

### 3

## O monismo natural ficcionalista

Nesse capítulo, me deterei sobre o texto de Nietzsche diretamente e tentarei interpretar a sua solução para o problema mente e corpo à luz dos elementos da crítica nietzschiana apresentados no último capítulo. Inicialmente, é preciso notar que Nietzsche descreve seu pensamento como uma “fisiopsicologia” (*ABM 23*) e como uma “psicologia animal” (*GM III 20*). Esses termos, por si sós, já são indicativos da solução nietzschiana para o problema mente e corpo. Meu argumento é que essas expressões apontam para a seguinte posição sobre esse tema: há uma identidade entre a mente e o corpo, mas essa *univocidade* só pode ser descrita *dualisticamente* por meio de uma espécie de superposição de um vocabulário *fisiológico / natural com outro psicológico / ficcional*. Nietzsche concebe, assim, um paradoxal *Monismo Natural Ficcionalista* que problematiza sua identificação ao pensamento *Metafísico*.

Mais precisamente: por um lado, minha interpretação seguirá parcialmente às interpretações *naturalistas* de Nietzsche. No sentido que alegarei que Nietzsche pensa por meio de uma descrição naturalista à qual implica uma *materialização da alma* e uma submissão de todas as características propriamente humanas (tais como a linguagem, a cultura e a moral) a uma fisiologia corporal. A partir desse ponto de vista naturalista, Nietzsche, como um cientista, parece estar literalmente determinando o “texto” (*ABM 230*) material da “grande razão” (*Z I 4*) do corpo humano universalmente. Por outro lado, também seguirei parcialmente às interpretações *ficcionalistas* de Nietzsche. Uma vez que também alegarei que Nietzsche, como um filólogo, adota uma descrição ficcional que aponta para uma *metaforização do corpo* do homem por meio do conceito de alma. Nesse segundo viés, essas características humanas não são vistas como passivas, mas, sim, como ativas em relação ao corpo fisiológico. A partir desse ponto de vista ficcionalista, Nietzsche parece alegar que só é possível pensar a partir da “pequena razão” (*Z I 4*) mental, fenomenológica e que, sendo assim, todas as interpretações desse texto natural são particulares, metafóricas, psicológicas, culturais e moralmente interessadas (ver, p.ex., *ABM 22*). Defenderei que esses dois movimentos argumentativos contradizem um ao outro e que a obra nietzschiana não apresenta uma lei capaz de harmonizar essas duas descrições. Nietzsche, na verdade,

procura pensar a partir da mútua intervenção anômala entre a “grande razão” (*Z I 4*) e a “pequena razão” (*Z I 4*). Em outras palavras: ele fala simultaneamente e paradoxalmente tanto naturalmente “sem metáfora” (*CI V 2*), quanto ficcionalmente “com metáfora” (*CI V 2*), de modo que o seu “*Monismo*” implica um *dualismo descritivo* e, por consequência, pode ser chamado de *Natural Ficcionalista*. Por meio dessa posição, Nietzsche parece menos interessado em resolver do que em deslocar o problema filosófico central da metafísica para uma espécie de medicina filosófica: i.e., ele parece mais interessado em sintomaticamente expor perspectivamente o seu “juízo” (*ABM 43*), o seu caso clínico (*GC P<sup>1</sup>*) e por meio dessa exposição singular intervir nos casos dos leitores do que em defender que essa mútua intervenção anômala determina ontologicamente *o que é o homem* ou *o que é a substância do mundo* (a totalidade metafísica dos entes). Nesse viés, as questões “centrais”, para Nietzsche, não parecem ser *o que é o ente?* e *o que é o ser?*, mas, sim, *como superar a doença?*, *como atingir a saúde?*.

Como disse na introdução, o discurso de Zarathustra intitulado “Dos desprezadores do corpo” (*Z I 4*) — em *Assim falou Zarathustra* (1885) — é o texto de Nietzsche que mais explicitamente aborda o problema mente e corpo. Consequentemente, ele será a base da minha hipótese: a partir dele abordarei diversas outras passagens da obra nietzschiana. O plano do capítulo será o seguinte: após uma introdução o discurso sobre os “desprezadores do corpo”; me deterei sobre o movimento argumentativo naturalista de *materialização da alma*; em seguida, analisarei o movimento argumentativo ficcionalista de *metaforização do corpo* do homem por meio do conceito de alma. A análise deverá apontar, por fim, para a presença de um *Monismo Natural Ficcionalista* que problematiza a visão de Nietzsche como um filósofo metafísico.

---

<sup>1</sup> Nietzsche adota constantemente um discurso autobiográfico: o prólogo de *A gaia ciência* (1882) e o *Ecce Homo* (1888) como um todo são os exemplos mais evidentes. Infelizmente, não poderei abordar detalhadamente a relação entre a vida e a obra de Nietzsche aqui. Para tanto, ver ANDREAS-SALOMÉ, L. *Friedrich Nietzsche à travers ses oeuvres*. Paris, ed. Bernard Grasset, 1992. Trad: Jacques Benois-Méchin. E KLOSSOWSKI, P. *Nietzsche et le cercle vicieux*. Paris, ed. Mercure de France, 1969. Para um comentário sobre esse último, ver DIAS, R. *Euforia de Nietzsche em Turim*. In \_\_\_\_\_ *Amizade estelar: Shopenhauer, Wagner e Nietzsche*. RJ, ed. Imago, 2008.

## 3.1

**“Dos desprezadores do corpo” (Z I 4): uma introdução**

O título desse discurso se refere aos interlocutores de Zaratustra: os “desprezadores do corpo”. No segundo parágrafo<sup>2</sup>, Zaratustra<sup>3</sup> diz o seguinte:

“eu sou corpo e alma” – assim fala a criança. E por que não se deveria falar como as crianças? Mas o homem já desperto, o sabedor, diz: “Eu sou todo corpo e nada além disso; e alma é somente uma palavra para alguma coisa do corpo”. (Z I 4)

A oposição entre o dualismo da criança (*corpo e alma*) e o monismo do sabedor (*todo corpo*) parece ser explícita. A fala do sabedor, entretanto, é bastante ambígua; de modo que ainda que a pretensão de Zaratustra pareça ser segui-lo, é difícil determinar como tal seria possível<sup>4</sup>. Portanto, as seguintes duas considerações acerca da posição do sabedor parecem problematizá-la: por um lado, (a) a argumentação do sabedor parece implicar simplesmente a negação do conceito de alma (“eu sou todo corpo e nada além disso”). De maneira que parece ser possível negar a existência de uma característica “propriamente humana”<sup>5</sup> que diferenciaria o homem dos demais animais e descrever àquilo que se chamava de alma e os fenômenos atrelados à mesma (linguagem, cultura, moral etc.) por meio de uma fisiologia corporal que associaria Nietzsche aos naturalistas de seu tempo. Por outro lado, (b) ainda que a pretensão do sabedor seja se opor ao dualismo da criança, ele parece meramente rebatê-lo para dentro do próprio corpo: i.e., se a alma é pensada como “alguma coisa” do corpo, ela ainda assim não parece se identificar com o resto do mesmo. Ou, para colocar de modo mais “didático”: ao

<sup>2</sup> O primeiro e o último parágrafo desse discurso dependem de um entendimento das concepções nietzschianas de doença e saúde. De maneira que me deterei sobre eles no capítulo 4.

<sup>3</sup> Utilizarei os nomes próprios “Zaratustra” e “Nietzsche” como sinônimos. Embora alguns intérpretes, como Godding-Williams (2001), procurem diferenciar os dois, as diferenças entre Zaratustra e Nietzsche não parecem ser importantes em relação aos aspectos abordados aqui. Ver GODDING-WILLIAMS, R. *Zarathustra's Dionysian Modernism*. CA, ed. Stanford, 2001.

<sup>4</sup> No primeiro discurso de Zaratustra, o espírito que se torna criança é o mais elevado (Z I 1). E Zaratustra diz o seguinte acerca do personagem do “sábio” (*weisen*) no segundo discurso do livro: “um louco parece-me este sábio (*weisen*)! Um sono como esse é contagioso, até, através de uma espessa parede”(Z I 2). Por conseguinte, mostrar que Zaratustra está seguindo o “sabedor” (*wissende*) nessa parte não é tão óbvio quanto parece ser numa primeira leitura.

<sup>5</sup> Nesse sentido, a seguinte passagem de Derrida merece ser lembrada: “a lista do que é próprio ao homem sempre forma uma configuração, a partir do primeiro momento. Por causa dessa mesma razão, ela não pode ser limitada à um único traço e ela não está jamais fechada; falando estruturalmente ela pode atrair a um número não finito de outros conceitos, começando pelo conceito de conceito”. [*meus grifos*] Ver DERRIDA, J. *The Animal That Therefore I Am*. NY, ed. Fordham University Press, 2008. 5 p. Minha tradução.

invés de um dualismo entre alma / imaterial e corpo / material; um dualismo entre alma / “coisa específica do corpo” e corpo / “o resto do corpo”.

Sobre (a), é preciso notar o seguinte: como recorrente em Nietzsche, a sua visão negativa é mais evidente — e, sendo assim, foi mais privilegiada entre seus intérpretes — do que a sua visão positiva sobre o conceito de alma<sup>6</sup>. A ambiguidade da passagem acima, até certo ponto, justifica porque isso ocorreu. Entretanto, é importante frisar que o sabedor não nega explicitamente a existência da alma; ele se limita, sim, a rejeitar a concepção de alma da criança. A oposição, assim, se dá entre duas visões acerca do que a alma é: se a criança parece pressupor que a alma é imaterial; para o sabedor, a alma é material. Por conseguinte, pode-se dizer que há uma *materialização da alma* e não simplesmente uma rejeição da mesma. A posição de Nietzsche, assim, precisa ser entendida como *monista*, uma vez que, para ele, só existe uma substância e não duas, tal como no dualismo cartesiano. Nesse sentido, Nietzsche diz, em *A gaia ciência* (1882), que “a nós, filósofos, não nos é dado distinguir entre corpo e alma, como faz o povo, e menos ainda diferenciar alma de espírito” (GC P 3). De modo que, a partir desse ponto de vista, ele pensa como um *naturalista* que descreve o corpo do homem cientificamente a partir de sua fisiologia.

Sobre (b), é preciso frisar que, além dessa *materialização da alma*, a fala do sabedor insinua um segundo movimento argumentativo de *metaforização do corpo* do homem por meio do conceito de alma. É nesse viés que ele diz que a alma é “somente uma palavra para alguma coisa do corpo”. Essa afirmação não implica necessariamente um rebatimento do dualismo para dentro do próprio corpo: i.e., o sabedor não afirma que essa alguma coisa deveria ser pensada como um ente distinto do resto do corpo do homem. Na verdade, ele se limita a insinuar que é preciso reconhecer que o corpo humano tem uma característica que o diferencia como um todo do corpo dos demais animais. No mesmo viés, Zaratustra afirma o seguinte: “desde que conheço melhor o corpo, o espírito, para mim, ainda é espírito somente por assim dizer” (Z II 17). A questão é que ao continuar a dizer “espírito”, i.e., ao continuar a descrever o homem por meio desse

---

<sup>6</sup> As noções de “verdade” e de “liberdade” apresentam o mesmo tipo de problema. Para a primeira, ver CLARK, M. *Nietzsche on truth and philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. Para a segunda, ver RICHARDSON, J. *Nietzsche's Freedoms*. In GEMES, K. E MAY, S. *Nietzsche on Freedom and Autonomy*. Oxford, Oxford University Press, 2008. E BARRENECHEA, M. A. *Nietzsche e a liberdade*. RJ: 7 letras, 2000.

vocabulário mental, o monismo nietzschiano aponta para um ponto de vista *ficcionalista*. No sentido que, para ele, não parece ser possível “des-almar” o homem e descrevê-lo literalmente em termos fisiológicos: a presença da alma, do espírito ou da consciência<sup>7</sup> torna qualquer apreensão do real metafórica, psicológica, fenomenológica, cultural e moralmente interessada.

Tentarei mostrar que a sequência do discurso “Dos desprezadores do corpo” e, sendo assim, a posição do próprio Nietzsche sobre o problema mente e corpo pode ser entendida como um desenvolvimento desses dois movimentos argumentativos — insinuados pelo sabedor — de *materialização da alma* e de *metaforização do corpo* do homem por meio do conceito de alma. A simultaneidade desses dois argumentos aponta para um *Monismo Natural Ficcionalista*: i.e., um “monismo” que implica um dualismo descritivo.

### 3.2

#### A materialização da alma

Em sua defesa do dualismo, Kripke (1972, 44p<sup>8</sup>.) sumariza o argumento cartesiano nos seguintes termos:

Descartes, e outros seguindo ele, alegaram que uma pessoa ou a mente é distinta do corpo [*conclusão*], uma vez que a mente poderia existir sem o corpo [*premissa*]. Ele poderia igualmente ter atingido a mesma conclusão a partir da premissa que o corpo poderia existir sem a mente<sup>9</sup>.

Nietzsche parece rejeitar essa posição. Ele aparentemente defende que a mente não é distinta do corpo [*conclusão*], porque é impossível conceber um

<sup>7</sup> Nietzsche não parece distinguir esses termos de modo que os utilizarei como sinônimos.

<sup>8</sup> Kripke (1972) atinge a conclusão cartesiana por meio de um argumento de filosofia da linguagem. Mais precisamente: contrário à tradição descritivista de Frege, Russell e Wittgenstein, Kripke procura diferenciar “descrições definidas” de “nomes próprios”. As primeiras funcionariam normalmente como designadores não rígidos e selecionariam o objeto apenas em apenas um ou em alguns mundos possíveis; os segundos funcionariam como designadores rígidos e selecionariam seus objetos em todos os mundos possíveis. Mente e corpo funcionariam como nomes próprios: i.e., eles designariam seus respectivos objetos em todos os mundos possíveis. Por conseguinte, se houvesse identidade entre os dois, ela seria necessária e seria impossível pensar um mundo onde a mente existisse sem o corpo e vice e versa. Desse modo, Kripke rejeita três formas de materialismo: i.e., na sua visão, não haveria nem uma identidade entre as *substâncias* (mente e corpo), nem entre os *eventos* ou *tokens* mentais e corporais (ou cerebrais), nem entre os *types* de eventos mentais e corporais. É preciso notar que Nietzsche não parece conceber uma diferença entre essas três formas de materialismo. Obviamente, a posição do próprio Kripke (1972) não está em questão aqui; me limito a utilizar seu resumo do argumento cartesiano, de modo que espero que essa apresentação sumária da sua posição seja suficiente para os propósitos do trabalho. Ver KRIPKE, S. *Naming and necessity*. Cambridge, ed. Harvard University Press, 1972. 44 p.

<sup>9</sup> KRIPKE, S. *Naming and necessity*. Cambridge, ed. Harvard University Press, 1972, 144 p. Minha tradução.

mundo onde a mente existiria sem o corpo [*premissa*]. Como devemos ver mais adiante, Nietzsche também parece rejeitar a premissa inversa acrescida por Kripke. Na sua visão, é igualmente impossível pensar a existência do corpo sem a mente. Na passagem abaixo, Zaratustra explicita que ele parte de pressupostos não cartesianos. Segundo ele,

[1] o corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um único sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor. / Instrumento do teu corpo é também, a tua pequena razão, meu irmão, à qual *chamas* “espírito”, pequeno instrumento e brinquedo da tua razão. / [2] “Eu” *dizes*; e *ufana-se* desta palavra. Mas ainda maior, no que não *queres* acreditar — é o teu corpo e a sua grande razão: esta não diz eu, mas faz o eu [*die sagt nicht Ich, aber tut Ich*<sup>10</sup>]. / [3] Aquilo que os sentidos experimentam, aquilo que o espírito conhece, nunca tem seu fim em si mesmo. (Z I 4) [*meus grifos*]

Primeiramente, consideremos os verbos grifados: “*chamas*”, “*dizes*”, “*ufana-se*”, “*queres*”. Por meio desses, Zaratustra afere intencionalidade psicológica aos desprezadores do corpo; essa, entretanto, é concebida como um efeito do corpo *nessa passagem*. Na primeira parte do extrato, não há uma oposição entre corpo e alma; todas as oposições (guerra X paz, rebanho X pastor) se dão exclusivamente no âmbito corporal. Nietzsche — como ressalta um de seus intérpretes naturalistas, Müller-Lauter (1978, 151 p.) — parece estar seguindo a concepção do biólogo William Roux de organismo como luta entre as partes internas nesse trecho. Ao comentar essa passagem, Müller-Lauter (1978, 151 p<sup>11</sup>.) afirma que ela é

compatível com os desenvolvimentos nietzschianos precedentes [*i.e., suas leituras de Roux*], mesmo se o estilo literário impregnado pelo *pathos* poético do *Zaratustra* mais esconda do que esclareça as questões filosóficas fundamentais.

Assim, parece ser pertinente afirmar — como Moore (2002, 13 p.) — que Nietzsche não utiliza a “linguagem biológica num sentido consistentemente crítico ou mesmo metafórico”. Na verdade, ele parece pressupor que essa descrição

<sup>10</sup> A tradução dessa passagem é problemática. O tradutor Eduardo Nunes Fonseca (1900, 26p.) e o tradutor francês Maurice de Gandillac (1971, 45 p.) a traduzem de outro modo. A versão do primeiro é a seguinte: “ele não diz Eu, mas sim: procede como Eu”. A do segundo segue o mesmo viés: “qui n’est je en parole mais je en action”. Nesse sentido, a impressão de mera transferência de um modelo metafísico mental para o corpo parece mais forte. Mas (espero conseguir mostrar que) o contexto do discurso não aponta para esse viés; de maneira que, como em todos os demais casos, sigo a tradução de Mauro da Silva. Ver NIETZSCHE, F. *Ainsi parlait Zarathoustra*. Paris, ed. Gallimard, 1971. 45 p. NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*. SP, ed. Hemus, 1900. 26 p.

<sup>11</sup> Ver MÜLLER-LAUTER, W. *L’organism comme lutte intérieure*. In *Physiologie de la volonté de Puissance*. Paris, ed. Allia, 1998 (178), 151p. Trad: J. Champeaux. Minha tradução do francês para o português.

científica determina o texto ontológico da natureza, ou, ao menos, que essas metáforas são mais pertinentes do que outras simplesmente psicológicas ou fenomenológicas. Nesse sentido, Müller-Lauter (1978, 124 p<sup>12</sup>.) afirma que, na visão do jovem Nietzsche de 1872,

devemos dar uma preferência à linguagem metafórica da ciência em relação a outras, porque ela parte da imagem da luta. Além disso, a luta é ‘um fenômeno tão elementar’ que o discurso que nós temos acerca dela nos leva a uma dimensão mais original, para além dos nossos ‘sentimentos afetivos adquiridos’.

Se o Nietzsche maduro do *Zarathustra*, de 1885, ainda pensa assim, a “pequena razão” (o “espírito”) não deveria ser entendida como uma causa: o seu verdadeiro “guia” (ou verdadeira causa) seria, sim, “a grande razão” corporal. As outras duas partes do extrato também apontam para esse viés. A “grande razão” não apenas “faz”, como é o verdadeiro “fim” daquilo que por meio dos sentidos se apresenta e é fenomenicamente conhecido pelo espírito. Segundo Nietzsche, então, a “grande razão” (do corpo) guia, faz e determina a verdadeira finalidade da “pequena razão” da alma, psicológica. De modo que é possível concluir que ele obviamente parte das premissas anti-cartesianas de que o corpo existe e de que é impossível conceber um mundo onde a alma existiria sem o corpo o qual é o seu guia, criador e fim. A “argumentação” de Nietzsche, assim, parece ser fisiológica nessa passagem e apontar para o movimento de *materialização da alma* introduzido acima. Nesse viés, diferente de filósofos da linguagem, tais como Derrida (1968, 7 p<sup>13</sup>.), Nietzsche não parece acreditar que “uma época histórico-metafísica *deve* determinar, enfim, como linguagem a totalidade do seu horizonte problemático”. Na verdade, Zarathustra parece pensar a partir de um ponto de vista naturalista que literalmente determina àquilo que seria *pré-linguístico* sobre o corpo biológico dos “desprezadores do corpo” e para além da “pequena razão” linguística. Nietzsche diz que os “pensamentos são as sombras dos nossos sentimentos — sempre mais obscuros, mais vazios, mais simples do que estes” (*GC III 179*) e que “também os próprios pensamentos não se pode reproduzir inteiramente em palavras” (*GC 244*). Mas, à luz dessas passagens aparentemente naturalistas do *Zarathustra*, ele parece estar tentando apresentar o pensamento dos sentimentos fisiológicos para além das palavras psico-fenomenológicas. Essa

<sup>12</sup> Ibid. 124 p.

<sup>13</sup> DERRIDA, J. *Gramatologia*. SP, ed. Perspectiva, 2008 (1967). 7 p.

pretensão, até certo ponto, aproxima Nietzsche dos filósofos da mente materialistas, contemporâneos, tais como Searle (1992, 1 p<sup>14</sup>). No sentido que poder-se-ia dizer que Nietzsche igualmente aceitaria que a

filosofia da linguagem é um ramo da filosofia da mente; portanto, nenhuma teoria da linguagem é completa sem uma descrição das relações entre mente e linguagem e de como o sentido — a intencionalidade derivadas de elementos linguísticos — é fundamentado na intencionalidade intrínseca da mente / cérebro, mais básicas em termos biológicos.

Em *A gaia ciência* (1882), Nietzsche parece ter uma pretensão parecida com essa em mente, ao lançar as seguintes perguntas:

quando é que todas essas sombras de Deus não nos obscurecerão mais a vista? Quando é que teremos desdivinizado completamente a natureza? Quando poderemos começar a *naturalizar* os seres humanos como uma pura natureza, de nova maneira descoberta e redimida?(*GC III 109*).

Em *Além do bem e do mal* (1886), Nietzsche também aponta para essa posição. Ele diz que

deve ser reconhecido, uma vez mais, **o terrível texto básico *homo natura*** [i.e., a “*grande razão*” do corpo]. Retraduzir o homem de volta à natureza; triunfar sobre as muitas interpretações e conotações vaidosas e exaltadas, que até o momento foram rabiscadas e pintadas sobre **o eterno texto *homo natura***; fazer com que no futuro o homem se coloque frente ao homem tal como hoje, **endurecido na disciplina da ciência**, já se coloca frente à *outra* natureza [i.e., à “*pequena razão*” da mente]; com intrépidos olhos de Édipo e ouvidos tapados como os de Ulisses, surdo às melodias dos velhos metafísicos apanhadores de pássaro, que por muito tempo lhe sussurraram: ‘Você é mais! É superior! Tem outra origem! (*ABM 230*) [**meus grifos, grifos de Nietzsche, meus grifos e de Nietzsche**]

Em *O Anticristo* (1888), Nietzsche diz que “nós (...) recolocamos [o homem] entre os animais” (*AC 14*). Ele parece aceitar ainda as explicações mecânicas da natureza ao afirmar que “o que hoje entendemos do homem vai até onde ele é entendido como máquina” (*AC 14*). À luz dessas passagens, é difícil rejeitar a interpretação de Moore (2002, 65 p.). Como visto no último capítulo, esse último (cito novamente) diz que, para Nietzsche,

como a de todos os outros organismos, nossa ação é determinada não pelas impotentes incitações do nosso intelecto ou pelos quiméricos imperativos das nossas injunções morais, mas, sim, pela complexa interação entre nossos instintos e impulsos (*drives*). A consciência, Nietzsche diz em *Aurora*, é um mero epifenômeno, um “comentário mais ou menos fantasioso de um texto

<sup>14</sup> SEARLE, J. *A redescoberta da mente*. RJ, ed. Martins Fontes, 2006 (1992). 1 p.

desconhecido, talvez incognoscível, mas pressentido” — um espelho não polido o qual reflete com dificuldade as funções orgânicas do corpo humano. Juízo morais são apenas esses reflexos, meras “imagens e fantasias que escondem um processo fisiológico desconhecido a nós”....

O homem, assim, parece poder ser descrito *literalmente* “no sentido do animal e do vegetal”<sup>15</sup> e Nietzsche, de certo modo, procede tal como os cientistas da sua época. No sentido que, para ele, parece ser possível conhecer esse “texto desconhecido” (A 119) do corpo fisiológico por meio da ciência da época. Poder-se-ia, assim, pensar para além e explicar as “imagens e fantasias” da “pequena razão” consciente à luz do conhecimento fisiológico sobre o corpo. Em *Ecce Homo* (1888), os comentários nietzschianos — constantemente citados pelos intérpretes naturalistas de Nietzsche<sup>16</sup> — sobre o seu livro *Humano, demasiado humano* (1878) parecem comprovar essa interpretação. Nessas passagens, Nietzsche relata uma espécie de transição da *filologia* para a *ciência*. Ele diz: “quão inútil e arbitrariamente toda a minha existência de filólogo destoava de minha tarefa” (EH VI 3) e afirma que “a partir de então ocupei-me apenas de fisiologia, medicina e ciências da natureza” (EH VI 3). Na sequência do discurso sobre os “desprezadores do corpo”, Zaratustra diz o seguinte:

[1] *mas sentidos e espírito desejariam persuadir-te de que são eles o fim de todas as coisas: tamanha é sua vaidade.* / Instrumentos e brinquedos, são os sentidos e o espírito; atrás deles acha-se, ainda, o ser próprio [Selbst]. [2] *O ser próprio [Selbst] procura também com os olhos dos sentidos, escuta também com os ouvidos do espírito.* / E sempre o ser próprio [Selbst] escuta e procura: compara, subjuga, conquista, destrói. Domina e é, também, o dominador do eu. / Atrás de teus pensamentos e sentimentos, meu irmão, acha-se um soberano poderoso, um sábio desconhecido — e chama-se o ser próprio [Selbst]. Mora no teu corpo, é o teu corpo. / Há mais razão no teu corpo do que na tua melhor sabedoria. E por que o teu corpo, então, precisaria logo da tua melhor sabedoria? / [3] *O teu ser próprio [Selbst] ri-se do teu eu e de seus altivos pulos: “que são, para mim, esses pulos e voos do pensamento?” diz de si para si. “Um simples rodeio para chegar aos meus fins. Eu sou as andadeiras do eu e o insuflador dos seus conceitos.* (Z I 4) [meus grifos]

Aparentemente, Zaratustra se limita a repetir que a “grande razão” (corpo) guia e, sendo assim, determina a verdadeira finalidade da “pequena razão” (alma). Essa conclusão pode ser alcançada assim: o corpo guia, os sentidos e o espírito

---

<sup>15</sup> Ver Heidegger (1961, vol I, 402 p.).

<sup>16</sup> Ver STIEGLER, B. *Nietzsche et la biologie*. Paris, ed. Puf, 2001. 7 p. RICHARDSON, J. *Nietzsche's new darwinism*. Oxford, ed. Oxford University Press, 2004. 15 p.

(“pequena razão”) são guiados, ou — metaforicamente — são “instrumentos e brinquedos”; e, nesse sentido, todas as recepções dos estímulos sensíveis (“escutar”, p.ex.), assim como todas as ações aparentemente intencionalmente ativas (“comparar”, “subjugar”, “conquistar”, “destruir” ) do espírito são, na verdade, “dominadas” pelo “ser próprio” [*Selbst*]. Zaratustra, assim, pensa novamente como uma espécie de fisiólogo, ou cientista — ainda que o estilo literário do texto possa indicar o contrário. Posto que ele alega — de certo modo, criticando Kant — que não é por meio de uma estrutura mental que se submete conceitualmente os estímulos apresentados pelos sentidos. Na verdade, é esse “ser próprio” (*Selbst*) do corpo que controla o que a mente fenomenicamente acredita passivamente sentir e ativamente conhecer, de modo que a finalidade dessas ações mentais não seria determinada por uma primeira pessoa psicológica, particular, mas, sim, por uma terceira pessoa, universal, fisiológica. Como a intérprete também naturalista Stiegler (2005, 33 p.) argumenta, Nietzsche parece dizer que,

como qualquer ferramenta, a ferramenta racional é um órgão ao serviço da carne, uma “pequena razão” ao serviço da “grande razão” carnal. É por conta disso que a “pequena razão” não pode se auto-limitar, nem se auto-criticar, nem se autoneojar como juíza soberana do tribunal, como ela pretende na crítica kantiana. Porque não é criticando a si, mas, sim, servindo à carne que seu poder encontra o seu limite — seu limite é justamente o de ser um órgão ao serviço da carne —, a razão não pode fazer ela mesma a sua própria crítica<sup>17</sup>.

A partir desses elementos, os intérpretes naturalistas de Nietzsche procuram analisar de que modo a obra nietzschiana poderia ser entendida à luz da ciência da sua época: i.e., uma vez Nietzsche partiria dos pressupostos científicos da sua época, seria a tarefa do intérprete explicitá-los. Nesse viés, Nietzsche não seria exatamente um crítico da cultura, um filólogo ou um filósofo da linguagem. Na verdade, ele estaria tentando mostrar que é possível pensar sobre a cultura e a linguagem cientificamente<sup>18</sup>, de modo que ele seria uma espécie de fisiólogo. Assim, a conclusão inevitável parece ser que Nietzsche pensa *sem metáfora* a partir da perspectiva da “grande razão” e submete o ponto de vista psicológico da “pequena razão” a um reducionismo fisiológico, a um *Monismo Fisiológico* — tal como visto no capítulo 2, à luz da leitura de Moore (2002). Ou, para colocar em

<sup>17</sup> Minha tradução. STIEGLER, B. *Nietzsche et la critique de la chair : Dionysos, Ariadne, le Christ*. Paris, ed. Presses Universitaires de France, 2005. 33 p.

<sup>18</sup> Nesse sentido, ver RICHARDSON, J. *Nietzsche's New Darwinism*. Oxford: Oxford University Press, 2004. Sobre tudo, os Capítulos II e III.

outros termos, para Nietzsche seria preciso “compreender que o ‘Eu’ dos filósofos não é, senão, uma consequência do ‘Nós’ dos biólogos”<sup>19</sup> — tal como diz Stiegler (2001, 23 p.). De maneira que seria por meio da ciência empírica que ele buscaria uma alternativa ao pensamento metafísico. O problema, entretanto, é que os três extratos marcados em itálico (por mim) na última passagem do *Zarathustra* citada acima apontam para outro modo de pensar.

### 3.3 A metaforização do corpo

Inicialmente, eu vou ignorar o extrato do meio e concentrar a minha interpretação nos outros dois. Na frase que abre a citação, Zarathustra concebe os sentidos e o espírito como *ativos*: eles *ativamente* “desejariam persuadir-te de que são eles o fim de todas as coisas” (*Z I 4*) [meu grifo]. Nesse viés, tornar-se difícil afirmar que Nietzsche concebe a mente como um mero epifenômeno: “em tais casos”, como diz Abel (2001, 208 p.) “a causação mental é evidentemente dada”<sup>20</sup>. Como afirma Katsafanas (2005, 24 p<sup>21</sup>),

quando Nietzsche escreve que a consciência é falsificadora, e particularmente, quando ele escreve que a consciência é perigosa, ele, por vezes, parece ter o seguinte tipo de interação em mente: estados conscientes [*ativamente*] introduzem distorções na economia mental como um todo.

No extrato que fecha a passagem, Zarathustra coloca o corpo para *falar* em nome próprio e esse *diz* ser as “andadeiras do eu e o insuflador dos seus conceitos” (*Z I 4*). Uma observação parecida pode ser encontrada no texto da juventude de Nietzsche, *Sobre a mentira e a verdade no sentido extramoral* (1873). Nietzsche diz: “O que é uma palavra? A representação sonora de uma excitação nervosa” (*SMV*, 67 p.). A passagem de *Aurora* (1881) que Moore (2002, 65 p.), como vimos mais acima, cita para legitimar a sua interpretação naturalista de Nietzsche também aponta para esse problema. É preciso ressaltar que —

<sup>19</sup> Ver STIEGLER, B. *Nietzsche et la biologie*. Paris, ed. Puf, 2001. 23 p.

<sup>20</sup> ABEL, G. *Consciência, linguagem, natureza: a filosofia da mente em Nietzsche*. In MARTON, S (org). *Nietzsche na Alemanha*. SP, ed. Unijuí, 2005 (2001). Trad: Claudemir Luíz Araldi.

<sup>21</sup> KATSAFANAS, P. *Nietzsche’s theory of the mind: consciousness and conceptualization*. In *European Journal of Philosophy*. Oxford, ed. Blackwell, 2005. 1-31 p.

diferente do que Moore (2002, 65p.) afirma — Nietzsche não alega explicitamente que a consciência é um epifenômeno. Ele, na verdade, pergunta se

nossas avaliações e nossos juízos morais são sempre imagens e fantasias que escondem um processo fisiológico desconhecido a nós, uma espécie de linguagem convencional para designar certas irritações nervosas? Que tudo o que chamamos consciência não é outra coisa que o comentário mais ou menos fantasioso de um texto desconhecido, talvez incognoscível, mas pressentido? (*A 119*)

Uma interpretação combinada desses últimos quatro extratos citados é particularmente difícil. Ela envolve decisões que distinguem uma interpretação naturalista — tais como as já mencionadas de Müller-Lauter (1971), Moore (2002) e de Stiegler (2001 / 2005) — de uma interpretação ficcionalista, tais como as de Foucault (1971), Nehamas (1985) e Wotling (1995) às quais abordarei mais adiante.

A questão é que, *por um lado*, Nietzsche parece pensar a partir do ponto de vista do corpo fisiológico pré-linguístico (“excitação nervosa”) que comanda o “eu” e a linguagem (i.e., os “conceitos”). Nesse viés, o movimento argumentativo de *materialização da alma* parece dar conta da totalidade da sua posição. Isto é, Zaratustra diz que o ser próprio (“Selbst”) ri dos “voos da consciência”, mas ele não ressalta que a descrição que ele faz do corpo em termos de “excitação nervosa” é igualmente um voo risível ou um “comentário mais ou menos fantasioso”. Ele não concebe o corpo como um jogo de forças singulares indizíveis, como um “invisível”(Blondel, 1986, 286 p<sup>22</sup>) ou como um “texto desconhecido” (*A 119*). Na verdade, ele fala a partir dessa descrição fisiológica sem a “desconstruir”, de modo que ela parece precisar ser entendida literalmente, *sem metáfora*, ou, ao menos, como uma metáfora científica capaz de descrever legitimamente a “grande razão” do corpo.

*Por outro lado*, ele também afirma que os sentidos e o espírito *ativamente* desejariam persuadir, o que parece indicar que só é possível pensar a partir dos “conceitos”, das metáforas dessa “pequena razão” persuasiva. Nesse viés, Nietzsche *metaforiza o corpo* do homem por meio do conceito de alma e torna-se

---

<sup>22</sup> Como citei no capítulo anterior, Blondel (1986, 286 p.) afirma que “o mundo subterrâneo das pulsões inconscientes é menos uma causa ou uma natureza do que um invisível”. Ver BLONDEL, E. *Nietzsche, le corps et la culture*. Paris, ed. Presses Universitaires de France, 1986, 286 p. Minha tradução.

problemático afirmar que ele acredita que a sua fisiologia é um fato pré-linguístico, pré-cultural e moralmente neutro acerca do corpo humano — ou mesmo que a sua descrição seria metaforicamente privilegiada em algum sentido. Na verdade, ele parece alegar o contrário: i.e., que a sua filosofia é somente um conjunto de palavras ou de metáforas histórico / culturalmente constituídas e moralmente interessadas e que, como qualquer outro texto, procura persuadir sensivelmente o leitor<sup>23</sup>. Assim, ao contrário do que esse movimento argumentativo de *materialização da alma* dá a entender, Nietzsche não parece proceder como um filósofo da mente, materialista, tal como Searle (1992). Na verdade, como uma espécie de “idealista”, ele parece alegar que “tudo o que o desejo quisera subtrair ao jogo da linguagem é retomado nesse<sup>24</sup>” — tal como faz Derrida (1968, 7 p.). O âmbito do pensamento, então, parece ter que se limitar a ser sempre “pequeno” e ficcional, a ser sempre uma espécie de *como se* literário *impróprio* que impossibilita uma apreensão imediata, materialista desse “grande” “*ser próprio*” [*Selbst*] (Z I 4) corporal. Nesse viés, Nehamas (1985, 83p<sup>25</sup>) — cujo livro sobre Nietzsche se chama *Vida como literatura* (“Life as literature”) — afirma que

Nietzsche (...) permite uma grande fluidez na nossa interpretação do mundo e, sendo assim, uma grande fluidez acerca daquilo que é. Sua visão implica que as categorias ontológicas estão submetidas a mudanças, e isso sugere que não existe tais coisas como categorias ontológicas. Mas isso não é duvidar de que o mundo exista. É somente duvidar que a existência do mundo demanda a existência de um descrição do mesmo que seja verdadeira para todos os pontos de vista possíveis, uma descrição que retrataria o mundo em si mesmo, como ele realmente é.

As passagens que apontam para essa posição são constantes na obra nietzschiana. Em *Além do bem e do mal* (1886), p.ex., Nietzsche diz o seguinte:

---

<sup>23</sup> Por conta disso, as semelhanças e diferenças entre essa persuasão nietzschiana, a persuasão sofisticada e o relativismo são uma tema central para os intérpretes — sobretudo, os ficcionalistas / — de Nietzsche e para os críticos contrários a Nietzsche. No primeiro sentido, ver ROSSET, C. *Alegria: A força maior*. RJ, ed. Relume Dumará, 1983 (2000). Trad: Eloisa Araújo Ribeiro. NEHAMAS, A. *Nietzsche, life as literature*. Cambridge, ed. Harvard University Press, 1985. E CLARK, M. *Nietzsche on truth and philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. Para uma crítica à posição de Nietzsche, ver LARMORE, C. *The morals of modernity*. Cambridge, ed. Cambridge University Press, 1996.

<sup>24</sup> DERRIDA, J. *Gramatologia*. SP, ed. Perspectiva, 2008 (1967). 7 p.

<sup>25</sup> NEHAMAS, A. *Nietzsche, life as literature*. Cambridge, ed. Harvard University Press, 1985. 83 p

serão novos amigos da “verdade” esses filósofos vindouros? Muito provavelmente: pois até agora todos os filósofos amaram suas verdades. Mas com certeza não serão dogmáticos. Ofenderia seu orgulho, e também seu gosto, se a sua verdade fosse tida como verdade para todos: o que sempre foi, até hoje, desejo e sentido oculto de todas as aspirações dogmáticas. ‘Meu juízo é *meu* juízo: dificilmente um outro tem direito a ele’ — poderia dizer um tal filósofo do futuro. É preciso livrar-se do mau gosto de querer estar de acordo com muitos. (ABM 6)

À luz de momentos como esse, Wotling (1995, 88p<sup>26</sup>.) rejeita a tese de que Nietzsche teria feito uma transição da *filologia* para a *ciência*. Segundo ele, a

fisiologia de Nietzsche precisa sempre ser entendida em relação ao paradigma fundamental da linguagem e da filologia, de modo que ela constitui uma metáfora.

No mesmo viés, Wotling (1995, 70 p<sup>27</sup>.) afirma ainda que

a física, por exemplo, é um indicativo particularmente forte do estatuto intermediário que Nietzsche atribui às ciências: ela é uma interpretação notável pela sua coerência e sua rejeição a todas as convicções pessoais pré-adquiridas, seu único defeito (mas esse é considerável) é o de recusar admitir que ele é somente uma interpretação e de pretender ao estatuto de texto original.

Não é difícil encontrar extratos da obra nietzschiana que legitimam essa leitura ficcionalista. Nas palavras do próprio Nietzsche, não existe uma “realidade de fato, um texto” (ABM 22), de modo que ele ressalta que

operamos somente com coisas que não existem, com linhas, superfícies, corpos, átomos, tempos divisíveis — como pode ser possível a explicação, se primeiro tornamos tudo imagem, nossa imagem! Basta considerar a *ciência* a humanização mais fiel possível das coisas, aprendemos a nos descrever de modo cada vez mais preciso, ao descrever as coisas e sua sucessão. (GC III 112) [*meu grifo*]

Queremos de fato permitir que a existência nos seja de tal forma degradada a mero exercício de contador e ocupação doméstica de *matemáticos*? Acima de tudo, não devemos querer despojá-la de seu caráter polissêmico: é o bom gosto que o requer, meus senhores, o gosto da reverência ante tudo o que vai além do horizonte! Que a única interpretação do mundo seja aquela em que vocês são justificados, na qual se pode pesquisar e continuar trabalhando cientificamente no seu sentido (— querem dizer, realmente, de modo mecanicista?), uma tal que admite contar, calcular, pesar, ver, pegar e não mais que isso, é uma cruza e uma ingenuidade, dado que não seja doença mental, idiotismo. (GC V 373) [*meu grifo*]

Começa a despontar em cinco, seis cérebros, talvez a ideia de que também a *física* é apenas uma interpretação e disposição do mundo (nisso nos

<sup>26</sup> WOTLING, P. *Nietzsche et le problème de la civilization*. Paris, ed. Puf, 1995. 88 p

<sup>27</sup> *Ibid.* 70 p.

acompanhando, permitam lembrar), e não uma explicação do mundo. (*ABM 14*)  
[*meu grifo*]

As passagens indicam que, para Nietzsche, a ciência, a matemática ou a física não são o “texto” (*ABM 230*) ontológico do mundo: elas não são, senão, interpretações humanas acerca desse texto. À luz desses extratos, a interpretação de Foucault (1971) se fortalece: i.e., Nietzsche — ao contrário dos filósofos da tradição metafísica ou dos cientistas do final do século XIX — não estaria interessado em determinar o “texto” ontológico da natureza. Para ele, seria preciso explicitar o caráter histórico / ficcional dos discursos daqueles que falam a partir dessas pretensas verdades a-históricas e irrefutáveis. Como (cito novamente) Foucault (1971, 18 p.) diz,

pensamos em todo caso que o corpo tem apenas as leis de sua fisiologia, e que ele escapa à história. Novo erro; ele é formado por uma série de regimes que o constroem; ele é destruído por ritmos de trabalho, repouso e festa; ele é intoxicado por venenos — alimentos ou valores, hábitos alimentares e leis morais simultaneamente; ele cria resistências. A história ‘efetiva’ se distingue daquela dos historiadores pelo fato de que ela não se apóia em nenhuma constância: nada no homem — nem mesmo seu corpo — é bastante fixo para compreender outros homens e se reconhecer neles.

Nietzsche parece negar a existência de um método científico por meio do qual o homem se ergueria para além dos “comentários fantasiosos” (*A 119*) da “pequena razão” e descreveria o real factualmente, objetivamente. Nesse viés, ele lança a seguinte pergunta:

não seria antes bem provável que justamente o que é mais superficial e exterior na existência — o que ele tem de mais aparente, sua sensualização, sua pele [*i.e., essa “pequena razão” psicológica*] — fosse a primeira coisa a se deixar apreender? ou talvez a única coisa? (*GC 373*) [*meu grifo*]

E responde:

uma interpretação ‘científica’, tal como a entendem, poderia então ser uma das mais estúpidas, isto é, das mais pobres de sentido de todas as possíveis interpretações do mundo: algo que digo para o ouvido e para a consciência de nossos mecanicistas, que hoje gostam de misturar-se aos filósofos e absolutamente acham que a mecânica é a doutrina das leis primeiras e últimas, sobre as quais toda a existência deve estar construída, como sobre um andar térreo. Mas um mundo essencialmente mecânico seria um mundo essencialmente desprovido de sentido! Suponha-se que o valor de uma música fosse apreciado de acordo com o quanto dele se pudesse contar, calcular, pôr em fórmulas — como seria absurda uma tal avaliação ‘científica’ da música! O que se teria dela apreendido, entendido, conhecido? Nada, exatamente nada daquilo que nela é de fato ‘música!... (*GC 373*)

Nietzsche indica, assim, que existe uma experiência qualitativa que a ciência não consegue descrever mecânico / matematicamente: a partir do ponto de vista da “grande razão”, não é possível determinar *como é que?* (*what is it like?*, para colocar na célebre fórmula de Nagel<sup>28</sup>) para a “pequena razão” qualitativamente escutar uma música. A passagem aponta, assim, para o segundo movimento argumentativo insinuado pelo sabedor de *metaforização do corpo* do homem por meio do conceito de alma. Nietzsche — *seguindo a tradição metafísica* — concebe a consciência e seus efeitos (linguagem, cultura, moral) como características específicas que diferenciam o homem dos demais animais: i.e., não é possível descrever o homem, para usar novamente a expressão de Heidegger (1961, v I, 402 p.), “no sentido do animal e do vegetal”, porque o homem tem uma alma! A alma, porém, não é uma imaterialidade que separa o homem do seu corpo, um ente ou alguma coisa dentro do corpo que se diferencia do resto do mesmo: embora ela demande uma descrição que não pode ser apreendida cientificamente, ela *é* material, ela *é* corpo. De maneira que é preciso ressaltar que — *contrário à tradição metafísica* —, Nietzsche não alega que essa experiência qualitativa da “pequena razão” seja inteiramente privada ou que ela faça do homem um animal superior em relação aos demais. Nietzsche, pelo contrário, afirma que seu

pensamento, como se vê, é que a consciência não faz parte realmente da existência individual do ser humano, mas antes daquilo que nele é natureza comunitária e gregária; que, em consequência apenas em ligação com a utilidade comunitária e gregária ela se desenvolveu sutilmente, e que, portanto, cada um de nós, com toda a vontade que tenha de *entender* a si próprio da maneira mais individual possível, de “conhecer a si mesmo”, sempre traz à consciência justamente o que não possui de individual o que nele é “médio” — que nosso pensamento mesmo é continuamente *suplantado*, digamos pelo caráter da consciência — pelo “gênio da espécie” que nela domina — e traduzido de volta para a perspectiva gregária. Todas as nossas ações, no fundo, são pessoais de maneira incomparável, únicas, ilimitadamente individuais, não há dúvida; mas tão logo as traduzimos para a consciência, *não parecem mais sê-lo...* Este é o verdadeiro fenomenalismo e perspectivismo, como *eu* o entendo: a natureza da *consciência animal* ocasiona que o mundo de que podemos nos tornar conscientes seja só um mundo generalizado, vulgarizado — que tudo o que se torna consciente por isso mesmo torna-se raso, ralo, relativamente tolo, geral, signo, marca de rebanho, que a todo tornar-se consciente está relacionada uma grande, radical corrupção, falsificação, superficialização e generalização. (GC V 354)

---

<sup>28</sup> NAGEL, T. *What Is Like to be a Bat?*. In *Philosophical Review*, 83. 435-450, 1974.

Nietzsche, de certo modo, antecede Wittgenstein<sup>29</sup> (1951) nessa passagem. No sentido que, para ele, também não há uma linguagem privada e mesmo os momentos aparentemente mais pessoais, mais qualitativamente singulares só podem ser expressos por meio de uma linguagem gregária. É como se ele dissesse: “não pense que há a linguagem comum e como que por detrás dessa o pensamento individual; o pensamento “individual”, na verdade, se expressa linguístico / comunitariamente, ele é *suplantado* pela linguagem comum. Para Nietzsche, a consciência, então, não deveria ser caracterizada exatamente em termos de uma primeira pessoa interior ou individual: o homem não é “individualmente” ou “internamente” racional, na verdade, foi a necessidade de comunicação, constituinte da linguagem, da cultura e da moral, que fez com que ele se tornasse gregariamente racional. Nesse sentido, o mero uso de um signo, o mero reconhecimento da letra “a”, p.ex., já faz com que o homem seja inevitavelmente constituído pelo espírito de rebanho. A partir dessa passagem, é difícil alegar que a pretensão de Nietzsche é criar uma “linguagem” fisiológica que determina o que seriam os sentimentos pré-linguísticos. A alma é o “gênio da espécie” (*GC V 354*) e, sendo assim, é inevitavelmente a partir da linguagem, da cultura e da moral que a constituem e são mutuamente constituídas por ela que todas as descrições são feitas. Nas palavras de Nietzsche: “receio que não nos livraremos [culturalmente] de Deus [da moral], pois ainda cremos na gramática [na linguagem]...” (*CI III 5*). Assim, embora Nietzsche afirme que a alma torna o homem, o animal “mais interessante” (*AC 14*); ela o inferioriza em relação ao demais animais, ao torná-lo o único animal que traduz seus instintos gregariamente. Nietzsche diz que o homem é “animal mais malgrado, o mais doentio, o que mais perigosamente se desviou dos seus instintos” (*AC 14*) e que

o tornar-se consciente, o “espírito” é para nós o sintoma de uma relativa imperfeição do organismo, é experimentar, tatear, errar, um esforço em que muita energia nervosa é gasta desnecessariamente — nós negamos que algo possa ser feito perfeitamente enquanto é feito conscientemente. (*AC 14*)

Ao devir consciente, o homem se tornou aquém dos demais animais<sup>30</sup>. No

<sup>29</sup> WITTGENSTEIN, L. *Investigações filosóficas*. RJ, ed. Vozes, 1994 (1951).

<sup>30</sup> Desse modo, Barrenechea (2006, 30p.) diz o seguinte: “isso que na tradição metafísica e religiosa é considerado um privilégio, a marca da superioridade humana no reino animal, é entendido por Nietzsche, ao longo de sua obra, como uma deficiência, uma imperfeição, o sintoma mais claro da penosa situação humana, de sua precária condição. O fato de o homem ter mudado

mesmo sentido, Zaratustra faz as seguintes colocações:

se, ao menos, fôsseis perfeitos como animais! Mas do animal é própria a inocência! (Z I 13)

A Terra (...) tem uma pele e essa pele tem doenças. Uma dessas doenças, por exemplo, chama-se: ‘homem. (Z II 18)

E, em *A gaia ciência* (1882), Nietzsche apresenta o seguinte aforismo intitulado “crítica dos animais”:

receio que os animais vejam o homem como um semelhante que perigosamente perdeu a sadia [*grande*] razão animal — como o animal delirante, o animal ridente, o animal plangente, o animal infeliz. (GC 224)

Como essas passagens indicam, Nietzsche associa a presença da consciência à doença em certos momentos<sup>31</sup>. Na maioria dos casos, porém, Nietzsche alega que são exclusivamente as consciência, linguagem, cultura e moral cristãs que causam a doença. Deter-me-ei sobre esse ponto no próximo capítulo. Por hora, é preciso notar que se os intérpretes ficcionalistas de Nietzsche estão certos, mesmo a aparentemente factual descrição fisiológica de Zaratustra precisa ser pensada como apenas mais um “voo risível” da consciência e é possível negar a variação do argumento cartesiano proposta por Kripke. No sentido que é impossível pensar um mundo onde o corpo existiria sem a mente, porque é impossível pensar para além da “pequena razão” psicológica, fenomenológica, qualitativa, linguística, cultural e moralmente interessada. Em suma: tudo é “interpretação, não texto” (ABM 22) e essa interpretação inevitavelmente já pressupõe a mente e todas as características propriamente

---

sua natureza animal, ter-se tornado um bicho interiorizado, consciente, reflexivo, é interpretado como uma *doença*”. Seguindo essa posição, Sloterdijk (1999, 34 p.) afirma que “o ser humano poderia até mesmo ser definido como a criatura que fracassou em seu ser-animal (*Tiersein*) e em seu permanecer-animal (*Tierbleiben*)”. Ver BARRENECHEA, M.A. *Nietzsche: a memória, o esquecimento e a alegria da superfície*. In FEITOSA, C. BARRENECHEA, M.A. e PINHEIRO, P. (orgs.). *Nietzsche e os gregos: arte, memória e educação*. RJ, ed. DP&A, 2006. E SLOTERDIJK, P. *Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo*. SP, ed. Estação da liberdade, 2000 (1999). 34 p. Trad: José Oscar de Almeida Marques.

<sup>31</sup> Nesse viés, Richardson (2004, 120 p.) diz o seguinte: “por um lado, nossos corpos e instintos foram adaptados para um animal, saúde física — para se adequar e reproduzir a linha reprodutiva. Isso envolve um profundo egoísmo. Mas o nosso “espírito” — nossos hábitos de memória, consciência, e linguagem — foram adaptados por uma seleção sobre um campo diferente para nos unir em sociedade, e os mais afetivos meios, a ética de costume e a moral, são hábitos que atacam e destroem nossos instintos e suas ‘saúdes egoístas’. (...) Nossos dois profundos projetos [o natural e o social] frustram e interferem um com o outro, e nos submetem a um sofrimento patente”. Ver RICHARDSON, J. *Nietzsche's New Darwinism*. Oxford: Oxford University Press, 2004. 120 p.

humanas oriundas simultaneamente com a mente. Nesse viés, é difícil aproximar Nietzsche dos biólogos do século XIX. Nietzsche concebe a “ciência como preconceito” (GC 373), como uma mera criação ficcional, cultural que se tornou legítima. A biologia, assim, não determinaria o que é o animal e o que é animal no homem, ela não seria, senão, outra forma de culturalmente antropomorfizar a natureza. De modo que é problemático afirmar que o estatuto da linguagem biológica de Nietzsche é científico, literal, ou que ele usa essas expressões de modo pouco crítico para descrever objetivamente, universalmente a “grande razão” do corpo do homem. Na verdade, Nietzsche parece alegar que nós só podemos pensar a partir do ponto de vista da “pequena razão” (Z I 4) psicológica e que, sendo assim, todas as apreensões do texto natural são apenas metafóricas, culturais e moralmente interessadas. Nesse viés, o estatuto do *monismo* nietzschiano não seria *Natural*, mas, sim *Ficcional* — tal como apresentado no Capítulo 2 a partir da leitura de Foucault (1971).

### 3.4 O monismo natural ficcionalista

Assim, ao intérprete de Nietzsche parecem ser colocadas duas opções:

1. *Ele pode submeter as passagens aparentemente ficcionalistas da obra nietzschiana aos extratos naturalistas.* Nesse viés, poder-se-ia dizer que embora Nietzsche problematize a ciência ao explicitar seu caráter histórico / cultural, o lugar a partir do qual ele histórico / culturalmente pensa faz uso das metáforas da biologia. Tratar-se-ia de mostrar, então, que Nietzsche entra “plenamente [*plain-pied*] na biologia”<sup>32</sup> e de que modo ele responde cientificamente e *sem metáfora* aos biólogos da época a partir de uma descrição fisiológica da “grande razão”;

2. *ele pode fazer o inverso e submeter as passagens aparentemente naturalistas da obra nietzschiana aos extratos ficcionalistas.* Desse modo, o vocabulário científico / biológico de Nietzsche não precisaria ser lido literalmente. No sentido que — ao contrário dos cientistas da época — Nietzsche não estaria tentando determinar o “texto” (ABM 230) da natureza e do corpo do homem, mas, sim, explicitando que somente existem interpretações *metafóricas*, culturais e

---

<sup>32</sup> Ver STIEGLER, B. *Nietzsche et la biologie*. Paris, ed. Puf, 2001. 7 p.

moralmente interessadas acerca desses. Ele, assim, se limitaria a pensar a partir da “pequena razão” psicológica.

A dissertação pretende mostrar que existe uma *terceira opção*. Sob essa ótica, trata-se de aceitar que o *Naturalismo* e o *Ficcionalismo* estão ambos paradoxalmente presentes na obra nietzschiana e que esse paradoxo não é um erro ou um ponto fraco do pensamento de Nietzsche, mas, sim, uma característica que se justifica à luz da sua visão sobre o problema mente e corpo — e, como mostrarei no capítulo 4, das suas concepções de doença e saúde. Mas, antes de apresentar essa posição, duas ressalvas são imprescindíveis: 1. como disse na introdução, abordo *exclusivamente* a relação entre a solução nietzschiana para o problema mente e corpo e as suas concepções de saúde e doença, de modo que essa terceira opção se refere *somente* a esses temas; 2. é preciso notar que essa oposição entre os leitores de Nietzsche remete, em linhas gerais, a uma divisão mais abrangente entre as filosofias da mente (analítica) e continental que obviamente não poderei abordar detalhadamente aqui. Ou seja: de um lado, tal como os leitores naturalistas de Nietzsche e independente das soluções aferidas ao problema mente e corpo, filósofos da mente, como Searle, pressupõem que as ciências naturais são moralmente neutras e capazes de determinar o texto ontológico da natureza<sup>33</sup>; de outro, do mesmo modo que os intérpretes ficcionalistas de Nietzsche, filósofos continentais, como Derrida, procuram explicitar o caráter interpretativo e histórico / cultural de todas as descrições do

---

<sup>33</sup> Como disse na introdução, não abordarei a relação de Nietzsche e a filosofia da mente contemporânea: tal pretensão demandaria outra tese. É preciso notar, todavia, que mesmo os filósofos da mente não reducionistas, tais como Davidson (cuja semelhança com a posição de Nietzsche é observada por Abel (2001, 222 p.) e Chalmers formulam o problema mente e corpo de modo diferente do de Nietzsche. Para eles, esse problema existe, porque a consciência resiste a ser pensada pela física, ou, de modo mais geral, pelas ciências naturais. Nesse viés, Davidson (1974, 207p.) diz: “eventos mentais, tais como percepção, memória, decisões e ações *resistem* a serem capturados pela rede nomenclológica da *teoria física*. Como esse fato pode ser reconciliado com o papel causal dos eventos mentais no mundo físico?”. [meus grifos] Chalmers (2003) também formula o problema mente e corpo nesses termos: “a consciência se adéqua com dificultado na *nossa concepção do mundo natural*. Na mais comum concepção de natureza, o mundo natural é o mundo físico. Mas na mais comum concepção de consciência, não é fácil ver como ela poderia ser parte do mundo físico. Logo, parece que para achar um lugar para consciência dentro da ordem natural, nós devemos ou revisar a nossa concepção de consciência ou a revisar *nossa concepção de natureza*”. [meus grifos] Ver ABEL, G. *Consciência, linguagem, natureza: a filosofia da mente em Nietzsche*. In MARTON, S (org). *Nietzsche na Alemanha*. SP, ed. Unijuí, 2005 (2001). Trad: Claudemir Lufz Araldi. DAVIDSON, D. *Mental events*. In \_\_\_\_\_. *Essays on Actions and Events*. Oxford, Oxford University press, 2001 (1974). 207 p. CHALMERS, D. *Consciousness and its Place in Nature*. In STICH, S. and WARFIELD, F. (ed). *The Blackwell Guide to Philosophy of Mind*. Melbourne: Blackwell, 2003.

mundo. Não tenho a (ingênua) pretensão de “pacificar” a guerra filosófico / ideológica entre essas duas tradições<sup>34</sup>. Limito-me a frisar que a solução de Nietzsche para o problema mente e corpo está no meio dela.

A posição que defendo é a seguinte: há um *monismo* nietzschiano, corpo e alma são o mesmo, o homem é *um*. Mas essa identidade *unívoca* só pode ser expressa por um vocabulário *dualista*. No sentido que, por um lado, Nietzsche pensa a partir de um ponto de vista *naturalista* e inclui “o homem, cruamente e *sem metáfora*, entre os animais” (*ABM 202*) [*meus grifos*]. Nesse viés, não parece haver nenhuma diferença específica entre o homem e os demais animais. Nietzsche parece tentar determinar a origem fisiológica e pré-linguística da mente, da linguagem, da cultura e da moral, e submeter todas essas características propriamente humanas a essa materialidade textual do corpo biológico do homem. A seguinte passagem de *Além do bem e do mal* (1886) mostra que Nietzsche — seguindo os naturalistas da época — procura criticar a tradição metafísica por meio da ciência. Segundo ele,

é preciso inicialmente liquidar aquele outro e mais funesto atomismo, que o cristianismo ensinou melhor e por mais longo tempo, o *atomismo da alma*. Permita-me designar com esse termo a crença que vê a alma como algo indestrutível, eterno, indivisível, como uma mônada, um *atomon*: essa crença deve ser eliminada da **ciência!** (*ABM 12*) [*grifos de Nietzsche, meu grifo*]

Por outro lado, no entanto, Nietzsche também pensa a partir de um ponto de vista *ficcionalista*: i.e., como um psicológico, um crítico da linguagem e da cultura que concebe a mente, a linguagem, a cultura e a moral como constituintes e ativos em relação ao corpo fisiológico. À luz dessa perspectiva, é evidente que Nietzsche concebe uma diferença entre o fenômeno humano e os “fenômenos da vida junto às plantas e aos animais”: o homem, ao contrário dos outros animais, tem “alma” e essa implica que todas as suas apreensões do real sejam *metafóricas*. “Darwin”, diz Nietzsche, “esqueceu o espírito” (*CI IX 14*). De modo que — na sequência da passagem de *Além do bem e do mal* citada acima —, Nietzsche procura se diferenciar dos naturalistas / reducionistas de seu tempo no seguintes termos:

---

<sup>34</sup> É preciso lembrar que Derrida e Searle se envolveram num polêmico debate no final da década de 70. Ver DERRIDA, J. *Limited Inc*. Paris, ed. Galilée, 1990.

seja dito entre nós que não é necessário, absolutamente, livrar-se com isso da “alma” mesma, renunciando a um das mais antigas e veneráveis hipóteses: como sói acontecer à inabilidade dos naturalistas, que mal tocam na “alma” e a perdem. (ABM 12)

Assim, é possível afirmar que Nietzsche defende que, para se descrever e para pensar a partir da perspectiva desse animal que “é” o homem, é preciso conceber tanto uma naturalística *materialização da alma*, quanto um ficcionalista *metaforização do corpo* humano por meio do conceito de alma. Se, a partir da perspectiva naturalista da “grande razão”(Z I 4), “tudo é corpo”, i.e., tudo é um referente que literalmente se expressa fisiologicamente; a partir da perspectiva ficcionalista, da “pequena razão” (Z I 4) “tudo é alma”, um dizer interpretativo metafórico, cultural e moral acerca dessa referente. Nietzsche, conseqüentemente, pensa a partir de um ponto de vista paradoxal no qual essas duas descrições estão presentes e intervém uma na outra. Posto que ele não pensa exclusivamente nem a partir da perspectiva da “grande razão” (Z I 4), nem exclusivamente a partir da perspectiva da “pequena razão”. Mas, sim, a partir do conflito que se dá entre essas duas perspectivas. Ele, assim, é simultaneamente e paradoxalmente um materialista e um idealista, um cientista e um filólogo, de modo que ele fala sempre “por metáfora (e sem metáfora)” (CI V 2) e a sua fisiologia, como afirma Klein, “está suspensa entre o literal e o figurativo, o biológico e o semiótico”<sup>35</sup>. Há, assim, uma “indecidibilidade”<sup>36</sup> paradoxal entre o *Naturalismo* e o *Ficcionalismo* na obra nietzschiana. Nietzsche é um e outro, de maneira que é possível alegar que ele concebe um *Monismo Natural Ficcionalista*.

Nas palavras de Zarathustra (e retomando um extrato já citado acima):

o ser próprio procura também *com* os olhos dos sentidos, escuta também *com* os ouvidos do espírito (Z I 4) [meus grifos].

Nas palavras de Nietzsche,

no homem estão unidos *criador* e *criatura*: no homem há matéria, fragmento, abundância, lodo, argila, absurdo, caos; mas no homem há também criador,

<sup>35</sup> Ver KLEIN, W. *Nietzsche and the promise of philosophy*. NY, ed. State University of New York Press, 1997. 168 p. Minha tradução.

<sup>36</sup> A relação entre essa “indecidibilidade” que afiro à Nietzsche — suspensa entre o naturalismo / fisiológico e o ficcionalismo / psicológico — e os conceitos “indecidíveis” de Derrida, tais como o de “rastros” ou “différance” é um problema que não poderei abordar aqui. Ver DERRIDA, J. *Gramatologia*. SP, ed. Perspectiva, 2008 (1967).

escultor, dureza de martelo, deus-espectador e sétimo dia — vocês entendem essa oposição? (ABM 225)

A chave da solução nietzschiana para o problema mente e corpo está nesse “*com*”. Porque, para Nietzsche, não se trata de afirmar dualisticamente que há corpo *e* mente; o seu monismo, entretanto, também não se limita a aceitar a univocidade e a afirmar que o corpo *é* a mente. Há identidade, mas o que ela implica não pode ser descrito monisticamente. É preciso dizer que há corpo (“criatura”) *com* mente (“criador”); ser próprio (“matéria, fragmento, abundância, lodo, argila, absurdo, caos”) *com* sentidos e espírito (“escultor, dureza de martelo, deus-espectador e sétimo dia”) e que, sendo assim, tudo *é um*, mas esse *um* só pode ser expresso por *duas* descrições, a fisiológica / natural *com* a psicológica / ficcional. Há, então, um corpo animal que literalmente pensa *com* uma mente metafórica (e vice e versa); um referente fisiológico que se expressa psico-metaforicamente (e vice e versa) e não é possível determinar nenhuma espécie de hierarquia ou de lei que regeria essa “oposição”. O homem “*é*” a *deformação* que resulta da mútua intervenção anômala entre a “grande razão” e a “pequena razão”<sup>37</sup>, e a diferença entre as palavras e as coisas, entre interpretação e texto fica

---

<sup>37</sup> Esse aspecto traz uma diferença em relação à leitura de Deleuze (1962) que precisa ser ressaltada. Deleuze diz o seguinte: “não se trata de um pensamento que se acredita legislador, porque ele obedece somente à razão, mas um pensamento que pensa *contra* a razão: “em tudo, uma coisa é impossível — a racionalidade!” (Z III 4) Nós nos enganamos muito acerca do irracionalismo quando acreditamos que essa doutrina opõe à razão outra coisa que o pensamento: os direitos do dado, os direitos do coração, do sentimento, do capricho, da paixão. No irracionalismo, não se trata de outra coisa, senão, do pensamento, não se trata de outra coisa, senão, do pensar. O que se opõe à razão, é o pensamento ele mesmo; o que se opõe ao ser racional, é o pensador ele mesmo. Porque a razão, por sua vez, recolhe e expressa os direitos daquilo que submete o pensamento, o pensamento reconquista os seus direitos e se faz legislador contra a razão”. Deleuze difere uma razão mental de um pensamento corporal / irracional: o primeiro impõe uma imagem, cujo segundo evidencia inexistente. A pretensão de Nietzsche, para Deleuze, seria pensar a partir do segundo e, assim, se contrapor às ficções (concebidas sempre de modo negativo por Deleuze: ver, p.ex., 65 p. 99 p, 121p, 140p, 143p, 146p, 152p.) da mente: tratar-se-ia de tentar pensar a partir do pensamento literal que *é* o próprio corpo. Como o trecho de *Zarathustra* citado por Deleuze mostra, para Nietzsche, uma racionalidade para além de todo corpo, é impossível de ser atingida. Isso, porém, não implica nem 1. a possibilidade de se pensar exclusivamente a partir de um corpo que “*reconquistaria seus direitos e se faria legislador em relação à razão*”; nem 2. uma concepção da mente como epifenômeno — segundo Katsafanas (2005, 1p. ), Deleuze afere essa posição a Nietzsche). Há corpo *com* mente ou mesmo mente contra corpo / corpo contra mente. O homem — essa corda estendida entre o animal e o super-homem — “*é*” esse conflito. Não há um privilégio da descrição mental (como na metafísica) ou da descrição corporal (como na ontologia da imanência de Deleuze). Ou seja, a diferença interpretativa que é ressaltada é a seguinte: 1. a pretensão de Nietzsche é pensar a partir do corpo singular (diferente nele mesmo) que resiste a qualquer imagem mental (Deleuze / ontologia da imanência); 2. a pretensão de Nietzsche é pensar a partir da mútua intervenção anômala (i.e., dessa espécie de *deformação* sobre a qual me deterei na conclusão da tese) que se dá entre as descrições fisiológicas / literais e psicológicas / metafóricas que expressam o *um*. Ver DELEUZE,

no limiar de ser superada. Zaratustra pensa nesses termos próximo ao fim do discurso “Dos desprezadores do corpo” (Z I 4). Com o intuito de tornar esse ponto evidente, marquei em negrito, os momentos, nos quais ele descreve a “grande razão” (Z I 4) fisiológica dos “desprezadores do corpo”; e em itálico, os momentos que ele discorre acerca da “pequena razão” (Z I 4) psicológica desses personagens. Zaratustra diz o seguinte:

**o ser próprio** [*Selbst*] **diz ao eu:** ‘Agora, sente dor!’ E, então, *o eu sofre e reflete em como poderá não sofrer mais — e para isso justamente, deve pensar.* / **O ser próprio diz ao eu:** ‘Agora sente prazer!’ E, então, **o eu se regozija e reflete em como poderá ainda regozijar-se muitas vezes — e para isto, justamente, deve pensar.** Quero dizer uma palavra aos desprezadores do corpo. Que *desprezem* decorre de que **prezam**. Mas quem criou o apreço e o desprezo e o valor e a vontade? / **O ser próprio criador criou para si o apreço e o desprezo, criou para si o prazer e a dor. O corpo criador criou o espírito como mão da sua vontade.** / *Mesmo em vossa estultície e desprezo, ó desprezadores do corpo, estais servindo o vosso ser próprio.* Eu vos digo: **é justamente o vosso ser próprio que quer morrer e que volta as costas à vida.** / **Não consegue mais o que quer acima de tudo: — criar para além de si. Isto ele quer acima de tudo; é o seu férvido anseio.** / **Mas achou que, agora, era tarde demais para isso; — e, assim, o vosso ser próprio quer perecer, ó desprezadores da vida.** / **Perecer, quer o vosso ser próprio, e por isso vos tornastes desprezadores do corpo!** *Porque não conseguis mais criar para além de vós.* / E, por isso, agora, *vos assanhais contra a vida e a terra.* **Há uma inconsciente inveja no vesgo olhar de vosso desprezo.** (Z I 4)

Não é difícil mostrar que essa passagem reforça conclusões já atingidas anteriormente. Por um lado, Zaratustra indica que o “ser próprio” [*Selbst*] comanda o eu: é ele quem faz o “eu” sentir “dor” e “prazer”. Nesse sentido, a sua concepção é *fisiológica, naturalista*: é o próprio corpo fisiológico quem quer “perecer” e precisa mudar. Por outro lado, porém, Zaratustra não afirma que esse “eu” deve meramente se limitar a receber as informações do “ser próprio” passivamente: ele “deve pensar”, o que indica que ele ativamente pode interferir nesse “ser próprio” que o comanda. O ponto de vista de Nietzsche, assim, também é *psicológico, ficcional*: os “desprezadores do corpo” precisam conscientemente abandonar às metáforas cristãs que eles tomam como reais. Nada na passagem aponta para uma lei que coordenaria essa mútua intervenção.

Na seção 12 de *Além do bem e do mal*, Nietzsche diz que

---

G. Nietzsche et la philosophie. Paris, ed. Puf, 2005 (1962). 107 p. E KATSAFANAS, P. Nietzsche’s theory of mind: consciousness and conceptualization. In *European Journal of Philosophy*. Oxford, ed. Blackwell, 2005.

está aberto o caminho para novas versões e refinamentos da hipótese da alma: e conceitos como [1] “alma mortal”, [2] “alma como pluralidade do sujeito” e [2] “alma como estrutura social dos impulsos (*Triebe*) e afetos” querem ter, de agora em diante, direitos de cidadania da ciência”. (*ABM 12*)

A partir do *Monismo Natural Ficcionalista*, as três hipóteses de Nietzsche sobre a alma (que é o corpo e que, sendo, são igualmente três hipóteses sobre o corpo) podem ser entendidas assim:

1. *alma Mortal*. A pretensão de Nietzsche é rejeitar o dualismo de substâncias; para tanto, seu argumento consiste parcialmente em meramente negar as propriedades que eram aferidas pelo cristianismo à alma (“indestrutível, eterna, indivisível...”) e a pensá-la por meio de características que eram pensadas como exclusivamente corporais, (“destrutível, mortal e divisível...”). É evidente, então, que uma vez que a alma é material, ela é mortal, destrutível e divisível;

2. *alma como pluralidade do sujeito*. Nietzsche se contrapõe a concepção de alma como um centro diretor racional que controla o corpo: i.e., de “alma como univocidade racional do sujeito”. O seu *monismo* defende a tese de que o homem não é, senão, a exposição sintomática de uma guerra fisiológica entre as partes internas do seu organismo *com* uma linguagem gregária que o culturaliza e o moraliza. Não há, assim, um centro, a-histórico, um ser racional: diferentes sujeitos, suspensos entre a “pequena razão” e a “grande razão” resultam desse embate ao longo do tempo;

3. *alma como estrutura social dos impulsos (Triebe) e afetos*. Por um lado, o homem é literalmente impulsos e afetos; por outro, ele é uma estrutura social metafórica. Há uma superposição do fisiológico / natural *com* o psicológico / cultural: essas instâncias que descrevem o *um* intervêm mutuamente uma na outra. Mais adiante, Nietzsche diz que “nosso corpo é apenas uma estrutura social de muitas almas” (*ABM 19*). Isto é: cada vez que um falante participa de um novo “jogo de linguagem”, de certo modo, uma nova alma é criada e intervêm ativamente nos impulsos e afetos do corpo.

A pergunta, então, é: seria, ainda assim, possível aferir a Nietzsche um pensamento *Metafísico* sobre a totalidade dos entes? Como visto no capítulo 2, Heidegger alega que “sim”. Na sua visão, Nietzsche se limitaria a “inverter o platonismo”. Nas palavras (cito novamente) de Heidegger (1961, vol I, 140 p.):

inverter o platonismo significa então: inverter a relação com o que dá a medida; o que no platonismo se encontra embaixo quer ser medido a partir do suprassensível precisa ser transportado para cima; é preciso colocar o suprassensível inversamente a seu serviço. Em meio à realização da inversão, o sensível se transforma no ente propriamente dito, isto, no verdadeiro, na verdade.

Mas se a análise desenvolvida é sustentável, é possível repensar o “choque filosófico”<sup>38</sup> entre Heidegger e Nietzsche nos seguintes termos: Nietzsche *parece* ser um monista e alegar que tudo é *um*. Mas essa aparente *univocidade* metafísica é descrita *dualisticamente* em termos de “grande razão” e “pequena razão”. A “grande razão” fisiológica não é exatamente uma essência ou uma verdade, e a “pequena razão” psicológica não é exatamente uma aparência que falsifica essa essência: a “guerra” (*ABM 200*) *fisio-psicológica*, a mútua intervenção anômala entre essas duas instâncias, o próprio jogo do “aparentemente verdadeiro” e do “essencialmente falso” “é” o real. As aspas na última frase não são um detalhe<sup>39</sup>. A questão é que, na obra nietzschiana, mesmo as descrições naturalistas, científicas aparentemente feitas por meio de uma terceira pessoa universal / objetiva são “parasitadas” pelas descrições ficcionalistas, filológicas, psicológicas, particulares (e vice e versa). Como o subtítulo de *Zarathustra* indica, Nietzsche procura falar “para todos e para ninguém”. De maneira que, por um lado, a ciência nietzschiana não parece ser, senão, “a confissão pessoal de seu autor, uma espécie de memórias involuntárias e inadvertidas” (*ABM 6*) que não se dirige a “ninguém” e se refere exclusivamente ao caso particular de Nietzsche. Mas, por outro lado, essa confissão também parece se dirigir a “todos” e ter uma validade universal, objetiva, científica. Nietzsche, assim, problematiza o discurso científico de modo diferente do de Heidegger: i.e., ele não explicita a constituição metafísica da ciência e aponta para seu uso técnico do vocabulário tradicional; ele adota um vocabulário fisiológico / natural e como que o superpõe a um psicológico / ficcional que problematiza qualquer pretensão de cientificidade objetiva, factual. É preciso notar que, assim, Nietzsche cria uma “nova linguagem” (*ABM 4*) paradoxalmente suspensa entre essas duas instâncias. Nesse sentido, é difícil afirmar que “a ‘psicologia’ de Nietzsche significa o mesmo que metafísica pura e

---

<sup>38</sup> Ver FOUCAULT, M. *Le retour de la morale* (entrevista com G. Barbette e A. Scala, em 29 de maio de 1984). In *Dits et écrits*, vol IV. Paris, ed. Gallimard, 1994 (1984), 703p. Minha tradução.

<sup>39</sup> Para uma abordagem do problema das aspas em Nietzsche, ver BLONDEL, E. *As aspas de Nietzsche: filosofia e genealogia*. In *Nietzsche hoje?* SP, ed. Brasiliense, 1985. 111-119 p.

simples” e que o seu “biologismo apresenta um *obstáculo principal* para uma penetração em seu pensamento fundamental” — tal como coloca Heidegger (1961, v II, 44 p; v I, 404p respectivamente). Meu ponto é que ao menos algumas passagens da obra nietzschiana podem ser lidas de outra maneira. De modo que, a partir desses momentos, é possível afirmar que não existe uma metafísica para além da “físio-psicologia” (*ABM 23*) ou da “psicologia animal” (*GM III 20*) nietzschiana. Na verdade, trata-se do contrário: a impossibilidade de harmonizar as descrições fisiológicas *com* as psicológicas coloca aspas em qualquer afirmação metafísica. Poder-se-ia dizer que, *para Nietzsche*, o homem (ou todos os demais entes) “*são*” materiais (“texto”) / metafóricos (“interpretação”) e todas as suas apreensões do mundo “*são*” igualmente materiais (“textuais”) / metafóricas (“interpretativas”). O problema é que se rebatermos essa “definição” para dentro do pensamento do próprio Nietzsche nunca poderemos responder se ele determina *naturalmente* o que é fisiologicamente o homem ou se ele meramente interpreta psicologicamente, *ficcionalmente* o que esse seria. Nesse viés, é preciso se perguntar: como Nietzsche poderia ter uma visão metafísica sobre a totalidade dos entes, se o seu pensamento é meramente a exposição sintomática desse paradoxo, *como se sem metáfora*? A questão é que Nietzsche parece indicar que não há um ser uno que se diz de várias maneiras, mas, sim, que as múltiplas formas de dizer (as “*infinitas interpretações*” (GC 374), no vocabulário nietzschiano) impossibilitam dizer o que seria ou mesmo que haveria um ser. Assim, Nietzsche parece mais interessado em “esquecer” o problema da metafísica e em deslocá-lo para uma espécie de filosofia / medicinal do que em repensá-lo sob novas bases<sup>40</sup>. A seguinte passagem aponta para essa direção:

---

<sup>40</sup> A presença do conceito de “vontade de poder” na obra de Nietzsche dificulta a minha interpretação. No sentido que, à luz da leitura de Heidegger, poder-se-ia argumentar que embora Nietzsche pretenda esquecer a metafísica, ele simplesmente a repete. Zarathustra, p.ex., diz que “onde encontrei vida, encontrei vontade de poder” (*Z II 12*). De modo que passagens como essa parecem indicar que Nietzsche não estaria meramente deslocando a problemática da metafísica para essa espécie de filosofia medicinal, mas, sim, propondo uma nova visão acerca da totalidade dos entes. Não poderei abordar esse ponto detalhadamente aqui. Mas faço as seguintes três observações com o intuito de introduzir uma interpretação que poderá ser desenvolvida em outra ocasião:

1. a vontade de poder também foi interpretada à luz das três linhas apresentadas no capítulo 2: i.e., alguns intérpretes, como Heidegger (1936-46), Poellner (1995) e Richardson (1996) alegam que esse conceito é *metafísico*; outros, como Nehamas (1985), Clark (1990) e Wotling (1995) defendem que esse conceito seria *psicológico / ficcional*; outros ainda, como Müller-Lauter (1978), Stiegler (2001) e Richardson (2004) defendem que esse conceito seria

eu espero ainda que um *médico* filósofo, no sentido excepcional do termo — alguém que persiga o problema da saúde geral de um povo, uma época, de uma raça, da humanidade —, tenha futuramente a coragem de levar ao cúmulo a minha suspeita e de arriscar a seguinte afirmação: em todo o filosofar, até o momento, a questão não foi absolutamente a “verdade”, mas algo diferente, como saúde, futuro, poder, crescimento, vida... (GC P 2)

Ao contrário de Heidegger, Nietzsche não parece se colocar as questões diretriz *o que é o ente?* e fundamental *o que é o ser?*. Como as passagens acima indicam, *como superar a doença?*, *como atingir a saúde?* parecem ser as questões mais “propriamente” nietzschianas: é a doença e não exatamente a metafísica quem simultaneamente precisa e resiste a ser plenamente superada. De maneira que a crítica de Nietzsche à tradição metafísica também pode ser pensada em termos diferentes dos de Heidegger: i.e., para Nietzsche, o problema não é que os principais filósofos do Ocidente tenham adotado uma concepção violenta, redutora, entificadora do ser. Nietzsche critica a metafísica — sobretudo, a metafísica cristã — por ter espalhado a doença. “Sócrates foi um mal-entendido, diz Nietzsche,

*toda a moral do aperfeiçoamento, também a cristã, foi um mal-entendido... A mais crua luz do dia, a racionalidade a todo custo, a vida clara, fria, cautelosa,*

---

*fisiológico / natural*. Se a minha interpretação se sustenta, o conceito de vontade de poder também deve estar suspenso entre o naturalismo e o ficcionalismo e problematizar a metafísica;

2. à luz do *Monismo Natural Ficcionalista*, a vontade de poder não implicaria uma “inversão do platonismo” — tal como alega Heidegger —, mas, sim, uma espécie de “*Pan-animismo*”, como coloca Moore (2002, 43 p.), ou de “*Pan-psiquismo*”, como utilizam os filósofos da mente contemporâneos (ver, p.ex., Chalmers (2003)): i.e., por meio desse conceito, Nietzsche estaria descrevendo a totalidade dos entes em termos da mútua intervenção entre propriedades fisiológicas / materiais (“poder”) e psicológicas / fenomenológicas (“vontade”). A vontade de poder seria a nova — para usar a expressão de Barrenechea (2008, 71 p.) — “causalidade” que anormalmente conectaria essas *duas* instâncias que descrevem o *um*: ela, assim, não seria um conceito metafísico para além da fisio-psicologia nietzschiana, mas, sim, um conceito *fisio-psicológico*. Elementos das interpretações de Moore (2002, 43p) e Abel (2001, 222 p.) apontam para esse viés;

3. pensar a vontade de poder como um *Pan-animismo* ou como um *Pan-psiquismo* mais problematiza do que implica uma nova metafísica: i.e., se todos os entes tem simultaneamente uma experiência fisiológica / material *com* uma psicológica / fenomenológica essa conclusão tem que ser aplicada ao pensamento do próprio Nietzsche. A questão é que, assim, se torna impossível decidir se a vontade de poder deve ser aplicada universalmente à natureza ou se ela é somente uma “confissão pessoal” (ABM 6), ficcional, particular de Nietzsche. Desse modo, a vontade de poder não dificultaria a posição que defendo. No sentido que esse conceito igualmente estaria suspenso entre o naturalismo e o ficcionalismo e, poder-se-ia afirmar que, por meio dele, Nietzsche também está “meramente” sintomaticamente expondo o seu caso clínico singular e procurando intervir nos casos singulares dos leitores.

Essa interpretação é obviamente provisória e deveria ser mais desenvolvida para se sustentar. Mas — como disse na Introdução — a dissertação não pretende apresentar uma solução interpretativa ao cerne da leitura de Heidegger. Em relação às referências, ver a bibliografia no final da tese.

consciente, sem instinto, em resistência aos instintos, foi ela mesma apenas uma doença, uma outra doença — e de modo algum um caminho de volta à ‘virtude’, à ‘saúde’, à felicidade... (CI II 11)

### 3.5 Conclusão

O pensador dualista concebe dois objetos de estudo: o corpo *e* a alma. Ele cria, assim, dois lugares “seguros” de pensamento: um, no qual o corpo e o mundo material são os objetos de estudo das ciências naturais; outro, no qual a alma, a linguagem, a cultura e a moral são pensadas pelas ciências humanas ou pela religião. Se há identidade (o corpo *é* a alma), torna-se difícil diferenciar onde as ciências naturais terminam e onde as ciências humanas começam (e vice e versa). Nesse capítulo, tentei mostrar que a filosofia de Nietzsche se coloca na fronteira entre essas duas instâncias: i.e., ele é um *monista*, mas esse *um* precisa ser descrito *fisio-psicologicamente*. De maneira que, por um lado, como um cientista, ele concebe uma *naturalista materialização da alma*. Mas, por outro lado, como um filólogo, ele adota um ponto de vista *ficcionalista* por meio do qual ele faz uma *metaforização do corpo*. Nietzsche não concebe uma lei capaz de harmonizar essas duas instâncias. Ele procura, sim, pensar a partir da mútua intervenção anômala entre as duas. De modo que a sua solução para o problema mente e corpo pode ser chamada de *Monista Natural Ficcionalista*.