

3 Um mundo sem sujeito

Uma crença que compartilhamos em larga medida, cotidianamente, é a ideia de sermos um “eu”, ou seja, a crença na existência do “sujeito”. Acreditamos haver algo como um “eu” individual que vive uma vida própria, um “eu” que pensa, que sabe, que sente, que quer, que sofre, que é o agente por trás de cada ação sua, e que, além de ser agente, sabe o que está fazendo a cada momento – porque racional e consciente. Faz o que “quer” porque assim “escolhe” e “sabe” exatamente o que quer fazer e o que faz. “Sabe”, então, muito bem porque faz o que faz e porque não faz o que não faz, em suma, um agente racional, consciente de suas ações, de seus motivos e objetivos. Uma espécie de núcleo imutável, que, não importando quantas variações possamos sofrer com o passar do tempo e dos acontecimentos que nos afetam, permanece o mesmo, “até a morte” – dirão alguns – ou, “até mesmo depois da morte” – afirmarão alguns outros. Esta crença exerce uma inegável, e sem dúvida alguma, poderosíssima influência sobre nossa visão de mundo, tanto no decorrer do dia-a-dia, quanto em nossas reflexões e concepções históricas e filosóficas a respeito do mundo e da vida. Tão acostumados somos a pensar em termos de “sujeitos” – núcleos fixos, conscientes ou não, que são causa de ações – que diria ser inevitável pensarmos correntemente o mundo como uma relação constante entre “sujeitos”, pensarmos tantas vezes nesta nossa “vida própria” e nas pequenas questões e problemas que a permeiam, em “nossas” ações como sendo fruto do “nosso” querer, ou nos mais simples pensamentos e sentimentos que nos ocorram como sendo “nossos”. Parece ainda ser inevitável lamentar algumas “escolhas” que julgamos “mal feitas” por “nós mesmos”, planejar futuras “decisões” conscientes ou formular concepções de história da humanidade, baseadas em vontades e ações pessoais de alguns “sujeitos”.

É comum pensarmos em nós mesmos como fundamentos seguros em torno do qual – ou sobre o qual – se desenrola o jogo frenético das circunstâncias e acontecimentos que em nada nos alteraria no que toca à nossa essência

fundamental. É até, de certa forma, natural que pensemos assim, tendo em vista o grande investimento diário na unidade de um “eu” real em si mesmo, idêntico a si mesmo, fixo, estável. Não que haja “alguém”, ou alguma instituição específica por trás deste investimento. São as próprias forças em cena no jogo existencial que acabam produzindo este investimento. As relações sociais e afetivas que estabelecemos e exigem de nós uma constância; as instituições políticas que nos “identificam” através de nomes, títulos, números e documentos; as instituições religiosas que nos atribuem uma essência única e verdadeira; a própria língua que falamos, que nos força todo o tempo a colocar um “eu” no lugar de “sujeito” da frase; mesmo nossa configuração física que faz parecer claramente que somos um – ou estamos encerrados num – corpo único, próprio. Todos esses elementos exercem uma inegável pressão em favor da formação de uma visão de mundo centrada no “sujeito”.

Ora, a concepção de mundo que acabamos de apresentar no capítulo anterior torna bastante problemática a compreensão tradicional de “sujeito”. O mundo é composto unicamente por forças em conflito lutando para expandir seu poder. Cada força buscando – e atingindo – o máximo de poder possível a cada instante, atuando sobre todo o restante das forças, numa guerra perpétua que produz o entrelaçamento de forças na rede dinâmica de relações de poder que constitui a própria existência. Cada força sendo resultante da combinação de incontáveis outras e, por sua vez, compondo novos arranjos e configurações de forças. Como, então, poderíamos conceber a existência de núcleos fixos e imutáveis dados a priori, ou seja, de sujeitos?

O problema já se faz reconhecer no campo em que repousa nossa mais íntima certeza quanto aos traços identitários pretensamente capazes de garantir para nós a existência real e constantemente presente de um “eu”: *o corpo*. Nos habituamos desde muito cedo a pensar que temos, habitamos ou simplesmente somos um corpo próprio. Mas, “toda unidade só é unidade como *organização* e *combinação*: em nada diferente de como uma comunidade humana é uma unidade (...), uma configuração de domínio que *significa* um, mas não *é* um” (VP, § 561). O corpo que chamamos “nosso”, portanto, não é uma unidade simples, mas um complexo de forças e arranjos de forças em conflito estabelecendo relações mútuas de dominação. “O indivíduo mesmo como luta das partes (por alimento, espaço etc.)”.

As células, como expressão de forças, lutam umas com as outras e, entre aniquilações, dominações e associações temporárias, formam novos arranjos de forças mais complexos: os tecidos. Estes, por sua vez, já de saída inseridos no mesmo processo dinâmico, estabelecem relações conflituosas entre si e configuram órgãos. Lembrando que, em nenhuma destas instâncias lidamos com unidades simples: “a célula”, “o tecido”, “o órgão”, são já arranjos complexos de forças e também que a formação de um todo mais complexo não elimina o poder de atuação das forças mais simples, ou seja, células, tecidos e órgãos estão em guerra, todos contra todos, e mesmo as configurações mais estáveis que resultam do seu conflito não são estáticas nem pacíficas, mas sustentadas por relações de dominação em constante tensão. Em todos os níveis estabelecem-se hierarquias e a vontade de poder, atravessando todo o processo, promove a progressiva especialização dos elementos subordinados e, com isso, a progressiva organização dos sistemas de forças. “A maior complexidade, a excreção apurada, a sintonia dos órgãos e funções configurados, com o desaparecimento dos membros intermediários” resultam de “uma vontade de poder no processo orgânico, em virtude da qual forças *que dominam, formam, mandam*, aumentam sempre o âmbito de seu poder” (VP, § 644). Há que se compreender que “todo organismo é um tal complexo de sistemas lutando por crescimento de sentimentos de poder” (VP, § 703).

Isso para ficar apenas no âmbito das forças físicas, químicas e biológicas. Lembrando que estas forças são apenas partes numa rede muito maior e mais complexa, acrescente-se a este embate forças sociais, culturais, políticas, econômicas, emocionais, intelectuais, climáticas, etc., que participam ativamente neste processo de configuração do corpo, e veremos que o corpo está longe de ser uma unidade simples dada a priori.¹

Vivemos acreditando que “lá por dentro” do corpo, em algum lugar seguro, haja uma espécie de “centro de comando” racional, consciente e livre para escolher – um “eu”. Um “eu” que dirige o corpo, que “escolhe” agir da maneira que lhe convém, que vai para cá ou para lá de acordo com sua vontade.

¹ Sobre esta interpretação que toma o corpo como jogo de forças, ver: BARRENECHEA, Miguel Angel. “Nietzsche e o corpo, para além do materialismo e do idealismo”. In: LINS, Daniel e GADELHA, Silvio (Org.). *Nietzsche e Deleuze: que pode o corpo?*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002: “O corpo alude a uma série de processos, a um jogo de forças, ao devir da vontade de potência.” (p. 184)

Acreditamos que temos “escolha” e que de fato “escolhemos”, que somos os agentes de nossas ações. No entanto, se pararmos por um momento para analisar a teia de determinações envolvidas numa escolha, logo percebemos que o espaço para a “escolha” se torna mais e mais reduzido, até chegar ao ponto em que podemos mesmo eliminá-lo como mera ficção inútil. Em cada “escolha” somos determinados por forças físicas, químicas, biológicas, tais como as que se apresentam em nossa constituição corporal e as diversas limitações que ela nos impõe. Não poderíamos também pensar esta “escolha” separada do contexto histórico em que nos encontramos, dos hábitos e costumes que a atual configuração sócio-cultural nos impõe, das leis, das normas, das crenças e narrativas compartilhadas. Além do mais, não poderíamos desprezar a influência da economia desejante das forças psíquicas, das emoções, dos traumas, do histórico de relações pessoais que já estabelecemos, bem como das que estamos inseridos nesse momento. Acrescente-se a isso um grande *etc.* e a força implacável e inescapável do impulso fundamental que nos constitui – a vontade de poder – e fica difícil manter algum lugar para a “escolha”. Ora, tendo em mente que nenhuma destas forças poderia não se efetivar e que seu entrelaçamento em rede produz uma resultante inevitável, podemos mesmo eliminar o lugar que nos reservamos como “agentes”.

Um *quantum* de força equivale a um mesmo *quantum* de impulso, vontade, atividade – melhor, nada mais é senão este mesmo impulso, este mesmo querer e atuar, e apenas sob a sedução da linguagem (e dos erros fundamentais da razão que nela se petrificaram), a qual entende ou mal-entende que todo atuar é determinado por um atuante, um “sujeito”, é que pode parecer diferente. Pois assim como o povo distingue o corisco do clarão, tomando este como *ação*, operação de um sujeito de nome corisco, da mesma forma a moral do povo discrimina entre a força e as expressões da força, como se por trás do forte houvesse um substrato indiferente que *fosse livre* para expressar ou não a força. Mas não existe um tal substrato; não existe um “ser” por trás do fazer, do atuar, do devir; “o agente” é uma ficção acrescentada à ação – a ação é tudo. (GM, I, § 13).

Não há distância entre a força e a efetivação da força e cada força atinge o máximo de poder possível a cada instante. Como a existência é um complexo de relações entre forças intrinsecamente impulsionadas pela vontade de poder, disso decorre que cada ação, cada acontecimento são absolutamente inevitáveis, pois são as conseqüências necessárias de um determinado encadeamento de relações de força. Não há “escolha”, nem mesmo há um agente por trás da ação. Cada ação é

produzida como resultado do entrecruzamento de forças físicas, químicas, biológicas, sociais, culturais, políticas, psíquicas, emocionais, etc. numa rede dinâmica complexa. Não há, portanto, nenhuma instância em nós que controle nossas ações, nenhum centro de comando.

Rimos daquele que ultrapassa o limiar de sua porta no momento em que o sol ultrapassa o limiar da sua e que diz: ‘Quero que o sol se levante’; e daquele que não pode fazer parar uma roda e diz: ‘Quero que ela rode’; e daquele que foi derrubado numa luta e diz: ‘Estou no chão, mas *quero* estar no chão!’ Mas, apesar dos gracejos, agimos alguma vez de outra forma que um desses três, quando empregamos a expressão ‘*Eu quero*’? (A, § 124)

Forças dominantes em nós tentam se apropriar do movimento que já está em curso e dizem “eu quero”, mas isso não passa de ilusão egoística, vontade de controle, sintoma da vontade de poder. Que controle poderíamos ter se são as forças em jogo que produzem todas as ações? Nem mesmo o controle da previsibilidade poderíamos reclamar para nós, já que ignoramos necessariamente boa parte das forças envolvidas numa ação:

“Das numerosas influências em cada momento, por exemplo: ar, eletricidade, não sentimos quase nada: poderia haver bastantes forças que nos influenciassem constantemente e que, não obstante, jamais nos chegassem à sensação” (VP, § 676)

É assim que de fato ocorre e nisso repousa a imprevisibilidade das nossas ações. Uma força qualquer que não seja mapeada produzirá uma resultante totalmente diferente da esperada. Quantas vezes temos o dia inteiro planejado desde cedo, mas uma pequena circunstância altera por completo seu desenrolar? Ou, quantas vezes reagimos de maneira totalmente inesperada e em seguida dizemos: “não era eu, estava fora de mim?”. Trata-se simplesmente de forças não mapeadas, mas que estão em jogo determinando nosso comportamento.

Supomos “um ser para o acontecer que não é um e o mesmo em relação ao acontecer, mas antes permanece, é, e não ‘se torna’. – Postular o *acontecer como efetivar*: e o *efeito como ser*: esse é o nosso duplo erro” (VP, § 531). Não há um “eu” por trás da ação, um ser que age e que é em si mesmo algo totalmente diferente do seu agir. São as próprias ações que, uma vez realizadas, nos determinam e passam a dizer quem somos. Portanto, aquilo que chamamos “eu” é o efeito do entrecruzamento de incontáveis forças de todos os tipos lutando entre si por poder. “*L’effet c’est moi!*” (BM, § 19). Não somos causa de nada, somos efeito de tudo: “*és tu que és feito!* Em cada momento da tua vida!” (A, § 120).

E não nos esqueçamos que, além das inúmeras determinações das forças desejanças que nos constituem, há ainda uma determinação de última instância nos impulsionando todo o tempo: a vontade de poder.

Todos os fins, metas, sentidos são só modos de expressão e metamorfoses da única vontade, que é inerente a todo acontecer: a vontade de poder. Ter fins, metas, intenções, *querer* em geral, tal é como querer-tornar-se-mais-fortalecido, querer crescer, e *para tal* também querer os *meios*. (VP, § 675)

Enquanto configuração de forças existente, somos intrinsecamente impulsionados pela vontade de poder, por sua força implacável, inescapável, sem qualquer possibilidade de fuga ou realização final. Daí decorre toda a inquietação, a agitação, a ansiedade, nosso contínuo lançar-se às mais diversas atividades, como também toda a frustração, o tédio, o mal-estar.

O grande teórico e defensor do sujeito como realidade existente, que não só é verdadeiramente existente, mas que também é o fundamento seguro sobre o qual se pode e se deve construir todo o conhecimento humano, é Descartes, com sua famosa teoria do *cogito*. Descartes constrói seu sistema filosófico na primeira metade do século XVII, buscando encontrar um fundamento verdadeiro, sólido, capaz de resistir a qualquer questionamento cético. Curiosamente, ele tentará realizar esta ambição, justamente através de um ceticismo hiperbólico, submetendo à dúvida e ao questionamento tudo aquilo que se pode considerar verdadeiro.

Tendo chegado a um ponto de ceticismo radical, Descartes é obrigado a admitir: “de todas as opiniões que no passado considerei verdadeiras, não existe nenhuma da qual hoje não possa duvidar” (Descartes, *Meditações Metafísicas*, p. 254). No entanto, justamente quando se encontra neste aparente beco sem saída, Descartes acredita estar de posse do fundamento que tanto procurava. Se conseguiu provar que podia duvidar de tudo e sobre tudo se enganar, acredita, então, por isso mesmo, ter provado que é absolutamente necessária e verdadeira a existência de um “eu” que de tudo duvida, ainda que sobre tudo se engane. E ele se pergunta: “Eu, então, ao menos, não serei alguma coisa?” (Descartes, *Meditações Metafísicas*, p. 258). Mas, ao haver se convencido de que nada podia ser dado como verdadeiramente existente, considera: “não me convenci também de que eu não existia?” (Descartes, *Meditações Metafísicas*, p. 258) E responde em seguida: “Com certeza não; sem dúvida eu existia, se é que me convenci ou só

pensei alguma coisa” (Descartes, *Meditações Metafísicas*, p. 258). Logo, a proposição “eu sou, eu existo, é obrigatoriamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito” (Descartes, *Meditações Metafísicas*, p. 258).

“Mas ainda não sei com suficiente clareza o que sou”, pondera Descartes e, mergulhando nesta investigação acerca daquilo que ele mesmo é, afirma que não é um “homem”, pois “o que é um homem”?, nem mesmo um “animal racional”, “já que seria preciso pesquisar o que é animal e o que é racional”, também não é uma “alma”, esta espécie de “vento”, “chama”, ou “ar muito tênue” que permeava e animava seu corpo, definitivamente também não é um “corpo”, visto que a existência do corpo pode ser facilmente colocada em dúvida. Descartes verifica então: “só o pensamento é um atributo que me pertence; somente ele não pode ser separado de mim. Eu sou, eu existo; isto é certo; mas por quanto tempo? Durante todo o tempo em que eu pensar” (Descartes, *Meditações Metafísicas*, p. 261). E proclama contente sua verdade recém descoberta: “nada sou, a não ser uma coisa que pensa, ou seja, um espírito, um entendimento, uma razão”. Logo a seguir, prossegue ainda: “Então, eu sou uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente, mas que coisa? Já o disse: uma coisa que pensa” (Descartes, *Meditações Metafísicas*, p. 261). E o que é uma coisa que pensa? “É uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente” (Descartes, *Meditações Metafísicas*, p. 262). Como aparecem enumerados entre os atributos do “eu” também a imaginação e o sentir, Descartes explica:

é por si tão evidente que sou eu quem duvida, quem entende e quem deseja que não é preciso acrescentar nada aqui para explicá-lo. E tenho também, com toda a certeza, o poder de imaginar; porque, ainda que possa suceder (conforme presumi anteriormente) que as coisas que imagino não sejam verdadeiras, esta capacidade de imaginar não deixa de existir realmente em mim e faz parte do meu pensamento. Por fim, sou o mesmo que sente, ou seja, que recebe e conhece as coisas como que pelos órgãos dos sentidos, visto que, de fato, vejo a luz, ouço o ruído, sinto o calor (Descartes, *Meditações Metafísicas*, p. 263).

Assim, o “sujeito” é o que vai fundamentar todo o pensamento de Descartes. É a partir do “sujeito” que Descartes desenvolverá todo o seu pensamento e estabelecerá as bases para um método científico que conduza ao conhecimento verdadeiro.

Descartes expõe em forma de sistema filosófico a crença que cultivamos e compartilhamos em nosso “eu”, a crença de sermos algo pensante, que afirma, que nega, que quer e que não quer, que imagina e que sente. Um centro de comando único, fixo e imutável, racional e consciente, dono de suas ideias, vontades e ações. Nietzsche se contrapõe completamente a esta concepção. Nos aforismos 16 e 17 de *Além do Bem e do Mal*, dirige-se diretamente ao cogito cartesiano: “Ainda há ingênuos observadores de si mesmos que acreditam existir ‘certezas imediatas’; por exemplo, ‘eu penso’” (BM, § 16). No entanto,

Se decomponho o processo que está expresso na proposição “eu penso”, obtenho uma série de afirmações temerárias, cuja fundamentação é difícil, talvez impossível – por exemplo, que sou *eu* que pensa, que tem de haver necessariamente um algo que pensa, que “pensar” é atividade e efeito de um ser que é pensado como causa, que existe um “Eu”, e finalmente, que já está estabelecido o que designar como pensar – que *eu* sei o que é pensar. (BM, § 16)

Antes ainda de, a partir do pensamento, estabelecer como sua condição necessária e fato auto evidente um “eu”, podemos nos questionar sobre a natureza da nossa concepção do que seja “pensar” e do que seja este “eu” que tendemos a estabelecer como agente do pensamento. “De onde retiro o conceito de pensar? (...) O que me dá o direito de falar de um Eu, e até mesmo de um Eu como causa de pensamentos?” (BM, § 16). Na sequência, Nietzsche faz mais uma provocação direta a Descartes:

Quem, invocando uma espécie de intuição do conhecimento, se aventura a responder de pronto essas questões metafísicas, como faz aquele que diz: ‘eu penso, e sei que ao menos isso é verdadeiro, real e certo’ – esse encontrará hoje à sua espera, num filósofo, um sorriso e dois pontos de interrogação. (BM, § 16)

E no aforismo 17, a crítica continua:

Um pensamento vem quando “ele” quer, e não quando “eu” quero; de modo que é um *falseamento* da realidade efetiva dizer: o sujeito “eu” é a condição do predicado “penso”. Isso pensa: mas que este “isso” seja precisamente o velho e decantado “eu” é, dito de maneira suave, apenas uma suposição, uma afirmação, e certamente não uma “certeza imediata”. E mesmo com “isso pensa” já se foi longe demais; já o “isso” contém uma *interpretação* do processo, não é parte do processo mesmo. Aqui se conclui de acordo com o hábito gramatical: “pensar é uma atividade, toda atividade requer um agente, logo –” (BM, § 17)

De fato, não há nenhuma instância em nós que controle aquilo que chamamos de “nossos pensamentos”, não há centro de comando, os pensamentos simplesmente emergem, sucedem-se uns aos outros, alguns ficam por algum

tempo, outros passam rapidamente, sem que tenhamos nenhum controle sobre este processo. Uma bela passagem de Hume pode nos auxiliar a compreender esta proposição: “A mente é uma espécie de teatro, onde diversas percepções fazem sucessivamente sua aparição; passam, repassam, esvaem-se, e se misturam em uma infinita variedade de posições e situações” (Hume, *Tratado da Natureza Humana*, p. 285) e estas percepções não apresentam nenhuma “identidade” entre si. Portanto, “eu” não é o roteirista, não é o ator, nem o personagem, ele é a própria representação da peça que se desenrola através do movimento contínuo e das combinações das diferentes percepções a cada instante. Mais adiante, Hume deixa claro que “eu” não é nem mesmo o palco de teatro vazio onde estas cenas são representadas:

“A comparação com o teatro não nos deve enganar. A mente é constituída unicamente pelas percepções sucessivas; e não temos a menor noção do lugar em que essas cenas são representadas ou do material de que esse lugar é composto.” (Hume, *Tratado da Natureza Humana*, p. 285).

Ou seja, todo o material consciente com o qual lidamos todo o tempo funciona na suposição de se referir a “algo” que subjaz a estas diferentes representações, um sujeito, um núcleo fixo que está sempre lá, sempre aqui, por trás dos pensamentos, dando-lhes sustentação, se não mesmo causando-os enquanto agente pensante efetivo. Entretanto, esta suposição de referência, e com ela a crença que se forma na existência de um “eu”, nada diz sobre sua existência de fato, e assim, este suposto “lugar” do centro de comando permanece vazio, puramente imaginário e já não há como estabelecer uma distância entre “eu” e os pensamentos que chamo “meus”. “Eu” sendo não mais um “algo” que pensa, e nem mesmo o “lugar” onde pensamentos se apresentam, mas um efeito da própria sucessão de pensamentos, uma suposição, uma crença, uma ficção:

“É pensado: conseqüentemente, há pensante”: a isso chega a argumentação de Cartesius [Descartes]. Mas isso significa postular nossa crença no conceito de substância já como “verdadeira *a priori*” – que, quando seja pensado, deva haver alguma coisa “que pense”, é, porém, apenas uma formulação de nosso hábito gramatical, que põe para um fazer um agente. Em resumo, aqui já se propõe um postulado lógico-metafísico – e não somente há constatação... Pelo caminho de Cartesius não se chega a algo absolutamente certo, mas só a um fato de uma crença muito forte. (VP, § 484)

Não podemos deixar de notar, em quase todas as críticas nietzschianas à noção de sujeito, a grande importância atribuída à gramática na formação da

crença na existência de um “eu”. “Receio que não nos livraremos de Deus, porque ainda cremos na gramática” (CI, *A Razão na Filosofia*, § 5), afirma Nietzsche em *O Crepúsculo dos Ídolos*. A cristalização da linguagem em conceitos fixos e imutáveis, tão cara à tradição metafísica, acaba provocando algumas das ilusões mais comuns do pensamento filosófico, como “o ser”, “a coisa”, “o sujeito”, “deus”, tomadas por verdadeiras, em parte, graças à estrutura da linguagem cotidiana e conceitual, que trabalha justamente com categorias fixas, unas e imutáveis. Assim, é um “preconceito da razão” que “nos obriga a estipular unidade, identidade, duração, substância, causa, materialidade, ser” e aqui, o erro tem como “permanente advogado” nossa linguagem. (CI, *A Razão na Filosofia*, § 5). Segundo Nietzsche, a formação da estrutura gramatical “pertence, por sua origem, à época da mais rudimentar forma de psicologia”, é por isso que está permeada de

agentes e atos: acredita na vontade como causa; acredita no “Eu”, no Eu como ser, no Eu como substância, e *projeta* a crença no Eu-substância em todas as coisas – apenas então *cria* o conceito de “coisa”... Em toda parte o ser é acrescentado pelo pensamento como causa, *introduzido furtivamente*, apenas da concepção “Eu” se segue, como derivado, o conceito de “ser”. (CI, *A Razão na Filosofia*, § 5)

Mais tarde, atribui-se estes conceitos a alguma espécie de mundo superior, ao invés da percepção de que eles remontam, na verdade, a um mundo de ingenuidade e superstição. E, mais importante, o esquecimento do caráter necessariamente fictício da linguagem, faz com que se a tome por literal e verdadeira. A crença na estrutura da linguagem cotidiana e conceitual reforça a crença naquelas ilusões cristalizadas como verdades – “eu”, “coisa”, “ser”, “deus”.

De fato, a própria construção das frases no processo de comunicação, cria vícios de linguagem insuperáveis que colocam o “eu” como sujeito e formula uma série de afirmações fantasiosas, que pela recorrência, e o próprio aprendizado por observação e indução, durante toda a nossa vida, passamos a tomar por naturais. Por exemplo, ao comunicar a alguém a simples ideia de um pensamento que tenha me ocorrido ontem, sou obrigado a dizer: “Ontem, pensei algo.” Onde está subentendido o sujeito “eu”, e não apenas isso, mas também está automaticamente atribuído a este “eu”, a qualidade de agente do pensamento. Cria-se assim a ideia de um centro individual produtor de conhecimento. Ou seja, numa simples

construção da linguagem, estão inevitavelmente presentes as seguintes fantasias: “Há um centro de comando pensante chamado ‘eu’.”. São muitos os exemplos deste tipo. Se, por exemplo, digo a alguém: “Ontem fiz algo por tal motivo”, nesta simples construção da linguagem, uma aparentemente inocente frase, estão embutidos, não só o sujeito “eu”, mas também a fantasia de que este “eu” além de agente das ações, é plenamente consciente delas e de seus motivos. Assim também, se dizemos, por exemplo, “Eu quero tal coisa”, reforçamos automaticamente a fantasia de que haja um “eu” consciente, que “quer”, dono de suas vontades. Outro exemplo: Se alguém nos conta alguma coisa e dizemos: “Eu sei”, estamos fantasiando que haja um “eu” que sabe, um centro consciente armazenador de conhecimento.

O “sujeito” funciona como categoria gramatical. Nossa ingenuidade é elevar esta categoria gramatical à condição de realidade ontológica ou ser metafísico e esta confusão vem causando uma série de problemas tanto no pensamento filosófico quanto cotidiano. Assim como anteriormente insistimos no fato de que não há distância entre a força e a efetivação da força, nem tampouco entre o agente e a ação, não há também um agente do pensamento, um “algo” que pensa, uma substância pensante, um “eu” produtor de pensamentos. Com isso tocamos em algumas questões da maior relevância, tais como: o que é, afinal, *pensar*? Em que consiste o nosso material *consciente*? E, por fim, o que é *conhecimento*?

Pensar é tradicionalmente compreendido como ação de um sujeito, atividade própria do ser racional e consciente, o humano. A consciência, em geral, se confunde ela mesma com o sujeito, tomada como centro de comando, núcleo, morada do “eu”. E a palavra conhecimento se refere automaticamente a uma relação entre sujeito e objeto, seja à maneira de Descartes, que concebe o objeto como realidade em si investigável e apreensível por um sujeito pensante capaz de efetivamente conhecê-lo, seja à maneira de Kant, que, com sua “revolução copernicana”, inverte os termos desta equação, colocando as formas puras da intuição sensível – tempo e espaço (Kant, *Crítica da Razão Pura*, p. 40) – e os conceitos puros do entendimento, ou categorias – de quantidade, qualidade, relação ou modalidade (Kant, *Crítica da Razão Pura*, p. 71) –, como elementos a priori, constitutivos do sujeito, determinantes do objeto observado.

“Se a intuição devesse regular-se pela natureza dos objetos, não vejo como se poderia saber algo a priori deles; se porém o objeto (como objeto dos sentidos) se regula pela natureza do nosso poder de intuição, posso então representar-me muito bem essa possibilidade. (KANT, *Crítica da Razão Pura*, p. 12)

“O mesmo aconteceu com os primeiros pensamentos de Copérnico, que, depois de não ter conseguido ir adiante com a explicação dos movimentos celestes ao admitir que todo o corpo de astros girava em torno do espectador, tentou ver se não seria melhor deixar que o espectador se movesse em torno dos seus astros imóveis. (KANT, *Crítica da Razão Pura*, p. 12)

No caso de Descartes, a legitimidade do conhecimento é dada pelo nível de clareza e distinção de observação a que pode chegar o sujeito através da boa utilização do método e garantida pela existência de um Deus perfeito, um terceiro termo incluído na relação, capaz de sustentar a veracidade das observações claras e distintas

Toda concepção clara e distinta é, com certeza, alguma coisa de real e de positivo, e, assim, não pode se originar do nada, mas deve ter obrigatoriamente Deus como seu autor; Deus, que, sendo perfeito, não pode ser causa de equívoco algum; e, por conseguinte, é necessário concluir que uma tal concepção ou um tal juízo é verdadeiro (Descartes, *Meditações Metafísicas*, p. 301).

No segundo caso, a realidade das coisas é inapreensível, pois o sujeito, condenado às limitações intrínsecas ao seu aparelho de conhecimento, lida somente com fenômenos determinados por estas mesmas limitações, adaptados a elas, restando por trás deles a coisa-em-si inacessível. O conhecimento “só se refere aos fenômenos, deixando ao contrário a coisa em si mesma real para si, mas desconhecida a nós” (Kant, *Crítica da Razão Pura*, p. 13). O fato é que, tanto no conhecimento objetivo, quanto no subjetivo, o que está em jogo é uma relação entre sujeito e objeto.

Pelo que já vimos até aqui, não é difícil deduzir que Nietzsche se contrapõe a estas concepções. Se sujeito e objeto não são dados apriorísticos, não são seres em si, não são núcleos, não são “coisas”, nem “essências”, mas são já configurados a posteriori como efeito do entrelaçamento da rede de forças que constitui o mundo, não há sujeito, nem objeto e, conseqüentemente, nem pensar, nem conhecer da maneira como são tradicionalmente compreendidos.

Abandonemos o sujeito efetivante, e assim também abandonaremos o objeto no qual se efetiva. A duração, a igualdade consigo mesmo, o ser não são inerentes nem ao que é chamado de sujeito nem de objeto: são

complexos do acontecer, aparentemente duráveis com relação a outros complexos (VP, § 552)

O que chamamos sujeito e objeto são apenas configurações, “complexos do acontecer”, provisoriamente estáveis, resultantes da rede de forças intrinsecamente impulsionadas pela vontade de poder. Assim, como poderia haver o “pensar” enquanto atividade de um sujeito?

Aqui, em primeiro lugar, imagina-se um ato que não acontece absolutamente, “o pensar”, e, em segundo lugar, imagina-se um sujeito-substrato, no qual, e em nenhuma outra parte, o pensar tem sua origem: isto é, tanto o fazer quanto o que faz são fictícios. (VP, § 477)

E como falar em conhecer se não há também “objetos” em si conhecíveis? “A maior fabulação é aquela do conhecimento. Gostar-se-ia de saber como *as coisas em si* são constituídas: mas veja, não há nenhuma coisa em si!” (VP, § 555)

Eliminando-se os extremos da relação – sujeito e objeto –, ficamos apenas com a própria relação, ou melhor, com o processo auto produtivo da rede de relações de poder. Este *processo* conflituoso de dominação, aniquilação, escravização, subordinação e associação que produz os diversos arranjos de forças e as diversas configurações provisoriamente estáveis (pessoas, coisas, instituições, valores, etc) é o que Nietzsche chama *interpretação*. E este é o conceito chave que nos permite compreender o que pode significar pensar e conhecer sem a presença do sujeito.

A palavra interpretação tem seu sentido tradicional ampliado. Não se trata de, como na compreensão habitual, imaginar a interpretação como atividade de um sujeito, nos termos “alguém interpreta algo”. Muito além disso, interpretação aqui se refere à própria dinâmica do acontecer.² “Contra o positivismo que fica no fenômeno só há fatos, eu diria: não, justamente não há fatos, só interpretações. Não podemos verificar nenhum ‘fato em si’” (VP, § 481). Situar todo e qualquer fato e acontecimento como “interpretação”, não quer, absolutamente, dizer que “tudo é subjetivo”, pois não há um sujeito que interpreta:

² Ponto de vista desenvolvido por Marco Antônio Casanova em seu artigo “Interpretação enquanto princípio de constituição de mundo”: “*Interpretação é por isto efetivamente um meio mesmo para se assenhorar de algo: ela é o traço fundamental do movimento de realização de vida como vontade de potência. O que surge a partir deste assenhoramento não é outra coisa senão mundo. Interpretação é então ao mesmo tempo princípio de constituição do mundo.*” CASANOVA, M. A. *Interpretação enquanto princípio de constituição de mundo*. In: cadernos Nietzsche 10, p. 27-47, 2001

“Tudo é subjetivo”, dizeis: mas já isso é interpretação. O “sujeito” não é nada de dado, mas sim algo a mais inventado, posto por trás. – É afinal necessário pôr o intérprete por trás da interpretação? Isso já é poesia, hipótese. (VP, § 481)

O sujeito já é introduzido como resultado de um processo de interpretação: Não cabe “perguntar: ‘*quem interpreta?*’, mas sim se o interpretar mesmo tem existência (mas não como um “ser”: como um *processo*, um *dever*) como uma forma da vontade de poder, como afeto” (VP, § 556). Interpretar, conseqüentemente, não é atividade de um “sujeito” qualquer, mas um processo.

Não se restringe, tampouco, a alguma atividade teórica, meramente intelectual. É o processo de constituição mesmo do mundo. Uma passagem de *A genealogia da moral* é bem esclarecedora a este respeito:

algo existente, que de algum modo chegou a se realizar, é sempre reinterpretado para novos fins, requisitado de maneira nova, transformado e redirecionado para uma nova utilidade, por um poder que lhe é superior; (...) todo acontecimento do mundo orgânico é um *subjugar* e *assenhorear-se*, e todo subjugar e assenhorear-se é uma nova interpretação (GM, II, § 12)

Nesta passagem Nietzsche ainda fala em “mundo orgânico”, mas, uma vez que com a introdução da teoria das forças não se faz mais necessária a distinção rígida entre orgânico e inorgânico, podemos aplicar esta mesma lógica a tudo o que existe enquanto força em luta. Interpretar é um dominar, um subjugar, é o modo específico de efetivação da força, agindo e resistindo sobre todas as outras, buscando expandir seu poder: “cada centro de força – e não somente o homem – constrói a partir de si todo o mundo restante, isto é, mede, apalpa, forma pela sua força...” (VP, § 325). Ou seja, cada força, ou cada “centro de força” desenvolve sua interpretação particular exercendo seu poder sobre todo o resto das forças em jogo.

É bom lembrar que não devemos tomar a formulação “centro de força” como alguma espécie de “sujeito”. Não se trata de um “centro de comando”, ou um núcleo constituído a priori que, isoladamente, a partir de fora, partindo de si mesmo, interpreta o resto do mundo. “Centro de força” é qualquer configuração de forças dominantes, num sistema constituído a posteriori como resultante do entrelaçamento conflituoso de incontáveis forças. Assim, uma célula é um centro de força, um órgão é um centro de força, um homem é um centro de força, e assim

por diante, valendo o mesmo princípio para coisas, plantas, animais, ideias, valores, instituições, etc.

Cada centro de força, então, já de saída envolvido no processo interpretativo, desenvolve uma *perspectiva* própria, uma medida específica de avaliação, ação e reação em relação a todo o resto, constrói para si um mundo. “Cada centro de força tem sua *perspectiva* para todo o *resto*, isto é, sua *valorização* inteiramente determinada, sua espécie de ação, sua espécie de resistência” (VP, § 567). Há, então, uma incrível multiplicidade de perspectivas conflitantes, uma incrível multiplicidade de mundos configurados a partir de cada centro de força. “O mundo, para nós, voltou a ser ‘infinito’; não podemos lhe recusar a possibilidade de *se prestar a uma infinidade de interpretações*” (GC, § 374)

Note que, segundo esta concepção, não há um “objeto” real dado que o “sujeito” possa conhecer, nem há, por outro lado, um mundo real “X” que se esconde por trás das perspectivas particulares, uma “coisa em si” inacessível. Conceber algo dado “em si”, fosse ou não propriamente conhecível, é um contrassenso numa concepção de mundo em que tudo o que há são relações de força. “A ‘coisa em si’ é um contrassenso. Se deixo de pensar em todas as relações, em todas as ‘propriedades’, em todas as ‘atividades’ de uma coisa, então *não* sobra a coisa” (VP, § 558).

O mundo (...) não existe como mundo “em si”; ele é, essencialmente, mundo-relação: tem, segundo as circunstâncias, a partir de cada ponto, sua face diferente: o seu ser é essencialmente, em cada ponto, outro: ele pressiona em cada ponto, cada ponto lhe resiste (VP, § 468)

Toda perspectiva é, portanto, necessariamente aparente, fictícia, na medida em que não pode dizer “a verdade” do mundo, pois não há um “mundo verdadeiro”. O fato da perspectiva ser fictícia, não quer ainda dizer que deva ser descartada, corrigida, nem que seja mera fantasmagoria ilusória. Este raciocínio só faria sentido para a cabeça tradicional, habituada a pensar em termos de pares de opostos, a qual automaticamente, atribuindo valor maior à “realidade”, se apressaria em querer descartar ou corrigir a ficção. No entanto, não é esse o caso, pelo contrário: como não há nenhum “mundo real em si”, a única “realidade” que pode haver é justamente a perspectiva, a aparência, a ficção.

O perspectivo, portanto, confere o caráter de “aparência”! Como se ainda restasse um mundo quando descontássemos o perspectivo! Com isso ter-se-ia descontado a relatividade... (...)

O “mundo aparente” reduz-se, pois, a uma espécie determinada de ação sobre o mundo, partindo de um centro.

Ora, não há nenhuma outra espécie de ação: e o “mundo” é apenas uma palavra para o jogo conjunto dessas ações. A realidade consiste exatamente nessa ação particular e reação particular de cada indivíduo em relação ao todo (VP, § 567)

Determinada pelo impulso da vontade de poder, a formação de uma perspectiva é resultante de um processo interpretativo, ou seja, é um ato de apropriação, dominação, ação e reação. A perspectiva, portanto, não pode ser “neutra”, “objetiva”, “desinteressada”. Ela já é em si mesma uma maneira específica de expansão de poder a partir de um centro de força, uma expressão efetiva da vontade de poder. A grande ingenuidade do egoísmo humano é pretender que sua perspectiva seja “A Realidade”, que seja capaz de capturar “A verdade” do mundo com seus sentidos apurados e sua razão superdesenvolvida. Mas não há tais coisas como “A Realidade” ou “A verdade” do mundo. Trata-se apenas de uma perspectiva necessariamente fictícia impulsionada pela vontade de poder. Na seguinte passagem, extraída de um fragmento póstumo de 1888, Nietzsche nos inflige uma verdadeira ferida narcísica quanto às nossas pretensões de conhecer:

Não há “espírito”, nem razão, nem pensar, nem consciência, nem alma, nem vontade, nem verdade: tudo isso é ficção inútil. Não se trata de “sujeito e objeto”, mais sim de uma determinada espécie de animal que medra somente sob uma certa *correção* relativa, antes de tudo sob a *regularidade* de suas percepções (de modo que ela possa capitalizar experiência)...

O conhecimento trabalha como *instrumento* do poder. (...)

Sentido do “conhecimento”: aqui há de tomar-se o conceito rigorosa e estritamente como antropológico e biológico (...). Para que uma determinada espécie se conserve – e cresça em seu poder – precisa compreender, em sua concepção de realidade, uma porção de calculável e invariável suficiente para que, sobre ela, possa ser construído um esquema de seu proceder. (VP, § 480)

Não há nenhuma instância de subjetividade pura, em si – nem espírito, nem alma, nem pensar, nem consciência, nem razão, nem vontade individual –, nem uma verdade objetiva do mundo que possa ser captada enquanto tal por nós. Há apenas produção incessante de ficção, inútil do ponto de vista do valor de “verdade”, mas sempre correspondendo a uma exigência de utilidade do ponto de vista do aumento de poder de um determinado centro de força, neste caso a espécie humana – lembrando que quando Nietzsche diz “conservação”, está

falando especificamente da conservação como meio para a expansão de poder e não como fim em si mesma. Neste sentido o conhecer atua tanto como um efetivo dominar, impor formas, apoderar-se, quanto como instrumento, como ferramenta para o aumento de poder da espécie.

É através da ideia de interpretação que podemos conceber o que possa ser pensar e conhecer num mundo sem sujeito. Quando digo “eu penso nisso”, ou “eu conheço aquilo” trata-se tão somente da apropriação egoística de um processo muito maior que “eu”, um processo sem centro de comando e sem sede, que não controlo nem causo, mas que me constitui enquanto efeito – o processo *interpretativo*. A cabeça tradicional concebe “pensar” e “conhecer” como atividades próprias de um “sujeito” e como expressão de uma relação determinada entre “sujeito” e “objeto”. No entanto, se nenhuma das extremidades desta relação pode ser um fato externo à rede de forças, sujeito e objeto se diluem na rede, e não encontram qualquer outra definição para si que enquanto configurações resultantes das interações de poder da própria rede, só o que fica é a relação, já não entre dois termos determinados, mas entre as inúmeras e conflituosas interações de forças que configuram a rede. Ora, enquanto processos conflituosos de incessante produção de relações mútuas de dominação, apropriação, escravização, ação e reação, acumulação e expansão de poder, o conhecer e o pensar não são outra coisa senão o próprio interpretar. Conhecer e pensar, portanto, neste sentido bem específico, ou seja, enquanto interpretar, equivalem ao movimento articulatório de auto produção da rede de forças, ao processo mesmo de constituição da realidade, à própria dinâmica do acontecer.

“O que pode, todavia, ser *conhecimento?*”, pergunta-se Nietzsche. E eis sua resposta: “Interpretação” (VP, § 604). Conhecimento é o próprio processo de interpretação. O mesmo ocorre com o pensar:

“Pensar”, tal como os teóricos do conhecimento supõem, não acontece absolutamente: é uma ficção arbitrária, alcançada pelo destaque de um elemento do processo e a subtração de todos os restantes; é uma preparação artificial para fins de inteligibilidade (VP, § 477)

Na formulação simplista “eu penso nisso”, destaca-se um elemento do processo interpretativo – o “eu” e o “isso” – e subtrai-se todos os outros, todas as outras relações de força nele envolvidas. Nesta outra passagem, Nietzsche enfatiza a dominação e a apropriação como principais elementos envolvidos no pensar: “‘Pensar’, no estado primitivo (pré-orgânico), é *impor formas*, como nos cristais –

Em *nosso* pensar, o essencial é o organizar do material novo em antigos esquemas (=leito de Procrusto), *o tornar igual o novo*” (VP, § 499). Procrusto é um personagem da mitologia grega. Um bandido que, vivendo na estrada entre Mégara e Atenas, dispunha de duas camas para acomodar os viajantes que por ali passavam: uma enorme e outra bem pequena, sendo que, fazia caber seus hóspedes na primeira esticando-os e na segunda cortando-lhes os pés. Trata-se, portanto, de um processo de dominação, violento, agressivo, de expansão de poder sobre as outras forças construindo uma perspectiva própria.

Mas há um outro detalhe neste fragmento que é ainda mais interessante para a concepção que estamos formulando: a ideia de que o pensar está presente mesmo no mundo “pré-orgânico”, mesmo em configurações tão menos complexas como é o caso do cristal. Vemos, então, que “pensar” não é uma atividade do sujeito, como já demonstramos, e nem sequer é uma atividade puramente intelectual, espiritual, restrita ao “mundo das ideias”. É um processo de expansão de poder que está em jogo no próprio desenvolvimento da rede de relações de força que constitui tudo o que existe. Mesmo em nosso caso particular, aquilo que habitualmente chamamos de “pensar” é um processo no qual tomam parte as incontáveis forças que nos constituem. “Nossas necessidades são *quem interpreta o mundo*”, diz Nietzsche, e “cada pulsão é uma espécie de ambição despótica, cada uma tem a sua perspectiva, perspectiva que a pulsão gostaria de impor como norma para todas as outras pulsões” (VP, § 481). Se tomarmos essas “pulsões” que interpretam como sendo as inúmeras forças desejantes que nos constituem, podemos ter uma noção da abrangência do processo do pensar. Ora, quando o cientista vai para o laboratório ou quando nos propomos a realizar nossos trabalhos acadêmicos, ou seja, quando imaginamos que estamos, enquanto sujeitos pensantes, prontos para realizar a atividade puramente espiritual do pensar, estão em jogo ali os inúmeros fatores relacionados à nossa constituição física, as condições do clima, um determinado contexto político e sócio cultural que legitima ou estimula direta ou indiretamente nossa própria área de atuação, estão em jogo também certamente todas as pequenas aventuras e desventuras emocionais da nossa vida dita “pessoal” que pretendemos deixar de lado nessa hora, enfim, tudo isso e muito mais participa ativamente do processo. Às resultantes parciais desta combinação mais ou menos caótica de forças, que se apresentam sob a forma de ideias, fórmulas, objetos ou textos, acrescentamos

nossa assinatura – ou seja, desenhamos o nome que nos foi dado tão logo aparecemos no mundo e que passa a nos designar até o fim de nossas vidas como se fôssemos sempre um único “eu” – e nos apropriamos egoisticamente como autores de um processo sem dono do qual somos o efeito e não a causa.

Aquela pequena parcela do processo que nos vem à consciência e que imaginamos ser a realização efetiva da atividade puramente intelectual do pensar, é na verdade a ponta do iceberg, uma série de resultantes parciais de um jogo de forças incomparavelmente mais extenso. São inúmeras as passagens em que Nietzsche insiste na superficialidade da consciência.

Mantenho a fenomenalidade também no mundo *interior*: tudo o que se nos torna *conscientes*, é, completamente, primeiro preparado, simplificado, esquematizado, interpretado – o processo real da “percepção” interna, a *unidade causal* entre pensamentos, sentimentos, desejos, como aquela entre sujeito e objeto, é completamente oculta para nós – e talvez seja uma pura ilusão. (...) *Entre* dois pensamentos entram em jogo *todos os afetos possíveis*: mas os movimentos são muito rápidos, por isso *os desconhecemos, os negamos...* (VP, § 477)

A maior parte do pensar é inconsciente – leia-se por “inconsciente” todas as forças desejanças não mapeadas, mas que participam ativamente em nosso modo de agir, ser e pensar, ou numa palavra, em nosso interpretar. Entre um “pensamento” e outro, está em jogo uma incrível multiplicidade de forças. “Na imensa multiplicidade do acontecer no interior de um organismo, a parte que se nos torna consciente é um mero cantinho” (VP, § 674). “Tudo o que se torna consciente é uma manifestação final, uma conclusão” (VP, § 478).

A consciência é superestimada por nós como morada do espírito, como fonte de tudo aquilo que há de mais elevado, superior, a grande marca distintiva do homem. Vejamos alguns dos “erros monstruosos” enumerados por Nietzsche no que diz respeito a esta “absurda *superestimação da consciência*”: “a partir dela foi feita uma unidade, um ser: ‘o espírito’, ‘a alma’, algo que sente, pensa, quer”; “a consciência como a suprema forma alcançável, como espécie superior de ser, como ‘Deus’”; “o ‘mundo verdadeiro’ como mundo espiritual, como acessível pelos fatos-de-consciência”; “o *conhecimento* entendido de maneira absoluta como capacidade da consciência, na qual em geral há conhecimento” (VP, § 529). No entanto, a consciência é apenas uma ferramenta de apropriação do mundo à nossa maneira, ou melhor, de uma maneira que nos seja útil, que aumente nosso

poder. Ela é resultado da sofisticação dos meios de percepção, ação e reação que constituem um centro de força.

Habitualmente, toma-se a consciência mesma como *sensorium-geral* e instância superior: todavia, ela é apenas um *meio de comunicação*: ela desenvolveu-se nas relações e com respeito a interesses de relações... ‘Relações’ são aqui entendidas também como as impressões do mundo externo e, de nossa parte, as reações necessárias no caso. (VP, § 524)

O material consciente está ainda submetido ao fenômeno da “*inversão cronológica*, de modo que a causa venha à consciência mais tarde do que o efeito” (VP, § 479). Os efeitos nos atingem primeiro – os estímulos, perturbações, estados de espírito – e só depois imaginamos para eles uma causa. Assim organizamos a multiplicidade caótica de sensações numa cadeia de causas imaginárias.³ “O ‘mundo interior’ é cheio de miragens e fogos-fátuos” (CI, *Os quatro grandes erros*, § 2), afirma Nietzsche. Procuramos na consciência “*todos os antecedentia* de uma ação, suas causas” e julgamos encontrar seus “*motivos*”. No entanto, o que chamamos de “*motivo*” é “apenas um fenômeno superficial da consciência, um acessório do ato, que antes encobre os *antecedentia* de um ato do que os representa” (CI, *Os quatro grandes erros*, § 3). Um adorno acrescentado posteriormente ao ato a fim de torná-lo representável e explicável para nós. O curioso é que tudo sucede de modo que “o ulterior, a motivação, é vivenciado primeiramente”. (CI, *Os quatro grandes erros*, § 4)

As ideias *produzidas* por uma certa condição foram mal-entendidas como *causas* dela. (...) A maioria de nossos sentimentos gerais – todo tipo de inibição, pressão, tensão, explosão no jogo dos órgãos, assim como, particularmente, o estado do *nervus sympathicus* – excita nosso impulso causal: queremos uma razão para nos acharmos *assim ou assim* – para nos acharmos bem ou nos acharmos mal. Nunca nos basta simplesmente constatar o fato de que nos achamos assim ou assim: só admitimos esse fato – dele nos tornamos *conscientes* –, ao lhe darmos algum tipo de motivação. (CI, *Os quatro grandes erros*, § 4)

As causas que se atribuem ao ato ou a um “estado de espírito” (que em nosso caso é o mesmo que um estado fisiológico) qualquer são necessariamente fictícias. Estas causas imaginárias, armazenadas na memória vão se encadeando e se arrumando numa narrativa fictícia que tomamos como a “história real” de nós mesmos. A memória, de maneira inconsciente, cria vícios, hábitos de

³ Compatível com o conceito freudiano de *Nachträglichkeit*, traduzido pelo psicanalista MD Magno (2010) como “só-depois”. Segundo este conceito, nosso material consciente é resultado de uma elaboração posterior aos estímulos inconscientes experienciados.

encadeamentos de causas imaginárias já fixadas, caminhos explicativos que tendem a ser novamente percorridos em situações futuras:

A recordação, que nesses casos entra em atividade sem que o saibamos, faz emergir estados anteriores da mesma espécie e as interpretações causais a eles ligadas – *não* a sua causalidade. Sem dúvida, a crença de que as ideias, os concomitantes processos conscientes tenham sido as causas é também trazida à tona pela recordação. Desse modo nos tornamos *habitados* a uma certa interpretação causal que, na verdade, inibe e até exclui uma *investigação* da causa. (CI, *Os quatro grandes erros*, § 4)

Trata-se em cada caso de apropriar-se do desconhecido, traduzindo-o numa linguagem familiar. O desconhecido assusta, ameaça, aguça os instintos defensivos, perturba. A maneira própria do homem, enquanto centro de força, reagir a este estado ameaçador é explicar, formular uma narrativa que domine o desconhecido exprimindo-o de uma maneira já conhecida.

Fazer remontar algo desconhecido a algo conhecido alivia, tranquiliza, satisfaz e, além disso, proporciona um sentimento de poder. Com o desconhecido há o perigo, o desassossego, a preocupação – nosso primeiro instinto é *eliminar* esses estados penosos. Primeiro princípio: alguma explicação é melhor que nenhuma. (CI, *Os quatro grandes erros*, § 5)

Assim, a veracidade, ou mesmo a complexidade e a capacidade de articulação de explicação não são levadas em conta, desde que ela sirva para apaziguar, proporcionar uma sensação de aumento de poder através da dominação do desconhecido. Estas narrativas construídas pelo encadeamento de causas fictícias, armazenadas na memória, acabam se cristalizando e formando hábitos, vícios de compreensão, de explicação e, conseqüentemente, de ação e reação.

Um tipo de colocação de causas prepondera cada vez mais, concentra-se em forma de sistema e enfim aparece como *dominante*, isto é, simplesmente excluindo *outras* causas e explicações. – O banqueiro pensa de imediato no “negócio”, o cristão, no “pecado, a garota, em seu amor. (CI, *Os quatro grandes erros*, § 5)

Este fragmento póstumo é bastante esclarecedor e sintetiza o que acabamos de demonstrar:

Toda a “experiência interior” descansa sobre o fato de que para um estímulo dos centros nervosos procura-se e representa-se uma causa – e que primeiro venha à *consciência* a causa achada: quanto a isso, havemos de dizer que esta causa simplesmente não é adequada à causa real, – trata-se de um tatear pelo motivo de “experiências interiores” de outrora – isto é, da memória. A memória, porém, conserva também os hábitos das antigas representações, isto é, de suas causalidades errôneas...

de modo que a “experiência interior” tem de trazer em si, ainda por cima, as consequências de todas as causalidades-ficções de outrora; (...)

A “experiência interior” nos vem à consciência só depois de ter achado uma linguagem que o indivíduo *entende*... isto é, uma tradução de um estado em estados *mais conhecidos* para ele –

“entender” quer dizer, simples e ingenuamente: poder exprimir algo novo na linguagem de algo antigo, conhecido (VP, § 479)

A história que contamos de nós mesmos, a história do nosso “eu”, ou melhor, a história que nos conta, é uma narrativa fictícia deste tipo, construída – trazida à consciência – sempre só depois da experiência de sensações e perturbações inconscientes decorrentes do embate entre as forças desejantes que nos constituem. Tudo decorre de modo que o conflito, e com ele os sofrimentos e euforias que se seguem naturalmente às variações de poder do sistema em seu conturbado percurso existencial, são intrínsecos ao jogo. Atribuímos a estes estados causas imaginárias a fim de nos apropriarmos deles e o posterior encadeamento destas causas produz uma narrativa fictícia. Pela repetição, pelo hábito que se cria na memória em retornar sempre a um determinado encadeamento de causas, esta narrativa se cristaliza e torna-se artigo de crença para nós. Assim, cada vez que contamos a história de nossas vidas, repetimos uma narrativa cheia de lacunas, de causas imaginárias e de vícios de memória, a qual acreditamos ser capaz de dizer realmente quem somos, onde estamos e porque. Desse modo reforçamos a crença na suposição de sermos um “eu” real, fixo e imutável. Mas esta narrativa também é uma ilusão perspectiva e não há exatamente uma “escapatória” disso. Só o que há é mesmo esta constante elaboração, esta organização sempre a posteriori em narrativa fictícia daquilo que nos acontece. Isso porque não vamos encontrar “realmente” aquilo que somos, nem vamos nos perder completamente de nós mesmos, uma vez que estamos aí como uma configuração de forças à qual não iremos sobreviver para experienciar seu desaparecimento. Ambas as “saídas” são apenas projeções de uma realização absoluta de poder. No entanto, a própria percepção de que nossa história é uma construção fictícia a posteriori, nos abre a possibilidade de desenvolver uma postura afirmativa e criativa diante da existência, uma perspectiva que seja menos limitante, que amplie os horizontes, que não nos reduza a “isso” ou “aquilo”, que não nos deixe passar a vida “pendurados” em certos acontecimentos do passado que acreditamos terem sido cruciais para “explicar” quem estamos sendo hoje, uma perspectiva artisticamente elaborada ao invés de uma perspectiva ressentida

que, sempre presa ao “se...” – se tivesse sido diferente..., se não tivesse sido assim... – sente necessidade de se vingar da existência com mundos além e ordenações morais de mundo.

O mesmo princípio que atua na produção das causas imaginárias atua também em nosso processo de percepção. Todo o aparelho sensorial e intelectual do humano trabalha simplificando, organizando, impondo formas, ordenando o mundo à sua maneira. Cristalizando em unidades simples – coisas, entes, sujeitos, objetos – as complexidades de forças configuradas. Reduzindo o desconhecido ao familiar, produzimos os princípios lógicos de identidade e lidamos com o mundo como se este fosse composto por “coisas”, “entes”, “núcleos” fixos, em si que estabelecem relações uns com os outros, sem nos darmos conta de que só o que há são as relações entre forças e que estas supostas unidades já são configurações resultantes destas relações. Esta é nossa forma própria de apropriação e dominação do mundo. São inúmeras as passagens das obras de Nietzsche que insistem nesta hipótese. Encontramos uma bem ilustrativa em *Além do bem e do Mal*:

Para o nosso olho é mais cômodo, numa dada ocasião, reproduzir uma imagem com frequência já produzida, do que fixar o que há de novo e diferente numa impressão. (...) Ouvir algo novo é difícil e penoso para o ouvido; ouvimos mal a música estranha. Quando ouvimos uma língua estrangeira, tentamos involuntariamente modelar os sons em palavras que soem familiares e próximas. (...) Também os nossos sentidos são hostis e relutantes para com o novo; e já nos processos mais “simples” da sensualidade predominam afetos como o medo, amor e ódio, sem esquecer os afetos passivos da indolência. – Assim como atualmente um leitor não lê todas as palavras (e muito menos as sílabas) de uma página – em vinte palavras ele escolhe umas cinco ao acaso, “adivinhandando” o sentido que provavelmente lhes corresponde –, tampouco enxergamos uma árvore de modo exato e completo, com seus galhos, folhas, cor e figura; é bem mais fácil para nós imaginar aproximadamente uma árvore. (BM, § 192)

São inúmeros também os fragmentos póstumos a este respeito: “Não ‘conhecer’, mas sim esquematizar, impor ao caos tanta regularidade e formas quantas sejam suficientes à nossa necessidade prática” (VP, § 515); Há uma

coerção de preparar para nós um mundo no qual *nossa existência* se torne possível – criamos com isso um mundo que é computável, simplificado, inteligível etc. para nós.

Essa mesma coerção existe na *atividade dos sentidos* que sustenta o entendimento – esse simplificar, tornar grosseiro, sublinhar e inventar sobre o qual repousa todo “reconhecer”, todo poder tornar para si compreensível. Nossas *necessidades* precisaram de tal modo os nossos

sentidos que “o mesmo mundo fenomênico” sempre retorna, o qual, com isso, recebeu a aparência de *realidade*. (...)

Fomos nós que criamos a “coisa”, a “coisa igual”, o sujeito, o predicado, o fazer, o objeto, a substância, a forma, depois de termos empreendido durante muito tempo o *equalizar*, o *tornar* grosseiro e simplificado. (VP, § 521)

Nosso “aparelho de conhecimento”, ou seja, nosso cérebro, nossos sentidos, a consciência, não foram feitos para “conhecer”. Desenvolveram-se através da complexificação dos mecanismos de acumulação e expansão de poder de um determinado tipo de centro de força. “Todos os nossos *órgãos e sentidos do conhecimento* só se desenvolvem com referência às condições de conservação e crescimento”. (VP, § 507). Não servem, portanto, para “conhecer” o mundo tal como ele é, conforme estamos acostumados a pensar, mas sim para interpretar, apropriar, dominar, criando para nós um mundo. “Nosso aparato de conhecimento não é disposto para ‘conhecimento’” (VP, § 496). “Todo o aparelho do conhecimento é um aparelho de abstração e simplificação – não voltado para o conhecimento, mas sim para o *apoderar-se* das coisas.” (VP, § 503). Isso problematiza definitivamente a suposta “vontade de verdade” dos “sábios insignes” citados por Zaratustra. Nossa “vontade de conhecer” não passaria de uma manifestação da vontade de poder. “‘O sentido de verdade’ (...) legitima-se como meio para a conservação do homem, *como vontade de poder*” (VP, § 495). Não há, portanto, em nós, nenhuma necessidade de buscar a verdade. A verdade não é um fim legítimo por si mesmo, como estamos acostumados a pensar. Nem muito menos é um fim atingível. Verdade é uma falsificação útil do mundo, um meio para a expansão de poder. “O critério da verdade está no incremento do sentimento de poder” (VP, § 534). “A ‘vontade de verdade’, portanto, só seria examinável psicologicamente: ela não é nenhum poder moral, mas sim uma forma da vontade de poder” (VP, § 583).

Cada força – não esquecendo que a força já é efeito de uma multiplicidade –, atuando sobre todas outras, resiste também à pressão que todas as outras exercem sobre ela. Intrinsecamente impulsionadas pela vontade de poder, as forças guerreiam entre si, estabelecem relações mútuas de dominação, articulam-se, entrelaçam-se em rede formando diversos tipos de arranjos e configurações de forças. Este processo conflituoso de articulação das forças em rede é o próprio processo de constituição do universo, é o que determina a dinâmica própria do

acontecer, e é também o processo de interpretação. Conhecer e pensar enquanto interpretar, correspondem, portanto, à própria dinâmica da rede de forças. Como todas as forças querem expandir seu poder ao máximo, cada um encontra nas aspirações das outras os limites das suas próprias. Assim, cada centro de força vai até o limite em cada instante. Não havendo distância entre a força e sua efetivação, cada centro de força atinge efetivamente, em cada instante, o máximo de poder possível. É como se houvesse um cálculo do máximo de poder possível a cada instante que determina até que ponto um centro de força vai. Como não há um ser por trás do agir, este cálculo que determina o agir de um centro de força, determina também, a cada vez, e sempre a posteriori, seu ser, o que ele é. E este mesmo cálculo é uma espécie de inteligência intrínseca da rede de forças, uma forma de pensar, de conhecer enquanto interpretar, enquanto modo específico de ação e reação a partir de um centro de força. Só que este modo específico de agir e reagir é o que efetivamente determina o que um centro de força é. Não há, portanto, qualquer distância entre ser e agir, nem entre ser e pensar ou conhecer enquanto interpretar. Tudo se resume à dinâmica própria de articulação da rede de forças intrinsecamente impulsionadas pela vontade de poder, que é tudo o que há.

Quem sou eu se não sou o sujeito? Ou melhor, quem é esse eu de que tanto falamos? “Eu” é o resultado do entrelaçamento de incontáveis forças de todas as ordens. Forças estas, que, buscando expandir seu poder, vivem em conflito, estabelecem relações mútuas de dominação, produzem arranjos, configurações temporárias, provisoriamente estáveis. O que chamamos “eu” é, portanto, o efeito de uma rede de relações de poder entre forças. Uma configuração complexa, mais ou menos estável que, uma vez produzida, já está também em jogo como centro de força desejante, ativo, efetivo. Cada um de nós, enquanto efeito de incontáveis forças, é *absolutamente singular*. Se nenhum dado apriorístico nos fornece nossa especialidade – enquanto filhos de Deus, seres racionais, cidadãos livres, etc. –, nossa singularidade absoluta nos faz verdadeiramente raros, mais que raros, únicos. Cada um de nós é uma singularidade irreduzível a uma ou outra força constitutiva. Não somos “isso” ou “aquilo”, nem estamos na situação em que estamos unicamente “porque” um evento ocorreu ou deixou de ocorrer num ponto passado específico. Não podemos “explicar” porque fulano “é” assim, ou porque agiu de tal maneira. Tanto é que, não importa quantas forças constitutivas duas pessoas diferentes compartilhem, a

resultante local será sempre totalmente diferente. Mesmo irmãos gêmeos que compartilhem as mesmas circunstâncias familiares, econômicas, educacionais, e até mesmo em grande medida, circunstâncias físicas e biológicas, seguirão necessariamente caminhos diferentes. Devido à complexidade das interações, uma mínima força diferente em jogo produz uma resultante absolutamente diferente. Não temos nenhum fundamento seguro sobre o qual possamos repousar. Embora as instituições políticas, sociais, religiosas, familiares não cessem de querer determinar “quem” somos, não adianta, essa conta não fecha. Tanto é que o estranhamento vai continuar emergindo e a pergunta vai continuar retornando: “quem sou eu?”. Cada um de nós é esta singularidade absoluta, solidão radical compartilhada, obra de arte em constante processo de fabricação, sempre completa, mas nunca acabada, sempre ainda por fazer, construída a duros golpes pelo jogo desejante das forças em conflito. Tanto por acaso quanto por necessidade, tanto por condenação quanto por bênção, é o que somos, é o que estamos sendo.