não é absoluta de forma alguma, mas antes uma forma de representação. Ela atua como uma fôrma que molda o que foi percebido, sentido e experimentado individualmente, em algo comum e comunicável. Ela representa para fora, interpretando o texto desconhecido interior.

Curiosamente, isto significa que a linguagem se apresenta em um cenário originariamente humano e natural. Ela não é mais uma oposição à natureza, e não possui nenhum caráter divino e transcendente, sendo tão somente um operador cultural e biológico para mostrar como diferentes esferas se inter-relacionam e limitam-se.

De fato, a capacidade linguística é uma habilidade estética combinada a fisiologia, conforme observa-se abaixo.

---

<sup>476</sup> Cf. Nietzsche, 2013, 9[144].

<sup>477</sup> “A falsidade de um juízo não chega a constituir, para nós, uma objeção contra ele; é talvez nesse ponto que a nossa nova linguagem soa mais estranha. A questão é em que medida ele promove ou conserva a vida, conserva ou até mesmo cultiva a espécie; [...] Reconhecer a inverdade como condição de vida [...]”. (NIETZSCHE, 2005, §4).

<sup>478</sup> “Em que medida nossa vida consciente é inteiramente falsa e um véu.” (NIETZSCHE, 2015, 25[365]). <sup>479</sup> “Com todo o valor que possa merecer o que é verdadeiro, veraz, desinteressado: é possível que se deva atribuir à aparência, à vontade de engano, ao egoísmo e à cobiça um valor mais alto e mais fundamental para a vida. É até mesmo possível que aquilo que constitui o valor dessas coisas boas e honradas consista exatamente no fato de serem insidiosamente aparentadas, atadas, unidas, e talvez até essencialmente iguais, a essas coisas ruins e aparentemente opostas. Talvez! - Mas quem se mostra disposto a ocupar-se de tais perigosos ‘talvezes?’” (NIETZSCHE, 2005, §5).

[...] O estado estético possui uma super-riqueza de meios de comunicação, ao mesmo tempo com uma extrema receptividade para estímulos e sinais. Ele é o ápice da comunicabilidade e da transmissibilidade entre seres vivos - ele é a fonte das línguas. as línguas têm aqui o forno de seu surgimento: as línguas tonais, assim como as línguas de sinais e as línguas visuais. O fenômeno mais pleno é sempre o início: nossa capacidade como homens culturais é subtraída de capacidades mais plenas. Mas mesmo hoje se ouve ainda a com os músculos, lê-se por si mesmo ainda com os músculos. [...] Nunca se compartilham ideias, compartilham-se movimentos, sinais miméticos, que podem ser lidos por nós a partir de recurso a ideias [...].<sup>480</sup>

Conforme pondera Nietzsche, o que está em jogo na linguagem é um caráter estético criador, as palavras como uma forma de arte, de comunicabilidade. A linguagem como o fenômeno que teve em seu início uma representação, uma falsificação.<sup>481</sup> De fato, mesmo quando se julga compartilhar ideias, o que se faz não é mais que um expressar de movimentos, de sinais, de algo muito privado e sentido no corpo. Para o filósofo, fisiologia e arte se encontram no movimento de criação da linguagem.

O problema é que esse caráter estético da linguagem foi esquecido - especialmente pelos filósofos, que são idólatras de conceitos, que mumificam as palavras como se com isso preservassem a essência transcendente. Eles criam uma representação do inconsciente, do que é particular, e tornam comum, e ao fazê-lo acreditam estarem postulando uma verdade, mas o que existe não é a verdade, e sim uma teia da linguagem que conduz o homem.<sup>482</sup> A crítica de Nietzsche da linguagem, não escapa assim, também, a uma forma de crítica à metafísica.

Em várias passagens de seus livros Nietzsche parece tomar consciência dessa relação entre metafísica e linguagem, chegando a entender a “gramática (metafísica do povo).”<sup>483</sup> De fato, há para o filósofo um mecanismo recíproco que engendra tanto a metafísica quanto as normas da gramática.

<sup>480</sup> Cf. Nietzsche, 2012b, 14[119].

<sup>481</sup> A ideia de que a linguagem tem uma origem arbitrária e estética acompanha Nietzsche desde sua juventude. Em famoso ensaio juvenil, ele escreve: “Acreditamos saber algo acerca das próprias coisas, quando falamos de árvores, cores, neve e flores, mas, com isso, nada possuímos senão metáforas das coisas, que não correspondem, em absoluto, às essencialidades originais. Tal como o som sob a forma de figuras de areia, assim se destaca o enigmático ‘x’ da coisa em si, uma vez como estímulo nervoso, em seguida como imagem, e, por fim, como som. De qualquer modo, o surgimento da linguagem não pode ocorrer, pois, logicamente, sendo que o inteiro material no qual e com o qual o homem da verdade, o pesquisador, o filósofo, mais tarde trabalha e edifica, tem sua origem, se não em alguma nebulosa cuculândia, em todo caso não na essência das coisas.” (NIETZSCHE, 2008, p.33/34).

<sup>482</sup> Novamente, o fato de que as criações da linguagem não culminem na verdade, não atribuí a ela necessariamente um caráter pejorativo. É preciso questionar -se, como fez o filósofo, afinal de contas, “[...] O que, em nós, aspira realmente ‘à verdade’? - De fato, por longo tempo nos detivemos ante a questão da origem dessa vontade - até afinal parar completamente ante uma questão ainda mais fundamental. Nós questionamos o valor dessa vontade. Certo, queremos a verdade: mas por que não, de preferência, a inverdade? Ou a incerteza? Ou mesmo a insciência? [...]” (NIETZSCHE, 2005, §1).

<sup>483</sup> Cf. Nietzsche, 2012, §354.

Isto porque, a gramática induz a uma crença de que aquilo do que se fala é real, e não meramente regras estabelecidas por uma necessidade. Para o filósofo, “deveríamos nos livrar, de uma vez por todas, da sedução das palavras!”<sup>484</sup> de tudo aquilo que se tornou um “hábito gramatical”.<sup>485</sup>

Sobre a relação entre metafísica e linguagem, observou-se.

A linguagem pertence, por sua origem, à época da mais rudimentar forma de psicologia: penetramos um âmbito de cru fetichismo, ao trazermos à consciência os pressupostos básicos da metafísica da linguagem, isto é, da razão. É isso que em toda parte vê agentes e atos: acredita na vontade como causa; acredita no ‘Eu’, no Eu como ser, no Eu como substância, e projeta a crença no Eu - substância em todas as coisas - apenas então cria o conceito de ‘coisa’ [...] Em toda parte o ser é acrescentado pelo pensamento como causa, introduzido furtivamente; apenas da concepção ‘Eu’ se segue, como derivado, o conceito de ‘ser’ [...].<sup>486</sup>

O dualismo, a principal característica da metafísica como visto acima, aparece também na linguagem. De fato, por meio da linguagem a metafísica se insinua na existência de coisas imaginárias, na noção de agente e ato, de sujeito e predicado, de uma formulação subjetiva que compõe um ‘Eu’.

Essa passagem desvela a forma da metafísica da linguagem, isto é, o modo como a linguagem por meio das normas de gramática gera uma teia de categorias que enreda a realidade e postula sobre ela, como se esta fosse a própria realidade, e não apenas a linguagem e a forma pela qual o homem experimenta o mundo fenomênico.

O que Nietzsche debate é justamente essa hipostasiação das normas gramáticas em normas reais, ou seja, por meio da linguagem - porque esta é a única forma pela qual o homem consegue se estabelecer com maior segurança no mundo - se criou uma série de divisões que se acreditou pertencerem a realidade, porém, essas categorias e classificações pertencem tão somente ao próprio homem, parecendo-lhe incapaz de apreender a realidade em sua nudez sem a mediação linguística. Essa mediação é tão in trincada ao modo de pensar, que para o filósofo “receio que não nos livraremos de Deus, pois ainda cremos na gramática [...]”.

De fato, inevitavelmente quando ele trata da relação entre consciência e linguagem e metafísica, surge ainda um terceiro assunto que capturou sua atenção, a saber, a subjetividade. A linguagem pressupõe alguém que fala, um ‘eu’, mas em que medida esse

---

<sup>484</sup> Cf. Nietzsche, 2005, §16.

<sup>485</sup> Idem, §17.

<sup>486</sup> Cf. Nietzsche, 2017, III, §5.

‘ego’ existe? Sobre a criação do ego devido as malhas metafísicas da gramática tratou -se a seguir.

### 3.4 CONSCIÊNCIA, LINGUAGEM E SUJEITO: O SURGIMENTO DO EGO NAS MALHAS DA METAFÍSICA LINGUÍSTICA

A metafísica da linguagem que foi mal compreendida pelos filósofos, obstruiu o fato de que as dualidades postuladas não eram dualidades reais, apenas uma interpretação, devido as malhas da gramática, isto é, eram apenas uma forma de interpretação do mundo. Uma dessas dualidades, que permeou toda a filosofia moderna, foi justamente a noção de ‘eu’.

*Grosso modo*, a crítica de Nietzsche se dirige a concepção de um sujeito que, em seu extremo, é um “puro sujeito de conhecimento, isento de vontade, alheio à dor e ao tempo”.<sup>487</sup> Esse sujeito seria capaz de desempenhar análises desinteressadas, suas ações são escolhas livres, e ele é senhor de uma objetividade racional. Em linhas gerais, esse sujeito estava relacionado a noção de 'eu' e de 'alma'.

Sobre esse conceito de sujeito em linhas gerais, observou o filósofo.

Sujeito: esta é a terminologia de nossa crença em uma unidade sob todos os momentos diversos de um sentimento extremo de realidade: compreendem os essa crença como efeito de uma causa – acreditamos em nossa crença até o ponto em que nós imaginamos por sua causa em geral a 'verdade', a 'realidade efetiva', a 'substancialidade'. [...] <sup>488</sup>

O sujeito é assim, para Nietzsche, uma unidade imaginada que re úne os mais diversos momentos do sentimento de realidade, assim como a consciência é apenas um apanhado de instintos, o ‘ego’ é apenas um apanhado de sensações. A partir deste apanhado se imagina uma teoria da causalidade, um princípio de identidade, até mesmo a ‘verdade’, porém, estes não passam de más compreensões sobre a natureza do sujeito. O sujeito em Nietzsche, está distante de ser o sujeito da tradição ocidental que serve como um centralizador para a consciência, ele é apenas uma unidade ficcional.

Em linhas gerais, o projeto de Nietzsche - que mais tarde também foi desenvolvido por Wittgenstein - é a conversão ontológica da noção de ‘eu’, ou, ‘ego’ relacionados a ‘alma’ em um sujeito gramatical questionável, ou seja, trata-se de questionar a natureza linguística do sujeito. Esta natureza parece não ter sido propriamente um objeto de análise

<sup>487</sup> Cf. Nietzsche, 2009, III, §12.

<sup>488</sup> Cf. Nietzsche, 2013, 10[19].

da filosofia moderna que a compreendeu como uma substância, permanecendo por séculos enredada nas malhas da linguagem.<sup>489</sup>

A respeito, Nietzsche escreveu.

Que faz, no fundo, toda filosofia moderna? Desde Descartes – e antes apesar dele do que a partir do seu precedente - todos os filósofos têm feito um atentado contra o velho conceito de alma, sob a aparência de uma crítica ao conceito de sujeito e predicado – ou seja: um atentado contra o pressuposto fundamental da doutrina cristã. A filosofia moderna, sendo um ceticismo epistemológico, é, abertamente ou não, anticristã: embora, diga-se para ouvidos mais sutis, de maneira nenhuma antirreligiosa. Pois antigamente se acreditava na 'alma', assim como se acreditava 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 que ser pensado como causa. Tentou -se então, com tenacidade e astúcia dignas de admiração, enxergar uma saída nessa teia - se não seria verdadeiro talvez o contrário: 'penso', condição; 'eu', condicionado; 'eu' sendo uma síntese, feita pelo próprio pensar. [...] <sup>490</sup>

Das noções metafísicas-linguísticas, os filósofos modernos acreditaram principalmente na noção de eu condicionado que era o sujeito responsável por realizar a ação - como postulou Descartes, mas também, vendo o problema não solucionado intentou-se uma inversão - como Kant - na qual o sujeito é pensado como condicionado, ao invés de condicionador. Ainda assim, as inversões foram apenas tentativas falhas que não deram conta do problema, porque foram incapazes de notar a metafísica linguística por trás dos conceitos.

Observa-se que Nietzsche vê emergir do conceito de identidade do 'eu' uma mera forma de superstição dos lógicos,<sup>491</sup> onde a atividade do pensar - em verdade, todo o esquema linguístico sujeito-verbo-predicado foi mal compreendido, o que levou a

<sup>489</sup> “Sejamos mais cautelosos do que Cartesius, que permaneceu preso à cilada das palavras. Cogito é naturalmente apenas uma palavra: mas ela significa algo múltiplo: algumas coisas são múltiplas e nós nos abstraímos disso grosseiramente com a boa-fé de que elas seriam unas. Naquele célebre cogito temos 1) dá-se pensamento, 2) e eu acredito que sou eu quem pensa aí, 3) mas mesmo supondo que esse segundo ponto pairasse no ar, como coisa de fé, então aquele primeiro 'dá -se pensamento' também conteria ainda uma crença: a saber, de que 'pensar' seria uma atividade, em relação à qual um sujeito, ao menos um 'se', precisaria ser pensado - e, além disto, o ergo sum não significa nada! Mas esta é a fé na gramática. 'Coisas' e suas 'atividades' já são aí estabelecidas, e estamos longe da certeza imediata. [...]” (NIETZSCHE, 2015, 40[23]).

<sup>490</sup> Cf. Nietzsche, 2005, §54.

<sup>491</sup> “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 certamente não uma ‘certez a imediata’. E mesmo com ‘isso pensa’ já se foi longe demais; já o ‘isso’ contém uma interpretação do processo, não é parte do processo mesmo. Aqui se conclui segundo o hábito gramatical: 'pensar é uma atividade, toda atividade requer um agente, logo – [...]’” (NIETZSCHE, 2005, §17).

entender errado os processos porque postulou uma distinção ontológica que é puramente linguística e acidental.

Isto significa prioritariamente que os filósofos modernos estiveram errados, sobretudo Descartes, porque não compreenderam que “o ‘sujeito’ é apenas uma ficção: simplesmente não existe o ego de que se fala [...]”.<sup>492</sup> Mais precisamente, o suposto ‘eu’ que seria responsável por agir e gerenciar o ser nada mais é que “[...]apenas uma síntese conceitual.”<sup>493</sup>

O problema com essa postulação de um ‘ego’ para além da síntese conceitual, e como causador de pensamentos, é no entendimento de Nietzsche, de que a única coisa da qual o homem tem acesso fenomenal é sua própria consciência. E a conversa interna do sujeito com sua própria consciência é tautológica, praticamente precária, porque como foi visto anteriormente, a consciência não passa de um tipo de redução, generalização e superficialização. Assim, o mais correto para o filósofo seria apenas verificar que há pensamentos, não de que há um sujeito que os causa.

De fato, essa metafísica-linguística que criou o conceito errôneo de eu, também foi responsável por postular demais erros na filosofia como nos casos do conceito de ‘certeza imediata’, de ‘querer’, ou ainda, de ‘coisa em si’. Para se livrar destes, seria preciso se livrar a linguagem, ou ao menos, da valoração que prefere a verdade à vida.<sup>494</sup>

Com efeito, do ponto de vista de Nietzsche, o problema do ‘eu’ é abordado semelhante a alguns de seus contemporâneos, como Ernst Mach. Em ambos há uma concentração no ato de sublinhar o caráter ficcional do ‘ego’ e do pensamento, de modo geral, buscando uma nova perspectiva a partir da análise fisiológica e cultural. Daí, o ‘eu’ se torna um produto secundário, e não mais o centro de toda vida psíquica.

Sobre a diferença entre Nietzsche e os metafísicos da tradição, vi de o excerto.

---

<sup>492</sup> Cf. Nietzsche, 2011, §370.

<sup>493</sup> Idem, §371.

<sup>494</sup> “Ainda há ingênuos observadores de si mesmos que acreditam existir ‘imediatas’; por exemplo, ‘eu penso’, ou, como era superstição de Schopenhauer, ‘eu quero’: como se aqui o conhecimento aprendesse 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* [contradição no adjetivo]: deveríamos nos livrar, de uma vez por todas, da sedução das palavras! [...] Em resumo, aquele ‘eu penso’ pressupõe que eu compare me u estado momentâneo com outros estados que em mim conheço, para determinar o que ele é: devido a essa referência retrospectiva a um ‘saber’ de outra parte, ele não tem para mim, de todo modo, nenhuma ‘certeza’ imediata. - No lugar dessa ‘certeza imediata’, em que o povo pode crer, no caso presente, o filósofo depara com uma série de questões da metafísica, verdadeiras questões de consciência para o intelecto, que são: ‘De onde retiro o conceito de pensar? Por que acredito em causa e efeito? O que me dá o direito de falar de um Eu, e até mesmo de um Eu como causa, e por fim de um Eu como causa de pensamentos?’ [...]” (NIETZSCHE, 2005, §16).

O que me distingue da maneira mais fundamental possível dos metafísicos é: não concedo a eles de modo algum o fato de que é o ‘eu’ que pensa: ao contrário, considero o próprio eu como uma construção do pensamento, do mesmo nível que a ‘matéria-prima’, a ‘coisa’, a ‘substância’, o ‘indivíduo’, a ‘meta’, o ‘número’: ou seja, só como ficção regulativa, com cujo auxílio uma espécie de constância, conseqüentemente de ‘cognoscibilidade’ é inserida, é imaginada como presente em um mundo de devir. A fé na gramática, no sujeito linguístico, no objeto, nas palavras de ação subjugou até aqui os metafísicos: eu ensino a abjurar essa fé. O pensar posiciona primeiro o eu: até aqui, porém, acreditava-se, como o ‘povo’, que no ‘eu penso’ se acharia algo imediatamente certo e que esse ‘eu’ seria a causa dada do pensar, segundo cuja analogia nós ‘compreenderíamos’ todas as outras relações causais. Por mais habitual e imprescindível que possa ser agora aquela ficção, isto não prova nada contra o seu ser imaginado: algo pode ser uma condição vital e apesar disso, ser falo.<sup>495</sup>

A principal diferença entre Nietzsche e a tradição é que ele parte de um local inverso, não meramente troca de lugar o ‘eu’, mais inverte a própria ordem do pensamento. Isto é, o ‘ego’ não é mais que um resultado da própria forma pela qual o pensamento se perpetua. E o pensamento se expressa dessa forma porque é *a priori* condicionado pela linguagem, não podendo escapar da metafísica gerada por esta.

A rejeição de Nietzsche do dualismo ocorre por meio de sua biologização da consciência, isto é, não se pode separar a atividade fisiológica do pensamento. Assim, não existe um autor único dos pensamentos, nem um centro no qual toda a vida psíquica é gerada, o que existe, são apenas processos internos do organismo manifestados sob a ficção de uma unidade.

É justamente a busca por essa unidade do sujeito, melhor dito, a solidificação do conceito de ‘eu’ agente, que Nietzsche lutou contra de maneira tão voraz. Sua batalha é continuamente uma luta para trazer de volta o homem para o corpo e os sentidos, assim, essa hipostasiação do ‘ego’ não seria mais do que romper com a dinâmica natural do homem.<sup>496</sup>

---

<sup>495</sup> Cf. Nietzsche, 2015, 35[35].

<sup>496</sup> “O homem acredita em si mesmo como causa, como agente - Tudo o que acontece se comporta predicativamente em relação a um sujeito qualquer. Em todo juízo se encontra toda a crença plena e profunda em sujeito e predicado ou em causa e efeito ; e essa crença derradeira (a saber, como a afirmação de que todo efeito seria uma atividade e de que to da atividade pressuporia um agente) é até mesmo um caso particular do primeiro, de tal modo que a crença fundamental resta: há sujeitos. Noto algo e pro curo um fundamento para ele: ou seja, originariamente: eu procuro aí por uma intenção e, antes de tudo, por alguém que tenha a intenção, por um sujeito, por um agente: - outrora, viam-se em todo acontecimento intenções, todo acontecimento era um fazer. Esse é o nosso mais antigo hábito. O animal também tem esse hábito? Como vivente, ele não depende também da interpretação de si? - A questão ‘por quê?’ é sempre a questão acerca da *causa finalis*, acerca de um ‘para quê?’ Não temos nada sobre um ‘sentido da *causa efficiens*’: Hume tem razão nesse caso, o hábito (mas não apenas o hábito do indivíduo!) nos faz espe rar que certo processo frequentemente observado se siga a outro: nada além dis so! O que nos dá a firmeza extraordinária da crença na causalidade, porém, não é o grande hábito da sucessão de processos, mas antes nossa incapacidade de interpretar um acontecimento de maneira diversa do modo como um acontecimento é interpretado a partir de intenções. Trata-se da crença no vivente e no ser pensante como a únic a coisa atuante - na vontade, na intenção -, a crença em que todo acontecimento seria um fazer, em que todo fazer

Do que foi expresso, fica claro que o ‘eu’ para Nietzsche não é uma entidade própria, tampouco seria uma substância invisível e inexprimível como a *res*. O ‘ego’ é apenas uma unidade ficcional mediadora dos processos psíquicos conscientes, e que necessariamente, deve ser analisado a partir das redes da linguagem.<sup>497</sup>

De fato, a posição assumida por Nietzsche trata de uma rejeição da identificação do ‘eu’ com o ‘ego’ da consciência. Isto é, o verdadeiro motor das ações e até mesmo do pensamento consciente reflexivo não é um sujeito - ‘ego’ -, mais sim os impulsos, a própria fisiologia toma as rédeas do homem. Assim, o filósofo não apenas desafia Descartes, mas também toda a tradição, na busca por formular um novo modelo de ‘eu’.

Este novo ‘eu’ não é nem mais o condicionado, nem o condicionador, porém, resulta apenas em uma unidade aparente expressa pelo afeto dominante que venceu os demais. Este eu, é antes, uma ilusão declarada, que sobrevive enquanto ilusão, porque é benéfica para sobrevivência.

---

pressuporia um agente: a crença no ‘sujeito’. Será que essa crença no conceito de sujeito e de predicado não seria uma grande burrice? [...]” (NIETZSCHE, 2013, 2[83]).

<sup>497</sup> ” “Sujeito’ é a ficção, como se muitos estados iguais em nós fossem o efeito de um substrato: mas nós criamos primeiro razões com vistas às quais se disse outrora não a ele: e, desse modo, com um dizer sim à conceção desse mundo como o dial de fato alcançado da maneira mais elevada possível [...]” (NIETZSCHE, 2013, 10[21]).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para concluir buscou-se expor de maneira sumarizada e sistemática as principais ideias de cada capítulo, dando especial atenção para os aforismos e suas noções chave conforme foram apresentados.

No primeiro capítulo foram apresentadas as ideias-chaves da tradição ocidental filosófica. Isto é, concentrou-se primeiramente na origem do conceito de consciência que surgiu na modernidade com Descartes ao eliminar o sentido ético e teológico da palavra que tinha suas raízes no conceito de *conscientie* (fr) e *conscientia* (latim). O filósofo francês inaugura o entendimento da consciência a partir de um ponto de vista psicológico. Essa noção inaugurada por Descartes é aprofundada por Locke, e melhor desenvolvida por Leibniz, com que aparece os primórdios de uma noção de inconsciência. Em seguida, Kant aprofunda o conceito por meio da noção de síntese, e Schopenhauer ao recuperar o conceito situam-no em âmbito fisiológico.

No segundo capítulo buscou-se preparar o terreno para a compreensão do problema da consciência em Nietzsche. Para isso, foram expostos primeiramente seus dados biográficos relevantes que correspondem ao período de 1880 a 1888 acompanhando as principais obras e autores que foram lidos e relidos durante esse período. Mais especificamente, a partir desta leitura foi feita uma separação em duas categorias de influências diretas para o conceito de consciência e que foram primordiais como Teichmüller, Leibniz, Spir, Dostoiévski e Schopenhauer, em contrapartida ao segundo grupo de influência menor, porém, ainda notável que englobou Liebmann, Du Bois-Reymond, Lange, Helmholtz e Roux.

Ainda no segundo capítulo contemplou-se as diferentes interpretações contemporâneas. Primeiro, o comentário de Brian Leiter que interpretou a consciência em Nietzsche como uma forma de epifenômeno; seguido pela crítica de Katsafanas que refuta os argumentos epifenomenalistas de Leiter estabelecendo consequências para a consciência, definindo como sua marca principal a capacidade de ser expressa em conceitos; logo após Riccardi refuta a interpretação individualista de Katsafanas destacando que o caráter linguístico da consciência depende inteiramente da mediação social, e que o cerne da análise deve ser esta mediação; por fim, a interpretação de Constâncio que concorda com Katsafanas quanto a conceitualização, mas discorda quanto ao que significa. Constâncio dá destaque ao problema dos signos que aparece nos textos e

fragmentos tardios de Nietzsche. As divergências entre estes intérpretes parecem se dar em duas instâncias, primeiro, quanto a passagem do inconsciente para o consciente; e segundo, sobre o modo e a importância dessa passagem para a consciência por meio da linguagem.

No terceiro capítulo, foram analisados os aforismos 119 de Aurora, 11 e 354 de A Gaia Ciência; bem como 16 e 17 de Além do bem e do mal. Cada um destes aforismos parece marcar um momento na interpretação da consciência, e por meio de sua análise observou-se crescente refinamento no argumento biológico e na crítica à tradição.

No aforismo 119 de Aurora, Nietzsche expõe pela primeira vez nas obras publicadas uma concepção de consciência com caráter hermenêutico-linguístico. O aforismo é marcado pela importância dada aos impulsos que subjazem na base de todo indivíduo. O 'eu' não passa de uma ficção que busca reunir a multiplicidade de impulsos inconscientes ao homem, em primeiro momento. O inconsciente seria como um texto, e o consciente como um comentário a seu respeito, mas como não é possível ter acesso direto ao inconsciente, esse comentário é feito em base a um texto desconhecido. Ele é, portanto, mais uma invenção que um comentário. Aqui, observa-se ainda traços muito semelhantes no modo de argumentar de Nietzsche àquele presente no seu ensaio de juventude A Verdade e a Mentira em sentido extra-moral.

No aforismo 11 de A Gaia Ciência, Nietzsche parece radicalizar à crítica a partir da biologia. A natureza da consciência se torna cada vez mais fisiológica, em busca de uma desmistificação da importância e da superavaliação que havia sido feita pela tradição filosófica desde Descartes até Kant. Nietzsche trata de uma natureza evolucionária da consciência, abordando-a como o último desenvolvimento do orgânico, algo que permanece inacabado e fraco. Também neste aforismo, o filósofo faz a importante troca do termo *Bewusstsein* - consciência enquanto substância - para *Bewusstheit* - consciência enquanto processo físico corporal.

Durante o aforismo 11 pode-se notar uma evolução da consciência no que diz respeito ao seu caráter. No início, o filósofo trata a consciência como a lgo ainda em desenvolvimento, em seguida desconfia dela e atribui-lhe uma índole parasitária; por fim, o tom se torna ainda mais radical e a consciência passa a ser apreendida como um perigo, ou mais propriamente, uma forma de doença.

De fato, o principal ponto do aforismo 11 parece ser destacar como essa consciência tão valorizada pela tradição filosófica não passa de uma má compreensão do que realmente é a consciência, de que pouco dos múltiplos impulsos chegam a se tornarem

conscientes, e que há um estado intermitente que lhe é característico. Debateu-se assim, o que caracteriza propriamente o momento consciente e o momento inconsciente, ou seja, os estados pré-reflexivos para os reflexivos.

A resposta a esta questão parece estar no desenvolvimento do aforismo 333 e 354 também da obra *A Gaia Ciência*, ainda que tenha sido composto e anexado mais tarde do que o aforismo 11 que compunha a obra original.

No aforismo 333, Nietzsche se volta para esclarecer a separação entre consciência e inconsciente em termos de impulsos, isto é, a consciência nada mais é que os impulsos que após uma batalha venceram, e assim emergiram para a consciência. O que fica explícito, é que a inconsciência é muito mais rica e ampla, porém, ela permanece oculta, e o que chega à consciência já foi alterado, tornado menos vigoroso.

Analisou-se que no aforismo 354, há novamente um movimento de radicalização em torno ao caráter fisiológico, zoológico e biológico de tornar -se consciente. Em linhas gerais, Nietzsche enfoca a ideia de tornar-se consciente - *Sich-Bewusst-Werden* - e de que modo este estágio da consciência não é originário ou necessário para a vida. A consciência aparece novamente sob um contraste negativo, ela é supérflua no que diz respeito à vida, e poder-se-ia passar sem ela, sem com isso entrar em grandes problemas. De fato, ele recorre neste aforismo à uma metáfora do espelho, onde a consciência agiria como uma visão externa e uma visão interna refletindo o mesmo objeto, vendo duas vezes o mesmo, não sendo isto necessário.

Se é possível viver sem consciência isto parece decorrer do fato de que para Nietzsche há diferentes graus de consciência - como o do sentir, querer, desejar, atuar - que não é necessariamente ainda o grau da reflexão. A consciência só se torna propriamente consciência na medida em que é colocada sob o jugo da linguagem, isto é, quando ela passa a ser expressa por meio da capacidade linguística.

Considerou-se que a consciência esteja submetida a linguagem, e que a linguagem tenha sido utilizada para a comunicação tendo em vista a sobrevivência da espécie gera uma série de questões menores no filósofo. Isto porque a sociabilidade e o viver em comunidade requerem um tipo de simplificação, de aplanamento entre os indivíduos, de modo que a consciência acaba submetida por esse social e pelo acórdio linguístico, e o que chega a ser consciente é apenas o que pode ser expresso de modo claro para todos.

Nietzsche compara a consciência e a linguagem ao impulso do “gênio da espécie” de Schopenhauer, que é submetido pela natureza das pulsões sexuais a reproduzir a

espécie nem que para isto ele perca seu caráter de indivíduo e tudo que lhe é peculiar. A consciência estaria orientada para essa esfera comum.

Esse comum gera um tipo de falsificação e simplificação das experiências para que elas possam ser expressas e assim propriamente tornadas conscientes. Isto parece implicar que a linguagem organiza a consciência e a qualifica. Ideia que é desenvolvida nos aforismos 16 e 17 de Além do bem e do mal.

Com efeito, nestes aforismos, Nietzsche desenvolve uma conscientização da influência da linguagem sobre os estados psíquicos. Ele inicia por uma crítica - que já havia aparecido ainda em desenvolvimento em Aurora - ao sujeito cartesiano 'eu penso'. Essa ideia não passaria de um erro devido a sedução da gramática, assim como boa parte de todos os conceitos basilares da filosofia. O que está em jogo é que as estruturas da gramática encobrem um modo de pensar próprio da metafísica.

O ego/sujeito aparece no mesmo instante que a consciência, porque se parece pressupor que para cada atividade há um sujeito que a desempenha, isto é, que o pensar é feito por um sujeito. Porém, isto não passa de um erro induzido pela sedução gramatical que condiciona e organiza os pensamentos em uma relação sujeito-predicado a partir de uma unidade ficcional.

Nietzsche salta injustificadamente de um pressuposto a outro, de um *Ich* (eu) para um *Etwas* (algo) que desempenharia essa função, e por fim, para uma negação total de qualquer sujeito. O que há é apenas um processo biológico-fisiológico. Sua crítica elucida o modo como a consciência depende e está também condicionada por essa conceituação das palavras e pelo modelo que aplica às vivências mentais. Em suma, apesar dos problemas levantados e muitas vezes deixados sem resposta, para o filósofo o ponto principal parece ser de que sem a linguagem não haveria também a consciência, não haveria o próprio pensar.

## BIBLIOGRAFIA

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Trad. Alfredo Bosi. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ABEL, Gunter. Consciousness, language, and nature: Nietzsche's philosophy of mind and nature. In: DRIES, Manuel; KAIL, P.J.E. (ed.). **Nietzsche on mind and nature**. Oxford: Oxford University Press, 2015.

\_\_\_\_\_. Bewusstsein - Sprache - Natur. Nietzsche Philosophie des Geistes. **Nietzsche-Studien**, 30, 2001.

BERTINO, Andrea. Discovering moral aspects of the philosophical discourse about language and consciousness with Nietzsche, Humboldt, and Levinas. In: CONSTANCIO, João; BRANCO, Maria João M. **As the Spider Spins: essays on Nietzsche's critique and use of language**. Berlin: Walter de Gruyter, 2012.

\_\_\_\_\_. 'As with Bees?' Notes on instinct and language in Nietzsche and Herder. In: CONSTÂNCIO, João; BRANCO, Maria João Mayer. **Nietzsche on Instinct and Language**. Berlin/Boston: De Gruyter, 2009.

BEISER, Frederick C. **Depois de Hegel: a filosofia alemã de 1840 a 1900**. Trad. Gabriel Ferreira. São Leopoldo, RS: Editora UNISINOS, 2017.

BORNEDAL, Peter. **The surface and the abyss: Nietzsche as philosopher of mind and knowledge**. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2010.

BROOK, Andrew. Kant's view of the mind and consciousness of self. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. 2016. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/kant-mind/>>. Acesso em 28 de janeiro de 2018.

BROBJER, Thomas H. **Nietzsche's Philosophical context: an intellectual biography**. University of Illinois Press: Urbana and Chicago, 2008.

BURNHAM, Douglas. **Reading Nietzsche: An Analysis of Beyond Good and Evil**. Stocksfiel: Aucumen Publishing, 2007.

\_\_\_\_\_. **The Nietzsche dictionary**. London: Bloomsbury, 2015.

CACCIOLA, Maria Lucia Mello e Oliveira. **Schopenhauer e a questão do dogmatismo**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1994.

CASSIRER, Ernst. **A filosofia das formas simbólicas**. Terceira parte: fenomenologia do conhecimento. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

CARTWRIGHT, David E. **Historical dictionary of Schopenhauer's Philosophy**. Maryland: Rowman & Littlefield, 2016.

CLARK, Maudemarie. **Nietzsche on truth and philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

CLARK, Maudemarie; DUDRICK, David. **A alma de Nietzsche: uma nova e provocativa interpretação da obra Além do bem e do mal**. Trad. Mário Molina. São Paulo: Cultrix, 2016.

CASTON, Victor. Aristotle on consciousness. **Mind**, 111 (444), 2002.

CONSTÂNCIO, João. Nietzsche on decentered subjectivity or, the existential crisis of the modern subject. In: CONSTÂNCIO, João; BRANCO, Maria João Mayer; RYAN, Bartholomew. **Nietzsche and the problem of subjectivity**. Berlin/Boston: de Gruyter, 2015.

\_\_\_\_\_. On Consciousness: Nietzsche's departure from Schopenhauer. **Nietzsche-Studien** 40: 1-42, 2011.

CONSTÂNCIO, João; BRANCO, Maria João Mayer. Editor's Introduction. In: CONSTÂNCIO, João; BRANCO, Maria João Mayer. (ed.). **Nietzsche on Instinct and Language**. Berlin/Boston: De Gruyter, 2009.

CRAWFORD, Claudia. **The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language**. Berlin:/New York: De Gruyter, 1988. [Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung; Bd. 19).

CARRUTHERS, Peter. Higher-order theories of consciousness. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. 2016. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/consciousness-higher/>>. Acesso em 20 de agosto de 2018.

DANTO, Arthur C. **Nietzsche as philosopher**. New York: Columbia University Press, 1980.

D'IORIO, Paolo. La superstition des philosophes critiques: Nietzsche et Afrikan Spir. **Nietzsche-Studien**, vol. 22, n.1, p.257-294, 1993.

DENNETT, DANIEL e GAMBARARA, DANIELE. 'Il pensiero umano non è tutto linguistico', entrevista a D. Dennett, **Il Manifesto**, del 23 maggio 2001.

DESCARTES, René. **Principia Philosophiae**. Ouvres de Descartes publiées par Charles Adam & Paul Tannery. Paris: Leópolo CERF, 1905.

\_\_\_\_\_. **Princípios da Filosofia**. Tradução João Gama. Lisboa: Edições 70, 1997.

\_\_\_\_\_. **Discurso do método**. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

\_\_\_\_\_. **The philosophical writings of Descartes**. Translated by John Cottingham; Robert Stoothoff, Dugald Murdoch and Anthony Kenny. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

\_\_\_\_\_. **Meditações metafísicas**. Trad. Maria Ermantina Galvão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

DIEMER, Alwin. Bewußtsein. In: RITTER, Joachim; et al. **Historisches Wörterbuch der Philosophie**. Basel: Schwabe, 2004.

DOSTOIÉVSKI, Fiodor. **Memórias do Subsolo**. Tradução de Lucas Simone. São Paulo: Hedra, 2013.

EMDEN, Christian J. **Nietzsche's Naturalism: philosophy and the life sciences in the nineteenth century**. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

\_\_\_\_\_. **Nietzsche on language, consciousness, and the body**. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 2005.

EVANS, Joseph Claude. **The Metaphysics of transcendental subjectivity: Descartes, Kant and W. Sellars**. Amsterdam: Verlag Grüner, 1984.

FAYE, Emmanuel. Descartes e a Consciência em La Recherche de la Verite Par La Lumiere Naturelle. **Educação e Filosofia**, Uberlândia, v. 26, n.51, p.145-162, 2012.

FREZZATI JR., Wilson Antonio. A relação entre Filosofia e Biologia na Alemanha do século XIX: a interpretação nietzschiana da seleção natural de Darwin a partir das teorias neolamarckistas alemãs. **Filosofia e História da Biologia**, v.2, p.457-465, 2007.

\_\_\_\_\_. A superação da dualidade cultura/biologia na filosofia de Nietzsche. **Tempo da Ciência**, 11(22): 115-135, 2004.

FOUCAULT, Michel. O que é um autor? In: **Ditos e escritos III**. Org. Manoel Barros da Motta. Trad. Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

GABRIEL, Markus. **Eu não sou meu cérebro: filosofia do espírito para o século XXI**. Tradução de Lucas Machado. Petrópolis-Rio de Janeiro: Vozes, 2018.

GARDNER, Sebastian. Nietzsche and Freud: the 'I' and its drives. In: CONSTÂNCIO, João; BRANCO, Maria João Mayer; RYAN, Bartholomew. **Nietzsche and the problem of subjectivity**. Berlin/Boston: de Gruyter, 2015.

GEMES, Ken; LE PATOUREL, Imogen. Nietzsche on Consciousness, unity, and the self. In: CONSTÂNCIO, João; BRANCO, Maria João Mayer; RYAN, Bartholomew. **Nietzsche and the problem of subjectivity**. Berlin/Boston: de Gruyter, 2015.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. **Nietzsche & para além de bem e mal**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

\_\_\_\_\_. **Nietzsche como psicólogo**. São Leopoldo-Rio Grande do Sul: UNISINOS, 2001.

GONZALEZ PORTA, Mario Ariel. **A Filosofia a partir de seus problemas: didática e metodologia do estudo filosófico**. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

GREGORY, Frederick. Philosophy of science. In: FORSTER, M.; KRISTEN, G. (ed.). **The Oxford Handbook of 19th century German philosophy**. Oxford: Oxford University Press, 2015.

GRIMM, Ruediger Hermann. **Nietzsche's Theory of Knowledge**. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1977.

HARTMANN, Nicolai. **A Filosofia do idealismo alemão**. Tradução de José Gonçalves Belo. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.

HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche II**. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

HUME, David. **Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral**. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

\_\_\_\_\_. **Tratado da natureza humana**: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. Trad. Débora Danowski. 2. ed. rev. e ampl. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

ITAPARICA, André Luís Mota. Nietzsche e a 'superficialidade' de Descartes. **Cadernos Nietzsche**, 9, p.67-77, 2000.

\_\_\_\_\_. Crítica à modernidade e conceito de subjetividade em Nietzsche. **Estudos Nietzsche**, v.2, n.1, p.59-78, 2011.

JANZ, Curt Paul. **Friedrich Nietzsche**: uma biografia, volume I: infância, juventude, os anos em Basileia. Tradução de Markus A. Hediger. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

\_\_\_\_\_. **Friedrich Nietzsche**: volume II: os dez anos do filósofo livre (primavera de 1879 a dezembro de 1888). Tradução de Markus A. Hediger. Petrópolis, RJ: VOzes, 2016a.

JACÓ-VILELA, Ana Maria; FERREIRA, Arthur Arruda Leal; PORTUGA L, Francisco Teixeira. **História da psicologia**: rumos e percursos. Rio de Janeiro: Nau Ed., 2006.

JANAWAY, Christopher. Nietzsche, the self, and Schopenhauer. In: ANSELL- PEARSON, Keith. (ed.) **Nietzsche and modern german thought**. London/New York: Routledge, 1991.

\_\_\_\_\_. **Schopenhauer**. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

\_\_\_\_\_. **Beyond Selflessness**: Reading Nietzsche's Genealogy. New York: Oxford University Press, 2007.

JENSEN, Anthony K. Helmholtz, Lange, and Unconscious symbols of the self. In: CONSTÂNCIO, João; BRANCO, Maria João Mayer; RYAN, Bartholomew. **Nietzsche and the problem of subjectivity**. Berlin/Boston: de Gruyter, 2015.

\_\_\_\_\_. The Rogue of All Rogues: Nietzsche's presentation of Eduard von Hartmann's Philosophie des Unbewussten and Hartmann's Response to Nietzsche. **Journal of Nietzsche Studies**, n. 32, p.41-61, 2006.

JORGENSEN, Larry M. Seventeenth-Century Theories of Consciousness. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. 2014. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/consciousness-17th/>>. Acesso em 12 de janeiro de 2018.

\_\_\_\_\_. Consciousness in Western Philosophy. In: GENNARO, Rocco J. **The Routledge Handbook of Consciousness**. New York: Routledge, 2018.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Tradução e notas de Fernando Costa Mattos. 3 ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editoria Universitária São Francisco, 2013. (Coleção Pensamento Humano).

\_\_\_\_\_. **Lógica**. Tradução do texto de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.

KATSAFANAS, Paul. Nietzsche's Theory of Mind: Consciousness and Conceptualization. **European Journal of Philosophy**, 13:1, pp.1-31, 2005.

\_\_\_\_\_. **The Nietzschean self: moral psychology, agency, and the unconscious**. Oxford: Oxford University Press, 2016.

KAUFMANN, Walter. **Nietzsche: philosopher, psychologist, Antichrist**. Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2013.

KERRUSH, Erika. From Vulgar Words to Lightning Bolts: Nietzsche on Style, Language and Experience. **Literature & Aesthetics**, 17(2), pp. 29-45, 2007.

KULSTAD, Mark; CARLIN, Laurence. Leibniz's Philosophy of Mind. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. 2013. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/leibniz-mind/>>. Acesso em 15 de janeiro de 2018.

LALANDE, Andre. **Vocabulário técnico e crítico da Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

LANGER, Monika M. **Nietzsche's Gay Science: dancing coherence**. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2010.

LEIBNIZ, G. **A Monadologia e outros textos**. Organização e tradução de Fernando Luiz Barreto Gallas e Souza. São Paulo: Hedra, 2009.

\_\_\_\_\_. **Novos ensaios sobre o entendimento humano**. Trad. Luiz João Baraúna. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

LEITER, Brian. Nietzsche's Theory of the Will. **Philosophers' Imprint**, vol.7, n.7, 2007.

\_\_\_\_\_. **Nietzsche on morality**. London: Routledge, 2002.

LIEBSCHER, Martin. Friedrich Nietzsche's perspectives on the unconscious. In: LIBSCHER, Martin; NICHOLLS, Angus. (ed.). **Thinking the unconscious: nineteenth-century German thought**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

LOUKIDELIS, Nikolaos; BRINKMANN, Christopher. Leibnizian ideas in Nietzsche's philosophy: on force, monads, perspectivism, and the subject. In: CONSTÂNCIO, João; BRANCO, Maria João Mayer; RYAN, Bartholomew. **Nietzsche and the problem of subjectivity**. Berlin/Boston: De Gruyter, 2015.

LUPO, Luca. Drives, Instincts, Language, and Consciousness in Daybreak 119: 'Erleben und Erdichten'. In: CONSTANCIO, João; BRANCO, Maria João M. **As the spider spins: essays on Nietzsche's critique and use of language**. Berlin: Walter de Gruyter, 2012.

\_\_\_\_\_. **Le colombe dello scettico: riflessioni di Nietzsche sulla coscienza negli anni 1880-1888**. Pisa: Edizioni ETS, 2006.

\_\_\_\_\_. Linguaggio e coscienza nel pensiero di Nietzsche degli anni 1880 -88. **Filosofia & Linguaggio** in Italia, sez. 2, 2002, p.25.

MARQUES, Edgar. Consciência e autoconsciência em Leibniz. **ANALYTICA**, RJ, vol. 21, n.1, p.67-83, 2017.

MAYER BRANCO, Maria João. The Spinning of Masks. Nietzsche's praise of language. CONSTANCIO, João; BRANCO, Maria João M. **As the Spider Spins: essays on Nietzsche's critique and use of language**. Berlin: Walter de Gruyter, 2012.

MARTINS, André. (Org.). **O mais potente dos afetos: Spinoza & Nietzsche**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

MATTIOLI, William. Linguagem, pulsão e atavismo: análise genética e mapeamento conceitual em torno do problema do inconsciente em Nietzsche e sua relação com o transcendental. **Cadernos de Filosofia Alemã**, v.22, n.1, p.71-98, 2017.

\_\_\_\_\_. **O Inconsciente no jovem Nietzsche: da intencionalidade das formas naturais à vida da linguagem**. [Tese apresentada a Universidade Federal de Minas Gerais]. Belo Horizonte, 2016.

MIGUENS, Sofia. Three senses of selfless consciousness: Nietzsche and Dennett on Mind, Language and Body. In: CONSTÂNCIO, João; BRANCO, Maria João Mayer; RYAN, Bartholomew. **Nietzsche and the problem of subjectivity**. Berlin/Boston: de Gruyter, 2015.

MOORE, Gregory. **Nietzsche, biology and metaphor**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

MONTERO, Barbara Gail. Philosophy of mind in 19th century Germany. In: FORSTER, M.; KRISTEN, G. (ed.). **The Oxford Handbook of 19th century German philosophy**. Oxford: Oxford University Press, 2015.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. Der Organismus als Innerer Kampf: der einfluss von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche. **Nietzsche-Studien**, 7 (1): 189-223, 1978.

\_\_\_\_\_. **Nietzsche**: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia. Tradução de Clademir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, 2009.

NEHAMAS, Alexander. **Nietzsche life as literature**. London/Cambridge: Harvard University Press, 1985.

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra** - um livro para todos e para ninguém. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

\_\_\_\_\_. **O anticristo e ditirambos de Dionísio**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

\_\_\_\_\_. **Crepúsculo dos ídolos**: ou como se filosofa com o martelo. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

\_\_\_\_\_. **Fragmentos póstumos**: 1884-1885. volume v. Tradução Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

\_\_\_\_\_. **Fragmentos póstumos**: 1887-1889. Vol. VII. Tradução Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012a.

\_\_\_\_\_. **Fragmentos póstumos**: 1887-1889, volume VII. Tradução Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012b.

\_\_\_\_\_. **Genealogia da moral**: uma polêmica. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

\_\_\_\_\_. **Sobre a verdade e mentira**. Tradução e organização de Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008a.

\_\_\_\_\_. **A gaia ciência**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

\_\_\_\_\_. **Aurora**: reflexões sobre os preconceitos morais. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

\_\_\_\_\_. **Além do bem e do mal**: prelúdio de uma filosofia do futuro. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

ONATE, A.M. **Entre eu e si ou a questão do humano na filosofia de Nietzsche**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2003.

PASCHOAL, Antonio Edmilson. Da crítica de Nietzsche ao sujeito ao sujeito de sua crítica. **Cad. Nietzsche**. Guarulhos/Porto Seguro, v. 39, n. 11, p. 93-119, 2018.

\_\_\_\_\_. Dostoiévski e Nietzsche: anotações em torno do 'homem do ressentimento'. **Estudos Nietzsche**, v. 1, n. 1, 2010.

\_\_\_\_\_. Vestígios de Dostoiévski na correspondência de Nietzsche. **Estudos Nietzsche**, v. 6, n. 2, 2015.

PEREIRA, Roberto Horácio de Sá. Consciência e autoconsciência em Kant. **Revista Índice**, v. 2, n. 2, 2010.

POELLNER, Peter. **Nietzsche and metaphysics**. New York: Oxford University Press, 1995.

RICCARDI, Mattia. Nietzsche on the Superficiality of Consciousness. In: DRIES, Manuel. (ed.). **Nietzsche on consciousness and the embodied mind**. Berlin/New York: De Gruyter, no prelo.

RICHARDSON, John. Nietzsche, Language, Community. In: YOUNG, Julian. (ed.) **Individual and community in Nietzsche's philosophy**. New York: Cambridge University Press, 2015.

SCHLIMGEN, Erwin. **Nietzsche Theorie des Bewußtseins**. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1999.

SCHILDKNECHT, Christiane. Ein „vielfarbiges verschiedenes Selbst“?. Bewusstsein und Selbstbewusstsein bei Kant. In: MEIXNER, Uwe; NEWEN, Albert. (Hrsgg.). **Seele, Denken, Bewusstsein. Zur Geschichte der Philosophie des Geistes**. Berlin/New York: de Gruyter, 2003.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Metafísica do amor e Metafísica da morte**. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes: 2000.

SIMMEL, Georg. **Schopenhauer & Nietzsche**. Trad. César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.

SIMMONS, Alison. Cartesian Consciousness Reconsidered. **Philosophers' Imprint**, 12: 1-21, 2012.

\_\_\_\_\_. Changing the Cartesian Mind: Leibniz on sensation, representation and consciousness. **The Philosophical Review**, p. 31-75, vol. 110, n.1, 2001.

SIMON, Josef. Grammar and Truth: on Nietzsche's relationship to the speculative sentential grammar of the metaphysical tradition. In: BABICH, Babette; COHEN, Robert. (ed.) **Nietzsche, theories of knowledge, and critical theory. Nietzsche and the sciences I**. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1999.

SMALL, Robin. **Nietzsche in Context**. London/New York: Routledge, 2001.

STACK, George. **Lange and Nietzsche**. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1983.

SOLOMON, Robert C. **Continental Philosophy since 1750: the rise and fall of the self**. Oxford: Oxford University Press, 1988.

SOOVÄLI, Jaanus. The absence and the other. Nietzsche and Derrida against Husserl. In: CONSTÂNCIO, João; BRANCO, Maria João Mayer; RYAN, Bartholomew. **Nietzsche and the problem of subjectivity**. Berlin/Boston: de Gruyter, 2015.

STEGMAIER, Werner. **As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche**: coletânea de artigos 1985-2009. Organização de Jorge Luiz Viesenteiner e André Luis Muniz Garcia. Trad. Oswaldo Giacoia Jr.; Antônio Edmilson Paschoal; et al. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

THIEL, Udo. **The early modern subject**: self-consciousness and personal identity from Descartes to Hume. Oxford: Oxford University Press, 2011.

THOMAS, Janice. **The minds of the moderns**: rationalism, empiricism and philosophy of mind. London/New York: Routledge, 2014.

TRUJILLO OSORIO, Nicolás A. **The life of an infinite task. The problem of consciousness in Paul Natorp's General Psychology**. [Tesis para optar al grado de Magister en Pensamiento Contemporáneo]. Universidad Diego Portales, Santiago, 2013.

VECCHIA, Ricardo Bazilio Dalla. **Ecce Homo**: como alguém se torna o que se é. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

\_\_\_\_\_. **O(s) Perspectivismo(s) de Nietzsche**. [Tese de Doutorado apresentado a UNICAMP], Campinas, 2014.

WELSON, Rex. **The philosophy of Nietzsche**. London/New York: Routledge, 2004.

WESTERDALE, Joel. **Nietzsche's aphoristic challenge**. Berlin/Boston: De Gruyter, 2013.

WISSMUELLER, Bradley. **Nietzsche's causally efficacious account of consciousness**. [Thesis submitted for the degree of Master of Arts in the College of Arts and Sciences, Georgia State University], 2011.

WOLLENBERG, David. Power, affect, knowledge: Nietzsche on Spinoza. In: CONSTÂNCIO, João; BRANCO, Maria João Mayer; RYAN, Bartholomew. **Nietzsche and the problem of subjectivity**. Berlin/Boston: De Gruyter, 2015.

WOTLING, Patrick. «Der weg zu den grundproblem» Statut et structure de la psychologie dans la pensée de Nietzsche. **Nietzsche-Studien**, v. 26, p. 128-165, 1998.