

**Universidade de Santo Amaro**

JULIANA QUEIROZ GUARINIELLO

**OS FUNDAMENTOS NIETZSCHIANOS SOBRE O SUJEITO E  
A LINGUAGEM E SUA TRANSVALORAÇÃO PARA O EU  
CONSCIENTE**

São Paulo

2018

JULIANA QUEIROZ GUARINIELLO

**OS FUNDAMENTOS NIETZSCHIANOS SOBRE O SUJEITO E  
A LINGUAGEM E SUA TRANSVALORAÇÃO PARA O EU  
CONSCIENTE**

Dissertação de Mestrado,  
apresentada ao programa de pós-  
graduação Interdisciplinar em Ciências  
Humanas da Universidade de Santo  
Amaro (UNISA), para obtenção do  
título de Mestre em Ciências  
Humanas, sob orientação do Prof. Dr.  
Antônio Jackson de Souza Brandão.

São Paulo  
2018

G949f Guariniello, Juliana Queiroz.

Os fundamentos nietzschianos sobre o sujeito e a linguagem e sua transvaloração para o eu consciente / Juliana Queiroz Guariniello. — São Paulo, 2018.

126 p.

Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) — Universidade de Santo Amaro, 2018

Orientador: Prof. Me. Dr. Antonio Jackson de Souza Brandão.

1. Friedrich Nietzsche. 2. Linguagem. 3. Metafísica. I. Brandão, Antonio Jackson de Souza, orient. II. Universidade de Santo Amaro. III. Título.

Juliana Queiroz Guariniello

Os fundamentos nietzschianos sobre o sujeito e a linguagem e sua  
transvaloração para o eu consciente

Dissertação apresentada ao  
programa interdisciplinar em Ciências  
Humanas da Universidade de Santo  
Amaro, para obtenção do título de  
Mestre em Ciências Humanas.

Orientador: Prof. Dr. Antônio Jackson  
de Souza Brandão.

São Paulo, \_\_\_\_de\_\_\_\_\_de 2018

**Nome:** Guariniello, Juliana Queiroz.

**Título:** Os fundamentos nietzschianos sobre o sujeito e a linguagem e sua transvaloração para o eu consciente.

Dissertação apresentada ao programa interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade de Santo Amaro, para obtenção do título de Mestre em Ciências Humanas.

Orientador: Prof. Dr. Antônio Jackson de Souza Brandão.

### **Banca Examinadora**

---

Prof. Dr. Antônio Jackson de Souza Brandão (Orientador)

---

Profa. Dra. Lourdes Ana Pereira Silva (Membro)

---

Prof. Dr. Eduardo Tomasevicius Filho (Membro)

APROVADO EM: \_\_\_\_ / \_\_\_\_ / \_\_\_\_.

*Dedico este trabalho a meu pai, Luiz Tadeu Guariniello, fonte inesgotável de inspiração, coragem e determinação (In memoriam).*

## **Agradecimentos**

A minha amada mãe, que com seu amor incondicional, sempre me ajudou para que os meus mais belos sonhos se realizassem.

A minha querida irmã Janaina, pela cumplicidade e amparo, sem os quais esse trabalho não se concretizaria.

Ao grande amigo Esmael, companheiro em todos os momentos, nas mais intensas imersões filosóficas que se converteram nesta dissertação. Muito obrigado, sua contribuição foi essencial e imprescindível!

A meu orientador Jack Brandão, pela transmissão de conhecimento e dedicação ao longo da elaboração deste trabalho.

Às professoras Lourdes Ana Pereira Silva e Eliane de Alcântara Teixeira, pelos comentários, análises e considerações no exame de qualificação.

*Em lugar de “teoria do conhecimento”,  
uma doutrina perspectivista dos afetos.*

*F. Nietzsche*

## Resumo

Esta dissertação busca analisar, interdisciplinarmente, a crítica empreendida por Nietzsche à linguagem na elaboração do pensamento metafísico, principalmente na constituição do sujeito como identidade e uma substância pensante indivisível. Traçaremos uma análise sobre a linguagem e suas persuasões linguísticas, apoiadas em princípios e categorias lógicas-rationais, estruturada na vontade de verdade. Investigaremos as diversas formas de sujeitos interpretados a partir do pensamento e da linguagem: o sujeito ideal platônico, o sujeito metafísico aristotélico e o sujeito racional cartesiano, todos adestrados pela moral e linguagem, fundamentando a crença em um “eu” como causa do pensar. Verificaremos a possibilidade de transvaloração do sujeito metafísico, o “eu racional” cartesiano, concebido como substância e unidade, para o “eu consciente” nietzschiano, que compreende a linguagem não apenas como criadora de sentido, mas como vivência originária da vida. Enfatizaremos o desvelar do real que cria um “eu”, não constituído de identidade e essência, mas de possibilidades de transformação e superação.

**Palavras-chave:** Nietzsche; Linguagem; Metafísica; Interdisciplinar; Sujeito

## **Abstract**

This dissertation seeks to analyze, interdisciplinary, Nietzsche's critique of language in the elaboration of metaphysical thought, mainly in the constitution of the subject as identity and an indivisible thinking substance. We will delineate an analysis of language and its linguistic persuasions, leaning in beginnings and logical-rational categories, structured in the will of truth. We will investigate several forms of subjects interpreted from thought and language: the Platonic ideal subject, the Aristotelian metaphysical subject and the Cartesian rational subject, all trained by language, grounding the belief in an "I" as the cause of thinking. We will examine the transvaluation possibility of the metaphysical subject and the Cartesian "rational self", which were conceived as substance and unity, for the Nietzschean "conscious self" who understands language not only as a creator of meaning but as an original experience of life. We will emphasize the unveiling of the real that creates a self, not constituted of identity and essence but of possibilities of transformation and overcoming.

**Keywords:** Nietzsche; Language; Metaphysics; Interdisciplinary; Subject

## Sumário

1. Introdução .....	12
2. Princípios do pensamento lógico e da linguagem na filosofia clássica	19
2.1. Os conceitos de identidade do ser no período socrático .....	30
2.2 A identidade lógica do ser aristotélico.....	41
3. Nietzsche e a análise crítica ao conceito de linguagem lógico-gramatical derivado do pensamento socrático .....	53
3.1 Verdade e valor na filosofia estética em Nietzsche .....	56
3.2 A arte trágica helenista na metafísica estética nietzschiana.....	64
3.3 A verdade como essência para a linguagem .....	66
politicamente corretos.....	68
3.4 A questão da palavra, do sujeito e do livre-arbítrio.....	71
3.5 A lógica gramatical como entrave ao pensamento livre.....	79
4. A crítica nietzschiana a construção do sujeito metafísico (pequena razão) e sua transvaloração para o eu consciente (grande razão) .....	85
4.1 A origem da consciência como um aparelho simplificador .....	88
4.2 Deus como identidade e linguagem.....	97
4.3 A construção do sujeito como identidade e consciente de si.....	104
4.4 O eu consciente nietzschiano como grande razão .....	111
Considerações finais.....	119
REFERÊNCIAS .....	123

## 1. Introdução

A crítica nietzschiana está voltada para a problematização da história do pensamento ocidental, solo em que foi edificado o pensamento filosófico, com a criação de verdades intocáveis e ídolos intangíveis. Por isso, a metafísica, vista como o alicerce dessas criações, é o grande alvo de Nietzsche e de seu ataque radical, que busca analisar se as bases conceituais dessa sustentação resistem a suas críticas e a seus golpes de martelo.

Qual o alvo do pensar metafísico, Nietzsche pretende combater? A crítica do filósofo alemão, centraliza-se, primordialmente, na possibilidade de transvaloração de todo pensamento metafísico, cujo resultado está na criação ficcional da crença na verdade e na identidade em um Deus, como princípio fixo e divino; bem como na construção em um sujeito que acredita ser a causa da produção e da elaboração de todo o conhecimento verdadeiro. Este pensamento, na visão nietzschiana, nega a mudança e a contradição, deprecia e despreza o corpo, além de seus respectivos instintos, desvaloriza os afetos e os sentidos, com a exaltação da intelectualidade e da abstração.

Na busca por uma explicação plausível, Nietzsche chega ao seguinte entendimento: por necessidade psicológica humana, pela covardia diante do dever e pela incapacidade de encarar a vida de frente, ser devido a sua constante mudança e transformação, os metafísicos desprezavam o real em detrimento da ideia e negavam o meio de expressão do corpo, no qual a vida se manifesta. Tudo por acreditar em uma identidade fixa e originária, em uma essência imutável. Esta estrutura era a base para o pensar metafísico e para seus desdobramentos ao longo da história do pensamento ocidental, resultando na construção ilusória de um mundo verdadeiro inteligível, em um Deus como identidade e valor, e na construção de um sujeito que acredita ser autônomo e consciente de si.

O ponto central da crítica nietzschiana é problematizar o que concerne às noções de identidade e unidade, fatores que, para ele, fundamentam toda a ficção nos valores produzidos na história do pensamento. O raciocínio metafísico se esforça para transformar o diverso e o plural em contornos capturáveis como verdade e o Ser, que cria o Uno, a ideia do Bem, o Deus criador e o *res cogito*, o sujeito como substância pensante. Entretanto, identidade e unidade só existem na

linguagem, no pensar racional, na argumentação lógica que, fragmenta e separa, amparados pelos princípios de identidade e não contradição presentes na gramática.

A linguagem, com sua lógica da exclusão, é que permite toda crença na unidade e essência, transformando experiências múltiplas em signos, edificando-se na negação da pluralidade. Dentro desse fundamento, somente por uma crítica à linguagem, mostrando o caráter sintetizador e ficcional de cada conceito, reduzindo sensações múltiplas e subjetivas e convertendo em afetos comuns e universais, poderemos pensar em possibilidades de transvaloração ao todo edifício conceitual construído ao longo da história.

A ficção de que somos sujeito, substância pensante indivisível e causa do pensar e da realidade, é que permite toda construção do mundo transformado em unidade e essência. Logo, o sujeito consciente de si, será o princípio que torna possível compreender o mundo como regularidade fixa e estável.

Se a crença no sujeito, como identidade, é o suporte que garante a crença nos valores eternos como verdade e o Ser, a análise central que norteia a nossa dissertação pode ser resumida nas seguintes indagações: em que medida, as regras da linguagem determinam a constituição de valores absolutos que resultam na crença em um sujeito que acredita ser a causa do pensar? Como se constituiu e como transvalorar a criação de um sujeito concebido como uma substância pensante?

Inicialmente, iremos investigar como se fundamentou no pensamento os conceitos de Ser e devir. Para isto, abordaremos o pensamento dos filósofos pré-socráticos, que buscavam um princípio para a vida, um fundamento originário. Analisaremos principalmente Heráclito e Parmênides, que conduziram o pensamento nas reflexões em torno do Ser, princípios primordiais que estruturam todo o pensar metafísico.

Assim sendo, objetiva-se, especificamente, analisar os conceitos que fundamentam a construção no sujeito como uma substância, para tanto, se faz necessário examinarmos a estruturação conceitual do sujeito metafísico, entre eles, o sujeito platônico, aristotélico, kantiano e cartesiano, todos influenciados pela linguagem e moral.

Para respondermos a tais indagações, pretendemos mostrar que, a crítica à

linguagem lógico-racional e ao sujeito como identidade, abre caminho para novas possibilidades de pensamento, já que Nietzsche é, acima de tudo, um construtor que ao demolir o pensamento metafísico abre caminho para edificação de novas possibilidades do pensar. O golpe do martelo nietzschiano, além de destruir a malha conceitual elaborada pelo racionalismo e alicerçado em uma linguagem que fragmenta e separa, serve também como instrumento para esculpir novas experiências e possibilidades subjetivas, tendo como estrutura os escombros do edifício conceitual metafísico, almejando potencializar a superação e transvaloração.

Atingindo nossos objetivos para a abordagem da identidade do sujeito e sua respectiva tipificação (categorias), nossa proposta é recortar duas bases do conhecimento humano: o intelecto e a linguagem. Dentro destes recortes, analisaremos o surgimento da necessidade de se identificar o sujeito, um que pensa e que pode traçar as suas ações. Assim, vamos traçar um paralelo entre o viés filosófico e gramatical socrático, de cunho racionalista e conceitual, baseado na construção ficcional da ideia de verdade e sustentada por uma linguagem excludente para o pensamento; e o mito apolíneo dionisíaco, que mistura conceitos mitológicos com a realidade existencial do ser.

Analisaremos a possibilidade de transvaloração do sujeito metafísico, compreendido como identidade e consciente de si, para um sujeito **eu consciente**, que não deprecie o corpo, mas o perceba como uma possibilidade de vir-a-ser, como escuta e afeto, que produz e determina o **eu**, não como substância ou unidade, mas um ser possuidor de um corpo, no qual percebe o instaurar do real como possibilidade de se constituir no ver e pelo ver. Que compreende a linguagem não apenas como criadora de sentido, mas como vivência, originária da vida, em que o desvelar do real cria um **eu**, no qual sujeito e mundo se constituem, mutuamente, em uma unificação que só pode ser constituída, no exato instante da apresentação do real. Assim, ao trazer o **eu** como resultado, constituído não de identidade e essência, mas de possibilidades de transformação e superação.

O método privilegiado nesta investigação terá como objetivo desenvolver uma pesquisa bibliográfica exploratória, descritiva, explicativa e interdisciplinar, pois percorre a história cruzando aspectos sociológicos sobre o comportamento humano, conceitos filosóficos e reflexões sobre a construção da linguagem a partir das concepções ideológicas do filósofo alemão Friedrich Nietzsche, no propósito

de problematizar a construção do modelo de pensamento que nos identifica e nos tipifica. Assim, utilizaremos como eixo principal deste trabalho a obra **Assim Falou Zaratustra**, considerada por Nietzsche sua obra-prima, por ser uma junção dos seus pensamentos e ideias desenvolvidos durante toda sua trajetória de vida, associado ao levantamento bibliografia de teóricos sobre o tema abordado.

No primeiro capítulo procuraremos examinar a busca existencial do ser exterior e o interior. O recorte que traçamos para melhor explicar a condição do sujeito abrange os períodos pré-socráticos e socráticos. No período pré-socrático os filósofos se preocupavam mais com os aspectos cosmológicos do que com o ser em si. O homem ainda estava integrado à natureza e sua convicção era que fazia parte de um todo. A primeira linha filosófica estruturada e que se sedimentou como base para o conhecimento da possível identidade do sujeito, acreditava que se “tudo é”, logo tudo poderia vir a ser, dependeria tão somente do jogo de forças naturais. Gradativamente, porém, as teorias filosóficas dos pré-socráticos foram se adaptando do mito para a supremacia da linguagem e se aproximando da singularidade como registro da identidade do ser.

Investigaremos os argumentos de Tales de Mileto em que tudo é água, ou seja, a presença da água em todos os elementos da natureza, o que inclui a nossa estrutura corpórea. Com ele, teremos a definição de conceitos como pluralidade e mutabilidade que abrirão caminho para explicação da origem da busca pela identidade do sujeito. Avançaremos para os argumentos de Anaximandro de Mileto, sucessor das ideias de Tales, que modela a definição da formulação do “vir-a-ser”, um sujeito cuja identidade é indeterminada na origem de todas as coisas por estar integrado a tudo. Concluiremos a imagem conceitual deste sujeito indeterminado na argumentação de Heráclito de Éfeso, cuja definição afirmava que o “vir-a-ser” só existiria se estivesse em constante transformação.

Fazendo uma ponte entre as ideias pré-socráticas e socráticas analisaremos Parmênides de Eléia que ainda estuda, profundamente, a estrutura do “vir-a-ser” e conclui que ainda faltava incorporar, na argumentação de seus antecessores, as ideias de existente e não-existente. Com tais conceitos, seu raciocínio lógico evolui para a idealização de ser e não ser. Daí em diante, abre-se caminho para formulação da identidade do ser. Fundamentado nessa idealização, os socráticos surgiram com o argumento de completar a identidade do sujeito,

questionando não o que o sujeito era, mas quem deveria ser. Por meio de uma retórica filosófica persuasiva e bem elaborada mantiveram apenas o conteúdo mitológico de Apolo, e excluíram totalmente o conteúdo mitológico de Dionísio, bem como tudo que não remetesse a ideia de perfeição para o ser.

Baseado na ideia de perfeição para o sujeito, Sócrates estruturou o fundamento que poderia transformar um sujeito, antes contemplativo, voltado para sua própria relação com a natureza, para um ideal, imutável e imortal. Posteriormente, este sujeito ficou conhecido como sujeito moral e, para reforçar esta tese, seus sucessores, Platão e Aristóteles, remodelaram a lógica gramatical da linguagem, construindo juízos e categorias de juízos para servir como base estrutural desta ideologia. Porém, nem tudo saiu conforme planejado, pois a identidade do ser passou a ser refém e prisioneira de um método que lhe negava a vida terrena na sua essência e intensidade.

No segundo capítulo analisaremos, respaldados na concepção filosófica nietzschiana, uma crítica ao pensamento conceitual, baseados em juízos construídos e constituídos ao longo da história, baseados na antiguidade clássica, quando os filósofos socráticos fixaram a ideia de ser e verdade. Diversos filósofos, influenciados pelos socráticos nos juízos categóricos, permitiram que o conceito de ser ideal, que busca sua perfeição, avançasse por quase dois milênios até os tempos modernos. Temos em Descartes e Immanuel Kant ainda fortes resquícios na associação da identidade do ser pensante à lógica racional. Em Kant, porém começamos a perceber uma tímida ruptura com o racionalismo quando ele permite que o empirismo ou a sensibilidade possa fazer parte da identidade do ser, e a **coisa-em-si** não pode mais ser provada em absoluto. Isto já era um grande avanço, na visão nietzschiana, mas, aquém das expectativas para desconstrução do raciocínio ideológico racionalista.

Em controvérsia ao pensamento racionalista, Nietzsche surge com a ideia de ruptura e desconstrução da ideia de identidade do sujeito moral, fixado pela concepção de ser e de verdade por meio de uma linguagem ortodoxa, opressora da liberdade de espírito. Para Nietzsche, a definição de palavra como verdade surge da necessidade metafísica de duração, por uma necessidade psicológica humana de permanência, por medo de um mundo em constante mudança e transformação. A vida é vontade potência, uma luta de forças constante, em que uma força se sobrepõe a outra, resultando em uma obrigação

provisória de duração. Assim, a valorização do pensamento de Platão que enaltece a ideia e a verdade em oposição à mudança e do devir, presente no pensamento grego pré-socrático, se instaura como um mundo estável e verdadeiro, longe da contradição, estabelecendo-se, dessa forma, contra a natureza e a vida.

Neste segundo capítulo, para mantermos o foco no recorte que traçamos não nos preocuparemos com os problemas internos da cultura grega, mas com o modelo de pensamento racionalista que fundamenta uma ideia de verdade, aparentemente necessária, porém dominadora. Refletiremos sobre a necessidade da transvaloração de tal modelo de pensamento idealista baseado em Nietzsche que nos indica um caminho. Este é combater a estrutura conceitual presente na linguagem lógica causal, em que a arte aparece como uma alternativa para elaboração de uma nova forma de pensar e interpretar, baseada em uma desconstrução e criação conceitual. Nesta nova forma de pensar o objetivo, realinhar o caráter estético, metafórico, criativo e ficcional de cada conceito em uma linguagem afirmativa.

Conceituaremos também uma forma de linguagem em que a palavra, movida pela vontade de potência, se supera ao se desvencilhar do poder do convencionalismo. Embasado no conceito de verdade e de linguagem, a partir do mito apolíneo-dionisíaco, dissertaremos sobre uma nova concepção de valores que não nega a vida, como na arte trágica, em que cada etapa da vida é representada em sua intensidade, objetivando sempre o lado humano das coisas. A arte trágica grega, por exemplo, seria o parâmetro para a desconstrução da base estrutural de um pensamento idealizador que, por princípio, nega a vida e sufoca a vontade humana de ser o que desejasse ser. Dentro dessa essência artística desenvolvida pelos gregos haveria os elementos básicos para superação do incondicionado.

No terceiro capítulo averiguaremos o nascimento da linguagem e da consciência, não como um conjunto de signos arbitrários, mas como manifestação da busca humana pela necessidade de comunicação instaurada pelo medo do sofrimento, da tristeza e da morte. A linguagem se manifesta então como uma substituição do mundo real, por um processo de redução e simplificação da multiplicidade que caracteriza a vida. Dessa forma, a linguagem fornece a estrutura para a identidade da palavra, transformando-a em conceitos, potencializando seu lado negativo, sua transformação em uma mera metáfora

morta. A linguagem se torna palavra e conceito. Conceituar é simplificar, reduzir, nomear, é atribuir valor, diminuindo a multiplicidade ao uno, em um pensamento que nega as diferenças, predominando uma lógica da exclusão presente em todo enunciado e discurso. A palavra junta coisas distintas em torno de um signo, não se relacionando com as coisas nem com vida, mas com o universo significativo das próprias palavras, sempre remetendo a uma outra.

A crença na palavra como verdade, edifica sua maior ilusão, a construção de Deus como identidade e linguagem. No entanto, com a morte de Deus, na modernidade, abre-se caminho para a construção do sujeito como identidade e substância pensante, o *cogito* cartesiano, que por meio da dúvida hiperbólica, conclui uma única certeza: a própria existência. Mas, ao duvidar de tudo, esqueceu-se de duvidar da linguagem, não conseguindo superar a lógica presente na gramática sendo a base para sua afirmação: “penso, logo existo”.

Finalmente analisaremos a possibilidade de transvaloração do sujeito metafísico, compreendido como identidade e consciente de si, denominado por Nietzsche de “pequena razão”, para o sujeito “eu consciente” que percebe que a verdade é apenas uma imagem que quer se impor como regularidade. Além disso, atrás de um sujeito pensante, há o fluxo do devir que caracteriza a vida, manifestando-se por meio do corpo, de um ver e instaurar uma realidade que se manifesta em uma possibilidade de ser **eu**, denominada por Nietzsche de “grande razão”.

## 2. Princípios do pensamento lógico e da linguagem na filosofia clássica

A arquitetura do pensamento lógico, bem como da linguagem lógica gramatical começaram a ser estruturados no ápice cultural da arte trágica grega. No período pré- socrático, diversos filósofos representantes de um conceito naturalista desenvolveram questionamentos voltados à definição da arte de pensar, a ordenar ideias e representá-las por meio de signos que facilitassem o seu entendimento. Partindo do pressuposto nietzschiano, faremos uma varredura mais aprofundada em conceitos e definições da arte do intelecto proposta por pensadores pré-socráticos, para que possamos entender como se originou a linguagem-lógica gramatical e os seus reflexos na forma de pensar estruturada pelos paradigmas racionalistas.

Contudo, antes de aprofundarmos nos conceitos filosóficos dos pré-socráticos, precisamos apresentar o ponto de crítica e, às vezes, de inspiração desses filósofos da natureza: a tradição mitológica. Antes de qualquer conceito filosófico ser definido de forma doutra, já havia, na arte trágica grega, referências de sabedoria popular nas obras de Homero, poeta épico da Grécia do século IX a.C. Esses conceitos de sapiência que permeavam o mundo mitológico grego eram a respeito do surgimento do universo, das questões inerentes ao homem grego como suas crenças religiosas, seus valores e comportamento social. O dramaturgo, por sua vez, tinha um papel fundamental na trama social e linguística do povo grego por meio da arte de interpretar as diversidades e adversidades da vida grega e o seu desempenho fortalecia tanto a língua falada quanto a língua escrita, representada em versos líricos. Na figura carismática do dramaturgo, portanto, de forma inconsciente, o povo grego fazia evoluir os primeiros conceitos do *lógos*.

Com a ascendência dos conceitos de *lógos*, não demorou muito surgir pensadores que comesçassem a pensar a língua como uma estrutura linguística ordenada. Na concepção de Nietzsche, em *A filosofia na era trágica dos gregos*, a filosofia surgiu de forma despreziosa:

A filosofia grega parece ter início com uma ideia inconsistente, com a sentença de que a água é a origem e como que o útero materno de todas as coisas: é mesmo necessário deter-se aí com calma e tomar isso a sério? Sim, e por três motivos: primeiro, porque a sentença enuncia algo a respeito da origem das coisas; e,

segundo, porque ela o faz sem imagem e fabulação; e, por fim, em terceiro lugar, porque nela está contido, ainda em que estado embrionário, o seguinte pensamento: tudo é um (NIETZSCHE, 2008, p. 43).

Na concepção de Nietzsche, a filosofia da linguagem surgiu no tempo certo por meio de uma reflexão natural referente ao elemento primordial da vida, a água. Conforme o parecer do filósofo alemão, existem três movimentos que diferem a linguagem da dramaturgia na exposição do conteúdo ideológico em questão: o primeiro indica uma universalidade, enuncia a evidência da origem de toda forma de vida por meio do elemento água; o segundo, uma verdade não precisa de elementos interpretativos (fábulas e imagens) para que todos entendam o seu grau de universalidade; e o terceiro, tão essenciais quanto os dois outros anteriores, o conceito da pluralidade reduzido para o conceito da unicidade em que tudo seja apenas um.

Com essa primeira análise filosófica nietzschiana sobre os pré-socráticos apresentamos o filósofo, matemático e astrônomo grego Tales de Mileto (624-558 a.C). Considerado um dos mais importantes sábios da Grécia Antiga, foi quem fundamentou o princípio da evolução da natureza, ao descobrir que o elemento água seria a substância primordial de todos os seres vivos, e, neste princípio, a unicidade. Nasce também o princípio de interpretação do mundo, cujo legado garante-lhe o direito de ser considerado o pai da filosofia ocidental. Segundo Nietzsche, a essência da palavra grega que simboliza o conceito “sábio” é proveniente da derivação *sapiens*, ou seja, aquele que sabe (com o mais apurado gosto). Portanto, a arte específica do filósofo se embasa num primoroso conhecimento e num apurado discernimento de questões relevantes a existência humana (NIETZSCHE, 2008).

O pensar filosófico se inicia com um conceito de mutabilidade. A água é encontrada na natureza em três diferentes estados: líquido, sólido e gasoso. Do ponto de vista filosófico, a água em si já mostra que a natureza possui um ciclo que admite mudanças, de acordo com cada necessidade, de acordo com cada ambiente e, em cada um, a água se relaciona conforme suas exigências; mas, na essência, continua sendo água. Está presente em todos os lugares, ainda que o ambiente possa parecer o mais seco possível, haverá algum grau de umidade. Tudo é composto por água em maior ou menor proporção, todo ser vivo precisa desse elemento água para sobreviver.

A lógica do raciocínio de Tales de Mileto é, ao mesmo tempo, complexa e simples. A complexidade está na quebra do paradigma humano em enxergar que tudo está interligado a tudo. O filósofo, quando afirma que tudo é água, não está definindo um tipo de verdade universal que não pudesse ser contestada, como era comum entre povo grego e natural da espécie humana haver a vertente do contra. A questão levantada por Tales foi de cunho empírico, ao perceber que a água estava presente em todos os elementos da natureza que continha vida (BARNES, 1997).

Nietzsche faz uma abordagem bem interessante sobre a análise de teor filosófico de Tales de Mileto, e conclui que, pela primeira vez na história do mundo ocidental, alguém se encaminhou para além dos conceitos de contexto científicos vigentes em sua época, retratando o conceito de unidade por meio do elemento água (NIETZSCHE, 2008). Kirk (1966), porém, diferentemente de Nietzsche, acredita que Tales de Mileto se inspirou nos mitos cosmogônicos do Próximo Oriente para desenvolver o conceito de água como origem de todas as coisas, mas que do ponto de vista de Aristóteles, existe garantia suficiente para afirmar a concepção de Tales no sentido peripatético de substrato consistente.

Na visão nietzschiana, esse olhar diferenciado que Tales de Mileto remeteu sobre a natureza, demonstrou, ao povo grego, que era possível pensar algo fora dos princípios míticos e alegóricos sem, necessariamente, desestabilizar conceitos outrora outorgados. Era possível uma nova forma de pensamento que viste a natureza desmembrada das concepções sagradas e das fabulações sobrenaturais, dentro de uma percepção unitarista em que um único princípio poderia ser a essência de todas as coisas. Apesar desse ponto de partida filosófico unitarista vir de encontro à concepção de Nietzsche, ainda assim, o filósofo alemão faz uma pequena consideração restritiva ao pensamento puro de Tales de Mileto. A contestação diz respeito à proposição que enuncia a origem de todas as coisas e que ainda não o separa totalmente do convívio de místicos e religiosos, mas que pela sua ousadia de pensar algo tão grandioso para sua época, supera qualquer deslize de menor relevância. Há de se concordar, porém, que Tales de Mileto, além de inovar na perspectiva de novos conhecimentos, conseguiu transpor, naturalmente, a barreira conceitual imposta por religiosos e supersticiosos, e sendo o oposto do pensamento vigente, mudou o rumo da história com seu princípio filosófico (NIETZSCHE, 2008).

Outro aspecto inovador do pensamento de Tales foi a introdução de um conceito lógico incontestável de que a pluralidade se torna em singularidade e vice-versa. Apesar de ter um caráter de lógica incondicional não remete ao princípio de identidade parametrizado. A água, simplesmente, é aquilo que a natureza quiser que seja: transpassa a noção de tempo e espaço: foi, é, e sempre será, enquanto houver possibilidade de vida. Conclui-se, portanto, que tudo em um e vice-versa, nada mais é que a origem, o meio e a finalidade das coisas.

O filósofo Tales de Mileto é considerado um sábio, por saber lidar com situações preponderantes e por buscar quebrar o paradigma da criação do mundo totalmente associada aos deuses mitológicos. Em seu empenho investigativo, reestrutura uma profunda mudança no comportamento humano, do ponto de vista grego, referente às questões cosmológicas, que passam a serem vistas a partir da perspectiva interpretativa da percepção, observação e do intelecto. Isto para Nietzsche é considerado como um marco na transmutação de valores.

Novas ideias e novas perspectivas de pensamento fazem surgir novos pensadores, Anaximandro de Mileto (610-546 a.C.) desponta como sucessor das ideologias de seu compatriota Tales; com um diferencial peculiar: era um exímio escritor. Considerado o primeiro escritor filosófico da Grécia antiga, Anaximandro desenvolve as primeiras técnicas da linguagem gramatical com estilo próprio, refinado por sublimes ações contemplativas. Sua principal técnica gramatical era lapidar o vocabulário da língua grega, estabelecendo nova estética construtiva do pensar filosófico com a formulação do “vir-a-ser”. Ao concluir que o sujeito é indeterminado na origem de todas as coisas, assim como seu antecessor, Anaximandro discorda da imortalidade do ser. Conforme descreve Nietzsche:

Pode não ser lógico, mas, em todo caso é bem humano, e ademais, coaduna-se bem com o estilo do salto filosófico anteriormente descrito, reconhecer, agora, com Anaximandro, todo *vir-a-ser* como uma emancipação do ser eterno digna de punição, isto é, como algo injusto que deve ser expiado com o declínio. Tudo o que já veio a ser se perderá uma vez mais, quer pensemos aqui na vida humana, quer pensemos na água, no calor, ou então, no frio: em toda a parte, onde as propriedades determinadas puderem ser percebidas, poderemos profetizar, conforme uma monstruosa prova experimental de tais propriedades. Assim, um ser que possui propriedades determinadas, e que nelas consiste, jamais poderá ser origem e princípio das coisas; o que existe verdadeiramente não pode, concluiu Anaximandro, possuir quaisquer propriedades determinadas, pois, do contrário, teria surgido e, como todas as outras coisas, teria de declinar. Para que o *vir-a-ser* não deixe de existir, o ser primordial tem que ser indeterminado (2008, p. 56).

Analisando tal excerto, o vir-a-ser de Anaximandro tem o mesmo impacto filosófico que a teoria de Tales. A filosofia da natureza adere, definitivamente, as questões humanas e a suas respectivas necessidades, distanciando-se cada vez mais dos conceitos míticos e religiosos considerados como verdade absoluta para o povo grego. Duas grandes barreiras conceituais estão em evidência: a origem das coisas e a imortalidade do ser. As coisas não foram originadas em um princípio remoto, elas se originam e se transformam a cada momento. Os ciclos da criação, evolução e involução são fenômenos absolutamente naturais. O escritor e filósofo Barnes nos apresenta, a visão aristotélica sobre esta concepção de Anaximandro:

A crença na existência de algo infinito advém precipuamente de cinco considerações: do tempo (uma vez que é infinito), da divisão de grandezas (os matemáticos efetivamente fazem uso do infinito); e ainda porque a geração e a destruição de existir a menos que exista algo infinito do qual aquilo que ganha existência é subtraído; e também por aquilo que é finito é invariavelmente limitado por algo, de sorte que não pode haver um limite (último) se uma coisa deve estar sempre limitada por outra; por fim e mais importante, existe algo que representa um enigma para todos sem distinção: por não se esgotarem em pensamentos, os números parecem ser infinitos, da mesma forma como as grandezas matemáticas e a região exterior aos céus (BARNES, 1997, p.89).

Portanto, diante da conclusão de Aristóteles, segundo Barnes, o universo é eterno e infinito, para Anaximandro, e está em constante criação; e, para que possa vir a existência, não precisa possuir propriedades ou substratos determinados ou, caso contrário, entraria em declínio. Assim também o ser primordial tem que ser indeterminado para que possamos afirmar a sua existência.

Dentro desses pensamentos contraditórios, porém, surge um questionamento racional a ser respondido: se o universo está em um movimento ininterrupto de construção e desconstrução, qual seria a finalidade da vida? A resposta de Anaximandro para esse questionamento seria que tudo que existe somente existiria em função do ser primordial sustentado pelo equilíbrio de forças em que o determinado surgiria do indeterminado e o temporal surgiria do eterno.

Apesar de todo o esforço de Anaximandro em resolver suas questões humanas e cosmológicas, houve um hiato na questão do vir-a-ser. Esses questionamentos só vão ter uma resposta mais congruente, anos mais tarde, por meio de Heráclito de Éfeso (535-475 a.C.) que formula uma nova concepção deste pensamento revolucionário para sua época, o vir-a-ser, traçando-lhe novos

contornos. Um deles é que o vir-a-ser não poderia trafegar entre o mundo físico e o mundo metafísico. O único mundo permissível ao vir-a-ser seria o mundo físico e nada mais além disso. De acordo com Nietzsche, Heráclito

retirou duas negações interdependentes, que são trazidas à plena luz apenas por meio da comparação com as proposições de seus antecessores. Ele denegou, primeiramente, a dualidade de dois mundos inteiramente distintos, cuja suposição Anaximandro havia sido obrigado a fazer; já não distinguia um mundo físico de um mundo metafísico, um âmbito de qualidades determinadas de um âmbito de indefinível determinação. Agora, depois desse primeiro passo, ele também já não podia mais ser impedido de empreender uma audácia bem maior de negação: ele denegou, em linhas gerais, o ser. Pois esse único mundo que lhe sobrou – escudado ao seu redor por leis eternas não escritas, fluindo de cima a baixo conforme a brônzea batida do ritmo – não mostra, em nenhum lugar, uma persistência, uma indestrutibilidade, um lugar seguro na correnteza. Ainda mais alto que Anaximandro, Heráclito exclamou: Nada vejo senão o vir-a-ser. Não vos deixei iludir! Se acreditais ver, em algum lugar, terra firme no mar do vir-a-ser e do perecer, isso se deve à vossa visão limitada, e não à essência das coisas (NIETZSCHE, 2008, p. 56).

Na concepção de Heráclito, outro aspecto importante do vir-a-ser seria o seu contrário, ou seja, o perecer. Com isso surge a doutrina dos contrários que mais tarde, já no período socrático, Platão (427-347 a.C.) irá denominar de dualismo. A doutrina dos contrários tem como base a fluidez. Tudo flui em decorrência do contínuo estiramento da batalha dos contrários, logo nada permanece como é visto estar em constante transformação. Com esta tese, Heráclito consegue responder ao hiato deixado por Anaximandro ao fundamentar que o vir-a-ser só existe porque está em constante transvaloração. Nos seguintes fragmentos Heráclito (1982) afirma:

O frio esquenta, o quente esfria, o úmido seca, o seco umedece.

Não podemos nos banhar duas vezes no mesmo rio.

As coisas se dispersam e se reúnem de novo, se aproximam e se distanciam.

Entramos e não entramos nos mesmos rios: somos e não somos. (p. 123, 143, 156).

Na doutrina dos contrários, para se diferenciar de seu antecessor, Tales de Mileto, que se utilizava do elemento água, Heráclito de Éfeso utiliza-se do elemento fogo. Este mundo, que é igual para todos, não foi criado por nenhum

deus e nenhum homem, ele sempre existiu, é agora, e será fogo vivente, que acende e apaga (HERÁCLITO, 1982, p.14). Temos, portanto, um questionamento: mas por que o fogo? Assim como a água, o fogo é essencial para a vida. O fogo, na natureza, tem propriedades diferentes daquelas que utilizamos para o nosso cotidiano, como aquecer, queimar, destruir, produzir energia; e, na natureza, precisa fluir. Ajudado por outro elemento, o ar (vento), seu contrário, ou seja, diferente de si, o fogo flui. Na concepção humana, o fogo por onde passa, torna-se altamente destrutivo, mas para a natureza pode ser a renovação de que ela precisa. É preciso dismantelar o que já era existente para haver uma nova possibilidade de existência.

Para Heráclito de Éfeso, é o fogo que destrói e que reconstrói. Tudo é feito e exaurido pelo fogo num movimento cíclico contínuo. O filósofo também se utiliza de outros elementos da natureza quando quer elucidar sua ideia, dentre elas, a mais conhecida é a passagem da água corrente de um rio que não poderão passar duas vezes pelo mesmo ponto do rio. Tudo flui, logo, nada perdurará sendo o mesmo.

Outra tese desenvolvida pelo filósofo é que a tensão dos dessemelhantes constitui-se em equilíbrio para todas as coisas. Lemos no fragmento 51: “os homens ignoram que o divergente está de acordo consigo mesmo. É uma harmonia de tensões opostas”[...] (HERÁCLITO, 1982, p. 25). Para haver a liberdade em contrapartida, deve haver o aprisionamento; para haver o infinito em equivalência, deve haver o finito; para haver luz, em correlação, deve haver trevas; para haver vida, em contraparte, deve haver morte; e assim sucessivamente. É dissonante e causa estranhamento, em um primeiro momento, analisarmos uma corrente que possui dois elos, em sua extremidade, totalmente diferentes entre si, portanto como avaliar em que extremos devemos permanecer, se um lado é extremamente bom, e o outro o seu contrário?

Anos mais tarde, Aristóteles (384-322 a.C.), de tendência totalmente racionalista, para responder uma teoria de cunho moral, vícios e virtudes, encontra a resposta que parecia original para a problemática proposta por Heráclito de Éfeso em que o melhor a se fazer é buscar trilhar o caminho do meio. A resposta do Estagirita, portanto, poderia parecer original do ponto de vista racionalista, mas visualizando o contexto a partir do pensamento nietzschiano não existe melhor lado por tempo indefinido, somente enquanto durar a resistência daquela força de

potência. Quando for superada, haverá desequilíbrio e uma nova tensão de dessemelhantes ocorrerá. Voltando ao ponto de partida, para Heráclito de Éfeso, a melhor resposta para a interpretação do que é vir-a-ser é buscar visualizá-lo sendo concebido na fusão de duas forças contrárias que se compelem o tempo todo. (NIETZSCHE, 2008).

Segundo Nietzsche, tanto Heráclito quanto Parmênides de Eleia, (530-460 a.C), ambos contemporâneos de uma mesma época pré-socrática, ocuparam-se na causa filosófica de Anaximandro. Parmênides em seu estudo filosófico aprofundou-se mais na abordagem do vir-a-ser desmembrando sua pesquisa em duas linhas argumentativas. O primeiro tópico abordaria o vir-a-ser do ponto de vista de Anaximandro de Mileto; o segundo, de seu próprio ponto de vista, porém inspirado na abordagem de Heráclito, conforme abaixo descrito pelo filósofo alemão:

Ambos buscaram uma saída para a oposição e divisão de uma dupla ordenação de mundo. Aquele salto no indeterminado, no indeterminável, por meio do qual Anaximandro havia escapado de uma vez por todas do âmbito do vir-a-ser e de suas qualidades empiricamente dadas, não foi aceito com muita facilidade por mentes tão independentes como as de Heráclito e Parmênides; eles procuravam, antes, avançar o tanto quanto lhes fosse possível e pouparam o salto até o ponto em que o pé já não mais encontra apoio, de sorte que, para não cair, é necessário pular. Ambos contemplaram repetidamente aquele mesmo mundo que Anaximandro havia tão melancolicamente condenado e elucidado como local do crime, e, ao mesmo tempo, como lugar de penitência para a injustiça do vir-a-ser. Em seu contemplar, Heráclito descobriu, como já sabemos, aquela maravilhosa ordenação, regularidade e segurança que se revelam em todo vir-a-ser: concluiu, daí o vir-a-ser mesmo não poderia ser nada criminoso e injusto. De maneira bem outra foi o olhar de Parmênides que comparou as qualidades entre si e acreditou ter descoberto que elas não eram todas semelhantes, mas antes, que tinham que ser ordenadas sob duas rubricas. Quando comparou, por exemplo, luz e escuridão, então esta segunda era a negação da primeira; assim ele distinguiu qualidades positivas e negativas, esforçando-se seriamente para reencontrar e marcar esta oposição básica em todo âmbito da natureza (2008, p.75-76).

A questão do vir-a-ser torna-se argumento imprescindível nas discussões filosóficas por mais de um século, tal era a reluta dos gregos antigos em compreender e aceitar essa nova perspectiva de ser. Conforme afirma Nietzsche, somente Heráclito e Parmênides por terem mentes independentes transvaloram o mundo que Anaximandro havia ordenado. Neste ponto, o alemão é até satírico,

quando reflete que, graças ao empenho de ambos os filósofos, o vir-a-ser foi salvo de um fim trágico e melancólico, referindo-se ao temperamento de Anaximandro.

Parmênides de Eleia, na sua segunda fase de pesquisa, ainda sob o ponto de vista nietzschiano, busca entender a interpretação de Heráclito quanto ao vir-a-ser, bem como o seu estado de contemplação, como o eterno bater das ondas, ritmado como se fossem perfeitos cálculos matemáticos. Ele vai além de Heráclito, pois não fica somente no estado contemplativo do vir-a-ser, procura identificar os contrários e as suas respectivas propriedades. Dentro desta perspectiva, para Parmênides a solução do problema do vir-a-ser somente poderia ocorrer em duas possibilidades: no “existente” e no “não-existente”, do ponto de vista cosmológico.

A partir dos dois conceitos, Parmênides (2013) salta para os conceitos de “ser” e “não-ser”. Com isso estabelece o princípio de identidade do ser. De acordo com a descrição no fragmento 2, diz o pré-socrático:

Vamos, vou dizer-te — e tu escuta e fixa o relato que ouviste — quais os únicos caminhos de investigação que há para pensar: um que é, que não é para não ser, é o caminho de confiança (pois acompanha a realidade); e outro que não é, que tem de não ser, esse te indico ser caminho em tudo ignoto, pois não poderás conhecer o não-ser, não é possível, nem indicá-lo (p. 14).

Para o filósofo de Eleia, o ser, além de possuir uma identidade própria, deveria ser dotado de outras características que envolvessem sua definição de ser, como pensante, único, indivisível, absoluto e eterno. Ao afirmar que o ser deveria possuir na sua essência, a plenitude e a eternidade, Parmênides fundamenta, definitivamente, a concepção de imortalidade do ser, indivisível e único. Haveria, porém, uma ressalva: enquanto pertencesse ao mundo material, estaria sujeito às condições impostas pela natureza para sustentar o princípio da vida. Nesta etapa filosófica, no entanto, há um grande rompimento de Parmênides com seus predecessores. Se antes havia dúvidas quanto ao corpo material ser visto como habitáculo natural de outro corpo etéreo pertencente ao mesmo ser, agora nessa concepção de ser de Parmênides o corpo natural, que é mortal, teria a função de ser o invólucro protetor do corpo etéreo, denominado de espírito, que seria imortal.

Segundo Nietzsche, o salto filosófico de existente e não-existente para ser e não-ser na filosofia de Parmênides de Eleia, não se supera, ou seja, não é algo relevante quando formaliza a “invenção do ser”. O ser e o não-ser são apenas

palavras e como tal necessitam de significados, somente isso.

Assim, segundo Mosé (2014):

O ser é apenas uma palavra, assim como o não-ser, no entanto é em torno desta palavra que gravita a metafísica. Contra o ser de Parmênides, Nietzsche tem Heráclito: “Usais os nomes das coisas como se tivessem uma duração fixa; mas até o próprio rio, no qual entraís pela segunda vez, já não é o mesmo que na primeira vez.” A vida é mudança, uma exuberância de forças, um excesso. Não existe uma essência, um ponto fixo nas coisas, mas um fluxo contínuo, em constante transformação (p. 151).

Enquanto Parmênides salta da simbologia natural de existente e não-existente para simbologia abstrata de ser e não-ser, fomentando futuras fundamentações metafísicas platônicas e aristotélicas, Nietzsche usa o argumento do eterno retorno, restaurando a perspectiva conceitual de vida exuberante de Heráclito. Para reforçar este argumento nietzschiano, empregamos o pensamento de Legrand (1991) sobre Parmênides, afirmando que o ser é, logo o que é, é pensamento e o que não é não pode ser pensado. Não existe nada de imaginário ou incompreensível no ato de ser (LEGRAND, 1991). A vida não pode ser idealizada, uma vez que está em constante transformação. Não só a vida, mas tudo que gira em torno dela. As necessidades humanas não são fixas, são mutáveis, variáveis de indivíduo para indivíduo, não existindo a possibilidade de haver igualdade de um para outro. Somos similares na essência, mas divergentes na forma de pensar e isto é o que nos faz humanos, demasiadamente humanos.

Do período pré-socrático, abordamos o pensamento conceitual de quatro pensadores e podemos observar quantas coisas estão conectadas entre si, quantos conceitos foram discutidos e o que, definitivamente, germinou como “verdade”, dentre as “verdades” pautadas. A conclusão a que chegamos de toda a abordagem pré-socrática é que a vida é uma contínua mudança, assim como o pensamento intelectualizado, na forma de filosofia, e como nosso modo de expressão em forma de linguagem.

No campo filosófico, ao equacionarmos a relação entre Tales de Mileto, Anaximandro de Mileto, Heráclito de Éfeso e Parmênides de Eleia podemos, primeiramente, sintetizar que todos, respeitando suas similaridades e diferenças, partiram do pressuposto de que todas as coisas que compõem a natureza estão relacionadas entre si, quer partamos do elemento água, fogo, terra e ar. Todo ser vivente, na natureza, precisa de todas as fontes que a natureza lhes provêm, para

sua sobrevivência e manutenção da vida. Em segundo lugar, tudo pode estar contido em si mesmo, ou seja, podemos ser um microcosmo dentro de um macrocosmo e assim sucessivamente. Em terceiro lugar nada é estável, tudo pode mudar a qualquer momento. Nos ciclos da natureza podemos perceber quando ocorrerão as possíveis mudanças e, como integrantes da natureza, somos suscetíveis às influências desse eterno embate de forças.

No campo linguístico cada um deles trouxe contribuições particulares. Tales de Mileto implementou as hipóteses lógico-argumentativas, rompeu com paradigmas de verdades prescritas por mitos, trazendo para o eixo de argumentação uma verdade que pudesse ser inquestionável do ponto de vista cosmológico bem como a redução de proposições complexas de atribuição mitológica para objetos de ligação simplificados como a proposição “tudo é água”.

Como exímio escritor e lapidador do vocabulário grego, Anaximandro de Mileto, a partir da linguagem mitológica, dimensionou a fonte dos princípios, delineando as técnicas de questionamento na linguagem, ou seja, a técnica da linguagem inquisitiva, de como e porque determinado princípio precisa ser constituído. De fato, Anaximandro instituiu na base elementar para aprofundamento de uma pesquisa, por meio de uma contínua insistência e de questionamentos, buscando sempre uma resposta plausível para conceitos que começavam a despontar no berço filosófico. Dentre todas as contribuições linguísticas de Anaximandro a mais importante, porém, é a formulação do vir-a-ser; algo que ninguém havia refletido antes.

Contudo, como já dissemos anteriormente, apesar de o vir-a-ser ser algo inovador para a linguagem, parecia ainda não estar completo. Assim, somente com Heráclito de Éfeso o vir-a-ser passou a ser utilizado, coerentemente, na linguagem. E Heráclito foi além, superou seus antecessores e a si próprio ao criar, na ideia dos contrários, o princípio lógico afirmativo e o negativo, consolidando-o por meio de uma estrutura lógico-gramatical.

Não podemos deixar de mencionar outra técnica que Heráclito soube usar muito bem: a técnica da linguagem afórica. Sua habilidade nos aforismos era de não ocultar nem revelar sua maneira de pensar, apenas trazia ao seu leitor uma inclinação à reflexão, fosse positiva ou não. Por exemplo, a partir do elemento fogo, Heráclito poderia utilizar um aforismo com o viés interpretativo de obscuridade, em outros momentos e situações aquele mesmo aforismo poderia

transformar-se, conforme interpretação do leitor, em revolucionário e em outras situações, ter o caráter de iluminado. O segredo do aforismo para Heráclito era a sua simbiose, por isso que era difícil a sua real interpretação, pois dependia do conhecimento acumulado do leitor sobre o respectivo assunto. Por conseguinte, toda sua sabedoria estava envolta em tons de aforismos. Estes prolóquios valorizavam ainda mais suas ideias dentro de uma cultura como a grega que ansiava por inovações, pois eram enriquecidas por densidades semânticas e desafios literários.

Com todo terreno já preparado não demorou a surgir alguém que incorporasse, na linguagem, o conceito de permanência. Alguém que elaborasse um conceito totalmente contrário a estrutura do vir-a-ser: Parmênides de Eleia que estruturou, na lógica gramatical, o conceito de identidade do sujeito com sua perspectiva de ser. Para Nietzsche, tal conceito difere de sua linha de pensamento, mas ainda assim Parmênides tem seus méritos, como o de introduzir a linguagem cognitiva- epistemológica da relação entre o sujeito e o objeto na cultura ocidental, ou seja, ele regulamenta o domínio lógico-gramatical como primordial para a primazia do pensamento (MOSÉ, 2014).

### **2.1. Os conceitos de identidade do ser no período socrático**

Alicerçado nos princípios do pensamento lógico e da linguagem, oriundos do movimento filosófico dos pré-socráticos, podemos adentrar no recorte que norteia essa fase e que estará fazendo um contraponto conclusivo entre a identidade do ser socrático e o vir-a-ser. Esse recorte delineará a identidade do ser nas perspectivas de Sócrates (470-399 a.C.), Platão (427-347 a.C.) e Aristóteles (384-322 a.C.). Para que não haja interpretação dissonante entre identidade do sujeito e identidade do ser como se fossem duas propostas diferente entre si, convém que expliquemos o que vem a ser o “sujeito”. Este tem a habilidade de possuir experiências singulares e é dotado de consciência da sua própria existência. Ser sujeito é estar dependente de algo, no caso do ser socrático, para ser eterno dependeria de suas atitudes na vida terrena.

Sócrates, fundamentado nos conceitos de Parmênides de Eleia, referente à estruturação da lógica gramatical e do conceito de identidade, remodela os conceitos; assim, quando Parmênides afirma que o ser uno não é somente idêntico a si mesmo, mas sua própria identidade (LEGRAND, 1991). Portanto, o paradigma

da identidade em Sócrates está no autoconhecimento do ser. O ser precisa de ter autoconsciência de quem ele é, qual a sua verdadeira identidade, e qual o propósito da sua existência. Em linhas gerais, a definição de identidade passa pelo estabelecimento de um nome próprio e, em se tratando de uma identidade narrativa, o sujeito da ação.

A identificação, portanto, é aceitação arbitrária ou obrigatória, dependendo da necessidade, da afirmação do si-mesmo como ser. A problemática levantada por Sócrates, ao delinear seu conceito de identidade, foi de questionar e, ao mesmo tempo, colocar em dúvida aqueles que tinham um conceito formado sobre o vir-a-ser com a interrogação ampla e irrestrita sobre quem você é, de fato. Diferentemente de seus antecessores pré-socráticos que focalizavam as questões relacionadas à natureza, Sócrates centraliza suas investigações filosóficas no “eu interior” de cada indivíduo e isso implicava conhecer as ações do sujeito (WATANABE, 2011).

Segundo Platão<sup>1</sup>, Sócrates valorizava o ato de cuidar e de preservar atitudes; desejos e valores morais eram atributos que levavam ao autoconhecimento. Ao definir quem você é na sua essência, estaria automodelando sua real identidade. Segundo Sócrates, quando identificamos nossa verdadeira identidade, erramos menos, evitamos agir por impulsos ou por paixões, vistos estarmos mais centrados em nossos objetivos. Essa superação do ser natural para o ser contemplativo, ou seja, o ser ideal, só era possível por meio do uso contínuo da sabedoria até atingir sua plenitude (BENOIT, 1996). A proposta socrática de superação era, aparentemente, algo que poderia parecer inconcebível dado ao fato de ter que reduzir a apreensão do conhecimento ao grau zero, ou seja, na sua eloquência verbal afirmava que o que sabia era que nada sabia. (WATANABE, 2011). A partir do zero, era possível construir um novo raciocínio lógico, puro e eficaz, dentro dos moldes da sapiência plena.

<sup>1</sup> É importante ressaltarmos que o sabemos sobre os pensamentos argumentativos de Sócrates são indiretos pois ele não deixou qualquer obra escrita, mas seus pensamentos estão expressos nas principais obras de Platão e em alguns fragmentos da obra de Xenofonte (ROBINS, 1979, p.11) Porém, há uma questão em aberto do que pode ser atribuído sem qualquer desvio à Sócrates e/ou quando há interferência do pensamento platônico, por isso buscamos apresentar no termo “segundo Platão”.

Sócrates, ao buscar conscientizar aqueles que tinham o desejo de angariar sabedoria, levava-os a não se preocupar com o que estivesse em torno de si, mas com o que tivesse em seu entorno. A natureza humana poderia ser remodelada, uma vez que se cada um conhecesse sua própria medida, estaria conhecendo a si mesmo. Conforme Platão, esta era a forma de pensar de Sócrates:

Não descurava do corpo nem aprovava os que o faziam. Rejeitava o comer em excesso para depois esforçar-se outro tanto, recomendando uma refeição regulada pelo apetite e seguida pelo exercício moderado. Este regime, dizia ele, conserva a saúde de espírito. Além disso, não era afetado nem refinado, fosse no vestir, fosse no calçar, ou em toda a sua maneira de viver. Tampouco fazia de seus discípulos homens cobiçosos, pois os curando das outras paixões não pedia o menor pagamento aos que lhes procuravam a companhia. Acreditava, com esta abstenção, melhor resguardar a própria liberdade, chamando de escravizadores de si mesmos aos que reclamavam salário por suas palestras, visto se imporem na obrigação de conversar com os que lhes pagavam (PLATÃO, 2004, p. 85).

Platão, discípulo de Sócrates, retrata seu mestre como homem sábio dotado da virtude da moderação. Segundo o texto platônico, o propósito de vencer a si mesmo tinha por objetivo superar as inconstâncias da vida e equilibrá-la na justa medida para um viver bem. O exemplo da refeição comedida denota bem essa forma de pensar. A saúde não provém do comer em excesso, mas de como se alimentar de forma comedida. A boa aparência era uma consequência do equilíbrio do viver bem, portanto não se apegava a maneira de vestir ou calçar, pois a verdadeira beleza deveria ser realçada pelo espírito, de dentro para fora, não o seu oposto. A maior riqueza de um homem era o seu conhecimento, saber reconhecer sua própria identidade e, ao identificá-la, não restringir a si próprio, mas ensinar aos outros como atingir esse grau de conhecimento do eu interior, sem cobrar nada por isto. Tal riqueza não era mensurada por valores monetários, mas por valores éticos, morais e filosóficos. Na visão socrática, essa virtude, quando alcançada, revelava a verdadeira identidade do sujeito, pois este transvalorava sua tendência em acumular fama, poder e, conseqüentemente, riqueza, para cultivar o conhecimento. O bem, o belo e a verdade estariam acima de qualquer outro valor dimensionado pelo ser humano.

A identidade do sujeito criada por Sócrates revelava um ser espiritual, dotado de virtudes, certezas, consciência de si e autocontrole, uma vez

alcançadas as virtudes pelo sujeito, essas seriam impressas na sua alma como uma espécie de identificação do seu esforço de superação, transformando-o em um ser que poderia alcançar um grau de perfeição a ponto de se tornar indestrutível, um super-homem imortal, idêntico ao Ser Superior (mais que perfeito). A sabedoria era uma dádiva divina que elevava o homem à condição de felicidade suprema (PLATÃO, 1996).

Já o princípio de identidade em Platão, fundamenta-se na linha filosófica de Parmênides de Eleia, o princípio de não-contradição. Dentre os pensamentos que Parmênides elaborou sobre o ser, Platão recorta dois que são chave para elaborar sua teoria sobre o princípio de identidade: a imobilidade e a singularidade do ser.

Com esse viés filosófico, Platão desmembra o sujeito e o objeto. Enquanto o objeto é múltiplo, concreto e perecível, pertencente a dois mundos – no mundo sensível como cópia imperfeita e o mundo inteligível como arquétipo ideal –; o sujeito foi estabelecido para ser imóvel e único (PLATÃO, 1996).

A concepção de ser para Platão descarta a possibilidade de movimento e de multiplicidade. Nisso ele se opõe, radicalmente, a Heráclito de Éfeso, cuja linha de raciocínio indicava que o ser e as coisas, não somente mudavam de lugar, mas também mudavam com a ação do tempo, portanto o “ser” e o “não ser” estariam em constante movimento (WATANABE, 2011).

A interpretação de movimento para Platão significa que algo está suscetível a mudança e esse não é o caso do ser. O que poderia ser permitido, talvez, apenas transcorrer uma variação aparente, porém logo se voltava ao ponto de origem, uma vez que, no mundo inteligível, o ser só poderia ter a si mesmo como idêntico. O que poderiam ser mutáveis são as ações do sujeito e a sua relação com os objetos.

Para Platão, no diálogo entre Sócrates e Cebes, tudo que se examina “com os sentidos é o visível e o sensível; e o que vê por si mesmo é o invisível e o inteligível” (PLATÃO, 1996, p. 149). Os sentidos, responsáveis pelas ações do sujeito, pertencem ao mundo sensível e o que vê por si mesmo, o ser na sua essência, pertence ao mundo inteligível. Ora pertencer ao mundo inteligível significa dizer ser imortal.

A imortalidade do ser, porém, não é um dom gratuito, vai depender das ações do sujeito enquanto estiver habitando o mundo sensível. A lei do eterno

retorno está implícita no julgamento das almas boas e más. Quando Cebes questiona Sócrates a respeito da imortalidade da alma e da morte física do corpo, o filósofo responde:

Admitamos que a morte seja tão somente uma total dissolução de tudo. Que sorte admirável estaria então reservada para os maus que se veriam libertos de seu corpo, de sua alma e de sua própria maldade! Mas, na verdade, uma vez tendo sido tornado claro que a alma é imortal, não haverá fuga possível para ela frente aos seus males, a não ser que se torne melhor e mais sábia. A alma, com efeito, nada tem consigo mesma quando chega ao Hades, que sua formação e regime de vida, o que, segundo a tradição, é precisamente o que mais vale ou prejudica ao morto, desde o início da viagem que o conduz ao além. Assim, dizem que o mesmo gênio que acompanha cada um de nós durante sua vida é também quem conduz o morto a um determinado lugar. Os que lá se encontram são submetidos, então a um julgamento e imposta a sentença, eles são conduzidos ao Hades por um guia a quem foi dada a ordem de levá-los para lá. Depois de receberem o que mereciam e de terem permanecido lá o tempo conveniente, outro guia os reconduz para cá, através de muitos e demorados intervalos de tempo (PLATÃO, 1996, p. 178).

O conceito de imortalidade do ser fundamentado por Sócrates se deriva de um conjunto de mitos e crenças gregas, em que o movimento criado por Pitágoras (582- 497 a.C), denominado pitagorismo, vai buscar no mito de Orfeu. No orfismo, a imagem da alma é capaz de transvalorar elevando sua forma de acordo com as capacitações que obteve durante seu período de vida terrestre (OS PRÉ-SOCRÁTICOS, 2004). Tal aperfeiçoamento só é concedido ao homem, entre todas as outras criaturas, pois é peculiar de uma vida com inteligência racional. Em suma, o homem tem a habilidade de pensar com um único objetivo: aperfeiçoar a si mesmo (WATANABE, 2011).

Baseado nos ensinamentos socráticos, herdado também do pitagorismo, Platão modifica totalmente o significado de ser do viés filosófico dos pré-socráticos. O ser é o que ele pode ser aqui no mundo sensível e o que poderá ser no mundo inteligível. O ser somente poderá transitar entre esses dois mundos pelo intermédio dos seus valores morais. A riqueza moral do ser é adquirida por meio de um modo de vida sábio e equilibrado. Temos em Platão, a partir de seu mestre Sócrates, os requisitos que identificam a imortalidade do ser, portanto único e imutável. Somente as ações do ser são passíveis de mudança e as suas escolhas lhe permitirá qual o tipo de vida presente e futura desejará para si.

A identidade do ser, formulada por Sócrates e consolidada por Platão,

alcançou e influenciou outras culturas, dentre elas a judaica e romana. Fazendo uma releitura do texto platônico acima, com base na filosofia cristã podemos identificar influências do filósofo, tais como a vida após a morte, a imortalidade da alma, o desprendimento material, o julgamento das ações de cunho moral, o jogo de forças entre condenação e absolvição eterna e a necessidade da purificação da alma para se juntar ao divino, por meio do conhecimento. Vemos que o ápice dessa influência socrática foi a sacramentalização de que o ser existencial nunca morre, somente desvencilha de seu invólucro corpóreo quando encerrado em seus afazeres terreno. Na interpretação cristã, ampliou-se o foco do racionalismo clássico, buscando incentivar a concepção da alma como unidade divina, portanto separada do invólucro corpóreo (WATANABE, 2011).

Subtraindo-se a questão moral do pensamento racionalista socrático, podemos identificar concepções de linguagem relevantes do ser. Este é dotado de predicativos ou ações do sujeito, que são passíveis de uma constante transvaloração sem aviso prévio. Embora houvesse todo esforço em centralizar todas atitudes e aptidões do ser em um padrão moral sublimado, o êxito da filosofia racionalista não foi totalmente completado, devido à impossibilidade de controlar o imprevisível. Podemos citar um exemplo bem atual: o desenvolvimento tecnológico possibilitou ao homem desenvolver uma lógica digital. O mundo digital foi aperfeiçoado a partir das imperfeições humanas, que tornaram o mundo ideal ao possibilitar, ao ser humano, conforto e aparente segurança. Contudo, ainda não sabemos se essa tecnologia digital vai ou não superar o pensamento humano ainda que tenha sido criado a nossa imagem e semelhança, isso porque temos o fator da imprevisibilidade. Por mais parecido que um robô possa vir a ser com o ser humano, nunca será humano. Em um futuro não muito distante, talvez, possamos conviver com a tecnologia digital dentro de nós, mais ainda assim continuaremos humanos. A identidade do ser humano é única e intransferível, a partir da sua própria imprevisibilidade.

Dentro da dimensão dos conceitos platônicos, o ser é definido pela sua existência, identidade, predicação; num sentido metaligüístico, pode representar a verdade de uma frase. No recorte que estamos analisando, o período socrático e a identidade do ser na filosofia racional, o ser é, e sempre será, consciente de si e de suas possibilidades. Não pode ser pensado como não-ser ainda que suas ações sejam consideradas abomináveis do ponto de vista ético e moral. Esta é a

problemática central de Platão referente ao ser, em cujas ações poderá levar o sujeito ao desvio de conduta. No diálogo entre Sócrates e Cebes, verifica-se uma solução para esta reflexão: as questões éticas e morais do ser precisam ser resolvidas, seja no mundo sensível com a busca de uma redenção por meio dos caminhos da sabedoria, seja no mundo inteligível, onde será julgado e sentenciado por um tempo indeterminado para sua redenção (PLATÃO, 1996). O imperfeito é direcionado ao mundo ideal ainda que resista em se adequar a essa forma de pensar, segundo Platão. Logo, a sua concepção de identidade é, necessariamente, uma identidade absoluta, não contingente e incondicional para o ser, que é, e sempre haverá de ser, único imutável e imóvel.

Portanto, em uma análise mais detalhada, podemos afirmar que a identidade do ser na filosofia de Platão é singular, ou seja, o “um” não é um todo para que não haja multiplicidade; nem, tão pouco, partes de um segmento que forme “um” todo, para que não haja divisibilidade. O ser possui o atributo da imutabilidade, ou seja, não possui formas para que não seja delineado e comparado com alguma coisa que possa ser limitada e sujeita a alguma mudança e mobilidade. Isto não significa que a identidade do ser permaneça em eterno repouso; a ausência de movimento indica a ausência de mutabilidade.

A identidade do ser possui predicativos. É um princípio contraditório à ausência de movimento, mas aqui quem se movimenta são as ações do sujeito e não o ser em si. Para as ações do sujeito tudo é possível. Nessas, o sujeito possui multiplicidade de escolhas, basta selecionar atitudes comportamentais que possuam princípios de sabedoria que, certamente, o conduzirão a transformar-se positivamente, movimentando-se em direção ao belo e ao mais que perfeito.

Assim, são as ações do sujeito que possuem a característica da multiplicidade, mutabilidade e mobilidade. Portanto, o ser é o que é pela medida de suas ações. É importante salientarmos que, em Platão, somente o intelecto tem a capacidade de participar do mundo inteligível, justamente porque é a faculdade do conhecimento. A linguagem e seus respectivos signos pertencem ao mundo sensível e são apenas mecanismos que poderão ser trabalhados pelas ações do sujeito com a finalidade de abrir-lhe caminho para atingir o mundo ideal, ou seja, o mundo inteligível.

“O ser é”. Nesta pequena proposição temos o artigo definido indicando o gênero e o número do substantivo seguido do verbo no presente do indicativo.

Transportando essa mesma proposição para a linguagem platônica, temos o artigo definido representando a imutabilidade e a singularidade do substantivo, o substantivo como identidade do sujeito “ser” e o tempo verbal na terceira pessoa do singular do presente do indicativo “é”, representando a existência do ser e o seu respectivo grau de absoluta verdade. Com a definição filosófica do ser, mesmo Platão não reunindo, nem especificando de forma sistemática seus estudos linguísticos, Diógenes Laércio, considera-o como primeiro investigador das potencialidades da gramática na Grécia, por trazer para o campo da linguagem avanços que foram incorporados à lógica gramatical; como exemplo, em que o ser tem que ser moldurado como substantivo, para dar identidade ao sujeito e como verbo para afirmar sua existência (ROBINS, 1979).

Trazer uma identidade que fosse a imagem do sujeito era um pensamento muito avançado para os tempos socráticos. A verdadeira identidade, pela forma como foi proposta na lógica gramatical, poderia ser forjada, moldada e adaptada à existência do ser. A verdade virtuosa poderia estar entre os homens, não ser posse para os homens; logo, um dos reflexos da imagem do sujeito seria utilizar o conceito de verdade na sua essência. A intenção de Sócrates, ao criar uma identidade do sujeito conhecedor de si mesmo em todos os sentidos, parecia ser nobre, mas a interpretação dada a identidade desse sujeito pelos seus seguidores e sucessores, transformaram o sujeito autocontemplativo em sujeito moral. E, pior, um ser sujeito servil às leis e às regras vigentes, dominado e dependente do incondicionado.

Nietzsche aborda que essa manobra platônica-cristã ao invés de afirmar o sujeito como reestruturador de sua própria identidade, acabou por tirar-lhe da condição de mudar o seu próprio mundo e de se tornar o senhor de si. A negação da vida não combina, em qualquer que seja a circunstância, com a identidade do sujeito conhecedor de si. A negação da vida, a depreciação do corpo em favor do espírito, só interessaria aos poderosos, pois com essa retórica facilitaria o controle e domínio sobre as pessoas.

Sócrates e Platão utilizaram-se daquilo que era mais sagrado para os gregos, suas convicções na mitologia. Toda a vida cultural e social grega tinha um selo de identificação, a mitologia e o politeísmo. Ambos filósofos centraram seus esforços em limitar a conduta grega dentro das perspectivas apolíneas que

consideravam ideais, pois para eles os conceitos apolíneos representavam a pureza cristalina da perfeição. A ênfase em tal idealismo se arraiga em todo o pensamento filosófico e, pouco a pouco, vai minando a identidade do sujeito. Uma identidade que antes era contemplativa, foi sendo transformada e o reflexo foi a negação da arte de viver (MOSÉ, 2014).

Do ponto de vista de quem discordava de tal transformação, como os sofistas, contemporâneos aos filósofos socráticos, o eu (sujeito) deveria ser visto pelo valor daquilo que ele costuma utilizar tanto na vida pessoal quanto na dos negócios. A linguagem retórica era um dos instrumentos que indicavam o “ter” de valoração do eu interior e exterior. A verdade sofista não era objetiva, como a verdade socrática pregada por meio de um sujeito moral. Era subjetiva, múltipla e mutável visualizada por um sujeito empírico. Este, por sua vez, é o oposto do sujeito moral, pois está voltado totalmente para si, não havendo qualquer integração com o mundo inteligível de Platão. A ação do sujeito empírico responde à sua medida subjetiva, dele para ele, cujo resultado não deve satisfações a quem quer que seja.

Dentre os sofistas havia um, Górgias (485-380 a.C.), que tinha o pensamento bem mais radical quanto ao sujeito empírico. O sujeito empírico entendido por ele não era regido pelo pensamento, visto que este não é a fonte vital de conhecimento, somente uma ilusão que não possuía força de linguagem, por isso o sujeito empírico de Górgias não expressava o ser na linguagem, somente nas palavras.

Górgias, quase centenário, havia percebido as possíveis consequências do uso incondicional da razão para impor regras e comportamentos, por isso pode ser considerado o primeiro niilista, porque soube desconstruir a trama socrática com o seu viés filosófico de sujeito empírico. As ilusões do eu (sujeito) somente vinculavam a si próprio, uma vez que o ser não existia; portanto, a ele nada poderia ser vinculado. Uma vez o sujeito empírico emancipado, nada, poderia impedi-lo de viver sua própria vida do jeito que desejasse. O ser entendido por Górgias é, inversamente, proporcional ao de Parmênides: enquanto que para este o “ser é”; para aquele o “ser não é” (WATANABE, 2011).

Górgias tinha ciência que estava lutando contra uma forte corrente de pensamento que inebriava e conquistava mais adeptos a cada dia, mas não desistia de lutar, de impor o seu raciocínio quanto à interpretação do sujeito. Para

isso, sabia se utilizar muito bem da arte da retórica, cujo intuito era convencer o público, ainda que fosse pelo método da adulação. Platão, por sua vez, era obcecado em criticar Górgias, porque ele desconstruía o conceito de “verdade absoluta” e o conceito de racionalidade (fomentada por regras e mais regras), além de desconstruir a ideia de sujeito moral, dos ritos e da espiritualidade, por isso aquele atacava este no ponto mais sensível do conceito de sujeito empírico do filósofo sofista, dizendo que não havia juízo na interioridade do sujeito em questão.

A defesa de Górgias, por sua vez, era o princípio de liberdade que o sujeito empírico deveria possuir, escolhendo qual o caminho a ser percorrido, de preferência o mais fácil. A de Platão era julgar o conceito retórico dos sofistas, principalmente o de Górgias como um mero emaranhado de belas palavras que só serviam para agradar aos ouvidos de quem as ouvia e que, em nenhuma hipótese, deveria ser levada a sério. O ser racional, este sim, estava baseado na cultura tradicional grega, nas crenças e no mito apolíneo. (WATANABE, 2011).

O combate sofista ao sujeito socrático encontrou um descrédito social, quando Platão por meio da sua maiêutica, usando a imagem de Sócrates para fortalecer o seu argumento, bem como a dos seguidores de sua doutrina filosófica, conseguiram denegrir a imagem do sofismo, dizendo que eles não passavam de enganadores e aduladores, cujo principal interesse era somente de arrancar o dinheiro de seus clientes “pelos conselhos prestados”. Artimanhas à parte, mas esse estereótipo de sujeito, dependente da misericórdia dos deuses do Olimpo, considerado como sujeito ideal, automaticamente passou a ser responsável pelo surgimento do sujeito moral, quisessem os socráticos ou não. Em nome desse sujeito moral, uma de suas consequências foi suprimir a criatividade artística da tragédia grega por meio do ímpeto dialético socrático.

Nietzsche (2016) em sua obra **O nascimento da tragédia**, demonstra tal ataque:

Quem se lembra das consequências imediatas desse espírito da ciência a avançar infatigavelmente há de perceber de imediato como, por seu intermédio, o mito foi aniquilado e como por esse aniquilamento, a poesia veio a ser expulsa de seu solo natural ideal, tornando-se daí por diante apátrida. Se atribuímos com razão à música a força que lhe faculta fazer de si novamente o mito, também teremos de procurar o espírito da ciência na senda onde ela enfrenta hostilmente essa força criadora de mitos que a música tem. Isso ocorre no desenvolvimento do novo ditirambo ático, cuja

música não mais exprimia o ser interno, a vontade mesma, mas só reproduzia a aparência de modo insuficiente, em uma imitação mediada por conceitos: música interiormente degenerada da qual se apartavam as naturezas verdadeiramente musicais com aversão igual à que se dedicavam à tendência assassina da arte, a Sócrates (NIETZSCHE, 2016, p. 102).

Nietzsche refuta, veementemente, a identidade do sujeito originada da concepção socrática: um sujeito engessado com um falso moralismo, sufocante, aprisionador, destruidor da criatividade, aniquilador da cultura mitológica dionisíaca e degeneradora da poesia e da música; em outras palavras, aniquilador do lirismo na dramaturgia. Nisto Nietzsche tem total razão, na obra de Platão **A República**, Sócrates procurava isolar os dramaturgos excluindo-os do campo político da pólis, usando o argumento de que os poetas trágicos exaltavam a tirania.

Nas palavras de Sócrates, cujo intuito era afastar os dramaturgos da sua região política, a imagem dos poetas trágicos era enxovalhada, quando dizia que eles não tinham paradeiro certo, vagavam pelas cidades e agrupavam multidões por meio de sua retórica cadenciada em belas vozes, volumosas e que persuadiam o povo por democracia, porém nas entrelinhas apoiavam os tiranos (PLATÃO, 2006).

Como um jogo de palavras pode mudar o sentido das coisas. É fato que os poetas trágicos exaltavam a tirania em um contexto cultural, mesclando conceitos apolíneos e dionisíacos na arte, mas não, necessariamente, na política. Ao contrário, ironizavam os que se comportavam como tiranos ou potencial dominadores.

Segundo a visão nietzschiana, só haveria uma forma de desconstruir a imagem desse sujeito assassino da arte: por meio do retorno às origens da força criadora, a natureza que, expressada na música e na poesia, pode possuir um sentido atemporal em que exprimiria, incontestavelmente, a verdade interna do ser. O viés filosófico nietzschiano encontra respaldo no vir-a-ser dos pré-socráticos e no sujeito empírico dos sofistas, pois estes não negavam a vida. Nietzsche, propositalmente, portanto, engrandece a Antiguidade grega clássica anterior aos socráticos para esquadrihar a existência do ser que não está atrelada ao domínio cultural do racionalismo, tampouco às armadilhas que este conceito emaranhou na lógica da linguagem.

A linha de estudo do filósofo alemão visa a reencontrar um sujeito que

consiga transvalorar os laços que o aprisionam na cultura do aqui e agora, dentro de si próprio e que protegem somente, os elementos apolíneos. A identidade do sujeito, visualizada por Nietzsche, se encontra no regaste do período áureo da tragédia grega, com o retorno também aos elementos dionisíacos que assimilam a vida na sua total intensidade, bem como imensuráveis possibilidades de mudanças (MARTINS, 2011).

## **2.2 A identidade lógica do ser aristotélico**

Embora Aristóteles (384-322 a.C.), como discípulo de Platão, enfatizasse a lógica racional, concernente ao conceito de identidade do ser, ele tinha uma postura diferenciada da de seu mestre. A base do conceito aristotélico de identidade do ser não partia do idealismo tão defendido por Sócrates e Platão. Sua proposta estaria vinculada a um significado que desse sentido e afirmasse a posição do sujeito, e tal significado seria fornecido ao sujeito por meio da linguagem, que estabeleceria uma harmonização entre o pensamento e as coisas imaginadas.

O filósofo de Estagira tinha suas próprias convicções quanto à identidade do ser, ainda que contrariasse as ideias de seu mestre Platão. Aristóteles não aceitava que a identidade do ser permanecesse imóvel e imutável. Seu argumento voltaria a enfatizar o embate de forças proposto por Heráclito, algo que Platão havia suprimido ao compor seu próprio conceito de identidade. Na visão aristotélica, o ser só poderia ser o que é, se participasse do mundo das formas.

Ora, aqui temos um impasse contraditório entre dois vieses filosóficos que, em parte, se assemelham por possuírem um caráter lógico, porém totalmente dissemelhantes entre si quanto a sua forma de identificação. Na filosofia de Aristóteles, o mundo sensível não se relacionava com o mundo inteligível; logo, o ser idealizado neste mundo perfeito, como afirmava Platão, não possuía, para Aristóteles, qualquer tipo de identificação com o ser do mundo real. O ser precisava de ser identificado de forma palpável, ou seja, por meio da sua substância. Esta dessemelhança, portanto, que podemos apontar nessa postura aparentemente ousada, seria a introdução do conceito de investigação científico experimental do ser enquanto ser.

Já no ponto de partida, percebemos Aristóteles preocupado com a justificativa de moldar a identidade do ser, agora não mais para rebater o ser

platônico, mas a concepção defendida pelos sofistas, mais precisamente pela concepção de Górgias que desqualificava qualquer possibilidade de ser. Embora o conceito de Górgias fosse um emaranhado de palavras sem qualquer sentido lógico, era preciso provar de uma forma acadêmica a lógica do ser. Somente a teoria das formas poderia dar um real significado ao ser. Um ser dotado de substâncias individuais poderia então ser identificado como “*sendo por si próprio*”. Segundo Aristóteles, o ser, a partir das suas experiências singulares poderia alcançar a universalidade.

Na filosofia aristotélica do ser enquanto ser, a prioridade é a essência do ser. O ser em toda a sua estrutura é formado e moldado por sua própria essência. É importante ressaltar que o Estagirita não descarta o elemento inteligível que compõe a forma. De acordo com Mosé (2014):

A matéria, é aqui, elemento necessário à constituição da substância, mas a matéria é, por sua vez, inteiramente determinada pela forma. A forma é o elemento inteligível por excelência, aquilo que é necessário apreender acerca do ser, para dele ter a verdade, e as coisas é o fundamento da possibilidade do conhecimento verdadeiro. Assim como a forma das coisas materiais remetem ao ser, a forma do discurso, a lógica, remete a verdade. Em sua Filosofia Primeira, Aristóteles considera de fundamental importância o estudo dos primeiros princípios: como decorrem do próprio ser enquanto ser, estes princípios são ontológicos, isto é, dizem respeito à essência. Estes princípios ontológicos serão considerados, também como veremos, princípios de linguagem, mais um argumento a favor das coisas. E o princípio primeiro, que emerge da própria estrutura do ser, é o princípio da identidade (MOSE, 2014, p. 159-160).

A essência, apesar de compor a estrutura dando forma a matéria, sozinha não pode compor o sujeito. O sujeito aristotélico, portanto, é composto pela matéria que constitui a forma de maneira inteligível, regido pela sutileza da essência. Este é o sujeito primeiro em seu princípio de identidade. Aristóteles, porém, permite um raciocínio amplificado na concepção da substância, enquanto o sujeito primeiro é um ente singular, a substância que o compõe é universal, devido a suas propriedades fazerem parte do todo, ou seja, pertencerem a pluralidade.

Dentro da concepção lógica de Aristóteles sobre o ser, entendemos que a substância é a matéria prima que o constitui: o ser, enquanto limitado a sua forma e a sua essência, nas quais está contido. A substância é o recipiente que protege e estabelece a conexão entre a forma e a essência. Se a substância vier a faltar, não haverá continuidade da existência do ser. Portanto, neste conceito,

Aristóteles rompe com a ideia de imortalidade do ser proposto pelos seus antecessores Sócrates e Platão. Este é o divisor de águas que vai separar Aristóteles da ideologia platônica do mundo inteligível, embora sua concepção de ser esteja atrelado à lógica afirmativa categórica, tudo o que importa para Aristóteles precisa fazer parte do mundo sensível. Na sua categorização, para sustentar a identidade do ser, Aristóteles se embrenha por caminhos dantes não percorridos para que não haja refutação de seu viés filosófico de ser. É claro que os seguidores da ideia platônica de identidade para o ser entram em conflito perante a consolidação dos argumentos de Aristóteles, no mínimo impreciso, uma vez que a relação de sujeito se torna relativa, dependente da substância, não absoluta como haviam compreendido em Platão.

O poder de convencimento de Aristóteles precisa superar essa barreira imposta pelos seus antecessores. Daí o uso do termo “enquanto”. Nesta particularidade, Aristóteles tem total domínio: o uso da linguagem como forma de convencimento. A substituição do termo “é” que remete a uma permanência absoluta para o uso do termo “enquanto”, que remete a um significado lógico de um determinado lapso espaço-temporal, ou seja, durante o tempo em que algo permanece como tal. Eis o grande trunfo do filósofo de Estagira para derrubar o conceito de eternidade do ser.

Na forma singular, ou fase terrena, a alma do ser – o que podemos chamar de sua essência –, do ponto de vista aristotélico, é dotada de uma completude intelectual, algo que a natureza reservou, especialmente, para espécie humana que, diferente dos reinos animal e vegetal, que possuem apenas o conceito de alma vegetativa que regulam suas funções biológicas como nascimento, nutrição, desenvolvimento e reprodução. Assim, no homem, além do conceito de regulamentação das funções biológicas, a alma é dotada de sensibilidade para ordenar e coordenar as funções motoras. Portanto, a alma do ser para Aristóteles, é a união de todas as partes concedidas ao reino vegetal e animal, acrescida da intelectualidade.

Ainda que Aristóteles desmembrasse o ser compondo-o em substância, forma e essência, assim como seus antecessores socráticos fizeram na identificação do ser, o ser aristotélico continuava sendo um ser lógico com características de previsibilidade, ou seja, o ser do Estagirita não se

desconectava da imagem anterior, só mudava de roupagem. Para haver algo que se agregasse ao “novo” estereótipo de ser, o filósofo inseriu os contornos das formas para ressaltar uma possível individualidade mais voltada para as sensações de como viver uma vida mais intensa, ainda que tivesse que se basear por regras morais.

Estas, apesar de necessárias, já não seriam tão rígidas. Era preciso encontrar um ponto de equilíbrio entre o certo e o errado, entre o vício e a virtude, era preciso encontrar o caminho do meio. Diferentemente do conceito de Heráclito sobre a tensão dos dessemelhantes, aqui percebemos, nitidamente, que Aristóteles quer tentar neutralizar esse jogo de forças entre o certo e o errado, entre o bom e o mau, entre os embates que buscam determinar um lado mais coeso. A harmonia ou bem-estar seria definida pela média das escolhas que o indivíduo fizesse ao longo de sua trajetória enquanto ser.

Outro fato interessante que podemos perceber é que Aristóteles direciona a estruturação da identidade do ser para a vida de rebanho. O ser aristotélico tem a necessidade de ser sociável, viver em harmonia com os seus semelhantes. Embora possua características peculiares da singularidade, o ser, enquanto ser, precisa da pluralidade para exercer sua função de sociabilidade; e, viver em sociedade, significa aceitar regras de convivência, sejam estas convincentes ou não. É preciso saber utilizar muito bem o jogo das dualidades: o certo e o errado, o bem e o mal, o sagrado e o profano, etc. Tudo dentro de estritas regras para não favorecer nenhum dos lados, exceto no que se referisse aos desejos e paixões do corpo, isto seria inegociável. Conforme dizia Aristóteles: “ Se, portanto o movimento for indicado com o gênero de prazer, não é nem locomoção ou qualquer outra modalidade de movimento” (ARISTÓTELES, 1987, p.56).

Nietzsche certamente discorda disso, visto que no pensamento lógico, engessado pelos conceitos e preconceitos, sempre o lado da balança vai tender para o lado do conservadorismo em que vai priorizar aquilo que seja bom para vida em grupo, excluindo totalmente, a maneira individual do sujeito de interpretar tais regras, que são, de maneira geral, direcionadas ao campo da moralidade.

Nas causas do ser, Aristóteles não só investiga a causa e a forma, no que pode ser denominado de essência, ele a transforma em causa motora e causa final. Para que exista o movimento ou toda a ação é necessária uma causa motora. Esta, por sua vez, não age sem a causa final. Muitos que desconhecem os

princípios aristotélicos associam causa final como término ou encerramento do todo, mas enganam-se; pois, para Aristóteles, é justamente o contrário, a causa final é o princípio do todo e está contida na causa motora. Desde que surge, já traz dentro de si a sua própria identidade (FARIA, 1994).

Nem tudo, porém, é discordância entre o pensamento aristotélico de sujeito e o pensamento nietzschiano. No que concerne à religião ambos têm um pensamento bastante similar. Do ponto de vista de Aristóteles, a religião é, simplesmente, uma ocorrência política assim como para Nietzsche uma invenção humana, ou seja, uma necessidade imposta ao sujeito, desnecessariamente.

Em Aristóteles, por mais estranho que se possa parecer, já vemos alguns indícios de rebeldia quanto aos conceitos socráticos que, embora sendo totalmente lógicos, em alguns momentos são destoantes, adentrando no campo do empirismo, das sensações e da experiência. Assim, como o sujeito é dotado da necessidade desde que nasce para viver em sociedade, está também propenso a incluir, nesse contexto, um fundamento de cunho religioso, seja para proteger seus anseios morais, seja para criar uma expectativa quanto à finitude de sua breve vida, de ser enquanto ser.

Nietzsche que é rebelde por natureza quanto a qualquer conceito religioso, entra em êxtase quando Aristóteles conclui que, depois de muito analisar a veneração mitológica grega e a necessidade de respeito absoluto às divindades do Olimpo, considera a religião grega como uma forma de manipulação das massas:

A religião é interpretada por Aristóteles como um fenômeno político, é um modo de conduzir as massas e servir aos interesses dos governantes. Aristóteles aceita, da tradição religiosa apenas a tese de que todas as coisas estão envolvidas pelo divino. Essa postura de Aristóteles contrasta violentamente com a mitologia grega e com a prática religiosa de seus contemporâneos, embora nos meios intelectuais houvesse já um certo desprezo pela religião popular, associada à religião e ao atraso (FARIAS, 1994, p. 55).

Contudo, a trégua da crítica de Nietzsche contra o raciocínio lógico aristotélico só vem até este ponto. Quando Aristóteles começa a justificar a origem da causa motora e da causa final, as controvérsias retornam ainda mais embativas. Aristóteles discorda da religião, mas não discorda da existência de um Ser mais que Perfeito que, em nossa cultura ocidental, nós denominamos de Deus. É neste recorte, em que estamos analisando a identidade do sujeito aristotélico, em cuja essência está contida a causa motora e a causa final.

Acontece que a essência do sujeito aristotélico necessita de mobilidade, diferentemente da platônica em que o sujeito para ser perfeito precisa ser imóvel.

A mobilidade do sujeito, segundo Aristóteles, ocorre na onipotência do Primeiro Motor. O Primeiro Motor e Último Fim é o Ser mais que Perfeito que faz todas as coisas existirem, inclusive o sujeito em si. Não é privilégio somente do sujeito ser movido pelo Ser mais que Perfeito, mas de todas as coisas existentes. Nesse conceito, Aristóteles retorna às origens do pensamento pré-socrático em que tudo é um, porém delimitando o pensamento em uma exceção: “tudo depende de Um”. Embora todas as coisas tenham sido criadas e estejam sob o controle do Ser mais que Perfeito, a criação não pode ter acesso ao seu criador, visto que o imperfeito e o perfeito não se combinam:

Como Ser perfeito, Deus não admite em si nenhuma composição e nenhuma divisão, nenhum acidente e nenhuma potência. Em Deus, portanto, não se pode haver matéria. Com isso temos que Deus de Aristóteles é o Ser absolutamente Perfeito, Causa de todas as causas, Primeiro Motor e Último Fim em vista do qual todas as coisas existem, Pura Forma sem matéria e Puro Ato. Deus move os demais motores, mas na pode ser tocado por aquilo que dele recebe o movimento. Ser tocado pelo imperfeito já é uma imperfeição (FARIAS, 1994, p. 54).

Para Aristóteles, a concepção da identidade do sujeito não foi por mero acaso ou superação. O sujeito foi criado de forma proposital e o verdadeiro propósito não se encontra ao alcance da criação. Deus possui todas as formas, pois todas as formas partem dele. Na visão Aristotélica, Deus é um espírito autoconsciente que não permite em si qualquer composição que contenha a substância, cuja característica é a finitude. O Ser, absolutamente, Perfeito, embora seja o arquiteto construtor da forma da substância e responsável pelo seu movimento, não interfere na existência do sujeito. Ora, se o Ser, absolutamente, Perfeito não interfere na existência do sujeito, se pressupõe que também não interfira no comportamento desse sujeito; logo, não lhe impõe regras de conduta (STIRN, 2011).

Segundo Aristóteles, as regras de conduta são convenções que foram estipuladas para uma boa convivência dentro da sociedade, uma vez que o sujeito existe para ser sociável; e, por conviver em sociedade, precisa ser orientado a praticar ações que garantam a sua sobrevivência e a sobrevivência de seus semelhantes. O poder político, geralmente, tende a **divinizar** as regras comportamentais para garantir que estas sejam cumpridas, porém existem aqueles

que são dotados de uma percepção intelectual mais aguçada e percebem as intenções dos governantes na utilização da divinização das regras éticas.

Aristóteles acreditava que o sujeito deveria viver bem sua própria vida, com responsabilidade, observando as regras de convivência e, o mais importante, deveria sempre buscar a sua felicidade. O mundo do sujeito estava em constante construção, ou seja, sua forma de mundo poderia ser modificada de acordo com suas atitudes. O sujeito aristotélico, portanto, perde a rigidez platônica da divisão dos mundos em inteligíveis e sensíveis e adota a postura empirista de se viver o quanto pode ser vivido, uma vez que o mundo sensível e o inteligível está contido um dentro do outro. Para explicar essa concepção de viver a vida enquanto ela pode ser vivida, Aristóteles faz a redimensionalização do intelecto do sujeito identificando seis possibilidades para formação do conhecimento: a imaginação, a memória, o raciocínio, a intuição, a percepção e a sensação.

Com a divisão do conhecimento em formas ou graus, novamente Aristóteles está formalizando a identidade do sujeito, criando regras. Se de um lado ele combate as regras de seu antecessor; de outro, recria novas possibilidades de conhecimento, porém fica sempre aprisionado no mundo da lógica.

A formação do sujeito aristotélico, até aqui, já está bem evoluída. Temos os quatro elementos que compõem sua identidade, ou seja, a substância, a forma, causa motora e causa final, logo um sujeito pensante, dotado de raciocínio, precisa observar as regras de convivência para garantir sua sobrevivência.

No entanto, o sujeito aristotélico não estaria totalmente completo, se este não dominasse o campo da linguagem. Isso porque, a matéria não pode se conectar com o Primeiro Motor, visto haver em si, certo grau de imperfeição. Portanto, o aperfeiçoamento do sujeito está na palavra, com o uso correto da linguagem (ROBINS,1979).

Para Aristóteles, a linguagem é o canal de acesso e de comunicação entre o exterior do sujeito – em se tratando da compreensão e da associação entre seus semelhantes – e seu interior – em se tratando da autocompreensão e interpretação dos elementos de que é composto –, ou seja, o sujeito aristotélico tem noção de si e do mundo por meio do pensamento e da linguagem.

A linguagem, na concepção de Aristóteles, tem que ter como essência a concepção de juízos. São estes que vão dar condições para que o sujeito seja aperfeiçoado e sua observância é que vai reger seu convívio e seu

comportamento em seu grupo social. Mais uma vez, apesar das boas intenções, vemos o pensamento lógico racionalista, imperando nas decisões do sujeito. Agora este está atrelado a uma linguagem lógica que não lhe oferece poder de escolha, livre arbítrio e espírito livre como Nietzsche retrata em seu viés filosófico “humano, demasiadamente humano” (NIETZSCHE, 2017).

De acordo com Robins, Aristóteles adota uma postura firme do ponto de vista convencionalista quando apresenta os juízos categóricos (ROBINS, 1979). Nietzsche, porém, concorda com a linguagem categórica somente no que se refere a ordenação. É preciso ordenar as ideias para que se possa interpretá-las. As categorias aristotélicas são, para Nietzsche, apenas uma metodologia para a auto identificação do sujeito dentro da linguagem e não um conceito que regre posturas e comportamentos.

As categorias aristotélicas foram estudadas até em tempos modernos. Dentre os estudiosos, apresentaremos Immanuel Kant (1724-1804), quem melhor conseguiu definir o conceito das categorias, voltados para a transcendência do sujeito ou para sua superação em direção a busca de sua aproximação ao grau de perfeição. Essas categorias foram criadas por Aristóteles para tipificar o sujeito em sua identidade e Kant as reescreveu no intuito de condicionar o sujeito a se emancipar da forte influência que o poder religioso e político impôs ao sujeito, na Idade Média, por meio da readaptação da lógica socrática.

A partir dos conceitos iluministas e de transcendência para o sujeito, Kant divide os juízos aristotélicos em quatro graus, com doze definições diferentes e cada um com a sua respectiva categoria. No primeiro grau das categorias aristotélicas, do ponto de vista kantiano, temos os seguintes juízos: juízos universais, juízos particulares e juízos singulares (KANT, 1974). Os universais são aqueles em que a quantidade é universal, sendo essa afirmativa ou negativa; nos particulares, é possível afirmar, ou negar somente em parte, o predicativo do sujeito; nos singulares, o predicado está, inteiramente, contido na plenitude do sujeito. Já a visão Aristotélica para o primeiro grau ainda defende que o jogo dos contrários afirmativo e negativo é essencial para que dentro da retórica possa oposicionar a lógica em sua temporalidade inversa (ARISTÓTELES, 2000).

No segundo grau, temos segmentadas as qualidades da lógica da linguagem divididas em afirmativas, negativas e indefinidas, na qual sua ênfase é sobre as qualidades indefinidas ou juízos infinitos. Nestes, ao se negá-los, estaria

se estabelecendo uma forma afirmativa, posicionando assim o objeto numa classificação de indefinido.

No terceiro grau, as relações com a lógica da linguagem são separadas em categóricas, hipotéticas e disjuntivas, em que os juízos categóricos têm por função afirmar o predicado do sujeito; os juízos categóricos são as conjunturas subjetivas do ato de pensar e de julgar; os hipotéticos têm por função constituir uma relação da essência a resultante. Por sua vez, os juízos disjuntivos têm por função compor uma associação analítica opositiva entre proposições. Portanto, as categorias são as conjunturas essenciais para que possamos compreender uma realidade como objeto empírico e possamos entender os conceitos puros do conhecimento (PASCAL, 2011). No quarto grau, as relações da lógica da linguagem são desmembradas em problemáticas, declaratórias e apodíticas ou evidentes. Os juízos problemáticos são aqueles cuja propriedade é de mero julgamento, quando se expressa uma situação, possivelmente, verdadeira, apesar de nem sempre ser verdadeira; os declaratórios ou assertivos são aqueles juízos cuja realidade é o ato de julgar; os evidentes são aqueles juízos cuja consciência é a necessidade de serem considerados primordiais. Dentro do princípio geral do pensamento empírico, as regras que o define são pertinentes aos princípios da modalidade porque expressam a possibilidade, a realidade e a necessidade das coisas (PASCAL, 2011).

A aplicação dos princípios categóricos diferem, ligeiramente, entre Aristóteles e Kant por viverem em outra linha cronológica de tempo. Embora aquele enfatizasse que o sujeito deveria viver em sociedade, o foco de seu sujeito ainda era totalmente moral com a desculpa de isso ser necessário para o convívio em grupo; para este, os mesmos juízos aristotélicos supra citados tinham demanda totalmente comunitária.

Em Kant, há uma nítida evolução da identidade do sujeito: do sujeito moral aristotélico para sujeito o comunitário, porém não deixa de ser um sujeito uno e homogêneo (ZINGANO, 1989). A lógica socrática ainda permanecia no sujeito, assim como as evidências de cunho religioso, em que o sujeito poderia possuir livre arbítrio, ser emancipado em algumas ideias, mas cuja racionalidade ainda estava vinculada a seu criador, Deus.

Retornando a Aristóteles, a identidade do sujeito estava atrelada à

linguagem, pois é ela que faz a conexão entre a substância e a forma com a causa motora e a causa final. Sem uma linguagem lógica, não haveria uma forma de se conectar à essência; embora, na concepção aristotélica, a essência do Primeiro Motor não se relacionasse ao sujeito em si, devido a suas falhas e imperfeições: o imperfeito sempre procura a luz daquele que é Mais que Perfeito. Essa concepção de pensamento foi, rapidamente, adotada nos primeiros anos da era cristã pela Patrística, pois era uma forma de tentar provar a existência de Deus, a partir do viés filosófico, já difundido e aceito, concordando-se que a identidade do sujeito moral, estabelecido no período socrático, era a imagem do Primeiro motor por possuir Dele a sua forma e semelhança, ainda que distante, logo por possuir algum grau de racionalidade ética e moral.

Certamente que as conexões da identidade do sujeito, atrelada ao conceito da linguagem, realizadas pelos adeptos de Aristóteles serão, totalmente, desconstruídas por Nietzsche. A construção do sujeito aristotélico é, em parte, procedente e improcedente. Na visão nietzschiana, primeiro Aristóteles se justifica para criar sua própria concepção de identidade de sujeito desvinculada do ideal de imortalidade e de perfeição; porém, ao justificar a existência da causa motora e da causa final, contida na forma e na substância, ele transforma o sujeito idealizado em uma marionete, possível de ser manipulada por qualquer interesse que use, como fundo, causas morais.

Nietzsche nos alerta para o engano das noções de sujeito, todos construídos, a princípio, aparentemente, acima de qualquer margem de erro, sejam éticos ou morais, até com um grau de potencialidade para o livre arbítrio, desde que não se choque de frente com as regras pré-existentes. O maior dos enganamentos para o filósofo alemão é sugerir um sujeito conceitual, limitado nas suas experiências, sensações, emoções e livre-arbítrio, construindo-se um mundo em que tudo parece estar interligado e predeterminado.

A noção de identidade tramada pela filosofia socrática, na qual também se inclui Aristóteles, apesar de suas boas intenções, endossada, inclusive, pela filosofia cristã em seus primórdios, transforma toda e qualquer definição de sujeito em um soldado a serviço de uma grande organização que ora denominamos **sociedade**. Tudo já está determinado, o que você é, o que você pensa, o que faz, por mais que você ache que você faça a diferença.

O sujeito de nosso tempo, de acordo com Nietzsche pode até ter evoluído

tecnológica e cientificamente, mas internamente permanece o mesmo, prisioneiro das amarras da linguagem lógica que ele próprio criou. Em **Além do Bem e do Mal**, Nietzsche afirma que a linguagem lógica acabou impondo ao sujeito a finalidade de todas as causas das ações, ou seja, o princípio da culpabilidade. Se o sujeito não fez algo, é responsabilizado por não fazê-lo; e, se o fez, será responsabilizado da mesma forma. O sujeito vive sempre num dilema, ser ou não ser, fazer ou não fazer.

Segundo Nietzsche é nesse ponto que a linguagem lógica nos transforma em rebanhos sociais. Todos raciocinando com a mesma lógica categórica, todos interagindo com pontos de vista similares, talvez diferentes na superficialidade, mas na essência similares. Com isso, nada de revolução, nada de evolução. O sujeito idealista apenas recebeu uma nova roupagem, agora de sujeito moral. Em ambas as concepções, continua sendo um sujeito iludido. Continua sendo regido por concepções que, na aparência, são belas, infalíveis, corretíssimas; mas não para o sábio que não se deixa levar por belas palavras: tudo não passa de aparente perfeccionismo e de lógicas mirabolantes.

Assim, a identidade do sujeito aristotélico, por mais que tenha evoluído frente aos seus antecessores, ainda é carente de uma definição que o valorize como sujeito, que o integre como igual, não do ponto de vista moral, mas um que, verdadeiramente, saiba respeitar as diferenças, entender sua própria identidade, conhecer-se, buscar a sua felicidade, viver bem e que não precise de subterfúgios regrados pela linguagem para que o ser o seja enquanto ser.

Somente por esses argumentos, o sujeito já teria em mãos ferramentas suficientes para desconstruir a linguagem lógica e buscar outra opção que o transformasse em um sujeito com o espírito livre para escolher a melhor forma que quisesse viver.

Interessante perceber que, das citações de Kant sobre os imperativos categóricos aristotélicos, Nietzsche retirou algo de produtivo para elaboração de seu viés filosófico desconstrutivo, transformando-os em categorias dos valores ou dos desejos, o que pode ser interpretado como vontades. Essas categorias kantianas, portanto, podem se transformar e transvalorar em situações que permitam a conservação, a manutenção e o desenvolvimento da vida. Dessa maneira, nas categorias dos valores nietzschianos o pensamento e a linguagem não possuem o caráter absolutista, proprietários da razão, ambos,

estão submetidos incondicionalmente à vida (BRUM, 1986).

Em síntese, a lógica do ser aristotélico, por mais que Nietzsche venha contrapor, é a sua ligação com a linguagem formal. A linguagem é quem dinamiza a vida do sujeito, que lhe instrui, que lhe conduz. O que existe entre Aristóteles e Nietzsche é o tempo de interpretação, enquanto para um a linguagem deveria ser categórica, para outro a linguagem deveria ser flexível ou interpretativa.

### **3. Nietzsche e a análise crítica ao conceito de linguagem lógico-gramatical derivado do pensamento socrático**

As obras de Nietzsche são definidas como um período de reconstrução do pensamento e da linguagem, cuja base está alicerçada no rompimento da estrutura sistemática e unitária, presentes na filosofia tradicional. Seu pensamento não é sistemático, mas composto de teores que se potencializam de forma fragmentada. Esses fragmentos, produzidos em forma de textos intermitentes e comentários resumidos, fornecem ao leitor a forma como o filósofo expressa seu pensamento.

Desconstruindo a arquitetura sistemática que Kant constituiu para elaborar sua crítica à razão pura, Nietzsche busca redescobrir a teoria do conhecimento, partindo do pressuposto de que o conhecimento deve estar, acima de tudo, ligado à vida, essencialmente, no que diz respeito a sua autopreservação e a seu autodesenvolvimento, guiados por um mecanismo de linguagem criado para que o indivíduo pudesse viver em sociedade.

Os pontos-chaves que ligam Nietzsche a Kant são as formas de entendimento e as formas categóricas do conhecimento. Aquele concorda com a tese deste de que somente somos capazes de conhecer por causa dos fenômenos. A coisa-em-si não é provada por Kant e inexistente na filosofia de Nietzsche. Portanto, a possibilidade do conhecimento dos objetos somente ocorre nas formas subjetivas do espaço e do tempo coordenado por estruturas transcendentais denominado de categorias (BRUM,1986).

Na concepção de Nietzsche, essa coordenação, por meio de categorias, precisa ser reconstituída por uma nova visão lógica e linguística. Esse ordenamento categórico precisa sair da objetividade e se transformar em uma estrutura de entendimento, cuja finalidade primordial seria de utilitarismo. Com essa ênfase subjetiva de um mundo útil, os conceitos kantianos sobre a razão pura, passariam a ter um caráter de necessidade vital para sobrevivência da espécie humana.

É importante salientar que saímos do conceito de idealismo para o de utilitarismo, em que os valores universais e necessários da filosofia tradicional estão sendo dissolvidos e transformados em valores utilitários, cuja serventia não prova mais a universalidade estrutural do conhecimento, mas uma conveniência para dar suporte à vida. Essa nova fórmula não segue mais o roteiro de

aperfeiçoamento contínuo para se absorver um novo conhecimento, mas instaura a geração de um caos intermitente, e o aprendizado tende a ocorrer na superação desse processo de desconstrução e reconstrução (FINK, 2000).

O rompimento que Nietzsche faz do paradigma ontológico transforma o equilíbrio entre o conhecimento e as coisas a serem conhecidas, antes considerado harmonioso, em uma interpretação fragmentada e aleatória, sem qualquer vínculo com a coisa-em-si. O mundo verdadeiro platônico, bem como o mundo metafísico aristotélico com enunciados de bondade, nobreza, beleza e felicidade são reconstituídos para um mundo condicionado pelos esquemas lógicos, categóricos e linguísticos que atendam às necessidades práticas, sociais e biológicas da espécie humana (BRUM, 1986).

A visão nietzschiana de mundo é a de um mundo ilusório, derivado da vontade humana de viver bem. Para isso, o homem constrói e delimita um território, segundo a sua consciência, útil ao convívio sócio biológico de cada indivíduo que, para ter uma boa aceitação em seu meio, precisa se utilizar do recurso da linguagem (BARBOSA, 2000). Esta é comum e abrangente e, além de expressar as necessidades do cotidiano, tem por finalidade primordial o poder saber qual é o momento de se fazerem conciliações ou até mesmo dissimulações, no intuito de unir e garantir a sobrevivência em grupo. Assim, para Nietzsche, o homem

não busca a verdade como um bem em si. Ele só deseja algumas verdades, as que lhe são úteis. As que têm um valor para a conservação de sua vida. O que lhe interessa são os efeitos agradáveis da verdade. O compromisso do homem com a verdade, para Nietzsche, não independe das condições e necessidades de sua vida. Ao contrário, permanece vinculado à vida e à sua necessidade de meios de preservação. Nessa perspectiva, o compromisso com a verdade é sustentado por um ideal autossuficiente, o que afasta a questão sobre a preferência pela verdade e a repulsa à inverdade (explicada por razões prático-sociais por Nietzsche) (BRUM, 1986, p. 44).

Portanto, a necessidade de sobrevivência é determinante para a progressão continuada do intelecto, que é estabelecida pela força de vontade, cujo conceito se deriva da multiplicidade kantiana; porém, com os ajustes adotados por Nietzsche, passa a ser denominada vontade de potência. Esta ocorre desde o princípio da origem da vida, quando milhões de espermatozoides começam a batalha pela vida, quando, instintivamente, todos correm para alcançar o óvulo, mas somente

aquele que alcançar primeiro o objetivo será recompensado.

Sabemos que o sentido de luta, guerra, batalha e resistência provoca uma sensação de sofrimento e de tragicidade. Um bebê para sair do útero de sua mãe precisa empenhar-se para superar as resistências naturais e tal processo para a sua passagem ocasiona dores. Na tratativa nietzschiana, toda transformação só é concluída quando agregada com um momento de dor:

Toda mudança é uma desintegração da ordem imediatamente estabelecida, o mundo é uma sucessiva construção e destruição. Ao contrário de remeter à identidade, a ideia de vontade de potência é a desautorização do conceito de essência. Dizer que a essência é vontade de potência, é dizer que a essência (da vida, do mundo, o ser) é a impossibilidade de qualquer identidade; ou ainda, se é possível falar de fundamento, então o fundamento de tudo é a transformação, a mudança, a provisoriedade. Se vontade de potência pode ser relacionada a um princípio, é a um princípio de dissolução, pois a vontade de potência é a afirmação da dissobabilidade, da volatilidade de tudo o que vive. Se alguma coisa pode ser afirmada como aquilo que é, essa coisa é o movimento, a transformação, o devir; o que é o mesmo que dizer: nada é, tudo muda, a essência do ser é o não ser, a não essência (MOSÉ, 2014, p. 39).

Ao interpretarmos a análise de Mosé, podemos perceber que, quando ansiamos por mudanças, quer seja na vida familiar, quer seja no trabalho, quer seja na política, estamos expressando, em nossos sentimentos, nosso descontentamento com aquela ordem pactuada. Antes que aquilo que fora estabelecido saia do controle, buscamos agir, alterando a ordem instituída de forma parcial ou até mesmo integral. Somos suscetíveis a mudanças, porque na essência somos inconformados com aquilo que já conquistamos, portanto somos inclinados a querer sempre mais, ainda que seja mais do mesmo.

Tudo muda, algumas transformações ocorrem de forma instantânea, outras de forma tão lenta que parecem imperceptíveis. Essas, no entanto, ocorrem tanto em nós mesmos, quanto no mundo em que vivemos. Esse movimento transformador é eterno, dentro da concepção que temos de tempo. Assim, podemos afirmar que, nesse exato momento, milhares de estrelas estão morrendo e milhares de estrelas estão sendo criadas no universo, bem como milhares de seres vivos estão deixando de existir, enquanto milhares vindo a existir.

Tal transformação acima citada é de massa, uma transformação do todo. O movimento transformador também ocorre com cada um de nós de maneira singular. Nada é, tudo muda, desde o primeiro momento em que viemos à vida

até o nosso último suspiro, portanto nada é imutável, nem no micro nem no macrocosmo.

Para Nietzsche, a essência da vida é vontade de potência. Por sabermos que somos mortais, ou seja, o fato de termos um tempo de duração, existe somente uma certeza: a da construção, da desconstrução e da reconstrução. O homem é impelido a seguir adiante pela vontade de combater, lutar e se tornar mais forte, vencer seus desafios um a um e, ainda que seja derrotado, recompor-se, reestruturar-se para um novo desafio. Esse ciclo ininterrupto, porém, aleatório, de novos desafios fortalece o grau de potência, cujos atributos são a expansão, a resistência e a autossuperação.

Em defesa da vida, com a vontade de potência e a liberdade de escolha para o que é realmente útil, Nietzsche favorece o pensamento construtivista, cujas atividades são de formação, ordenamento e constituição. O ato de conhecer, que venha possibilitar a manutenção do ser humano por meio de suas artes imaginativas, alicerça a vontade de potência como vontade formadora. Portanto, conhecer é analisar, criticar, esclarecer, outorgar sentido, atribuir valor e modelar o mundo (BRUM,1986).

Segundo Nietzsche, dentro de nossa vontade de potência é que damos forma ao nosso mundo, e a limitação do horizonte seria o resultado da perspectiva particular de cada um. Por conseguinte, o modo como entendemos o mundo é o aspecto de utilidade que damos a nossa perspectiva, porém, uma vez que a delineamos é necessário que sigamos por esse caminho, pois ele é o salvo conduto para alcançarmos nosso horizonte.

### **3.1 Verdade e valor na filosofia estética em Nietzsche**

Nos últimos três milênios, os amantes da filosofia têm se dedicado a decifrar os entraves da razão e da verdade; e, para Nietzsche, os verdadeiros filósofos são os pré-socráticos que descobriram o real significado da verdade, pois não desassociavam o homem da natureza. A filosofia pré-socrática, focava o homem contemplativo e integrado na natureza.

Dentre os filósofos desse período, podemos citar Heráclito, abordado no primeiro capítulo, que influenciou Nietzsche com a retórica que “um mesmo homem nunca se banha no mesmo rio”. Essa máxima fazia menção de que as águas do rio não eram as mesmas, quando esse homem voltava ao rio para se

banhar, nem ele era mais o mesmo, pois o tempo também já o havia modificado. Portanto, se a natureza estava em constante transformação, o homem do mesmo modo estaria dentro desse movimento.

Tudo passa por um momento de transformação, inclusive a verdade. Esta está no interior do intelecto humano e se desenvolve para atender as suas necessidades. Assim, como não podemos nos desassociar da natureza, não podemos nos desvincular da verdade. Essa temática no âmbito da realidade, do imaginário, do ilusório e até mesmo da ficção, sempre convergiu o pensamento filosófico nietzschiano, para que buscasse encontrar um caminho que exprimisse o real ou o potencialmente real dentro de uma escala de valores. O filósofo alemão acrescenta à interpretação de verdade o termo vontade e diz que é preciso ter vontade para que algo venha a se concretizar. A vontade é o anseio, o desejo de se obter algo, é a alavanca movedora que impulsiona o indivíduo a realizar aquilo que lhe traga completude.

A argumentação nietzschiana eleva-se a um patamar de maior discutibilidade, quando sua tese evolui para a definição do que venha ser “vontade de verdade”. É importante ressaltar que essa vontade, em hipótese alguma, representa a busca pela verdade canonizada nos escritos platônicos, mas representa a busca por crescimento e aprimoração da vida.

Para um filósofo, como Nietzsche, que não acredita nos moldes de fé padronizado pelo pensamento racionalista e pelo pensamento filosófico cristão, usar a proposição de que “a vontade de verdade é uma crença”, é assumir a existência de espaço para definição do termo credence em seu raciocínio de lógica utilitária, embora condenasse, veementemente, a posição massiva do homem de sua época em defesa dos conceitos filosóficos pautados em falsos realismos e crenças religiosas recheadas de preconceitos.

Complementando a definição da vontade de verdade, Nietzsche conclui que ela é uma crença na superioridade do homem, e a ciência se fundamenta nessa superioridade. A verdade para ciência é a afirmação de que exista um princípio, um pressuposto ou um postulado que possa ter um grau de certeza para sua comprovação (MACHADO, 1984).

Com base em tal afirmação, para o fundamentalismo científico temos, portanto, uma revolução da vontade de verdade, bem diferente daquela que, anteriormente, era conceituada no pensamento dos filósofos socráticos e que,

posteriormente, foi incorporado ao cristianismo. Essa vontade de verdade agora se aperfeiçoa para poder residir na concepção da ciência moderna, cujo objetivo ou vontade de potência está voltado para facilitar o cotidiano do homem moderno, ou seja, para ele viver melhor. Isso, porém, não seria a garantia de fazê-lo mais feliz e de que viva de forma mais confortável ainda que tenha tal propósito.

Nietzsche tem total consciência de que essa verdade é diferente da socrática, pois não é eterna ou imutável. Logo, a verdade nietzschiana é ilusória, porque seus valores são históricos, ou seja, seguem a linha cronológica, portanto, são passíveis de mutação.

Assim, conforme interpreta Nietzsche:

o platonismo é a doutrina dos dois mundos, em que o mundo sensível é mutante, é o mundo de aparência; e o mundo suprassensível é imutável, o mundo verdadeiro, a refutação do platonismo assume no discurso nietzschiano pelo menos duas posições estratégicas: tanto inverter quanto superar a oposição por ele criada; tanto afirmar que o mundo sensível é o mundo verdadeiro e o mundo suprassensível o mundo aparente quanto se insurgir contra a dicotomia de dois mundos e a oposição metafísica entre a verdade – identificada ao bem e a beleza – e a aparência (MACHADO, 1984, p. 98).

Podemos distinguir, a partir do excerto, claramente a aversão de Nietzsche ao princípio de idealidade. Enquanto no pensamento filosófico de Platão, o Verdadeiro e o Belo se encontram no mundo inteligível, inacessível para que o mortal participe dessa plenitude em vida; o pensamento nietzschiano, invertendo os valores criado por Platão, desnuda a verdade, desprovendo-a de beleza; e o mundo mutável ou mundo sensível, passa a ser o mundo em que a real vontade de verdade deverá estar contida. Dessa maneira, ao contestar os valores ora considerados superiores e até mesmo dispensá-los, Nietzsche delinea uma nova temática filosófica: a transvaloração de valores.

Transvalorar valores é a pedra angular do conceito filosófico de Nietzsche. O niilismo ativo adotado pelo filósofo alemão permite o progresso humano por meio da transmutação de valores bem como pela concepção de novos. A transvaloração nietzschiana está pautada na subjetividade do ser sem as amarras da comprovação metafísica ou da veracidade incondicional.

Os valores para Nietzsche são intensamente humanos, são **eternos** enquanto duram, portanto são dotados de uma genealogia com princípio, meio e fim. Conceber um novo valor significa dizer que resistências foram derrotadas e um

novo domínio foi instaurado. Nesse, o valor que o antecedia já não vigora mais, pode ser que tenha sido incorporado, evoluído ou transmutado. Ao sustentar que os valores podem ser produzidos de forma descontinuada e pela arte do intelecto humano, o filósofo niilista quebra o paradigma filosófico socrático, patrístico e escolástico da divindade nas construções dos valores.

Nessa perspectiva, não existe espaço para aqueles valores que eram considerados superiores e fundamentados no absoluto incondicional, mas para valores finitos, cuja capacitação permanece racional. Portanto, por possuírem o atributo da razão, os valores finitos serão hábeis para julgarem, discernirem e decidirem dentro de conceitos ajuizados pela consciência humana.

O homem em si é responsável pelo seu próprio destino, bem como pela sua própria sobrevivência; dessa forma, é ele quem constrói seu próprio mundo entre muitos possíveis. Um mundo construído pelo poder da palavra, consolidado pelos signos linguísticos e constituído de invenções, ilusões e ficções, regrados por juízos absolutamente finitos. O ser humano é o gênio, o arquiteto e o construtor desse mundo que ele modela conforme sua imagem, no intuito de tê-lo sempre sobre seu domínio, sendo o instinto de dominação a principal arma que a espécie humana possui para sua subsistência e, para subsistir, pensou ter nos signos linguísticos o entendimento e o discernimento de um mundo de ficções.

Para melhor interpretar essa forma construtiva de mundo, podemos exemplificar, a partir da natureza, um mundo criado por formigas. Tanto interna, quanto externamente, no formigueiro, elas se organizam de acordo a sua função e se comunicam por meio de ferormônios. Todos, no formigueiro, cada um na sua função, identificam-se em seu grupo, buscando interagir no mundo em que vivem, seja para procurar alimento, seja para conservá-lo ou ainda para proteger a rainha e a próxima geração. Elas agem e se defendem, instintivamente, por questão de sobrevivência. Assim, como se cada formigueiro fosse um mundo natural particular, de maneira semelhante se comporta a espécie humana dentro de seus grupos sociais. Cada grupo social, seja convencionado por etnia ou por nação, possui uma cultura própria, uma linguagem própria que os une por acordos e costumes.

É importante ressaltar que esse mundo visionado por Nietzsche é livre das amarras da culpa do pecado original adâmico, e livre da opressão das castas sacerdotais que buscavam, e ainda buscam, conduzir seus dominados com mão

de ferro por se autoentitularem representantes das suas próprias divindades.

O mundo nietzschiano é pleno de liberdade e de valores que respeitem a vida. Viver com liberdade não sugere negar ou afirmar os instintos e impulsos, mas afirmar-se como ser responsável de si e para si. Viver é uma arte, construída e reconstruída dia após dia.

Nietzsche considerava que o verdadeiro filósofo precisava viver a vida com intensidade, não à margem com pudores, regras morais de fundo religioso ou regras sociais derivadas de concepções morais idealistas. Assim como na arte, o artista, antes de criar, já tem em mente um esboço abstrato da sua futura obra, o verdadeiro filósofo teria que ter essa inspiração dentro de si, para lhe capacitar a criar e moldar-se, superando toda e qualquer amarra convencional. A autenticidade do filósofo estaria na originalidade de seus valores e a sua maior riqueza seria a sua liberdade.

A inspiração de um artista é a representação da sua existência, logo não é possível criar, construir, modelar na sua ausência. Ela é a expressão da verdade interior. Segundo Nietzsche é na arte que temos a ideia de estética, uma estética de equilíbrio entre o apolíneo e o dionisíaco.

Nietzsche se utiliza de duas divindades gregas por serem representantes imanentes da natureza na mitologia. Apolo era um deus de beleza extraordinária, resplandecente, calmo, sereno, tranquilo, dominante das artes e das musas (entidades que inspiravam e desenvolviam os dons artísticos), formador e ordenador. Dionísio era um deus desprovido de beleza, deus das profundezas (sem brilho, opaco), agressivo, beberrão, perigoso, insano e caótico, porém considerado pai do teatro grego. Ambos eram filhos do mesmo pai, Zeus, que segundo a mitologia grega teve a capacidade de gerar filhos com identidades aparentemente tão opostas. Com essa representação temos a origem dos princípios de dualidade, ordenação e caos.

É importante destacar que esses princípios de valores presentes em Apolo e em Dionísio estabelecem um outro que denominamos de ambiguidade. Ambos, tinham a habilidade de agirem positiva ou negativamente. Apolo era hábil na ordenação da cura e da proteção contra o ataque das forças do mal; mas poderia, num momento de fúria, criar pragas e doenças; enquanto Dionísio, que representava o caos, tinha o seu lado festeiro, gostava de festas regadas a muito

vinho:

Não é esse, porém, o dionisíaco de que Nietzsche fará o elogio. Expondo suas características, ressaltando seus perigos, seu terrível instinto destruidor, visa a realçar ainda mais a importância do novo antídoto que contra ele foi criado. Porque é novamente pela arte que o grego é salvo do perigo representado por essa religião dionisíaca bruta, selvagem, natural e destruidora. Ou melhor, pela segunda vez a própria vida salva o grego utilizando a arte como instrumento. A arte o salva, mas pela arte é a vida que o salva em seu proveito” diz Nietzsche enunciando um pensamento que cada vez adquirirá mais importância em sua filosofia. Novo tipo de arte, que representa o apogeu da civilização grega, que não pretende mais estabelecer uma trincheira, um anteparo, uma muralha que impossibilite a entrada e a expansão do dionisíaco, como procurou fazer a arte apolínea, a poesia épica. A característica da nova estratégia artística é integrar, e não mais reprimir, o elemento dionisíaco transformando o próprio sentimento de desgosto causado pelo horror e absurdo da existência em representação capaz de tornar a vida possível (MACHADO, 1984, p. 27).

Do ponto de vista clássico, um filósofo cuja vertente fosse derivada do idealismo socrático, certamente iria elogiar as qualidades apolíneas; mas, segundo Machado, Nietzsche, por não pertencer a essa vertente, elogia justamente o oposto, embora não se oponha totalmente as qualidades apolíneas, pois as interpreta como emanções naturais. O filósofo alemão consegue enxergar que entre todos os defeitos do caráter dionisíaco existe algo de virtuoso na sua essência: a arte e o teatro. Nessa arte ocorre o dinamismo da vida, a vontade de potência e a resiliência. Logo, a arte é vida, vontade de viver, vontade de resistência e superação.

Há um outro aspecto deveras importante nessa dualidade antagônica apolíneo- dionisíaco de que nada é imutável, a bondade apolínea poderia, em alguns momentos, mudar e, ao invés de trazer benefícios, trazer malefícios; assim como a maldade dionisíaca poderia, por sua vez, mudar para alegria e comemoração à vida. É nessa comemoração à vida que o povo grego se apega, eles não reprimem mais as instabilidades dionisíacas, porque conseguem entender que a vida é feita de altos e baixos, de construções, desconstruções e reconstruções. A vida é o limiar entre um momento e outro, e essa forma de manifestação teatral dionisíaca tem por objetivo mostrar ao homem que ele é passageiro e enquanto estiver vivo precisa aproveitar de tudo que a vida lhe proporciona.

Nas representações artísticas gregas estão contidos os princípios de

finitude. O teatro dionisíaco é composto de festas, embriaguez, alegrias, mas também de tragédias. Há um jogo contínuo entre o grau de lucidez e o grau de embriaguez que funciona como uma droga medicinal; já que, em pequenas doses, não faz efeito ou não se obtém o desejado, porém, em doses excessivas, pode se tornar um veneno mortal. (MACHADO,1984).

Apolo também tem sua relevância, visto que domina as artes e as musas, pois quando o mundo dionisíaco parece tender para a irracionalidade, ele o equilibra transformando essa natureza avassaladora em ocorrência estética. É dentro dessa supremacia estética que Apolo revela a sua beleza aparente, cujo poder é o de iludir o observador, ou seja, tem um efeito de remediar e curar, ainda que momentaneamente, o observador das excessividades dionisíacas. Com esse ponto de equilíbrio entre ambas as artes, temos a conclusão nietzschiana de que a tragédia é bela.

Sua beleza é manifestada por meio de uma alegria abstrata. Possui uma beleza apolínea que nega, ilude, contrapondo com uma verdade dionisíaca nua e crua que, instintivamente, evidencia a vontade de potência. Em suma, é como fingir estar em uma redoma de sonhos e prazeres, para que, por alguns instantes, possa conseguir esquecer as lutas do cotidiano e das exigências que são impostas pela dura realidade de sua existência e viver a beleza desse momento.

Outro fator importante que se exprime nessa dualidade apolínea-dionisíaca, segundo Nietzsche, é a fusão da essência com a aparência, elemento primordial para a filosofia da estética. Esse modelo de arte composta de essência e de aparência tem por objetivo estabelecer um ponto de referência, para que o homem não se iluda pela verdade, mas busque confirmar a verdade, usando o recurso da ilusão.

A arte provém em parte da imaginação do sujeito e em parte de fatos verídicos ou parcialmente reais, sentidos e/ou vivenciados, ou seja, é oriunda da ficção emanada do eu inconsciente. Diferentemente do pensamento racionalista, em que a arte é pensada e arquitetada pelo inconsciente, na visão de multiplicidade de Nietzsche ela flui, na pluralidade dos pensamentos, sem que o eu interior possa exercer qualquer controle da forma em que se originam. A intuição artística é uma potência criadora que se manifesta tanto na espécie humana quanto na natureza.

Um exemplo de potência manifestada na natureza é a formação de um furacão, cuja força de potência é proveniente do aquecimento das águas no oceano e pela baixa pressão atmosférica. Aos olhos e interesses humanos, sua função é de destruir tudo que tiver a seu alcance, mas nos “cálculos matemáticos da natureza”, ela cria essa força destrutiva para equilibrar e manter a sobrevivência de toda a vida existente naquele ambiente marinho.

Quando observamos a força de potência artística da natureza, reconhecemos um padrão matemático implícito na origem da vida, como os padrões geométricos dos elementos naturais que, aparentemente, divergem quanto a sua função, mas compõem o todo; do microcosmo ao macrocosmo, do modelo espiralado de um DNA ao modelo espiralado de uma galáxia. Assim é a natureza, utiliza-se da arte como instrumento de integração: cada espécie, cada obra de sua criação, cada representação de sua força de potência é regida por uma intuição artística. Na natureza, para se integrar, é preciso, muitas vezes, remodelar. Essa visão artística de construção, destruição e reconstrução é um ciclo ininterrupto, cujo objetivo maior é a garantia da vida. Nós, seres humanos, como integrante dessa natureza de criatividade incessante, intuitivamente utilizamos desses conceitos naturais para criar nossa própria arte.

Na concepção filosófica de Nietzsche, a arte se origina no espelho do olho, ou seja, por meio do sentido da visão podemos criar, inventar e escolher aquilo que vamos produzir. Logo, os elementos necessários para criação também estão contidos num mundo orgânico. (MOSE, 2014). Isso quer dizer que é por meio da lente de nossos olhos que percebemos formas estáveis em um mundo natural em constante transformação.

Outro fato relevante para Nietzsche é que, na arte, nos expressamos de forma sensível e intuitiva, pois criamos arte por prazer, autoafirmação e autointerpretação de nossa própria existência; e também, assim como na natureza, usamos nossa habilidade criativa como fator de integração. Integramos pela necessidade de assimilarmos esse mundo que criamos diante de nossos olhos, cuja essência está na extensão desse ímpeto artístico criativo do nosso instinto.

Aquilo que a força artística criativa produz é uma arte legítima, autêntica e verdadeira. A arte é um arquétipo legítimo da interpretação dessa energia criativa que parte do inconsciente para o consciente, refletida na inexatidão do olhar,

quando se trata de imagens, e na do ouvido quando se trata de ritmos e de seu cadenciamento (NIETZSCHE,2012).

### 3.2 A arte trágica helenista na metafísica estética nietzschiana

Embora o pensamento nietzschiano esteja pontuado de textos esparsos e fragmentos, seu raciocínio provocador tem como base niveladora a construção de uma metafísica estética alicerçada nas ideias do filósofo Schopenhauer (1788-1860) e do compositor Wagner (1813-1883), ambos alemães de renome do século XIX.

No seu primeiro livro, publicado em 1872, intitulado de **O Nascimento da Tragédia no Espírito da Música**, posteriormente simplificado para **O Nascimento da Tragédia**, Nietzsche conceitua o que é arte trágica e o que é verdade:

Quão indizivelmente sublime é por isso HOMERO, o qual como indivíduo, está para aquela cultura apolínea do povo como o artista individual do sonho está para aptidão onírica do povo e da natureza em geral. A “ingenuidade” homérica só se compreende como triunfo completo da ilusão apolínea: é essa ilusão tal como a natureza, para atingir seus propósitos tão frequentemente emprega. A verdadeira meta é encoberta por uma imagem ilusória: em direção a esta estendemos as mãos e a natureza alcança aquela por meio de nosso engano. Nos gregos a “vontade queria, na transfiguração do gênio e do mundo artístico contemplar-se a si mesma: para glorificar-se, suas criaturas precisavam sentir-se dignas de glorificação, precisavam rever-se numa esfera superior, sem que esse mundo da introvisão atuasse com imperativo ou como censura (NIETZSCHE, 2016, p.35).

Dentro do helenismo, já é uma forma de ilusão aqueles que lutam contra o que chamam de ilusão, portanto ao invés de dividirem forças, ambos os lados deveriam unir suas forças para potencializá-las. O todo é o que prevalece, o lado apolíneo não sobrevive sem o lado dionisíaco e vice-versa. Nietzsche, faz um alerta crítico aos que fixam um olhar tendencioso somente para a cultura apolínea, visto que faz a glorificação dos elementos naturais, ainda que essa reflexão não vislumbre o caráter de unanimidade ou de censura àqueles que não se enquadravam nos conceitos idealizados pela divindade apolínea.

É importante ressaltarmos os métodos de linguagem da arte trágica: a música e a poesia. Nesta, o poeta épico se esforça para ritmar as palavras de forma simétrica e harmoniosa tal qual ocorre naquela que, por sua vez, é dotada de um cadenciamento criativo que miscigena sons melódicos populares e imita palavras, similarmente, ao que acontece na poesia.

A convergência da poesia com a música resulta no surgimento do poema lírico e nessa confluência temos a primeira conciliação entre Apolo e Dionísio. Por mais que as palavras sejam penetrantes, somos propensos a memorizar mais rápido por meio da música; assim, nesse aspecto este supera aquele, visto que a música tende a prevalecer sobre a palavra falada. Além do som musical, o espetáculo teatral valoriza o poder visual da imagem, visto que a contemplação provoca um sentimento de prazer ao espectador, mesmo com as cenas fortes do herói sendo atormentado.

A linguagem artística dionisíaca não está subordinada à sobriedade, ritmo de evolução continuada classificada pelo saber racionalista, essa arte trágica ocorre sem a rigidez do conhecimento racional elogiando a liberdade e o prazer de vivê-la na plenitude de forma impetuosa, alegre, irreverente e divertida.

Enganam-se aqueles que associam o título de arte trágica, com tragédia, tristeza, depressão existencial e pessimismo. A dor e o sofrimento tinham como apogeu remediar a alma que, para os gregos, era uma forma de libertação, superação e transformação. Uma dose de dor é somente uma das etapas da manifestação da arte de viver e embora ocorra em alguns momentos de forma aleatória e imprevisível, são momentos de dissabores necessários, indispensáveis e imprescindíveis para o processo evolutivo da vida. A tragédia grega pode ser comparada a uma lagarta que em seu casulo se prepara para se superar, se libertar e se transformar em uma borboleta, livre para alçar voo e gozar a sua existência.

A tragicidade na arte grega tem por objetivo superar a negatividade, o pessimismo e o ceticismo para que se possa enxergar a verdade; e esta, uma ilusão constitutiva capaz de criar. A verdade é a centelha que faz o grande fogo do juízo de valor e, como juízo, temos na verdade as condições necessárias para o instinto de conservação da vida, livre de valores morais como o bem supremo platônico ou as virtudes aristotélicas. No desfecho da tragédia, a ilusão é acreditar que o herói fora morto pela forma de liberdade que escolheu para si, o herói sacrifica sua vida pela demanda do poder lógico que o satisfaz na experimentação daquilo que ele considera como verdadeiro, mais uma vez denotando o quanto está interligado, o jogo de forças de essência-aparência e verdade-ilusão. (MACHADO, 1984).

Ao se unificarem a verdade, a essência, a aparência e a ilusão temos como resultado a metafísica da arte e o surgimento de um instinto de conhecimento que tem a capacidade de nos entender, diferentemente do conhecimento puro kantiano que é preciso transcender, dentro de uma lógica físico-teológica, cosmológica e ontológica.

### 3.3 A verdade como essência para a linguagem

Nietzsche expõe, nessa reflexão filosófica de unificação, que a ilusão é válida para a verdade, assim como a aparência e a essência. Logo, concluímos que a verdade está contida na ilusão e o iludir é disfarçar, ludibriar, dissimular e mentir. Ao chegarmos a esse ponto, confrontamos com duas realidades opostas: verdade é mentir, verdade é negar. De acordo com Machado (1984):

É assim, por exemplo, que o objetivo de “Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral” é negar a universalidade e a objetividade do conhecimento estabelecendo que seu efeito específico seja a ilusão, a dissimulação e o disfarce. Não existe instinto de conhecimento no sentido natural para a verdade, de um amor à verdade. O que se chama de verdade é uma obrigação que a sociedade impõe como condição de sua própria existência: uma obrigação moral de mentir segundo uma convenção estabelecida. É porque o homem esquece essa obrigação que foi instituída socialmente, é porque mente inconscientemente que imagina a existência de um instinto de verdade. Verdades são ilusões que foram esquecidas enquanto tais. Atrás da suposição de possuir um conhecimento do real existe, portanto, uma convenção social que oculta às diferenças ao identificar o não- idêntico por meio do conceito (p. 115).

Ao reinterpretarmos, para os dias atuais, o conteúdo de *Verdade e Mentira no Sentido Extra Moral* de Nietzsche podemos citar o uso da arte para iludir o cotidiano do homem contemporâneo. Em época de campanhas eleitorais, por exemplo, somos bombardeados, através de todos os meios de comunicação, por mentiras disfarçadas de verdade por políticos de carreira que querem se eleger ou se reeleger a qualquer custo. Para isso, utilizam-se de técnicas persuasivas, mesclando o *éthos*, *páthos* e *lógos* aristotélico em seus discursos. Começam-nos com a técnica do *éthos*, que lhes garantem passar um ar de seriedade, deixando bem claro o nível de autoridade que representam e concluem com a técnica do *lógos*, ou seja, o uso da sequência argumentativa, sempre enfatizando, repetidamente, os argumentos que lhes são relevantes. Nessa construção

argumentativa, porém, a principal estratégia é usar a força do *páthos* no discurso, pois é preciso comover o espectador, e é aí que eles se transformam em “amigo da comunidade” e, na essência, em excelentes vendedores de fantasias e ilusões (WITTGENSTEIN, 1999).

De quando em quando, temos uma reação de exceção, também coordenada por essa convenção social que, pressentindo um possível perigo aos ideais de dominação, usam esse mesmo jogo, apontando os erros de um ou de outro no intuito de eliminar apenas aquilo que está fora de seu controle. Chamamos isso de uso sistemático da verdade.

Uma verdade com diversos paradigmas: que integra, desintegra, une, separa, soma, divide e que ora aparenta ser real, ora totalmente fictícia. Convencionamos em uma mesma palavra a combinação de todas as formas de dominação visto que o que aparenta ser verdadeiro, inconsciente e, às vezes, conscientemente, é aceito pela grande maioria.

De acordo com Nietzsche (2012):

Como um meio para a conservação do indivíduo, o intelecto desenrola suas principais forças na dissimulação; pois esta constitui o meio pelo qual os indivíduos mais fracos, menos vigorosos, conservam-se, como aqueles aos quais é denegado empreender uma luta pela existência com chifres e presas afiadas. No homem, essa arte de dissimulação atinge seu cume: aqui o engano, o adular, mentir, e enganar, o falar pelas costas, o representar, o viver em esplendor consentido, o mascaramento, a convenção acobertadora, o fazer drama diante dos outros e de si mesmo, numa palavra, o constante saracotear em torno da única da vaidade constitui a tal ponto a regra e a lei que quase nada é mais incompreensível do que como pôde vir à luz entre os homens um legítimo e puro impulso à verdade (p. 27).

No excerto, o filósofo analisa outra faceta da utilização da verdade convencionalizada em que os mais fracos e menos vigorosos, para sua sobrevivência, compram ou fingem comprar as ideias dos poderosos, porque acreditam que, de alguma forma, vão tirar algum proveito dessa proximidade, e a adulação poderia lhes render algumas migalhas. Porém, fora desse convívio e dessa proximidade, certamente, criticariam esses mais fortes, insatisfeitos por não conseguirem tirar o maior proveito que lhes seja possível.

Diante desses mais vigorosos, são incapazes de opinar sobre o que realmente pensam, enganando, mentindo e adulando, porque assim é que se sentem protegidos. Os mais fracos mentem para sobreviver; os mais ricos, para

manter ou aumentar a posição social dentro do grupo a qual pertencem. Ambos, mesmo acordados, estão imersos em profundo sono de imagens e ilusões as quais aparentam serem reais, mas não passam de manipulações do próprio intelecto.

Existem algumas controvérsias nessa análise sobre verdades serem mentiras convencionadas. Uma delas é que dentro de qualquer grupo social existe aquele que faz o papel do mentiroso, exagerado e fantasioso. Esse indivíduo, geralmente, não é visualizado como uma pessoa confiável e vive à margem da sociedade; e, dependendo dos exageros que comete, pode ser um excluído, por omitir a verdade convencionada. Ele, porém, é um elemento necessário para lembrar aos outros que se quiserem ser confiáveis e bem aceitos dentro do grupo, precisam se comportar conforme a convenção estipulada para aquele meio social, ou seja, devem ser **politicamente corretos**.

Assim descreve Nietzsche (2012):

Agora, fixa-se aquilo que, doravante deve ser “verdade”, quer dizer, descobre-se uma designação uniformemente válida e impositiva das coisas, sendo que a legislação da linguagem fornece também as primeiras leis da verdade: pois aparece aqui, pela primeira vez, o contraste entre verdade e mentira; o mentiroso serve-se das designações válidas, as palavras, para fazer o imaginário surgir como efetivo; ele diz, por exemplo, “sou rico”, quando para seu estado justamente “pobre” seria a designação mais acertada. Ele abusa das convenções consolidadas por meio de trocas arbitrárias ou inversões dos nomes, inclusive (p. 29).

Dentro de uma organização social, o mentiroso é o estado de exceção. Ele enxerga o mundo com os seus olhos, fala o que pensa. Suas fantasias afloram como reais e, quando percebido aos olhos dos outros, não passa de um personagem caricato que, no máximo, serve para diverti-los e, em hipótese nenhuma, deve ser levado a sério. Usando a figura de linguagem platônica do mito da caverna, o mentiroso, na concepção de verdade de Nietzsche, é muito mais esperto que o escravo que descobriu a verdade fora da caverna. Por questão de sobrevivência, o mentiroso quer preservar a si. Ele se livrou das amarras da verdade condicionada e, ao compreender que é inútil libertar os outros, sabe usufruir da sua condição de liberto e enxerga, como ninguém, o que está por detrás da verdade convencionada.

Expusemos os lados opostos da **verdade** para explicar a problemática gerada pela ganância, pela afeição à vaidade e pelo amor próprio, representados

de um lado por aquele que transforma a mentira em verdade; de outro, por aquele que transforma a verdade em mentira. Ambos, do ponto de vista linguístico, possuem a habilidade de transmutar o sentido do uso da palavra na intenção aproveitar as brechas que o sistema social permite. Eles são capazes de burlá-lo a ponto de este só se manifestar se detectar os efeitos nefastos que o engano e a mentira possam produzir. Segundo Brum (1984), por exemplo, ao homem interessa somente os efeitos aprazíveis da verdade, quando esta puder satisfazer suas necessidades.

Outra controvérsia, aventada por Nietzsche (2017) em **Humano, demasiado humano** (vol. II), é o papel do **honesto**, aquele que, ao declarar-se, publicamente, como sendo, já está sendo dissimulado. Ninguém é ou aparenta ser honesto por opção, quem atribui a si mesmo como defensor da honestidade já está agindo com desonestidade; isso porque pelas regras convencionadas, todos são honestos, até que se prove o contrário.

Essa verdade conceitual foi de grande utilidade nos primórdios, pois serviu de base para estruturar, hierarquicamente, as primeiras civilizações. Seu uso, porém, com o passar das gerações, desgastou-se por ser ilusória e por não conseguir evoluir, a tal ponto que Nietzsche compara essa verdade conceitual com uma moeda que perdeu o seu valor, restando a ela apenas seu valor de metal.

Os fundamentos milenares racionalistas para o ser, essência, casualidade, unidade, princípio de identidade e verdade convencional, cujos conceitos estavam sacramentados como imutáveis, ao invés de garantir o progresso e o desenvolvimento da raça humana em suas relações interpessoais, estagnaram em todos os aspectos e sentidos. Tudo porque não tivemos, ao longo do contexto histórico, habilidade de redesenhar uma filosofia que declinasse o poder conceitual racionalista, absoluto e com tendências, predominantemente, conservadoras.

Durante séculos, o homem racional e o intuitivo travam uma extenua batalha, não se entendendo devido à imodéstia de um ceder ao outro: de um lado um que rejeita a intuição; do outro lado, um que censura a abstração. Ao reprovar a abstração, um caminha para irracionalidade; enquanto o outro se afasta da concepção artística. Ambos perdem por não saber retirar o melhor de suas diferenças, conforme afirma Nietzsche (2012).

Contudo, nos tempos atuais, o despertar da vontade de negar a pluralidade de interpretações do termo verdade, na linguagem formal, implicou a necessidade

de uma busca pela real identidade desse conceito. Concordamos com Viviane Mosé na tratativa da produção de verdade em Nietzsche, quando afirma que:

A produção de verdade procede, portanto, da tentativa de criar uma vida onde a mutação, a luta, a contradição, a dor não exista. No entanto, “se é verdade que toda a força somente pode manifestar-se contra resistências, há em toda ação uma dose de dor necessária”. A mudança, o vir a ser, implica dor. A dor é constitutiva do processo de materialização das forças. A busca metafísica por duração, por meio da afirmação da unidade, da identidade, da substância, é a busca por “um mundo- verdade – um mundo em que não se sofra”. Se toda a manifestação da vida implica uma dose de dor, toda a tentativa metafísica de estabelecer um mundo sem dor é uma luta contra a vida. O pensamento maduro de Nietzsche, chamado por ele de pensamento trágico, parte da afirmação da dor, da mudança, da morte, como condição de uma relação alegre e afirmativa com a vida (MOSE, 2014, p. 36).

A **verdade** nietzschiana é a mudança e a transformação justificada no movimento da vontade de potência. Em todas as fases da existência humana, a mudança vem precedida de dor ou de algum sofrimento. Quando Nietzsche simplificou o título de sua primeira obra para **O Nascimento da Tragédia** não foi por mera economia de caracteres, mas por uma questão de significado do título. O nascimento significa a saída do mundo interior para exterior, o rompimento de barreiras, a manifestação de uma nova possibilidade, a realização da origem. Logo, a verdade como um valor estético propõe um conceito de construção continuado e esse conceito não nasce pronto, desenvolve-se como as etapas da vida. Não segue a lógica da estabilidade, é na instabilidade que se constrói, é na necessidade que se renova. Nessa postura filosófica, o valor estético da verdade precisa transpor a linguagem formal para existir de um modo assertivo.

Se a verdade possui diversos paradigmas e diversas facetas, o que então seria a verdade? Figura de linguagem metafórica ou figura de linguagem de causa e efeito qualitativo? Pois bem, a resposta para esses questionamentos deriva-se da soma de vínculos que o ser humano estabeleceu para a representação desse conceito (NIETZSCHE, 2014).

A palavra verdade deveria ter o sentido daquilo que reflete a realidade, e se assim não corresponde, ainda existe tempo de desconstruir o sentido ultrapassado pelo uso inadequado e reconstruir um novo para a palavra, voltado para as reais necessidades humanas. Para tanto, o viés filosófico nietzschiano norteia a busca de uma verdade que soubesse pensar a existência sem estar limitada por regras, causas e consequências, que não negasse a própria vida nem seus respectivos

instintos. Uma verdade a partir dos fundamentos da arte apolínea-dionisíaca, cuja força de potência frisa a aceitação do diferente, divergente, inconsequente e excludente. Uma verdade que avalie cada ser humano como se fosse exemplar singular, como é de fato. O único caminho para solução desse problema está arraigado no campo de atuação da linguagem, e para que isso venha acontecer, a língua precisa modernizar-se, reestruturar-se e retirar o caráter sagrado admitindo que a verdade seja também um valor estético.

Em suma, o pensamento nietzschiano para a verdade é bem objetivo. A meta é de conciliação, como acontece na reflexão apolínea dionisíaca, para que haja a transformação de uma verdade rígida, absoluta e incondicionada para uma verdade flexível e ponderada. Quando a verdade supera a barreira da subjetividade – esfera de domínio da intangibilidade, da unidade provinda da divindade, da abstração – e alcança o porto seguro da objetividade, verificamos, nesse movimento de vontade de potência, que ela rompe com os paradigmas antes estabelecidos. É na vontade de potência que a soberania artística sobrepõe a aparência e a verdade condicionada e renasce como verdade de valor estético.

### **3.4 A questão da palavra, do sujeito e do livre-arbítrio**

Entre o momento de desconstrução e reconstrução ou morte e renascimento da verdade existe um movimento de transição. Mas, para que haja, precisamos perder a memória constituída pela perversidade, culpabilidade e tortura psicológica, promovida pelos velhos conceitos subjetivos, produto da cultura de cunho racional.

De acordo com a posição crítica de Mosé (2014), o esquecimento é uma limpeza mental, essencial para vida, e a lembrança seria importante somente se a capacidade de esquecer fosse mantida. Saber esquecer, quando é necessário, e saber lembrar quando é oportuno. Esse autocontrole mental de saber utilizar o movimento da memória e do esquecimento já é uma atitude, uma força de potência, um ato da superação.

As palavras e os conceitos que os representam não retratam a realidade das coisas como elas são de fato. Então como retratar todas as realidades em uma só? Nietzsche traz como solução a desconstrução na forma de esquecimento. Será inevitável esquecer todos os conceitos constituídos, anteriormente, para poder conceber um novo conceito, a palavra verdade, não importando a língua ou

grupo étnico que esse indivíduo possa pertencer. Essa forma linguagem tem que ser categórica no sentido da palavra e de seu real significado, para preservar a vida em “rebanho”. Quando essa reconstrução de linguagem abranger toda a comunidade certamente fortalecerá todo grupo.

A análise da palavra como significado unitário que retira o poder do convencionalismo, fortalece a estrutura da linguagem, porque a palavra passa a ter um valor ou uma identidade, bem como potência por se tornar um conceito:

Conceituar é simplificar, reduzir, então conceituar, assim como representar, é escolher, ressaltar, rejeitar; nomear é atribuir valor. E o valor implicado em todo e qualquer nome, em todo e qualquer conceito é a identidade. Nomear é impor identidade ao múltiplo, ao móvel, é forjar uma unidade que a pluralidade das coisas não apresenta. A palavra, por juntar coisas distintas em um único signo, se sustenta na negação da diferença. O fundamento da crença na identidade é o universo convencional e, em última instância, moral da linguagem (MOSÉ, 2014, p. 72).

Um argumento muito interessante, mencionado no excerto acima, é sobre o fato de a palavra unificar coisas diferentes em um único signo, apoiado pela rejeição dessa contradição. Na visão de Nietzsche, o princípio de identidade passa a ser o principal requisito para existência da palavra e, conseqüentemente, da linguagem, que se representa por meio de um agrupamento de sinais com seus respectivos valores.

Então que é a palavra? Qual o sentido da imagem na palavra? Respondendo ao primeiro questionamento, pode-se dizer que, no sentido literal, a palavra é um signo, cuja primeira representação é uma reprodução sonora, significando um juízo ou uma ideia. A língua é um sistema de signos formados pela conexão de significante e significado, em que o elemento essencial que o constitui é a combinação do conceito, significado, com a imagem acústica, significante (SAUSSURE, 2006). O segundo questionamento, no sentido metafórico, o sentido da imagem na palavra é para a reprodução do som, pois este ocorre por meio de um estímulo nervoso decorrente daquela imagem que se origina no espelho do olho. Segundo Saussure (2006), o que importa na palavra não é o som em si, mas as diferenças fônicas que permitem distinguir essa palavra de todas as outras, pois são elas que levam a significação. Já no terceiro questionamento podemos afirmar que a palavra é imagética, pois a constituição da palavra é metafórica:

Transpor uma excitação nervosa, decorrente das impressões da vista, para uma imagem é uma metáfora. Ver é sintetizar esta diversidade de impressões em uma imagem, é criar por meio da simplificação, esta imagem. A seguir, transpor uma imagem para o som é dar um salto para uma esfera completamente distinta: segunda metáfora. E fazer corresponder a este som um universo específico de sentido é ainda outra metáfora, que implica identificar coisas que não têm identidade (MOSÉ, 2014, p. 76).

A problemática da palavra são os obstáculos que precisam ser superados. O primeiro deles é identificar a multiplicidade de memórias que uma imagem pode produzir e, em milésimos de segundos, abreviarmos para uma única imagem; o segundo é traduzir essa imagem simplificada em reprodução sonora com a cadência e entonação, pertinentes a seu significado antes de pronunciá-la. Tais obstáculos somente são ascendidos com a utilização da metáfora.

Para o filósofo alemão, a metáfora é o alicerce da linguagem e sua função é de transportar, entre dois termos, conceitos, cujo sentido de um termo pode ser concedido ao outro. Porém, é de suma importância ressaltar que, dentro de um mundo de palavras que compõe a linguagem, não pode haver espaço que associe a palavra com a pluralidade das coisas. Se existe uma essência, isto é, algo de uno e fixo que a linguagem visa expressar, trata-se de formas de vida, cujas principais características são, justamente, a multiplicidade e a mutabilidade (WITTGENSTEIN, 1999).

As palavras só podem se relacionar e interagir com o seu próprio mundo, deixando para o mundo das convenções a mobilidade das interpretações para um mesmo signo. O processo de fragmentação entre o mundo das palavras e o das convenções pode até aparentar serem distintos entre si, mas são uma forma de acordo, pois ambos são importantes na preservação da vida em rebanho.

Desse acordo surge o que chamamos de códigos da linguagem para que haja uma interação ou comunicação entre o mundo das palavras e o mundo das convenções. Segundo Nietzsche, no surgimento desses códigos, o princípio de verdade aflora, assegurando assim a utilização correta desses códigos tão necessários à vida comunitária.

Essa necessidade desponta no período pré-socrático, quando Parmênides estabelece que somente o pensamento tem a capacidade de dominar a lógica gramatical e a habilidade de alcançar a essência das coisas, revelando aquilo que

é verdadeiro. Outra argumentação proposta por ele era a da indivisibilidade entre ser e pensamento, ou seja, o pensamento e o ser seriam a mesma unidade. Parmênides, após defender a ideia de unicidade do corpo pensante, argumentava sobre a intersecção entre o pensamento e a linguagem.

O filósofo de Eleia defendia a estrutura do pensamento a tal ponto que acaba considerando a linguagem e a percepção óptica apenas um adjunto do pensamento. Para enfatizar sua teoria, ele acreditava que a linguagem e a percepção óptica podiam ser passíveis de enganos e ilusões, exceto o pensamento. Como este e o ser constituem essa mesma unidade corpórea, Parmênides passa a defender a ideia de sujeito, ou seja, de unidade pensante.

A ideia de um sujeito que seja a causa e a substância conceituam duas correntes paralelas que se unificam: a lógica representada pelo pensamento e o ser representado pela substância. Portanto, a ideia de sujeito seria, na teoria, a afirmação de uma unidade com habilidade de pensar, ordenar, criar, modificar, transformar e recriar. O conceito de ser de Parmênides vai mais além, para ele o ser é imóvel, único, infinito, absoluto e indivisível, fixando assim as primeiras ideologias sobre o incondicionado. O filósofo, involuntariamente, estabelece um campo fértil para semearem, algumas dezenas de anos mais tarde, conceitos de ser e sujeito, de forma totalmente equivocada. O sujeito que parecia livre, dono de seu próprio destino começa a ser remodelado por Platão para uma forma abstrata, sendo seu habitat natural transformado num mundo de proibições contra as paixões e contra o próprio corpo, negando a essência da vida mundana.

Em oposição a esse raciocínio opressor dos desprezadores do corpo, em que se enquadra Platão e seus sucessores, Nietzsche (2017) desconstrói muito bem essa ideologia em **Assim falou Zaratustra**, afirmando:

O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor. Instrumento de teu corpo é também a tua pequena razão, meu irmão, a qual chama de "espírito", um pequeno instrumento e brinquedo de tua grande razão. "Eu", dizes e orgulhas-te dessa palavra. Mas maior é aquilo em que não queres crer- teu corpo e sua grande razão: esta não diz eu, mas faz eu. O que o sentido sente, o que o espírito conhece, nada disso tem jamais seu fim em si. Mas sentido e espírito querem persuadir-te de que é o fim de todas as coisas: tamanha é a sua vaidade. Instrumento e brinquedo são sentido e espírito: por detrás deles encontra-se ainda o *si - próprio*. O *si - próprio* busca também com os olhos dos sentidos, escuta também com os ouvidos do espírito. Sempre escuta o *si - próprio*, e busca: ele compara, subjuga, conquista, destrói. Ele domina e é também o

dominador do eu. Por detrás de teus pensamentos e sentimentos, meu irmão, encontra-se um poderoso regente, um sábio desconhecido – seu nome é *si – próprio*. Ele vive em teu corpo, teu corpo é ele. Há mais razão em teu corpo do que em tua melhor sabedoria (2017, p. 51).

Tais argumentos nietzschianos são muito sagazes. É perceptível que ele tem a sensação de que Platão poderia muito bem ter trilhado por outro caminho, centrando a razão no corpo e respeitando o livre-arbítrio do *si-próprio*, mas por pura vaidade não o fez.

Como conselheiro, *Zaratustra* orienta-nos a seguir nosso *si-próprio*, visto que a verdadeira razão se encontra dentro de nós. Interessante que *Zaratustra*, quando se refere ao sujeito, não afirma sua permanência como sujeito apenas a sua duração enquanto tal. Dessa forma, quando Nietzsche interpreta sua noção de sujeito em *Zaratustra*, reforça a ideia de um corpo transitório, dotado de uma diversidade de forças concorrentes entre si que se manifestam com vontade de potência. Essa metamorfose do sujeito para o *vir-a-ser*, oriunda da filosofia pré-socrática de Anaximandro e fundamentada, posteriormente, por Heráclito de Éfeso, vai ser a chave mestra para alavancar a reestruturação da linguagem do pensamento para Nietzsche.

Na sua escritura literária intitulada **A filosofia na era trágica dos gregos**, o filósofo alemão desconecta a figura do *vir-a-ser* do ser primordial, diferentemente dos intérpretes socráticos de Anaximandro. Nietzsche (2008) afirma que se o *vir-a-ser* existe é porque o ser primordial é indeterminado e o *vir-a-ser* por existir, assegura a imortalidade e a eternidade do ser primordial.

Na linguagem do pensamento convencional, o sujeito é uma cópia imperfeita do ser primordial e mesmo tentando atingir o mais elevado grau de perfeição não possuiria qualidades suficientes para se igualar. Na concepção nietzschiana, é o *vir-a-ser* que vai sempre se lembrar da existência de um ser primordial, garantindo assim, sua imortalidade e sua perpetuidade do ser primordial. Porém, nesse contexto, precisamos deixar claro que Nietzsche não está afirmando a existência de um ser primordial: é o ser humano que não se sente satisfeito, ciente da sua transitoriedade, e por meio da linguagem de conceito racionalista, fundamenta conceitos de imortalidade para que não caia no esquecimento.

Para transvalorar esse conceito racionalista, Nietzsche (2008) lembra que

quem é a razão da existência é o *vir-a-ser*. Se este existe, obviamente, existirá o ser primordial, porém sem a supervalorização denotada na linguística racionalista, somente de forma indeterminada. Podemos entender essa concepção, quando o filósofo afirma:

Para que o *vir-a-ser* não deixe de existir, o ser primordial tem que ser indeterminado. A imortalidade e eternidade do ser primordial assentam-se, não numa infinitude e inesgotabilidade – tal como, e geral, supõem os intérpretes de Anaximandro –, mas em não possuir as qualidades determinadas que conduzem ao declínio: eis porque ele também carrega o nome do “indeterminado”. O ser primordial, assim denominado eleva-se sobre o *vir-a-ser* e, justamente por isso, assegura a eternidade, assim como o constante vir a ser. Esta última unidade naquele “indeterminado” ventre materno de todas as coisas, só pode com efeito, ser descrita negativamente pelo homem, isto é, como algo a que não pode ser concedido qualquer predicado advindo do mundo existente *vir-a-ser* e que devido a isso poderia valer como algo semelhante a “*coisa-em-si*” kantiana (NIETZSCHE, 2008, p. 52).

Nietzsche (2008) aproveita a ideia kantiana da *coisa-em-si* para indeterminar o ser primordial e o conceito de *vir-a-ser* da filosofia pré-socrática de Heráclito e de Parmênides para desconstruir o sujeito, visto que este precisa retornar às origens. Sua primeira desconstrução é a retirada do conceito de objetividade dada ao sujeito; logo, o sujeito nietzschiano transforma-se em uma estrutura de caráter provisório.

Após a desconstrução da noção de sujeito determinado, em que o “eu” não pode ser mais o causador da ação, Nietzsche reformula esse sujeito objetivo para um subjetivo que, mesmo tendo uma estrutura de caráter provisório, é composto de sapiência, vontade e consciência; um que possua uma linguagem contida no seu intelecto com vontade de potência artística.

A argumentação nietzschiana contra o imperativo do sujeito não poupou nem o viés filosófico de René Descartes. Toda a sutileza deste em elaborar um sujeito autônomo, responsável e condutor da sua própria existência não convenceu o filósofo alemão de que esse seria um dos caminhos para conduzir o homem à emancipação, por meio de um espírito livre (ONATE, 2000). O sujeito cartesiano apesar de ter evoluído para um sujeito autônomo, dotado de profundos conhecimentos e com vontade de potência de emancipar-se das garras do preconceito em direção à modernidade científica e à filosofia que valorizasse e considerasse o ser humano como o centro de todas as coisas, ainda assim era a representação da metafísica socrática.

Segundo Mosé (2014), o erro de Descartes foi fundamentar seu conceito de sujeito autônomo nas regras gramaticais da linguagem, por isso:

foi vítima dos próprios preconceitos que ele tanto quis denunciar. Buscando produzir um conhecimento seguro ele começou por instaurar a necessidade de duvidar de todas as suas opiniões, o que implicou colocar em questão os princípios sobre os quais estas opiniões se apoiavam. O objetivo da dúvida é libertar o conhecimento dos juízos preestabelecidos; no entanto, na interpretação de Nietzsche, é exatamente sobre um preconceito que a certeza do cogito se apoia. Descartes foi vítima da armadilha da linguagem: a verdade do cogito não passa de uma ficção da linguagem, um jogo de palavras. Nietzsche faz uma avaliação do enunciado cartesiano, mostrando as mediações implicadas na pretensa verdade. A argumentação de Descartes reduz-se a admitir que, se existem pensamentos é porque alguma coisa pensa, e essa coisa sou eu. Ao sustentar sua certeza em duas afirmações temerárias, o pensamento e o sujeito, ele termina por separar o pensamento daquele que pensa; ou seja, o pensamento é uma substância produzida por um substrato sujeito (p. 178).

Ainda conforme a autora, Descartes ao apoiar a verdade do cogito na linguagem lógico-gramatical, inconscientemente, foi aprisionado por aquilo que tanto queria denunciar e, ao invés de libertar o conhecimento dos juízos preestabelecidos da retórica socrática, acabou por consolidá-los. Por isso que, para Nietzsche, era essencial a desconstrução da noção de sujeito e substantivo, cuja premissa racionalista era propagar a crença de que vivemos em um mundo primordial e imutável.

Esse “erro gramatical proposital”, segundo o filósofo alemão, interditava a possibilidade de construção de um mundo interpretativo, mas poderíamos mudar isso, ao corrigir a gramática, uma vez que somos os progenitores da linguagem, bem como de seus respectivos códigos. Assim somos capazes de converter o determinismo em livre-arbítrio por meio de nossas escolhas interpretativas. Na arte, encontramos elementos que conseguem penetrar e desfazer a teia dos conceitos lógico-gramaticais, visto que o ato de imaginar e de interpretar um saber é mais relevante que qualquer afirmação e delimitações de verdades.

Embora tivéssemos tido nossa primeira percepção de mundo quando inventamos a linguagem, apesar de nossa primeira aspiração fosse proteger a vida em rebanho, ela tomou vida própria, tornou-se um **organismo vivo** e foi mais além. Fragmentou as metáforas perceptivas em um complexo esquema lógico gramatical, bem como nos fez acreditar que dominamos o poder de nosso intelecto para nos autopreservar.

Entendemos as razões lógicas da linguagem, o que temos que refutar é a subserviência e quase total dependência da maioria dos seres humanos às formas de linguagem vigentes. Isso porque ela tem o mesmo aspecto dinâmico da vida humana, portanto, sua principal função é agregar a vida em comunidade.

Devemos fazer aqui um breve comentário sobre a importância da vida em rebanho. É importante diferenciarmos seu significado para Nietzsche e o emoldurado pelos conceitos racionalistas. A defendida por aquele é uma vida de interação, agregação e integração com o grupo a que pertencemos, cuja força linguística só será potencializada quando todos forem necessários e atuarem juntos, cada um na sua respectiva função. Por isso que é essencial restabelecer a força criativa da linguagem visando à vida gregária:

O poder do nosso intelecto não está em dominar, mas em acreditar que domina. Nossa capacidade de crença, nosso talento para ficção, é o fundamento de nosso domínio. Ao contrário da verdade, da identidade, do ser, o que se encontra no nascimento de todas as coisas é a necessidade de ficção, de ilusão e de arte. Se o intelecto é fundamental para a sobrevivência do homem, a arte, como capacidade de invenção, é igualmente necessária para esta mesma sobrevivência (MOSE, 2014, p. 83).

A linguagem está contida dentro do intelecto assim como a força artística, portanto podemos, primeiramente, perceber que a existência do intelecto só é possível por causa da integração da linguagem e da arte como força criativa. Dito isso, chegamos à segunda conclusão: graças a esse intelecto é que despertamos nossa competência para a ficção e para a construção de signos. Ao associar a evolução da consciência ao aperfeiçoamento da linguagem, estimulamos a eficiência dos códigos de linguagem que, cada vez mais, se potencializa gerando um complexo conjunto de informações.

Para Nietzsche, não é suficiente empregarmos as mesmas palavras para entendermos uns aos outros, precisamos tecer uma rede de juízos, opiniões, sentimentos, convicções e concepções de forma interpretativa para nos integrarmos como seres sociais. Contudo, a eloquência não é caracterizada como uma linguagem, mas como uma metalinguagem, ou seja, um método discursivo que explora, com destreza, os códigos de linguagem e a rede de conceitos derivadas do aperfeiçoamento desses signos.

A natureza humana possui duas excelentes ferramentas que torna possível a moldura desse conceito de comunicação e entendimento as quais denominamos

de arte e intelecto. A ação do intelecto sobre a arte, e vice-versa, transvalora em intelectualidade. Quanto maior for o grau de intelectualidade que atingirmos, maior será nossa habilidade de sintetizarmos, simplificarmos e, conseqüentemente, potencializarmos nossa própria evolução.

### 3.5 A lógica gramatical como entrave ao pensamento livre

Segundo Nietzsche, na simplificação e facilitação da comunicação, podemos cometer alguns equívocos, associando o nome dos elementos a sua essência. Mas, esse equívoco é contornável, quando detectamos o uso inadequado e realinhamos o significado da coisa a sua essência. O entendimento da linguagem, partindo do princípio da simplificação por meio dos signos, somente se faz eficiente quando existir uma relação direta no progresso da consciência humana. Em outras palavras é a unificação de duas forças, uma interior – representada pelo intelecto – e outra exterior – pela arte criativa –, que torna essa relação possível. Para Saussure, por exemplo, temos esta representação como conceito e imagem acústica, ou significado e significante.

A interpretação de intelectualidade em Nietzsche vai à contramão da interpretação dos racionalistas. Enquanto para estes ser intelectual é entender o incógnito, o complexo; para aquele é vivenciar o simples e o objetivo. Por essa razão, o filósofo alemão discorda da **filosofia** da gramática, cuja lógica é vista como um padrão de linguagem em que todos devem seguir sem questionar sua rigidez, pois quanto mais rígido, mais difícil será sua alteração. Na concepção nietzschiana, em **Crepúsculo dos Ídolos**, uma gramática acessível e que pode ser alterada não interessa aos racionalistas, donos do poder (NIETZSCHE, 2017).

A estrutura gramatical do grego, elaborada a partir dos conceitos lógicos platônicos e aristotélicos, foi gradativamente alterada, primeiro com a oficialização da escrita da esquerda para direita no século IV a.C. Outro fator inovador foi a inserção de vogais para ligar essa nova forma de escrita e, posteriormente, a inserção de conceitos de juízos lógicos na constituição de uma frase. Importante destacar que essas modificações também eram uma forma de preservação de conceitos eruditos, como a lógica e a retórica frente ao prenúncio das transformações políticas por vir. Conforme Wittgenstein (1999), essas regras foram estabelecidas como a essência do jogo da linguagem e também com o objetivo pedagógico de facilitar a assimilação dos conceitos lógicos gramaticais.

Interessante é a similaridade do grego com o latim. Com o declínio político da Grécia antiga e a ascensão do Império Romano não demorou para que os romanos tomassem posse daquilo que era mais significativo para os gregos, como sua cultura e sua língua escrita. O grego falado virou condição de *status* na elite romana que renegava sua própria língua para falar a de um povo agora dominado politicamente, ainda que a dicção fosse sofrível. No grego, as vogais eram ora longas e curtas, ora intervaladas, ora a junção de tudo. Isso evidenciava uma cadência, ou seja, a língua grega era musical com pelo menos quatro tons diferentes sequenciados: agudo, grave, vibrante e neutro, diferentemente da língua latina que de comum só tinha o tom neutro.

Os romanos não titubearam em modificar sua língua para parecer com o grego. A primeira modificação foi fonética, seguido das conjugações verbais e declinações de gênero e número. A seguir, as obras literárias gregas foram adaptadas para o estilo de vida romano bem como a essência culta da língua grega, ora denominado de filosofia da gramática, também foi incorporado na língua latina, daí o surgimento do latim clássico.

Nessa abordagem sintetizada da evolução gramatical da língua grega antiga a partir dos conceitos de Platão e Aristóteles, podemos tirar duas vertentes, uma positiva e outra negativa. Primeiro queremos especular a vertente positiva. A linguagem escrita e a cultura grega são derivadas da arte literária, desde o tempo da erudição homérica. A partir deste saber literário, recheado de preceitos morais foi que surgiu a arte de escrever e o saber linguístico grego (ROBINS, 1979). Os dominadores tinham essa noção; primeiro Alexandre, o Grande, cuja marca registrada foi levar e expandir a cultura grega por onde passava. Já os romanos, tempos depois, quando invadiram a Grécia antiga sabiam que, para aumentar seus domínios, era preciso preservar a cultura grega, porém a arte não é arte sem linguagem; e, agregando a arte, os romanos tomaram posse da linguagem gramatical de seus dominados.

Mas, qual o lado positivo dessa vertente? A inteligência lógica grega reorganizou algumas regras na estrutura gramatical. Essa mutação salvou toda uma cultura do ostracismo, porque se permitiu incorporar o melhor de cada língua falada dos povos que habitavam ao seu redor. Dentro do conceito filosófico nietzschiano, para se proteger, a estrutura gramatical grega teve que adaptar-se

para se superar.

Existe, porém, o lado negativo dessa vertente. A inteligência lógica alexandrina e romana perceberam que a língua erudita dos gregos era uma arma potencializada para dominação. Uma forma de linguagem que possuía todos os atributos para conquista sem que fosse necessário o extermínio dos dominados, bastava tão somente uma adaptação dessa língua para a dos povos subjugados. De posse da cultura helênica, os romanos souberam inventar outras armas para se manter no poder.

Já em decadência política no Ocidente no século IV d.C., depois de três séculos perseguindo os primeiros cristãos, perceberam no cristianismo, conceitos helenísticos que poderia revigorar seu poder político. O Estado Romano viu surgir uma tendência com elementos cristãos na erudição da língua. Uma erudição que era capaz de fazer a ponte entre a política e uma religião que se infiltrava nas novas gerações de apologistas, filósofos e historiadores, no âmago da casta da sociedade intelectual (ROBINS, 1979). A partir do império de Constantino em 313 d.C., devido à necessidade de sobrevivência política, visto o mundo romano já estar dividido em dois diferentes impérios, era bem-vindo um novo platonismo voltado para as massas, não mais com o caráter apenas filosófico, mas essencialmente religioso.

É importante ressaltarmos que com a divisão do mundo romano em dois impérios, embora unidos pela tradição política, cultural e agora religiosa de Roma, a religião cristã tomou rumos diferentes em cada um dos lados. No oriental, ainda que unidos pelas características da gramática latina a partir da tradução da Bíblia por São Jerônimo no século IV d.C., a interpretação platônica do cristianismo oriental não veste a roupagem política de Roma, dando origem à Igreja Ortodoxa do Oriente (ROBINS, 1979). Desse ressurgimento político-religioso latino, agora de posse de sua bússola orientadora, a Bíblia Sagrada traduzida por São Jerônimo, todas as colônias ocidentais e orientais têm acesso à essência da gramática latina. Apesar de terem uma orientação que unificava o latim escrito, o latim falado em cada colônia toma a sua própria forma que, misturado aos dialetos locais, fazem surgir novas configurações linguísticas. Dessas derivaram-se as línguas contemporâneas: italiano, francês, espanhol, catalão, romeno e o português. Embora derivadas diretamente do latim, mantêm resquícios da língua grega, pois se utilizam, basicamente, - da mesma estrutura gramatical, bem como de uma

curva melódica na entonação.

Por sua vez, a língua grega é oriunda da família linguística indo-europeia, maior grupo linguístico. Somente países de origem árabe, países orientais e, na Europa, a Finlândia não se conectam diretamente com esse grupo linguístico. Em outras palavras, queremos dizer que todas as línguas oficiais contemporâneas que pertencem à família linguística indo-europeia em algum momento foram influenciadas pela erudição socrática em seus códigos de linguagem.

Esta foi, primordialmente, concebida para guiar o ser humano durante toda a sua existência focada para uma vida gregária. Para que fosse entendida e decifrada, a linguagem necessitava de regras orientadoras que norteassem a lógica de um pensamento. A constante exigência de uma autorrenovação gerada sob a pressão da consciência coletiva ainda pressupunha um pensamento livre. O que ocorreu foi que as regras se tornaram categóricas, comandando, literalmente, a lógica de nosso pensamento.

Fundamentado a partir da estrutura linguística discursiva, Nietzsche conclui que essa estrutura conceitual inibe a construção de um pensamento desvinculado da formalidade. Instintivamente, somos redirecionados a pensar conforme a lógica gramatical da nossa língua, pois quem organiza o pensamento são os códigos de linguagem que compõe a gramática. Em outras palavras, achamos que somos os responsáveis pela formação de um pensamento, quando na verdade somos apenas o instrumento que a linguagem se utiliza para que de fato ela venha a existir. Assim, essa complexa sistemática ajustou-se para dar veracidade para a identidade, verdade e ao ser.

Para Mosé (2014):

A escravatura que a lógica gramatical impõe à linguagem não resulta de um erro; ao contrário, trata-se de um aprisionamento que auxilia, mais do que impede, os propósitos do pensamento conceitual, que não é a descoberta, mas o reconhecimento, a lembrança. É sempre sobre um fundo fixo, é sempre sobre as órbitas há muito estabelecidas que o conhecimento se torna possível. Muito ao contrário de buscar a “verdade”, o conhecimento tem como função de traduzir o desconhecido em conhecido, com o objetivo de se tornar ordenado (o que pode ser substituído por humanizado), o que é caótico, o que é devir. Saber, portanto, não é conhecer, mas esquematizar, simplificar, traduzir a pluralidade, o excesso em um esquema traduzido de sinais. Todo saber implica uma vontade de transposição, de criação e substituição de um processo por outro: o devir e a pluralidade são substituídas pela identidade, causalidade, pelo ser. Este “filosofar em órbita” parece

indicar que o investimento da filosofia foi sempre em direção à construção e reprodução desta grade interpretativa imposta como linguagem. Esta concepção do pensamento filosófico, como um sistema constituído a partir de órbitas preestabelecidas, parece afirmar como prioritário na produção filosófica, portanto não o pensamento, mas a criação de cada vez mais elaboradas abstrações, capazes de sustentar a rede significativa que tem como função a manutenção da identidade, da duração e do sujeito (p. 139).

Identificamos, no excerto acima, que o nosso aprisionamento à lógica gramatical é proposital. Na linguagem derivada do pensamento racional é mandatória a determinação de uma identidade para o sujeito e, para voltarmos a ter um espírito livre, precisamos perfurar essa couraça que a linguagem lógico-gramatical colocou em si para sua autoproteção.

Precisamos nos lembrar que foi a natureza quem nos condicionou a termos uma linguagem para podermos interagir uns com os outros, mas optamos em tornar complexo esse mecanismo para nossa autodefesa. Conseguimos, mas pagamos o preço do confinamento do pensamento atrelado à lógica da linguagem. Conforme propõe o texto supramencionado, o desconhecido já existe e é por meio da linguagem que o ser pensante consegue traduzi-lo em conhecido. Em outras palavras, a linguagem é a força de potência que fará essa transição entre o desconhecido e o conhecido.

A linguagem, portanto, exerce sua função na arte de transvaloração quando supera o desconhecido. Nesse aspecto, Nietzsche concorda com a representação da linguagem, ele discorda é da imposição que a lógica gramatical estabelece, facilitando a intencionalidade do pensamento conceitual. Desde a sua origem, a lógica foi criada na linguagem gramatical, propositalmente, para ser uma “transvaloração inversa” ou metafísica da linguagem recheada de razão, substituindo a diversidade e o devir pelo ideal de identidade, casualidade e a concepção de ser.

Ainda segundo Nietzsche (2017), todas as correntes filosóficas derivadas dessa transmutação não conseguiram inovar, pois não se pode ter um saber livre, estando acorrentado nos pilares de sustentação da linguagem gramatical que faz o pensamento girar, exaustivamente, em torno da unidade, casualidade, substância e identidade. Essa busca incansável pela cristalização da ideia de ser e verdade vai construir a ilusão na construção do sujeito como identidade, como causa e princípio da ação, o sujeito autônomo e consciente de si, pensamento este, que

para o filósofo define e configura a construção do sujeito moderno.

#### 4. A crítica nietzschiana a construção do sujeito metafísico (pequena razão) e sua transvaloração para o eu consciente (grande razão)

No discurso “dos desprezadores do corpo”, em **Assim falou Zaratustra**, Nietzsche manifesta-se contra toda a construção do pensamento metafísico e apresenta o corpo como sendo a “grande razão” e o espírito como a “pequena razão”. Contudo, o que será que o filósofo compreende como pequena razão? Para ele toda tradição filosófica que engloba a metafísica, a compreensão da realidade por meio da alma e do espírito, do ser, do sujeito, é vista como “pequena razão”. A filosofia, na sua falsa crença em um princípio originário da ação, na ilusão em uma dicotomia corpo e alma e na certeza em um sujeito consciente de si, separando espírito e matéria, pensamento este, presente tanto no platonismo como no cristianismo, fornece a estrutura para o desenvolvimento da construção da ideia de sujeito como identidade, caracterizando o pensamento moderno.

Na visão nietzschiana, René Descartes, no século XVII, inaugura o pensamento moderno, ao estabelecer para o pensamento ocidental o conceito de subjetividade e fundamentando, a partir da autonomia racional do sujeito, a invenção do sujeito moderno, o sujeito eu racional. A crítica nietzschiana ao sujeito moderno é recorrente ao longo da sua obra desde **O nascimento da tragédia** até os últimos fragmentos póstumos, visto que, de acordo com o filósofo alemão, é no interior da metafísica cartesiana que o conceito de subjetividade se constitui no pensamento filosófico, enquanto fundamento da verdade e da construção do sujeito como identidade.

Segundo Nietzsche, a história do pensamento enquanto metafísica é marcada pela busca incansável da cristalização da ideia de substância, identidade, essência e ser. No entanto, se a vida é uma mudança contínua, um grande vir-a-ser, uma pluralidade que se desdobra e se transforma o tempo todo produzindo forma, toda ideia de identidade é uma ilusão. O medo de tudo que se transforma e muda, o medo da vida, que é uma metamorfose incessante, leva à produção da ilusão da ideia de ser, uma tentativa de afastar as contradições e mudanças que caracterizam a vida, transformando-as em estabilidade e constância, formando uma rede de ficções que, de fato, a vida não apresenta.

A construção da ficção e ilusão a que somos sujeitos, unidade que é a causa e origem da ação e do pensamento, é que permite toda construção do

mundo transformado em substância e identidade. Por esse motivo, a crítica à ideia do sujeito moderno, autônomo e construtor do conhecimento, tem papel primordial na elaboração de todo pensamento crítico de Nietzsche. O sujeito como substância, como medida de todas as coisas, como princípio, é o que torna possível compreender o mundo como regularidades estáveis e fixas. Somente na ficção da construção da ideia de sujeito, como origem do conhecimento e da razão, concebendo-o, ilusoriamente, como medida da realidade e da compreensão do mundo, que se consegue a transformação das forças que caracterizam a vida em identidade e ser (MOSÉ, 2014).

A ideia de sujeito como causa implica interioridade que pode ser compreendida também como consciência. A compreensão da vida e da realidade, entendida como permanência e unidade, só é possível afirmando a construção da ideia de sujeito como substância, como unidade única, dotada de princípio e de vontade, que cria, conceitua e ordena, ou seja, como causa:

Em todas as épocas acreditou-se saber o que é uma causa, porém, de onde tiramos nosso saber, ou melhor, a fé no nosso saber? Do domínio desses famosos *dados interiores*, dos quais nem sequer um resultou eficaz até agora. Cremos intervir nos mesmos como causa nos atos da vontade e pensamos que ali, ao menos, vamos surpreender a causalidade em flagrante. Da mesma maneira concebemos que é necessário buscar, na consciência, todos os antecedentes de um ato e que, os buscando, os acharemos como motivos, pois se não fosse assim não seríamos livres nem responsáveis por aquele ato. Por último, quem punha antes em dúvida o fato de que no pensamento existe uma relação causal, que sou eu a causa dos meus pensamentos? Desses três dados interiores com que a causalidade parecia afiançada, o primeiro e mais concludente é a vontade considerada causa: a noção de uma consciência (espírito) como causa e depois do eu (sujeito) como causa, são posteriores; apareceram quando, mediante a vontade, já estava estabelecida como um dado, como empirismo a causalidade. (NIETZSCHE, 2017, p.48).

A ideia de causa, segundo o excerto, é fundamentada na crença da interioridade constituída de uma consciência (espírito) e de um sujeito como causa da produção do conhecimento. É necessária a ficção ilusória de um distanciamento entre o mundo interior e o exterior estabelecida pela vontade e pela crença em um sujeito que seja a causa da ação. Ao fazer esse distanciamento, o sujeito interpreta o mundo exterior, a partir de sua perspectiva, e compreende a si mesmo, sua consciência, como interioridade, resultando em um sujeito que acredita que pensa de forma autônoma em relação à vida.

Analisando a construção do sujeito como causa e identidade em Nietzsche, percebemos que essa criação resulta de um processo de subjetividade e de interioridade marcada por noções distintas, porém conectadas: consciência e sujeito do conhecimento. A subjetividade moderna está alicerçada em um distanciamento do homem frente ao mundo, em que a consciência, como interioridade, age como um meio que transforma o vir-a ser da vida em códigos de linguagem, tornando-se assim, um aparelho de conhecimentos.

Desse modo, é a consciência que produz o sujeito do conhecimento e a certeza elaborada pelas categorias da razão. O que caracteriza a modernidade e a construção do sujeito moderno é a substituição dos valores construídos pelo cristianismo, entendendo Deus, como ser absoluto e essência, como princípio originário, sendo substituídos por valores humanos, em que a crença no homem científico, o homem autônomo e consciente de si, instaura uma nova forma de avaliação e de julgamento.

A consciência é o elo entre mundo interior e exterior, um meio de comunicação que traduz as forças que caracterizam a vida para o mundo de códigos e símbolos da linguagem, como um aparelho intérprete de conhecimentos. Para compreendermos a construção do sujeito moderno, inaugurado pelo pensamento cartesiano que substituiu a instância de avaliação divina pelo nascimento na crença em uma consciência de si e autônoma, como causa da produção e da elaboração de todo conhecimento e da realidade, precisamos compreender como surge a consciência e qual sua função para construção do sujeito como identidade. Somente por uma crítica radical, remontando as bases constitutivas, que se pode questionar a concepção da consciência como uma instância suprema que distingue o verdadeiro do falso, e o irreal do real.

Por esse motivo, antes de analisarmos o pensamento de René Descartes e a construção do sujeito como identidade, faremos, inicialmente, uma análise da origem da consciência como um aparelho sintetizador da vontade de potência em símbolos de linguagem, fornecendo assim, a sustentação necessária para o desenvolvimento do pensamento cartesiano para construção do sujeito autônomo e consciente de si.

#### 4.1 A origem da consciência como um aparelho simplificador

Em **Assim falou Zaratustra**, Nietzsche (2013) declara: “Onde encontrei vida, encontrei vontade de potência” (p. 58). Para o filósofo alemão, todo tipo de vida, toda manifestação é resultado de um jogo de forças, um embate, uma guerra que tem como objetivo a expansão e, conseqüentemente, a superação. Só existe embate em relação a forças que encontrem resistências, por meio de um confronto típico de tudo que vive. A vida é uma constante mudança que, por meio de luta, produz forma, resultante de um enfrentamento desigual fruto de uma força dominadora em relação a outra.

É por necessidade psicológica humana e por medo da mudança, da dor e da morte que, a ideia metafísica de ser, manifesta-se. Encarar a vida, como um vir-a-ser, é estar diante do provisório, do finito, do enigmático, da perda, do excesso, da pluralidade que é intolerável ao humano. É a crença no ser como duração e permanência que fornece a tranquilidade e o conforto ao homem diante da provisoriedade do caráter enigmático vida, do choque e da luta da vontade de potência. Se toda forma se manifesta como resultado de uma luta de forças em frente a resistências e toda luta implica dor, então toda transformação implica um sofrimento necessário, visto que a dor é constitutiva do processo de manifestação das forças que regem a vida.

A construção metafísica do ser como unidade, verdade, identidade e sujeito resulta de uma necessidade psicológica contra o calvário humano em uma tentativa de construir um mundo sem mudança. Se o que existe na vida é a vontade de potência, uma transformação constante, a criação da ideia de identidade é uma ficção. Se a vida é transformação por que então valorizar a identidade e o ser em detrimento da mudança e pluralidade?

Nietzsche (2013) prossegue em **Assim falou Zaratustra**:

Vontade de verdade chama-se para vós, ó sapientíssimos, aquilo que vos move e vos põe excitados? Vontade para a pensabilidade de tudo que é: assim chamo eu a vossa vontade! Quereis em primeiro lugar fazer com que tudo que é se torne pensável: pois duvidais, com toda boa desconfiança, de que já o seja. (p. 138).

A vontade de verdade é para o filósofo, uma tentativa de se contrapor a vida como a nós se apresenta, a busca e a criação de um outro mundo, o mundo do ser. Ela nasce do ódio e da raiva de tudo que muda e se transforma, na tentativa de

afastar o sofrimento e a dor que configuram a vida, forjando assim, uma ilusão de que tudo permanece. A essência remete ao estado de permanência.

Entender a vida, como interpreta Nietzsche, cuja essência é a vontade de potência, é afirmar que o que não muda na vida é a mudança e que somente a transformação permanece; em outras palavras, é afirmar a impossibilidade de qualquer identidade e permanência (FINK, 2000). Portanto, a vontade de verdade, é a negação da vida como vontade de potência, recriando um outro mundo como identidade.

Esse outro mundo, criado pela vontade de verdade, já estaria presente desde o nascimento da linguagem. Com a criação dos signos, o homem criou um outro mundo, separado deste, que fornecia a estabilidade e segurança que ele tanto buscava. Entretanto, ele precisou esquecer que apenas nomeava e começou a acreditar, por meio da vontade de verdade, que suas designações eram verdades eternas; e que, de fato, havia uma correspondência entre as palavras e as coisas. As palavras são apenas interpretações, por isso estamos sempre diante de interpretações presas a outras interpretações. Não há nada absolutamente primário a interpretar, por que no fundo já tudo é interpretação (FOUCAULT, 1997).

O princípio do signo é a primeira ilusão humana criada contra a vontade de potência, ao reduzir e simplificar a pluralidade da vida e transformá-la em códigos de linguagem, convertendo-se na convicção que, de fato, elaboramos conhecimento. Somente o ódio pela vida e pela mudança poderiam atribuir valor às ilusões criadas pela vontade de verdade e a crença na ilusão de que os signos, efetivamente, adquirem saber sobre as coisas.

Com medo da vida e do caráter transformador da vontade de potência, o homem, por necessidade de viver em grupo e para garantir sua sobrevivência, necessitava se comunicar. A linguagem nasce, portanto, da fraqueza da espécie humana. Como um ser frágil o homem encontrou na vida em grupo a possibilidade de sobrevivência, porém precisava expressar-se e ser compreendido (BARBOSA, 2000). A dor e a luta pela vida impõem a necessidade de acordo. A linguagem é esse acordo. Segundo Nietzsche (2003) em **A Gaia Ciência**:

o desenvolvimento da linguagem e da consciência (não da razão, mas somente da razão que se torna consciente de si própria), estes dois desenvolvimentos caminham a par. Podemos acrescentar que a língua não é a única a servir de ponte de homem para homem, que existe também o olhar, o toque, o gesto;

tomamos das impressões dos nossos próprios sentidos uma consciência um tanto mais nítida. (p. 195)

No excerto, o filósofo alemão afirma que, junto com a linguagem nasce também a consciência pela necessidade de comunicação imposta pela vida gregária diante da angústia e do pesar que caracterizam o devir. A consciência, que nasce junto com a linguagem, reduz o que foi pensado e transforma em palavras, traduzindo o desconhecido em conhecido. O que chamados de pensamento consciente é apenas uma esquematização de signos da linguagem (BARBOSA, 2000). A palavra, entendida como um conjunto de signos, torna-se conceito em razão de negar múltiplas experiências individuais e transformá-las em uma experiência única. Ao reunir coisas diversas e sensações múltiplas em signos, edifica-se na negação da pluralidade. Conceituar, portanto, é reduzir, impor identidade a mudança, é decretar uma unicidade que a vida não apresenta.

Para a comunicação se tornar possível, foi preciso que a linguagem não remetesse às coisas, mas a outras palavras. Se estas definissem a pluralidade que deu origem a elas, a comunicação seria malsucedida. Logo, foi preciso que o sujeito inventor dos signos esquecesse a pluralidade que toda palavra dirige e abarca e criasse uma relação da palavra com o que as palavras querem dizer, ou seja, outras palavras. A linguagem, portanto, desde a sua origem não remete a sensações individuais que caracterizam a vida de cada indivíduo, mas a uma interpretação universal que necessita do esquecimento das sensações, do corpo e da pluralidade (BARBOSA, 2000). Um signo sempre remete a outro signo e nunca a sensações e ao corpo que lhe deu origem, renegando assim a sua gênese. O conceito se baseia na negação e exclusão da diferença. “A indizível diversidade de todos os jogos da linguagem cotidianos não nos vem a consciência por que as roupas da nossa linguagem tornam tudo igual” (WITTGENSTEIN, 1999, p. 202).

A ilusão na crença da identidade da palavra só foi possível graças ao esquecimento do jogo de forças da vontade de potência que está no princípio da linguagem. A palavra esconde a multiplicidade da vida que está em seu surgimento. Quando a empregamos, estamos negando ao mundo seu caráter plural e diverso, transformando em ser, identidade e sujeito. Somente utilizando os signos corretamente e transformando-os em conceitos universais, obedecendo a uma determinação imposta pela vida em grupo, que as leis da verdade se fundamentam, diferenciando verdade de mentira, real de irreal, falso de

verdadeiro. Portanto, unicamente na linguagem que identidade e sujeito existem de fato:

Quando o homem cria o sistema de códigos da linguagem é quando funda, também, as primeiras leis da verdade. Verdade é utilizar corretamente os códigos, é obedecer a esta convenção. É a crença na correspondência entre os signos e as coisas, dada pela necessidade de comunicação imposta pelo grupo, que vai fornecer a primeira distinção entre verdade e mentira (MOSÉ, 2014, p. 75).

Os signos e os conceitos que se tornam verdades são ilusões que esqueceram a gênese de sua origem, do caráter metafórico da vida. Tudo é metáfora, é transposição. Antes de se transformar em signos, produzimos imagens. Ver é absorver a diversidade da vida através dos olhos e diminuir sintetizando as proporções da natureza, recriando por meio de simplificações e de reduções e vertendo-as para imagens e sons.

Todo conceito é resultado de perspectivas, metáforas e ilusões, um processo interpretativo sem fim. A identidade é uma mentira que nega a origem do seu princípio e se máscara de verdade. Assim, toda palavra, como identidade, nasce de uma invenção. Segundo Nietzsche (2013), em **Sobre verdade e mentira no sentido extramoral**, “A verdade é uma ilusão que não quer explicitar que é ilusão, então a verdade é uma mentira. Já a arte trata a aparência como aparência, não quer, pois, enganar é verdadeira. A verdade é um tipo de arte que esconde as condições de seu nascimento” (p. 76).

A ilusão na crença da verdade necessitou de um sujeito que esquecesse do seu caráter criativo e inventor de signos e acreditasse nas suas invenções como realidade. Precisou renegar seu instinto imaginativo e metafórico, inerente ao humano, e esquecer que criava, estabelecendo um conflito consigo mesmo, com seu instinto criador; lutando assim, contra a vida. Os signos e as palavras jamais representam as coisas, visto que, não existem coisas para representar. O que existe de fato são formas provisórias inerentes a tudo que vive, um caráter interpretativo da vida que, por um jogo de forças, produz forma. Cada conceito é a análise de uma perspectiva, um recorte, um contorno. Logo, a verdade é uma ilusão que sustenta toda a crença na identidade e no sujeito como uma unidade fixa que é a origem do saber e da realidade. A palavra é resultante de uma interpretação da vida que quer se manifestar como duração, não quer que a potência da vida se manifeste e, para isso, se sustenta na ilusão de que a

linguagem controla as paixões e os instintos. As palavras nunca abarcarão a instabilidade afetiva presente em cada sujeito, a tempestade de imagens e sensações que caracterizam cada um de nós.

Se a vida é um jogo de forças intrínseco em tudo que vive, a linguagem resulta dessa luta desse embate, resultando em um processo de simplificação que tem como meta a expansão e a superação. A grande complicação apontada por Nietzsche, portanto, não se refere ao caráter sintetizador da linguagem, mas em determinar que forças estabeleceram essa redução e que permitiram essa interpretação como identidade e verdade. De onde resulta essa força que quer negar a pluralidade da vida e substituir a crença em uma unidade que não existe? Se a linguagem nasce pela necessidade de expansão como resultou em uma substituição da pluralidade do devir que lhe deu origem? Segundo Mosé (2014):

O que Nietzsche vai ter como alvo, a partir da introdução da noção de força, é a avaliação do jogo interpretativo, do campo de força que produziu a vontade de negação, que a crença na verdade instaura. A questão não é mais a imposição de um determinado sistema metafórico, e as leis da verdade que terminou por estabelecer, mas vontade de negação que a substituição da vida pelo universo de signos estabeleceu. (p. 90).

A vontade de potência é resultado de um jogo de forças que definem a vida podendo ser negativa ou reativa. Se, no embate a força dominada predomina, a resultante é a vontade de potência negativa. Se a supremacia é de forças dominantes, a vontade de potência é afirmativa. Segundo Deleuze (1976):

as forças que entram em relação não têm uma quantidade, se que cada uma ao mesmo tempo não possua a qualidade que corresponde à sua diferença de quantidade como tal. Chamar-se-á hierarquia a essa diferença das forças qualificadas consoante a sua quantidade: forças ativas e reativas (DELEUZE, 1976, p. 45).

No excerto, a dominação é consequência da fração resultante das forças de embate. Todavia, é somente na espécie humana que a vontade de potência pode ser negativa, visto que, na vida, que é vontade de potência, só existe o caráter afirmativo. Somente o homem, por medo da multiplicidade que determinam o devir, pode desenvolver uma vontade de negação de potência. As palavras e os conceitos podem negar a pluralidade em detrimento da unidade, mas nunca negar a vida. Portanto, se a linguagem baseada na vontade de verdade resulta de uma vontade de potência que se tornou negativa, cabe ao sujeito transformá-la em uma vontade de potência afirmativa por meio da valorização da multiplicidade que configuram a

existência.

A vida, como uma sucessão sem fim de transformações, é uma atividade interpretativa presente em tudo que vive, o fundamento da vontade de potência. Esse fluxo criador-destruidor incessante, não tem princípio, nem fim, nem sujeito. Não existe um sujeito que interpreta, o vir-a-ser é a interpretação da existência. Não existe o sujeito da interpretação, mas um jogo de forças interpretativo sem fim, produzindo forma. Portanto, não há um sujeito que interpreta e pensa, somente a consciência que classifica e seleciona o pensamento que se manifesta. Quem pensa é a vontade de potência e a guerra de forças que a determinam, uma unidade fisiopsicológica mente e corpo. Não existe o sujeito que pensa, somente a ficção ilusória de uma identidade como princípio gerador do caráter interpretativo do ato de pensar (GIACCOIA, 2016).

Para Nietzsche o processo interpretativo metafórico é a característica da vontade de potência, um processo fisiológico necessário presente em toda forma de vida, tanto orgânica como inorgânica. No homem essa força se manifesta na elaboração dos signos que compõe a linguagem. A comunicação, desenvolvida por necessidade de sobrevivência humana, necessitava de um sistema de signos universais em que todos os sujeitos entendessem e compreendessem de forma única para que a comunicação pudesse efetivamente se estabelecer. A crença no signo como palavra e identidade esconde a atividade metafórica de seu surgimento e sua transformação em conceitos, meras metáforas mortas que perderam sua especificidade transformadora e se reduziram em uma interpretação única e geral. Segundo Nietzsche (2017) em **Além do bem e do mal**:

Palavras são sinais sonoros para conceitos; mas conceitos são sinais- imagens, mais ou menos determinados, para sensações recorrentes e associadas, para grupo 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 (p. 165).

A linguagem, por meio da palavra, reduz a pluralidade à unidade, permitindo assim a comunicação tão necessária para o convívio em grupo e, conseqüentemente, a sobrevivência da espécie. Resulta, portanto, da manifestação de uma das forças mais poderosas da vontade de potência que moveu o homem a caminho da comunicabilidade, possibilitando uma comunicação veloz entre os indivíduos, constituindo-se assim, extremamente, necessária para

livrá-los da fome e da morte.

De acordo com Nietzsche (2003) em **A Gaia Ciência**: “Quando a falta, quando a necessidade, obrigaram durante muito tempo os homens a compreender-se mutuamente, rápida e finalmente, criou-se um excedente desta arte da comunicação” (p. 194).

A linguagem resulta não de uma exteriorização da vontade de potência afirmativa da vida, mas pela fraqueza humana diante da exuberância da diversidade do devir. As palavras nascem do acovardamento imposto pela vulnerabilidade humana diante do jogo de forças da vida. Contudo, não é apenas a linguagem que nasce dessa debilitação e fraqueza, mas também a consciência. O desenvolvimento da linguagem e da consciência são, para Nietzsche, simultâneos. Junto à construção da linguagem surge, sincronicamente, a necessidade de um aparelho sintetizador, um filtro da linguagem que permitisse a comunicação e o acordo. Um aparelho que reduzisse o que é pensado e revertesse em signos, este aparelho é a consciência.

O objetivo principal da consciência é reduzir o pensamento a palavras e a conceitos, tendo como função principal tornar o desconhecido em conhecido. Não existe pensamento, o que assim chamamos são apenas simplificações da extrema diversidade resultante das forças da vida, em que, a consciência, sintetiza para que concebamos um entendimento do que se apresenta a nós como real, para atingirmos um mínimo de assimilação das multiplicidades do devir, chamado vulgarmente de pensamento:

Caso esta observação seja justa, encontro-me no direito de supor que a consciência se desenvolveu sob a pressão da necessidade de comunicação, que a princípio era necessário e útil somente nas relações de homem para homem (entre o que manda e o que obedece) e que só se desenvolveu na medida desta utilidade. A consciência é apenas uma rede de comunicação entre homens; foi nesta única qualidade que se viu forçada a desenvolver-se; o homem que vivia solitário, como animal de presa, poderia ter passado sem ela. (NIETZSCHE, 2003, p. 195).

O pensamento consciente apenas reduz o pensar a palavras, ao que para nós é conhecido. “Os pensamentos que se traduzem em palavras são apenas aqueles que se tornam conscientes. O mundo consciente é mínimo, superficial” (BARBOSA, 2000, p. 78). Entretanto, tudo pensa, a atividade interpretativa é típica de tudo que vive, de todos os seres, inclusive os pré-orgânicos, como por

exemplo, o cristal, que realiza estruturas interpretativas dando forma para sua morfologia.

O que nos apresenta como pensamento resulta de uma parcela ínfima do ato de pensar, dado que, o pensamento do corpo, não está atrelado apenas a necessidade de comunicação que precisa se transpor a signos. A menor simplificação resultante do processo de diminuição produzido pela consciência é a ideia do eu, sujeito como identidade e causa da ação. Portanto, a construção da identidade do eu resulta da interioridade como lugar desenvolvido pela consciência, porém ela não passa de uma crença no sistema de palavras.

A função da consciência, como aparelho simplificador, quer exatamente afastar os afetos, transformando-os em sinais e códigos de linguagem. Para isso, precisa transformar cada vivência única, subjetiva e pessoal em uma universal; uma vida de sensações transformadas em afetos comuns. Logo, não utilizamos, meramente, os mesmos signos transformados em palavras, mas as mesmas vivências aplicadas para o gênero humano.

Pelo medo da vontade de potência e pelo sofrimento que ela pode causar a consciência evolui cada vez mais, tornando-se complexa e refinada, construindo um filtro cada vez mais elaborado. Transformam-se, assim, as percepções e sensações por meio de um elaborado filtro, afastando tanto as paixões e o devir, como convertendo-os em signos de linguagem. A consciência, portanto, cada vez mais complexa e estruturada, intercede rigorosamente na relação homem e instinto, ao simplificar, reduzir e transformar em identidades, tornando apenas o que é conhecido por ela em palavras.

Para proteger o homem dos seus instintos, a consciência torna conhecido apenas o que é nomeado, acessando apenas as imagens que são, antecipadamente, transformadas em signos. Só é conhecido o que é visto, identificado e reconhecido pela consciência, logo, só o que é transformado em palavras é conhecido. A linguagem e a consciência para proteger o homem transforma as imagens captadas pelos olhos em outra impressão já conhecida; porém, caso não consiga esse objetivo, a extermina e a exclui por ser desprovida de sentido. Portanto, a transformação do que é visto em signos e em identidade é um mecanismo de defesa da consciência para manter o sujeito, o homem fraco e medroso, distante do enigmático, da pluralidade e do desconhecido.

O homem fraco, com medo da luta das forças da vida, necessitava da consciência para construção da ilusão da identidade da palavra, para afastá-lo da violência dos seus instintos. Apesar disso, a consciência não consegue interromper a tempestade de emoções e pulsões que movem a vida. Logo, produz uma interioridade repressiva, resultante de uma força negativa da vontade de potência. Uma vez que esta força não consegue se exteriorizar, internaliza-se com a mesma perversidade com qual foi impelida de se manifestar, construindo uma consciência negativa que Nietzsche denomina de “consciência de si”.

A consciência, incapacitada de triunfar sobre as forças complexas da vontade de potência e de atingir o mundo das sensações e afetos, por ser incapaz de descrever o devir, sendo apenas um aparelho que converte impulsos e forças em códigos de linguagem, cria uma interioridade repressiva, quando o homem só olha para dentro de si, construindo o homem consciente, isto é, doente de si mesmo. Segundo Mosé (2014): “O homem consciente de si, aquele que acredita em sua capacidade de julgamento e decisão, é o homem ‘doente de si mesmo’”. (p. 120).

A interioridade, criada pela consciência, aspira controlar as forças instintivas e inverter a relação de forças da vontade de potência, voltando-se, contra si própria, de forma punitiva, originando a má consciência. Seu desejo é controlar as emoções e, para isso, reduz o homem a pensar por meio de causas e efeitos, de maneira lógica, por meio da criação de identidades e conceitos, afastando as contradições e as diferenças.

Segundo Fogel (2005):

Por má consciência se entende a consciência da culpa e esta como o remorso, à medida que remorso seja compreendido como o sentimento, insistentemente reiterativo, de reprovação e de recusa em si mesmo (autoacusação) do feito como o que foi “mal feito” ou como o que “não devia ser ou ter sido feito”. (p. 172).

A má consciência gera um sentimento de culpa e de punição contra os instintos, por meio de um processo de inversão de valores que podemos chamar de moral. A crença máxima elaborada pela consciência e pela linguagem inventa sua maior ilusão, a construção da identidade representada na figura de Deus, a cristalização suprema da ideia de Ser, que por meio da criação de conceitos morais inverte o jogo de forças da vontade de potência. Produz-se, assim, por meio da consciência, incorporado pela necessidade psicológica da vontade de verdade,

o desenvolvimento de um pensamento punitivo, a má consciência, que nega e castiga a materialização dos instintos e afetos, apoiados na doutrina dos dogmas cristãos:

A consciência moral é analisada e compreendida em íntima relação com o ressentimento e má consciência. Em outras palavras, intrinsecamente relacionada com o que o filósofo considera o adoecimento do homem. Para Nietzsche, a ideia de alma, tão cara ao homem ocidental, está indissociavelmente ligada ao aparecimento da má consciência. A “alma” teria surgido de um processo de interiorização, de um processo pelo qual os instintos voltam-se contra si. Esse processo de interiorização é, por sua vez, a origem da má consciência (BARBOSA, 2000, p. 57).

A construção do valor como tentativa de afastar os afetos, de fixar identidade ao múltiplo, leva Nietzsche a duvidar da existência de cada valor. Como são construídos os valores intuídos como eternos e imutáveis? Existe de fato um princípio originário como verdade, essência, identidade, sujeito e Deus? Os valores humanos afirmam ou negam a vida? Qual papel da linguagem e da consciência na cristalização da maior ilusão criada que une todos os conceitos como verdade, essência, ser em uma única imagem construída, chamada Deus? Para Nietzsche apenas com uma crítica radical em que os valores dominantes são colocados em análise, somente por uma desconstrução das crenças e dos valores eternos poderemos criar novas possibilidades de pensamento, reconstruindo os valores edificados pela vontade de verdade.

#### **4.2 Deus como identidade e linguagem**

As avaliações, os juízos e os valores construídos ao longo da história do pensamento, são ilusões criadas pela linguagem e pela consciência, nascidas pela necessidade da vida em grupo e pela exigência de comunicação. Esses valores conceberam a convicção que existe alguma coisa imutável, dotada de identidades fixas e alicerçadas na ideia de ser, verdade, Deus. De acordo com Marton (1991):

Primeiro, de mero órgão passou a princípio unificador do organismo: núcleo do homem; depois, tornou-se o que o faz ser o que é: sua essência; então, volatilizou-se e converteu-se em alma; por fim, ampliou-se e, projetada no mundo- e mesmo atrás dele-, transformou-se em Deus, modo superior do ser, instância última, critério supremo de valor (p.37).

Essa vontade de verdade, de transformar as mudanças que caracterizam o devir em identidades e conceitos, originam-se da fraqueza humana por uma

necessidade psicológica por duração. A história do pensamento, ao afirmar a identidade em detrimento da mudança, busca a substituição da vida pela elaboração de ideias que negam o corpo, os afetos e as sensações e atingem seu ápice no pensamento cristão, com a representação de Deus:

Deus- assim como o além- é um ideal que promove a recusa radical do corpo, da vida, da terra, considerados baixos e desprezíveis, ao serem confrontados com a suposta excelência da Divindade. Concebendo esse ser mais elevado, esse *ens realissimum*, as religiões justificam sua rejeição radical de tudo aquilo que é natural, quando em prol de afirmar valores de “outro mundo”, de um suposto âmbito puramente espiritual, criticam todas as manifestações vitais, instintivas (BARRENECHEA, 2017, p.34).

O pensamento cristão, apoiado em dogmas eternos e amparado na construção de uma verdade absoluta, que nega as diferenças e as contradições, cria um Deus que só existe na linguagem, na construção da identidade, na gramática conceitual, na argumentação lógica que, para afirmar algo, exclui e fragmenta. Por conseguinte, para afirmar a ideia e o pensamento conceitual como identidade e algo imutável, desenvolve uma consciência e uma linguagem que precisam negar a vida e rejeitar os impulsos e os instintos. “Uma profunda desconfiança da realidade leva o homem a postular um Deus que se opõe, diametralmente, ao mundo, que faz guerra à vida, à natureza, à vontade de viver” (BARRENECHEA, 2017, p. 34).

Ao afirmar que a verdade é um valor, Nietzsche faz uma crítica a sua construção como uma invenção humana, um valor construído pela consciência, não remetendo a uma essência originária, mas admitindo sua construção a partir da covardia humana diante da realidade, da exuberância da vida, “todo esse mundo de ficções tem seu fundamento do ódio contra o natural- a realidade! -, é a expressão do profundo desgosto que causa a realidade” (NIEZTSCHER, 2010, p.26).

A construção de Deus como causa, como início e fim, como verdade e essência remete a valores humanos, não a uma divindade de origem. Os valores resultam de uma luta de forças da vontade de potência e não de um princípio fixo e divino. Nietzsche (2017) em **Crepúsculo dos Ídolos**: “Todo o domínio da moral e da religião deve ser explicado por meio dessa ideia das causas imaginárias” (p. 51).

A construção de Deus, como um princípio ordenador, apoiado em um pensamento metafísico, pretende se contrapor à especificidade transformadora

do devir, almejando aliviar o penar e o calvário humano diante da fatalidade que definem a vida. Deus, como uma identidade metafísica, traduz o desconhecido, que é assustador ao humano, em conhecido, por meio de uma revelação divina, utilizando-se de valores absolutos e de verdades reveladas:

Encarar a vida sem o filtro da forma, da ordem, do conhecimento, da linguagem, parece insuportável ao humano. Desse modo, forjar uma identidade, uma unidade e uma intenção para a vida é traduzir o desconhecido para o conhecido, uma tradução que nasce de uma busca que não é a de qualquer espécie de causa, mas de uma que tranquilize, que alivie (MOSE, 2014, p. 35).

O medo da mudança e da instabilidade nos forçou a criar um outro mundo, o metafísico, que inventa uma vida sem angústia e aflição. O mundo imaginário das ideias e do Ser. A crença em Deus, como identidade, só se sustenta na ideia e na construção metafísica, dado que, a vida real, decorre de uma mutação constante e não apresenta esta identidade. Se toda manifestação da vontade de potência resulta de uma luta que, inevitavelmente, causa sofrimento, tentar criar um mundo sem dor é desenvolver um mundo contra a vida. Portanto, a construção da ideia de Deus como identidade e verdade nasce de um pensamento que quer impedir a vida.

Para Nietzsche (2017), em **Crepúsculo dos Ídolos**:

Falar de outro mundo distinto deste carece de sentido, supondo que não nos domine um instinto de calúnia, amesquinamento e de suspeita contra a vida. Nesse último caso nos vingamos da vida com a fantasmagoria de uma vida distinta, de uma vida melhor. (NIETZSCHE, 2017, p. 36).

Antes de o cristianismo negar a vida em detrimento da ideia, Platão já havia preparado a base conceitual para esse pensamento se edificar. Platão, na visão nietzschiana, é a representação da decadência no Ocidente, por ser por meio dele que se insere o pensamento metafísico, construindo uma oposição entre corpo e alma, mundo sensível e inteligível. Com a teoria do mundo das ideias, separando o mundo em dois, em que o primeiro representa a alma e o segundo o corpo, promove-se a distinção entre corpo e alma, bem e mal, falso e verdadeiro.

Ao dividir o mundo em dois, utilizando o princípio de identidade e não contradição em que uma coisa não pode ser e não ser ao mesmo tempo, Platão associa o pensamento e a ideia ao bem e relaciona o corpo, as paixões, as sensações e a mudança ao mal:

Há de haver para nós outros algum atalho direto, quando o raciocínio nos acompanha na pesquisa; porque enquanto tivermos

corpo e nossa alma se encontrar atolada em sua corrupção, jamais poderemos alcançar o que almejamos. E o que queremos, declaremo-lo de uma vez por todas, é a verdade. Não têm conta os embaraços que o corpo nos apresta, pela necessidade de alimentar-se, sem falar nas doenças intercorrentes, que são outros empecilhos na caça da verdade. Com amores, receios, cupidez, imaginações de todas as espécies e um sem-número de banalidades, a tal ponto ele nos satura, que, de fato, como se diz, por sua causa jamais conseguiremos alcançar o conhecimento do que quer que seja (PLATÃO, 2011, p. 60).

De acordo o excerto acima, a libertação da alma se dá por um processo de purificação, em que o homem transcende de um saber aparente a um conhecimento seguro. O corpo, na visão platônica, é o que impede a alma de transcender e contemplar as essências verdadeiras. Em vez disso, direciona-nos para satisfação dos prazeres e das satisfações imediatas, age por sentimentos e opiniões falsas, resultando em erro e imperfeição. Portanto, a alma é a condição para o acesso ao mundo verdade, a coisa-em-si, a realidade, visto que, jamais teríamos acesso pelos sentidos, pelo corpo.

Essa exaltação da alma, em detrimento do corpo, Sócrates denomina de condição de morte. No diálogo *Fédon* com Símiias, Sócrates reflete: “Ter uma alma desligada e posta à parte do corpo, não é esse o sentido exato da palavra morte?” (PLATÃO, 2011, p.66). E mais adiante indaga: “O exercício próprio dos filósofos não é precisamente libertar a alma e afastá-la do corpo?” (PLATÃO, 2011, p. 66). Ao afastar-se do corpo, das múltiplas sensações e afetos, ao se distanciar da vida, aproximando-se do inteligível, o homem torna-se inanimado, morto. É preciso estar morrendo aos poucos para se aproximar da verdade e da essência das coisas.

Na visão socrático-platônica<sup>2</sup>, o acesso a verdade se daria por meio da libertação da alma em relação ao corpo, com a morte. Ainda no *Fédon*, Sócrates em seu último instante de vida, depois de ter sido condenado à morte e ter tomado o veneno, fala para Crípton que oferecesse um gole ao deus Asclépio, deus da medicina e da saúde, pois aqueles que tivessem tido a cura de alguma doença deveriam oferecer algo à divindade como agradecimento. Sócrates, portanto, oferece uma dose a Asclépio por ter lhe dado a cura da existência, a morte, em que finalmente sua alma seria liberta do corpo para conhecer a verdade.

<sup>2</sup> Nietzsche não distingue um filósofo em relação ao outro, considera o mesmo pensamento, expoentes de um mesmo movimento instaurado no Ocidente que defende o espírito dialético, teórico e metafísico, em uma oposição corpo e alma. Sócrates e Platão originam o movimento que compreende a dialética como exercício filosófico que permite ao homem, através do diálogo, chegar a essência das coisas.

Analisando a morte de Sócrates, Nietzsche interpreta que a vida, na visão platônica, é uma doença, condenação, cárcere. A vida imanente não tem sentido, e o sentido a ser alcançado está fora dela, em que só será contemplada depois da morte com a libertação da alma, em um outro mundo, em uma vida transcendental.

O que o platonismo afirma é a busca pelo estabelecimento de um valor ideal para a vida, uma postura moral, que tem como finalidade um único valor: aquilo que é uno e verdadeiro. Portanto, atribui-se à vida um valor além dela mesma. O mundo das ideias, a verdade, a moral e Deus, são ídolos que dão sentido para a vida. Mas a vida precisa de sentido? Somente os fracos, na visão nietzschiana, precisam de um sentido para a vida e encontrar um fundamento fora dela, pois não conseguem conviver com a mudança e a inconstância que caracterizam o devir. Porém, se a vida é uma mudança contínua, um jogo de forças que se manifesta produzindo forma, como uma atividade interpretativa que nunca cessa, nunca poderá existir algo fora dela.

Não querer a mudança, a transformação, o perecer, leva o platonismo a aspirar pela morte. Mas a morte não é justamente o perecimento? Na visão platônica o que morre é o que é perecível, por isso a alma precisaria libertar-se do corpo para ser imortal. Portanto, viver é morrer e morrer é viver. De acordo com Sócrates: “Quem nos dirá que não é morte a vida, e estar morto é viver. É possível, até, que estejamos mortos e temos por sepultura o corpo” (PLATÃO, 2011, p. 194).

Para Nietzsche, Sócrates, ao almejar a morte manifesta uma vida decadente, que nega a si mesma, que procura por algo que não mude, que não se transforme, algo infinito e imortal. Sócrates, portanto, ao ansiar pela morte, já estava morto a muito tempo ao buscar um além, a algo imortal, ao procurar um fundamento fora da vida.

Para Platão, há um outro mundo de ideias puras, eternas e idênticas que somente pode ser conhecido se afastarmos nossas impressões e nosso corpo. Este mundo é da cópia, da falsidade, do perecível, uma mera sombra do mundo verdadeiro das ideias e do ser. Devemos, portanto, negar o corpo para ter acesso à verdade imutável das coisas. A crença fundamental do pensamento metafísico platônico é a oposição de valores aparada por uma linguagem conceitual e lógica que divide, classifica e hierarquiza. O que a lógica, na teoria de Platão, exclui na busca do conhecimento verdadeiro são as paixões e os instintos; e,

consequentemente, a vida. O cristianismo, na visão nietzschiana, é uma sequência do pensamento platônico. Em **Além do bem e do mal** Nietzsche (2017) afirma: “Mas luta contra Platão, ou, para dizê-lo de modo mais simples e para o povo, a luta contra a pressão cristã-eclesiástica de milênios- pois o cristianismo é platonismo para o povo” (p. 08). Além de perpetuar o pensamento de Platão, negando os instintos e afetos em detrimento da razão e na crença em um outro mundo, o cristianismo consegue, com sua visão religiosa, fundar uma moral alicerçada na culpa, em que o verdadeiro cristão já nasce culpado e pode tentar minimizar seus pecados, negando as paixões e o corpo, em que o homem deve penitenciar-se por sua inserção no mundo por meio de uma disciplina rigorosa e vigilante sobre seus atos e pensamentos, em honra a uma transcendência normativa (ONATE, 2003).

O outro mundo platônico, o mundo das ideias, inteligível, se transforma no paraíso divino como promessa do Deus cristão, em que para vivenciar esse outro mundo é preciso negar o corpo, os desejos, as sensações, o devir:

É o cristianismo que, com sua abordagem religiosa, espiritualiza e divulga, infiltra, enraíza a moral niilista platônica. É o discurso assumidamente moralizante da igreja, fundado na ideia de culpa, materializada no martírio da crucificação do filho de Deus, que consolida a rejeição da vida e do corpo: o cristão é aquele que já nasce culpado. Portanto, o “outro mundo” nasce com a racionalidade clássica, como mundo da representação, como mundo das ideias, para, a seguir, se constituir como promessa de um paraíso divino, oriundos do Deus cristão (MOSÉ, 2014, p. 43).

Na visão nietzschiana, é o medo da identidade como mudança, o ódio e a raiva por tudo que se transforma, amparado por uma linguagem conceitual e por uma consciência redutora e punitiva, com o desenvolvimento de um pensamento que nega este mundo, em promessa de outro, que fornece a base para o desenvolvimento de um pensamento que nega o devir. Tais ideias estão presentes tanto nas ideias platônicas como nas cristãs; marcando, assim, o fundamento e a cristalização dos valores morais, fixados como identidade, e dispendo como valor mais alto dessa negação a representação da ideia e imagem de Deus.

Ao questionar o valor da verdade, Nietzsche não está preocupado com o resultado dessa atribuição de valor, mas com o próprio ato de valorar, analisando a partir de que lugar se julga e se avalia, definindo assim, o que é bom ou ruim. A negação do corpo e dos afetos, como um valor ruim, é resultado do jogo de forças

do devir, que resulta de uma correlação de forças negativas presentes na lógica da negação e na linguagem. Com a criação dos signos, o homem construiu o primeiro outro mundo, o da linguagem, em que estabeleceu um mundo próprio, um universo conceitual que fornecia a instabilidade e segurança para crença na construção das ilusões edificadas na verdade da linguagem.

A construção desse outro mundo, o da linguagem, não é mais o mundo da diversidade, mas o dos signos e das palavras. É na crença nesse novo mundo, da palavra como verdade, que a representação de Deus vai se sustentar. É na linguagem, no mundo dos signos que o sujeito estabelecerá os valores para desvalorização e depreciação da vida. Essa avaliação necessita de um distanciamento, a criação de um outro mundo, tanto o platônico das ideias como o paraíso divino cristão.

Esse mundo ilusório se tornou o mundo verdadeiro que só existe, como realidade, na linguagem e na crença humana de que as palavras adquirem saber sobre as coisas. A linguagem é o primeiro outro mundo verdadeiro e só se sustenta na ilusão da correspondência entre os objetos e os signos, criando a representação da identidade. Porém, não existe identidade nem ser, eles só existem como ficção na linguagem.

A essência está expressa na gramática (WITTGENSTEIN, 1999). Somente na ilusão e na crença dos signos que a ideia de Deus, como identidade, se confirma como verdade. Assim, Deus como identidade e valor só existe na gramática.

Portanto, a repulsa da multiplicidade gera a vontade de duração e de estabilidade, as quais pela necessidade de acordo se estabelecem como signos para comunicação, que só se torna conceito se for universal. É na certeza da linguagem que os valores morais eternos se amparam. Somente na metafísica que a moral religiosa se fortalece.

A moral cristã, por exemplo, renega o corpo e os instintos, despreza a vida, inventa a alma por que repudia o corpo. Deus é um conceito que culpabiliza a vida, sendo contrário a existência humana. Somente transvalorando o conceito de Deus como causa, como ser e identidade que se pode desenvolver um pensamento que valorize o devir e a vida. Apenas com a morte de Deus, compreendido como valor e identidade presente na gramática, poderemos conceber um sujeito em que seus pensamentos e valores não se sustentem na crença na identidade, mas em um pensamento afirmativo que não deprecie a vida e contemple o devir:

Jamais ouviram falar daquele louco que acendeu uma lanterna em plena luz do dia e desatou a correr pela praça pública gritando incessantemente: “Procuro Deus! Procuro Deus!” Mas como havia ali muitos daqueles que não acreditam em Deus, o seu grito provocou grandes gargalhadas. “Perdeu-se como uma criança? ”, dizia um. “Estará escondido? ”, dizia outro. “Terá medo de nós? Terá embarcado? Terá emigrado? ”... Assim gritavam e riam todos ao mesmo tempo. O louco saltou no meio deles e trespassou-os com seu olhar. “Para onde foi Deus? ”, exclamou ... vou lhes dizer! Nós o matamos, vocês e eu! Somos nós os seus assassinos! (NIEZTSZCHE, 2012, p. 116).

Na Modernidade, com a construção do sujeito moderno, o homem autônomo e consciente de si, ocorre uma alteração dos valores eternos. Se antes esses valores eram alicerçados no absoluto e na identidade e fixados na ideia de Deus são substituídos pela crença e construção do homem que acredita ser o princípio da ordenação do mundo e dono de uma subjetividade autônoma e consciente. Essa substituição de valores criados na Modernidade é o que Nietzsche denominará de “morte de Deus”.

Todavia, será que a construção do sujeito moderno e os valores morais surgidos na modernidade conseguem superar a depreciação da vida causada pelo pensamento cristão? O sujeito realmente é autônomo em relação à vida? O que define e caracteriza um “sujeito consciente de si”? Analisaremos, portanto, a crítica Nietzscheana relacionada as bases conceituais que elaboraram e fundamentaram a construção do sujeito como identidade.

#### **4.3 A construção do sujeito como identidade e consciente de si**

O platonismo, na visão nietzschiana, é o termo para designar a negação das sensações e dos afetos em detrimento da alma, da racionalidade e do espírito, representada tanto na visão platônica quanto cristã. O pensamento de René Descartes faz parte do mesmo pensamento platônico, pois fundamenta, com a crença na interioridade, a construção ficcional do “eu”, uma substância responsável pelo pensar, em que a consciência é o meio para assimilação e para a compreensão do real; já que, o sujeito é colocado no centro da representação: é ele que traz o ente à presença, que o faz aparecer.

Se com o pensamento platônico houve a negação da vida em detrimento da ideia com a construção do mundo inteligível e sensível, construindo uma rede de valores em que se associava a ideia e o pensamento ao bem, e o corpo e os afetos ao mal; afirmada pelo pensamento cristão com a representação de Deus,

compreendido como princípio metafísico absoluto que representa o início, o fim, a causa, o eterno e o fundamento originário, na modernidade esses valores são substituídos pela crença no sujeito, na ciência e na consciência.

Na visão nietzschiana, a concepção moderna de mundo edifica-se com o pensamento de Descartes tendo como característica principal o advento da subjetividade que institui a mudança na essência do homem, transformando-o em sujeito e no centro das referências em torno do ente. “É na metafísica de Descartes que o ente é, pela primeira vez, determinado como objetividade do representar, e a verdade como certeza de representar” (HEIDEGGER, 2002, p. 116).

O pensamento do filósofo René Descartes, na visão nietzschiana, configura a construção imagética do sujeito moderno com a elaboração de conceitos que fundamentaram a construção do sujeito autônomo e consciente. O homem moderno mata Deus e assume o seu lugar como identidade, princípio e origem da ação e do conhecimento. O sujeito torna-se a medida de todas as coisas e impõe a sua vontade ao mundo, indo contra a natureza e o corpo, decorrente de uma vontade de potência negativa que exclui a vida, resultando em um valor intrínseco presente na Modernidade.

Um dos pontos analíticos do pensamento nietzschiano é a crítica a elaboração do projeto cartesiano para constituir a *res cogitans*, que pretende reconstruir a base conceitual da ciência; produzindo, como principal consequência, a afirmação do pensamento como realidade, e atribuindo ao sujeito a representação máxima da identidade, permanência e essência (GIACOIA, 2017).

Na visão cartesiana, só se pode desenvolver um pensamento claro e distinto, com o intuito de ter acesso ao reconhecimento do que é real, por meio da consciência, seguindo e construindo o raciocínio lógico, em um movimento argumentativo, cuja base sustentadora de todo saber é a criação ilusória denominada “eu racional”.

Em vez de compreender a consciência como um aparelho simplificador e instrumento da singularidade da vida humana, Descartes a concebe e a eleva à máxima medida para o reconhecimento da verdade, da realidade e do conhecimento. No discurso do método o filósofo afirma:

Mas, logo em seguida, adverti que, enquanto eu queria assim pensar que tudo era falso, cumpria necessariamente que eu, que pensava, fosse alguma coisa. E, notando que esta verdade: eu penso, logo existo, era tão firme e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos cétricos não seriam capazes de abalar, julguei que podia aceita-la, sem escrúpulo, como primeiro princípio da Filosofia que procurava (DESCARTES, 1979, p. 23).

A proposição “penso, logo existo” afirma que existe alguma coisa que pensa e essa coisa sou “eu”, tornando-se a estrutura para consolidação de todo pensar, da verdade, da realidade. O sujeito consciente, compreendido como ser pensante, é o fundamento do conhecimento, em que somente ele, como substância pensante, pode distinguir o verdadeiro do falso e constituir as bases da ciência ao formular ideias claras e distintas afastando os afetos e as emoções.

Se o pensamento Platônico e religioso cristão enfatizavam a dicotomia corpo e alma, em uma dualidade hierárquica, em que se priorizava o pensamento como representação máxima do bem; na visão cartesiana, ela é potencializada por meio do entendimento do sujeito como substância. O corpo humano é uma máquina resultante de causas e efeitos. Somente no pensamento, no espírito, que o homem se torna consciente, uma substância espiritual pensante indivisível, podendo se afastar da substância extensa representada pelo corpo. Temos então a construção cartesiana de homem, do sujeito moderno, uma união corpo e alma que formam uma unidade substancial que correspondem e representam a natureza humana.

Tentando encontrar a verdade indubitável que desencadeará a base e a estrutura do desenvolvimento da ciência, Descartes tentará revelar que os conhecimentos recebidos pelos sentidos são enganosos e falsos, concebendo assim um sujeito que, para alcançar uma verdade clara e distinta, deve afastar-se do corpo e dos sentidos, já que são fontes de equívoco e erro.

No discurso do método Descartes (2004) afirma:

Suporei, portanto, que não um Deus ótimo, fonte soberana da verdade, mas algum gênio maligno e, ao mesmo tempo, sumamente poderoso e manhoso, que põe toda sua indústria em que me engane: pensarei que o céu, o ar, a terra, as cores, as figuras, os sons e todas as coisas externas nada mais são do que ludibrios dos sonhos, ciladas que ele estende a minha credulidade. Pensarei que sou eu mesmo desprovido de mãos, de olhos, de carne, de sangue, de sentido algum, mas tenho a falsa opinião de que possuo tudo isso. Manter-me-ei obstinadamente firme nesta meditação, de maneira que, se não estiver

em meu poder conhecer algo verdadeiro, estará em mim pelo menos negar meu assentimento aos erros, as coisas falsas. Eis por que tomarei cuidado para não receber em minha crença nenhuma falsidade, afim, de que esse enganador, por mais poderoso e por mais astuto que ele seja, nada possa me impor (DESCARTES, 2004, p. 23).

No excerto acima, Descartes, por meio da dúvida metódica, recusa os sentidos e a percepção na busca pelo conhecimento verdadeiro, pois são fonte de erro e equívoco. Ao duvidar da elaboração de todo conhecimento afirmando que mesmo dormindo, sonhando, sendo guiado por um gênio maligno, existirá sempre o sujeito que pensa, o “eu racional”, o filósofo produzirá e comprovará assim o *cogito*, em que o ato de duvidar necessita de uma substância espiritual pensante, “[...] enquanto eu queria assim pensar que tudo era falso, cumpria necessariamente que eu, que pensava fosse alguma coisa (DESCARTES, 1979, p.23). Logo, evidencia a sua natureza distinta, o pensamento, remontando à concepção ilusória da consciência como instância suprema para o desenvolvimento do conhecimento e a obtenção da verdade. Segundo Nietzsche (2017) em **Além do bem e do mal**:

Repetirei mil vezes, porém, que “certeza imediata”, assim como “conhecimento absoluto” e “coisa em si”, envolve uma contradição no adjetivo: deveríamos nos livrar, de uma vez por todas, da sedução das palavras! Que o povo acredite que conhecer é conhecer até o fim; o filósofo tem de dizer a si mesmo: se decomponho o processo que está expresso na proposição “eu penso”, obtenho uma série de afirmações temerárias, cuja fundamentação é difícil, talvez impossível” (p. 21).

Nietzsche analisa a fragilidade do pensamento de Descartes em sua busca por uma ideia clara e distinta por meio de uma unidade pensante, uma substância espiritual que só pode ser concebida na ficção lógica de causa e efeito, ao privilegiar o eu idêntico como princípio da ação, sendo responsável por toda elaboração de conhecimentos e relações que o constituem, em que o espírito só pode conhecer de maneira efetiva excluindo o corpo, ou seja, a substância extensa.

Portanto, na visão cartesiana, se mantém uma dualidade espírito e corpo, em que o homem é a união das duas, mas somente a substância pensante, entendida como consciente de si e racional, pode ter acesso ao conhecimento legítimo das coisas, já que são representadas somente no espírito, por meio da

substancialização ontológica do eu.

Para o filósofo de Zaratustra, a crença na substância espiritual pensante só existe como método gramatical, visto que o enunciado “Penso, logo existo” deriva de uma argumentação lógica que existe apenas como sujeito e predicado. Existe algo que pensa e é o “eu” que pensa. Afirma-se, nessa concepção, que todo ato exige um autor, todo efeito tem uma causa, e a natureza dessa substância é o espírito humano, a consciência de si, que é a própria atividade do pensar e conhecer.

O *cogito* e a consciência só existem atreladas às regras lógicas da linguagem e só vivem no pensar metafísico. De acordo com Nietzsche (2017) em **Além do bem e do mal**: “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” (p.25).

O que Nietzsche nos aponta nas malhas conceituais elaboradas por Descartes e que fundamentam a sua crença na oposição corpo e espírito e na crença ilusória no sujeito como substância pensante e consciente de si é a submissão a vontade de verdade, um mero desejo, uma intuição forjada e sustentada em uma lógica, cujo objetivo principal é a elaboração de verdades e identidades que justifiquem suas teorias baseadas em ideias metafísicas.

O desespero e o medo da vida criam a necessidade e fabricam a ilusão na confiança e na certeza humana para atingir ideias claras e distintas, com o objetivo de elaborar referenciais seguros para aquisição da verdade, com o intuito de apaziguar assim a dor da existência. Sem o refúgio da identidade, do ser, do sujeito, criada pela vontade de verdade, o homem não sucumbiria à complexidade de existir e a mudança caótica que representa e configura o devir.

Detrás da ilusão da concepção do sujeito metafísico existe, de acordo com Nietzsche, a vontade de verdade, cuja função é evitar o erro na busca pelo conhecimento verdadeiro e dotar a existência humana de explicação, representada na visão cartesiana na tentativa de afastar as fontes de engano, isto é, o corpo, que simboliza os sentidos e as sensações. Para tanto, precisa criar um fundamento para aquisição da verdade que resulta na idealização de uma substância entendida como unidade, o *cogito*, que constitui a construção do sujeito

pensante como identidade.

A vontade de verdade, direcionada na construção da identidade, gera um homem fraco, medíocre, incapaz, que Nietzsche denomina de *décadence*, ou seja, o desenvolvimento de um sujeito que propaga impulsos contrários à vida, que tenta combater os instintos forjando um mundo ilusório, que odeia solidão e adora viver em rebanho, possui aversão do desconhecido e da mudança e, por isso, foge, covardemente, preservando seu instinto de conservação.

A ocorrência da *décadence* está presente nas religiões, na moral, na filosofia, na ciência e na construção do sujeito moderno, que criam ilusões, mentiras, para produzir ideias que confortem seu estado de indigência e fraqueza. Em **Ecce homo** Nietzsche (1995) afirma “Os decadentes necessitam de mentira - ela é uma de suas condições básicas de sobrevivência” (p. 77).

Na visão nietzschiana, só existe instinto no singular, na ficção, pois somente no choque com outros instintos, em um confronto de forças por expansão e superação que ele se manifesta, instaurando contornos capturáveis em configurações temporárias, que caracterizam a vontade de potência. Por ser plural, o instinto não se enquadra nas referências conceituais de Descartes que aspirava à comprovação do cogito, do sujeito, afastando os sentidos por meio da elaboração de ideias claras e distintas; já que o instinto não é um ser, não tem unidade, é um confronto de forças da vontade de potência. O ato de pensar resulta, portanto, da relação dos instintos e impulsos entre si, transformando-se em pensamentos. Só existe ser, essência, sujeito como unidade, enquanto relações de forças. O ser nunca é, apenas se manifesta em uma relação de forças que se relacionam produzindo forma (GIACOIA, 2016).

Nietzsche ridiculariza a definição metafísica cartesiana de sujeito, constituída em uma unidade entre duas substâncias alma e corpo, em que os instintos devam ser negados e afastados para consolidação do “eu penso” como princípio e causa. A subjetividade não pode ser constituída pela crença no intelecto e na consciência para concepção dos pensamentos, o “eu” e o “si mesmo”, não são uma substância pensante, apenas resultam, ilusoriamente, de uma rede de instintos e afetos que envolvem o corpo todo, uma unidade complexa de forças que constituem essa unidade fisiopsicológica que resulta em pensamentos. Assim, o que se acredita ser o “eu” como substância pensante, não existe. O pensamento elaborado é resultado de um “eu” que é corpo e alma, isto é, o “eu” é o corpo todo

integralmente em sua totalidade.

De acordo com Nietzsche (2017) em **Além do bem e do mal**:

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 mais suave, apenas uma suposição, uma afirmação, e certamente não uma “certeza imediata”. E mesmo com “isso pensa” já se foi longe demais; o “isso” contém uma interpretação do processo, não é parte do processo mesmo. (p.22).

Segundo Nietzsche, a consciência é tida, na visão cartesiana, como a causa do pensar, alicerçada em uma lógica gramatical que afirma a dualidade entre a substância pensante (alma) e a extensa (corpo). Entretanto, ao denominá-las de superstição, o filósofo de Zarathustra nos mostra o seu caráter ilusório e fictício e busca assim uma redefinição para o corpo. Este deixa de ser apenas extensão em que busca sempre saciar sua sede de paixões e desejos ou, como entendido no pensamento cristão, uma prisão do espírito, passando a ser entendido na visão nietzschiana como a grande razão:

O corpo, como o *Selbst* tem uma tradição muito mais profunda e complexa do que supusera a tradição. Ele não é apenas carne e a sede de paixões, desejos e desgarramentos, nem mesmo a *res extensa*, de que cogitara Descartes; ao contrário do que pensava o platonismo e o Cristianismo, o corpo não é a prisão do espírito, o oposto da razão (JUNIOR, 2011, p. 430).

O que se acreditava ser a consciência, a construção do sujeito como unidade, compreendida como espírito ou alma, é apenas uma pequena manifestação da “Grande Razão” que é o corpo, uma unidade resultante do jogo de forças que caracterizam o devir, não meramente uma ilusão subjetiva produzida pela consciência e pela gramática da linguagem, denominada por Nietzsche de “pequena razão”.

Esta “Grande Razão”, compreendida como corpo, este “em si corporal”, não é o contrário da racionalidade, mas a própria razão em sua manifestação de extensão e de possibilidades, inclusive naquelas negadas e desconhecidas pela consciência que, na visão nietzschiana, representa a parte mais infame do pensar, a “pequena razão”.

#### 4.4 O eu consciente nietzschiano como grande razão

No decorrer deste trabalho abordamos diversas formas de sujeitos interpretados a partir do pensamento e da linguagem. Partimos do sujeito natural da *physis*, abordamos o sujeito ideal da metafísica, a evolução desse sujeito para sujeito racional em Descartes e sujeito transcendental em Kant. Todos os sujeitos que foram impregnados com o ideal metafísico tiveram sua essência adestrada pela moral e pela linguagem, denominadas na visão nietzschiana como “pequena razão”.

Pequena, pois, para o filósofo alemão, a razão, é apenas uma faculdade inteligível que ordena, fragmenta, separa e cria falsas identidades, por meio de conceitos e regras lógico-gramaticais como corpo e alma, espírito e matéria. Entretanto, se já denominamos o que Nietzsche interpreta como “pequena razão”, o que será que Nietzsche denomina de “Grande Razão”? Como transvalorar o sujeito metafísico (pequena razão) para um sujeito “eu consciente” que desenvolva um pensamento corpo (grande razão)?

Zaratustra, personagem do livro nietzschiano, no “discurso dos desprezadores do corpo”, apresenta o corpo como “Grande Razão”, sendo este confrontado com a razão metafísica. Todavia, como Nietzsche interpreta um pensamento que envolva e contemple o corpo? O corpo também pode ser razão? Como transvalorar o sujeito compreendido e edificado como identidade e consciente de si? Analisaremos agora o fenômeno do corpo concebido como “Grande Razão” no pensamento de Nietzsche.

Em **Assim falou Zaratustra**, Nietzsche (2017) indaga: “Eu sou corpo e alma- assim fala a criança. E por que não se deveria falar como as crianças?” (p. 40). A criança, interpretada na visão nietzschiana, remete a toda metafísica, ao platonismo, ao cristianismo, à construção do sujeito como identidade, que configura um modo de pensar que afirma a oposição corpo e alma, espírito e matéria, bem e mal, desenvolvendo um sujeito que compreende a vida como erro e deixa de vivenciá-la almejando o que está fora dela, um além vida.

Portanto, a expressão “eu sou corpo e alma” é uma crítica ao modelo de pensar platônico que isola e separa a alma do corpo, este compreendido como cárcere e impedimento para o espírito contemplar a verdade e o ser em si, que só seriam alcançados por meio do pensamento elaborado por uma operação racional

e lógica.

De acordo com o filósofo de Zaratustra, Platão e Sócrates, por meio de uma atividade puramente inteligível julgavam ser possível contemplar e desvelar a verdade por intermédio da dialética, compreendida como um exercício filosófico que revelaria, por meio do diálogo, a essência das coisas, utilizando-se da lógica e da argumentação racional. A dialética estaria, diretamente, ligada à palavra, pois “diá-logos” é um exercício filosófico que mostraria o real por meio do *logos*, da palavra.

Dessa maneira, a dialética, na visão platônica, é compreendida como uma atividade da alma e do inteligível para a assimilação e compreensão do real. Deste modo, Platão é levado pela sedução do conceito e o encanto da dialética para busca da verdade.

Entender a dialética, o *logos*, a palavra, como atividade inteligível para assimilação e compreensão do real é denominada por Nietzsche como “pequena razão”. Para o filósofo de Zaratustra, o *logos*, é uma atividade do corpo, do afeto, da “Grande Razão”. Refere-se à palavra em seu sentido originário, ao revelar-se como criador de sentido pela primeira vez e não enquanto conceitos e símbolos linguísticos.

O *Logos* está, diretamente, ligado à memória e ao esquecimento. A memória não entendida como recordação ou acumulação de dados e informações, mas como exercício que necessita do esquecimento para que, a palavra, ao emergir, instaure uma nova realidade, um novo mundo, um “vir-a-ser”. O esquecimento não entendido como remover as informações e lembranças da memória, mas uma sensação de interrupção de sentir-se histórico, visto que, a criação, necessita do esquecimento daquilo que já foi lembrado para que a criação possa de fato se estabelecer (BARRENECHEA, 2017).

É por meio da capacidade de lembrar e esquecer na medida e no tempo certo, sentindo a manifestação imediata do “vir-a-ser” que, a vida, manifesta-se, em um brotar, no qual a palavra criadora se evidencia como fato e acontecimento. Esse saber esquecer, lembrar e criar não é racional, é corpo, é afeto, é a “Grande Razão”.

A “pequena razão” aproxima-se da realidade pela dialética por meio do espírito e da consciência, por meio da argumentação racional, a fim de que o real se apresente em sua essência, por meio da negação e exclusão dos afetos, dos

sentidos, do corpo. Segundo Nietzsche: “Instrumento do teu corpo é também a sua pequena razão, meu irmão, que tu chamas “espírito”, um pequeno instrumento e brinquedo da tua grande razão” (NIEZTSCHKE, 2017, p. 122). Por outro lado, a “Grande Razão”, compreende a dialética não como uma atividade racional e inteligível do espírito, mas um modo de ser afetado pela vida, como afeto, como corpo.

O *logos*, na interpretação nietzschiana, é o revelar de sentido que se manifesta não por meio da palavra enquanto signo, mas ao revelar e inaugurar uma realidade. É a capacidade de esquecer-se como ser histórico para poder vivenciar o presente, em que o instante é o próprio acontecer que se manifesta como vida. Porém, ao mesmo tempo em que é preciso esquecer, é preciso saber lembrar, pois só existe criação a partir do já feito, do histórico.

Essa capacidade de poder esquecer e lembrar na medida e no tempo certo, não é racional, é a manifestação da capacidade criadora do homem, uma força da vontade de potência, que abre uma perspectiva que se evidencia como afeto. A partir desse afetar-se que se torna possível a ação da palavra criadora em acontecer histórico, em pensamento.

Este, na visão nietzschiana, não corresponde a uma atividade inteligível e racional que permite ao homem pensar, mas a um sentir, um abrir-se do real enquanto afeto, uma atividade pensante fisiopsicológica que envolve as ideias e as sensações. Essa atividade pensante é o corpo, a “Grande Razão”. Segundo Cordeiro (2012):

A vida contemplativa, segundo Nietzsche, não deve ser entendida como pensamento puro, como pura abstração intelectual, como atividade da alma sem relação com o corpo. Pois o pensamento é coisa de corpo e não de alma. (CORDEIRO, 2012 p. 61)

*Logos* é o diálogo que se manifesta como ação imediata devido ao seu caráter súbito e espontâneo. Uma atividade criadora sem vínculos com nenhuma regra ou conceito, não podendo ser evidenciado pela lógica, por meio da dialética, como entendida na visão platônica, mas um irromper imediato da vontade potência, da vida, que se apresenta em uma exibição original e única. Portanto, essa manifestação original não é puramente inteligível ou sensível. É anterior a essas oposições e dualidades, pois é corpo. Uma manifestação espontânea do real como um abrir-se próprio da vida que constitui o espírito, sendo silenciosa e invisível, pois o que percebemos por meio dos sentidos é a vida já realizada:

A grande dificuldade em perceber (corpo) o real em sua nascividade reside justamente em que o real está sempre já dado, feito. Quando o homem consegue perceber o real enquanto coisa não é, no entanto, verdadeiramente o real, consegue ver que a realidade da coisa consiste em seu aparecer (CORDEIRO, 2012, p.118).

O corpo não é um simples devir, mas a manifestação da vontade de potência em seu eterno retorno. O “vir-a-ser” nunca começou e nunca vai cessar de passar. Portanto, o ser do eterno retorno é o “vir-a-ser”. Essa temporalidade do “vir-a-ser” não pode ser avaliada por nenhum espírito, nem um sujeito metafísico, nem conhecida por nenhuma faculdade inteligível, e sim sentida por um “eu” que é corpo, é escuta.

No corpo, de acordo com o filósofo alemão, se insere tanto o “ser” como o “vir- a-ser”, a unidade e a multiplicidade, já que o corpo é a escuta silenciosa da vida que a deixa aparecer por meio dos sentidos como unidade. Esse poder ver o “ser” e o “vir- a-ser”, a forma e o disforme, é arte, compreendida como a criação-destruição incessante inerente a tudo que vive, sem princípio nem fim (MACHADO, 1984).

A arte, sendo corpo, é a manifestação de Dionísio com Apolo, da forma com o caos. Caos é à vontade de potência, o “vir-a-ser” como força que não cessa de emergir. Essa força necessita de controle e limite para sua própria auto superação. Como exposto, Apolo é divindade do limite e da ordem e Dionísio da desordem e do caos. Portanto, aquele não se opõe a este, uma vez que a vida, como caos, necessita de limite para aumento de potência e poder, anunciando-se como aquilo que aparece. Logo, o que coloca e impõe limite é o que se deixa ver e desvelar, como percepção e abertura do real, não como nada constituído, mas o próprio caos que mesmo não podendo ser visto, pois é força, manifesta-se em um aparecer como realidade.

O Apolíneo é o modo de aparecer do caos, apresenta-se como unidade e ordem, para que, novamente, se tornar caos, em um grande eterno retorno do “vir- a- ser”. Dionísio, sendo caos e desordem, só pode aparecer como Apolo, como uma imagem. Não uma compreendida como representação de um sujeito, uma coisa cristalizada, ou como signo ou sinal linguístico, mas a imagem como eclosão da vida, força desagregadora, sem necessidade da palavra (DIDI-HUBEMAN, 1998). A arte, na visão nietzschiana, seria a representação dessa imagem, sendo

superior a verdade, já que esta mostraria a imagem apenas enquanto unidade, compreendida segundos conceitos lógicos e racionais.

A arte tem a capacidade de perceber que a verdade é apenas uma imagem que quer se impor como regularidade, porém a unidade, só existe dentro da multiplicidade. Ela tem a possibilidade de elevação da vida e auto superação; já que, atrás da essência cristalizada, percebe-se que existe o fluxo do devir, do caos.

A arte compreende que a racionalidade que tenta esquematizar e tornar o real consistente é apenas uma falsificação do próprio real, de uma perspectiva, de um contorno, que fica registrado como unidade. Por meio do corpo, entendido não como substância, mas como escuta, percepção, afeto, apreciaria o poder da vida de ver a si mesma realizada em sua produção, composição, caos, desordem, ordem, em ser e vir-a-ser. Essa escuta e percepção é corpo, é a Grande Razão. Desse modo, a racionalidade como produto da alma e do espírito, seria apenas uma expressão do “vir-a-ser” da vida, que transforma o caos e o conduz a uma perspectiva que se apresenta como unidade e essência, uma falsificação do próprio real como condição de sua superação, como vontade de potência.

No discurso dos “desprezadores do corpo”, Nietzsche (2017) afirma: “[...] teu corpo é sua grande razão: esta não diz o Eu, mas faz o Eu.” (p. 264). O corpo, na visão nietzschiana, não é físico ou biólogo, é nada, pois é afeto, é possibilidade de “vir- a-ser”, é escuta, é o que produz e determina o “eu”, enquanto substância. É o acontecer da vida, sempre em um aparecer que não é unidade e essência, é multiplicidade de uma interpretação. O corpo não é um ver de um “eu” como identidade ou substância, como no pensamento de Descartes, mas um ver que percebe um instaurar do real em uma possibilidade de ser “eu”. O “eu” que se constitui no ver e pelo ver:

O que me separa mais fundamentalmente dos metafísicos é que eu não lhes concedo que o “Eu” é o que pensa: antes eu tomo o Eu mesmo como uma construção do pensamento, de categoria igual a matéria, coisa, substancia, individuo, intenção, número: também apenas como função regulativa, com cuja ajuda um tipo de permanência, por conseguinte de cognoscibilidade é colocada e poetizada no mundo do vir-a-ser (NIEZTSCHÉ, 2011, p. 526).

Ao afirmar que o “eu” é constituído pelo corpo, a “Grande Razão”, Nietzsche não está representando o corpo como um cárcere do espírito e da alma, ou um substrato sensível em um sentido biológico e físico, tampouco em contrário e

oposição ao *res cogitans* de Descartes, que enaltecia o inteligível como um “eu” consciente de si, como identidade e origem da produção do real e do conhecimento. Isso seria a pequena razão.

Corpo, na visão nietzschiana, é afeto, é contemplar. É a superação da subjetividade construída na crença no ser e na identidade, que busca um sentido além da própria vida, para um abrir-se de possibilidades de transvaloração, em que o único sentido a ser alcançado é o “nada”, que é a vida. É o desvelar para o real no qual sujeito e mundo se constituem, mutuamente, em uma unificação que é corpo e arte, concebendo formas sempre diferentes e únicas, que só podem ser constituídas no instante, no apresentar do real, sendo síntese e junção do que foi, do que é, para o que pode vir-a-ser, trazendo o “eu” como resultado. Este “eu” não é constituído de identidade e essência, mas de possibilidades de transformação e transvaloração.

O instante é a possibilidade de transvaloração na junção entre sujeito e mundo que produz o “eu”. Essa junção não é inteligível ou sensível, nem se constituem como realidades opostas, se instituem no próprio ato, sendo corpo. Logo, pensar é sentir e sentir é pensar. Descartes (1996) afirmava que o pensamento deveria seguir um método e cálculos matemáticos para compreensão dos objetos e assimilação do real: “Os objetos de que nos devemos ocupar são apenas aqueles que os nossos espíritos parecem conseguir conhecer de uma maneira certa e indubitável” (p. 19). Portanto, o método cartesiano era apreensão do objeto, por meio de regras matemáticas, como critério de verdade para afirmar um pensamento por meio de um sujeito como identidade, ou seja, pequena razão.

O método defendido por Nietzsche na elaboração do pensamento e do “eu” não é racional, é corpo. A presença do real não necessita de um sujeito metafísico, pois o corpo é o método. É a manifestação do real em sua manifestação. A verdade, que para Descartes seria contemplada pelo espírito, pelo “eu consciente”, fundamentada na interioridade, no olhar para dentro, cristaliza a ficção de uma substância pensante, o “eu racional” (GIACOIA, 2016). Nietzsche, ao contrário, exalta o contemplar, olhar para fora, visto que, o espírito, não corresponderia a um substrato.

O que resulta na crença na substância é apenas o “eu” que ficou impresso na realidade em um aparecer de possibilidade de vida. Este aparecer é a única substância originária. É o mostrar de uma abertura para o ser. Assim, o que

aparece como substância, como identidade, como “eu”, é apenas o resultado da luta da vontade de potência em seu aparecer para o real, como viabilidade de vida, de sua superação. Por ser superação, não é substância originária. O que é originário é o aparecer resultante do jogo de forças da vida que se manifesta como realidade.

Corpo, como Grande Razão, é a percepção do real em seu nascimento, em seu surgir e aparecer. Sem a necessidade de um sentido ou explicação para o próprio ato de desvelar-se (CORDEIRO, 2012). Não precisa de nenhum fundamento ou julgamento como a razão metafísica impõe, além do seu aparecer, pois é corpo, afeto. Entretanto, em todo aparecer existe o que não aparece, o que não é visível. Esse não aparecer é a unidade originária do real. O corpo, como Grande Razão, é a percepção do que aparece e principalmente do que está oculto em cada nascer e surgir do real.

Na visão nietzschiana, corpo é a capacidade de olhar, admirar e apreciar o que se encontra latente em cada nascimento do real, que não pode ser traduzido em sinais e códigos linguísticos. Esse aparecer não é uma substância, ou um objeto que pode ser representado por um sujeito ou uma essência fixa originária. A única essência que existe é o “vir-a-ser” como eterno retorno, que nunca começou e nunca vai cessar de passar. “O meu mundo dionisíaco é do eternamente-criar-a-si-próprio, do eternamente-destruir-a-si-próprio- e nada além disso! (NIEZTSCHE, 2011, p. 128).

Destarte, a construção da consciência, da ideia de Ser, de Deus como essência e do sujeito como identidade é apenas uma manifestação da vontade de verdade, uma forma de afeto que sente a necessidade da ilusão para poder acreditar que é a estrutura para assimilação e compreensão do real, para transformar o desconhecido em conhecido e torná-lo manejável, controlável. Porém, isso é só uma ilusão. Por isso, o sujeito eu consciente nietzschiano abandona a crença no eu como identidade e percebe que seu modo de pensar racional está atrelado ao jogo interpretativo da linguagem, sendo este um limite para o pensar. Transvalorar, portanto, significa ultrapassar o sujeito metafísico, o eu racional cartesiano, e perceber que o que constituiu o “eu” como identidade e essência é apenas uma manifestação do real e sua constituição edifica-se apenas em um nada ser. Logo, não existe essência, mas interpretação enquanto criadora de sentido.

Desse modo, o sujeito transvalorado nietzschiano percebe que, anteriormente, a linguagem conceitual existe a linguagem originária, criadora de sentido e da realidade, em que esse mostrar-se que se manifesta como aparência é o próprio interpretar que é vida, que é arte, que é corpo, é a Grande Razão.

## Considerações finais

Para Nietzsche, a história do pensamento ocidental, é marcada pela busca incansável de um fundamento originário, uma identidade única, dotada de essência e verdade. Tal pensamento edifica a ilusão em um modo de pensar metafísico, que cria um outro mundo como verdade, excluindo o mundo real, o devir, este compreendido como transformação e mudança.

A representação máxima desta unidade cria sua maior ficção denominada de “eu”. Uma substância pensante indivisível, acreditando ser a causa da produção de todo pensar e da realidade. Essa construção só se fundamenta na linguagem, na argumentação lógica que, ao fragmentar e separar as ideias, transforma-se na base para consolidação de um **eu** transformado em signos e conceitos, edificada na ilusão que as palavras remetem aos objetos, ao mundo transformados em “coisas”. No entanto, as palavras não representam as coisas, visto que, não existem coisas para representar. O que existe são manifestações provisórias inerente a tudo que vive. Logo, os signos se tornam a substituição do mundo real, negando o seu caráter plural e diverso, sendo transformados pela concepção metafísica em verdade e Ser, tendo Deus como princípio, e um sujeito aparentemente consciente de sua existência.

Por conseguinte, o objetivo principal desta dissertação é analisar criticamente a influência da linguagem na construção em uma identidade fixa, o sujeito como uma substância pensante. Para esse fim, direcionamos, inicialmente, nossa análise para os filósofos pré-socráticos, principalmente Heráclito e Parmênides, por conduzir o pensamento para reflexões sobre o Ser e o devir, princípios primordiais que estruturam o pensar metafísico.

Inicialmente, constatamos que, buscando um fundamento para a natureza, Heráclito concebeu a teoria de um fluxo contínuo, desenvolvendo uma análise sobre o devir, o mundo compreendido como mudança e transformação eterna. Em controvérsia, Parmênides, defendeu uma realidade absoluta e imutável, o Ser, que só poderia ser concebida através do pensamento. Logo, só existia uma realidade absoluta, o Ser, sendo acessado apenas via pensamento. Já o Não-Ser, representa a mudança, apenas uma ilusão percebida através dos sentidos e do corpo. Por conseguinte, Parmênides, instaura no discurso o princípio de identidade e não contradição, afirmando que apenas o Ser, é. Essa afirmação é o alicerce para o

pensar metafísico e a convicção na verdade, sendo o eixo para elaboração dos princípios lógicos racionais presentes na linguagem, resultando nos desdobramentos elaborados ao longo da história ocidental, entre eles, a verdade, Deus, e o sujeito como substância.

Assim sendo, objetivou-se de modo mais específico, analisar como se constituiu ao longo da história do pensamento a construção do sujeito como identidade, um princípio fixo, sendo a origem do pensamento. Para tal análise foi primordial uma investigação das diversas formas de sujeitos interpretados a partir do pensamento e da linguagem. Analisamos o sujeito ideal platônico, aristotélico, o kantiano e finalmente o sujeito racional em Descartes, todos influenciados pela linguagem.

O sujeito metafísico platônico, usufruiu da noção do Ser elaborada por Parmênides, criando dois mundos, um inteligível, mundo da verdade e essência, sendo acessado pelo sujeito via pensamento, e o mundo sensível, acessado pelo corpo, fonte de erro e imperfeição. Dentro desta construção o sujeito platônico exalta a ideia e a abstração na busca de uma essência verdadeira. Utilizando-se do discurso filosófico o sujeito ideal deve se afastar dos instintos e dos sentidos, já que seriam fonte de engano e equívoco.

Aristóteles constrói um sujeito que apreende pelos sentidos, mas o expressa através da linguagem, por meio de discursos e teorias. O discurso necessita de um procedimento lógico, que quando bem executado pelo sujeito, conhece a verdade e a essência das coisas. Através de princípios e juízos, fundamentado em regras lógicas como: princípio de identidade, não contradição, terceiro excluído e casualidade, desvelam a ordem própria que está no mundo. Portanto, através dos princípios e leis do discurso, atrelando o pensamento as coisas, com o uso da lógica, a crença na identidade vai significar o real, em que a palavra vinculada a um sentido permite que o pensamento, por via da linguagem, anuncie a verdade do mundo por intermédio de um sujeito.

O pensamento kantiano se baseia em uma crítica ao pensamento metafísico e as possibilidades do conhecimento humano. Ao defender que o conhecimento não possa ultrapassar os limites dos sentidos e que todo saber nasce da experiência, Kant concebe um sujeito possuidor de uma estrutura que determinaria a forma como compreendemos e interpretamos o mundo. Logo, tudo o que conhecemos pelos sentidos e esquematizamos pela razão, apreendemos através

de nosso intelecto, em uma submissão do objeto ao sujeito, já que, o sujeito tem apenas acesso aos fenômenos que se apresentam aos sentidos e jamais acesso ao conhecimento absoluto, a coisa em si.

Com Descartes, o princípio metafísico por excelência, o Ser absoluto, Deus como Identidade, é substituído e conferido ao sujeito, autônomo e consciente de si, tornando-se a origem do pensamento e da ação. O filósofo cartesiano ao concluir: “Penso, logo existo”, confere ao sujeito a garantia da verdade e assegura a estabilidade da razão, concebendo o cogito como uma substância pensante. Porém, ao acreditar na verdade da linguagem lógica-racional, inconscientemente, tornou-se prisioneiro por aquilo que tanto queria denunciar. Ao invés de se libertar o sujeito dos juízos preestabelecidos da linguagem, acabou por consolidá-los.

Constatamos que a linguagem tem influência direta na construção do sujeito concebido como uma substância pensante, visto que, o pensamento de Descartes, que constitui uma subjetividade autônoma e consciente de si, fundamenta sua teoria em duas afirmações, sujeito e pensamento. Entretanto, essas definições apenas utilizaram-se das reduções e simplificações da linguagem, separando pensamento do sujeito, empregando os princípios lógicos do discurso, em uma argumentação que apenas reproduz um hábito gramatical, associando causa e efeito, sujeito e predicado, em que toda causa tem uma ação. Assim sendo, só existiria pensamento porque existe um sujeito que pensa. Este sujeito pensante é o **eu** consciente cartesiano.

Nietzsche, porém, adverte que a crença em um princípio fixo originário, só existe na gramática, e crítica a concepção de um sujeito consciente de si, que seja a causa do pensar. Em sua visão, um pensamento vem quando ele quer, e não quando um sujeito impõe que ele venha. Portanto, não podemos atribuir a um sujeito a origem do pensamento. Contudo, o filósofo alemão, retira o conceito de objetividade dada ao sujeito e o transforma em uma estrutura de caráter provisório, em um **eu** que não seja o causador da ação, e sim um sujeito que seja a manifestação de um corpo transitório. Este novo sujeito será dotado de uma diversidade de forças correntes entre si, revelado através da vontade de potência e produtor de novas possibilidades subjetivas, que se configuram em várias possibilidades de constituição de um **eu**.

Transvalorar é um ato de superação. Significa ultrapassar o sujeito metafísico, o **eu** racional cartesiano, denominado de pequena razão por Nietzsche,

e perceber que o que constituiu o **eu**, como identidade e essência, é apenas uma manifestação do real e sua constituição edifica-se apenas em um nada ser. Logo, não existe essência, e sim interpretação enquanto criadora de sentido. Deste modo, o sujeito transvalorado nietzschiano, percebe que anteriormente a linguagem conceitual existe a linguagem originária, criadora de sentido e da realidade. A linguagem interpretativa oriunda desse ato de superação, que se manifesta como aparência, é o próprio interpretar que é vida, que é arte, que é corpo. Isto é o que Nietzsche denomina de Grande Razão.

## REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. **Tópicos**: dos argumentos sofísticos. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- ARISTÓTELES. **Política**. São Paulo: Nova Cultural, 2000.
- BARBOSA, M. G. **Crítica ao conceito de consciência no pensamento de Nietzsche**. São Paulo: Beca, 2000.
- BARNES, J. **Filósofos Pré-Socráticos**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- BARRENECHEA, M. A. **Nietzsche e o corpo**. 2. ed. Rio de Janeiro: 7 letras, 2017.
- BENOIT, H. **Sócrates**: O nascimento da razão negativa. São Paulo: Moderna, 1996.
- BITENCOURT, J. A. **Descartes e a invenção do sujeito**. São Paulo: Paulus, 2017.
- BRUM, J. T. **Nietzsche. As artes do intelecto**. Porto Alegre: L&PM, 1986.
- CORDEIRO, R. C. **O corpo como grande Razão**: Análise do fenômeno do corpo no pensamento de Friedrich Nietzsche. São Paulo: Annablume, 2012.
- DELEUZE, G. **Nietzsche e a filosofia**. Rio de Janeiro: Rio, 1976.
- DESCARTES, R. **Discurso do Método**: para bem conduzir a própria razão e procurar a verdade nas ciências. 2. ed. São Paulo: Abril, 1979.
- DESCARTES, R. **Meditações sobre Filosofia Primeira**. Campinas: Unicamp, 2004.
- DESCARTES, R. **Regras para a direção do espírito**. Lisboa: Edição 70, 1996.
- DIAS, R. **Nietzsche, vida como obra de arte**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- DIDI-HUBERMAN, G. **O que vemos, o que nos olha**. São Paulo: Editora 34, 1998.

- FINK, E. **A filosofia de Nietzsche**. Portugal: Presença, 2000.
- FOGEL, G. **Conhecer é criar**: um ensaio a partir de Nietzsche. 2. ed. Ijuí: Unijuí, 2005.
- FOUCAULT, M. **Nietzsche, Freud, Marx**. São Paulo: Princípio, 1997.
- GIACOIA JR., O. **Nietzsche**: o humano como memória e como promessa. 2. ed. São Paulo: Vozes, 2016.
- HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**. Petrópolis: Vozes, 2002.
- HERÁCLITO. **Fragmentos**. 6. ed. Buenos Aires: Aguilar, 1982.
- KANT, I. **Crítica da razão pura**. São Paulo: Nova Cultural, 2000.
- KANT, I. **Crítica da razão pura e outros textos filosóficos**. São Paulo: Abril cultural, 1974.
- KANT, I. **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1980. v. 2.
- KANT, I. **Os Pensadores**. 3. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987. v. 3.
- KANT, I. **Textos seletos**. Petrópolis: Vozes, 2005.
- KANT, I. Prefácio à primeira edição da Crítica da Razão pura. *In* **TEXTOS Seletos**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.
- KIRK, G. S, RAVEN J. E. **Os filósofos Pré-Socráticos**. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1966.
- LEGRAND, G. **Os Pré-Socráticos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1991.
- MACHADO, R. C. M. **Nietzsche e a verdade**. Rio de Janeiro: Rocco, 1984.
- MARTINS, A.; SANTIAGO, H.; OLIVA L. C. **As ilusões do eu**: Spinoza e Nietzsche. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
- MARTON, S. Nietzsche: consciência e inconsciente. *In* KNOBLOCH, F. (org.). **O inconsciente**: várias leituras. São Paulo: Escuta, 1991, pp. 27-41.
- MEINER, R. **Exposição e interpretação da filosofia teórica de Kant**. Lisboa:

Edições 70, 1951.

MOSÉ, V. **Nietzsche e a grande política da linguagem**. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

MOSÉ, V. **O homem que sabe**: Do homo sapiens à crise da razão. 4. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

NIETZSCHE, F. **A filosofia na era trágica dos gregos**. São Paulo: Hedra, 2008.

NIETZSCHE, F. **A Gaia Ciência**. 2. ed. São Paulo: Martin Claret, 2003.

NIETZSCHE, F. **A Vontade de poder**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.

NIETZSCHE, F. **Além do bem e do mal**: Prelúdio de uma filosofia do futuro. 2. ed. São Paulo: Escala, 2007.

NIETZSCHE, F. **Assim falou Zaratustra**: um livro para todos e para ninguém. Porto Alegre: L&PM, 2017.

NIETZSCHE, F. **Crepúsculo dos Ídolos**. 5. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017.

NIETZSCHE, F. **Ecce Homo**: Como alguém se torna o que é. São Paulo: Companhia das letras, 1995.

NIETZSCHE, F. **Humano, demasiado humano**: um livro para espírito livres. São Paulo: Schwarcz, 2017. v. 2.

NIETZSCHE, F. **O Anticristo**. 12. ed. São Paulo: Centauro, 2005.

NIETZSCHE, F. **O nascimento da tragédia**. 6. ed. São Paulo: Schwarcz, 2016.

NIETZSCHE, F. **Sobre verdade e mentira**. São Paulo: Hedra, 2012.

ONATE, A. M. **Crepúsculo do sujeito em Nietzsche**: o abrir-se ao filosofar sem metafísica. Ijuí: Unijui, 2000.

ONATE, A. M. **Entre eu e si ou a questão do humano na filosofia de Nietzsche**. Rio de Janeiro: 7 letras, 2003.

PASCAL, G. **Compreender Kant**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

PLATÃO. **A República**. São Paulo: Escala Educacional, 2006. Pt. 2.

PLATÃO. **Diálogos**. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

PLATÃO. **Fédon**. 3. ed. Belém: EDUFPA, 2011.

PLATÃO. **Sócrates**. São Paulo: Nova Cultural, 2004.

ROBINS, R. H. **Pequena História da Linguística**. Rio de Janeiro: Ao Livro Técnico, 1979.

SAUSSURE, F. **Curso de linguística geral**. 28. ed. São Paulo: Cultrix, 2006.

STIRN, F. **Compreender Aristóteles**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

WATANABE, L. A. **Platão por mitos e hipóteses**: um convite a leitura dos diálogos. 2. ed. São Paulo: Moderna, 2011.

WITTGENSTEIN, L. **Investigações Filosóficas**. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

ZINGANO, M. A. **Razão e História em Kant**. São Paulo: Brasiliense, 1989.