

Nietzsche e Descartes: Filosofias de Epitáfio²

“Uma filosofia como a minha é igual a um túmulo: não se vive mais com ela”, escreve Nietzsche numa carta a Georg Brandes de 2 de dezembro de 1887. “*Bene vixit, qui bene latuit*”³ —assim se lê na pedra sepulcral de Descartes”. E conclui: “Um epitáfio, sem dúvida!” Como entender estas afirmações? Que sentidos ocultos emprestar a elas? Que desejos secretos delas extrair? Deve-se atribuir-lhes importância? Mereceriam acaso alguma atenção?

O fato de estas linhas encontrarem-se numa carta faz aumentar o incômodo, crescer o desconforto. Afinal, estamos habituados a discernir com clareza vida e obra, a distinguir com nitidez autor e sistema. Poderíamos argumentar que, em se tratando do filósofo de Sils Maria, posto que não hesitamos em tomá-lo como filósofo, o desconforto se atenua, o incômodo diminui. A Nietzsche parece não aplicar-se a máxima estruturalista que insiste em dever o historiador ocupar-se apenas com a *obra assumida* pelo autor. Nele não há como, e nem por que, separar o tempo vivido, em que “o pensamento se experimenta e se lança”, e o tempo lógico, que seria “o único a permitir o exercício da responsabilidade filosófica”. Apontamentos, anotações, esboços, rascunhos, variantes, não são “filosoficamente irresponsáveis”; eles têm a sua importância tanto quanto os textos editados ou mesmo preparados para edição pelo próprio autor.

1 Departamento de Filosofia da USP.

2 Publicado em outra versão em *Extravagâncias. Ensaios sobre a Filosofia de Nietzsche*. São Paulo, Discurso Editorial / Editora da Unijuí, 2000.

3 “Bem viveu quem bem se escondeu”.

4 Goldschmidt, Victor. “Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos”. Em *A Religião de Platão*. Trad. Ieda e Oswaldo Porchat Pereira. São Paulo, Difel, 1963, pp. 146-47.

É enquanto reflexão incessante, em permanente mudança, que a filosofia nietzscheana se dá ao leitor. a ele propõe sempre novos desafios: a crítica contundente dos valores, que entre nós ainda vigem; os ataques virulentos à religião cristã e à moral do ressentimento, constitutivas de nossa maneira de pensar; o combate à metafísica, que devasta noções consagradas pela tradição filosófica; a desconstrução da linguagem, que subverte termos comumente empregados; a tentativa de implodir as dicotomias, que desestabiliza nossa lógica, nosso modo habitual de raciocinar. Contudo, seu desafio maior talvez consista no caráter experimental que assume. Instigando a questionar sem trégua ou termo, descarta grande quantidade de preconceitos, desmascara a falata de sentido de inúmeras convicções. Tanto é que, ao conceber a vida como possibilidade de “experimentação de conhecimento”, Nietzsche faz do experimentalismo sua opção filosófica.

Dentre os comentadores, Eugen Fink, por exemplo, assegura que “Nietzsche mais dissimulou que publicou sua filosofia”⁵; Heidegger, de quem essa interpretação é tributária, afirma que “é nos escritos ‘póstumos’ que será preciso buscar a autêntica filosofia de Nietzsche”⁶; e Müller-Lauter bem faz ver que o próprio filósofo “se compreendia como o mais escondido de todos os ocultos”⁷. De fato, não são raras as passagens em que Nietzsche critica a linguagem em sua função comunicativa⁸. Para que haja comunicação, não basta utilizar as mesmas palavras; é preciso comungar as mesmas experiências. Atendendo a exigências da vida gregária, a linguagem opera abreviações. Antes de mais nada, abrevia como o indivíduo se sente e o que pensa a respeito de si e do mundo. Seu caráter grosseiro está longe, pois, de ser contingente; acha-se inscrito em sua própria natureza. É

5 *Nietzsches Philosophie*. Stuttgart, 1960, p. 10.

6 *Nietzsche*. Berlim, Gunther Neske Verlag, 1961, vol. 1, p. 17.

7 “Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht”. Em *Nietzsche-Studien* (3) 1974, Berlim, Walter de Gruyter & Co., p. 5.

8 Lembremos da beltíssima passagem do *Crepúsculo dos Ídolos*: “Não nos estimamos mais o bastante, quando nos comunicamos. Nossas vivências mais próprias não são nada tagarclas. Não poderiam comunicar-se, se quisessem. É que lhes falta a palavra. Quando temos palavras para algo, também já o ultrapassamos. Em todo falar há um grão de desprezo. A fala, ao que parece, só foi inventada para o corte transversal, o mediano, o comunicativo. Com a fala já se vulgariza o falante” (Incursões de um extemporâneo, § 26). Utilizamos as edições das obras de Nietzsche (*Werke. Kritische Studienausgabe*. Berlim, Walter de Gruyter & Co., 1967/1978) e de sua correspondência (*Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*. Berlim, Walter de Gruyter & Co., 1975/1984) organizadas por Colli e Montinari. Sempre que possível, recorremos à tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho para o volume *Nietzsche – Obras Incompletas* da coleção “Os Pensadores”.

para facilitar a sobrevivência que a linguagem, grosseira, simplifica. E não se reconhecendo simplificadora torna-se o solo propício onde se enraizam preconceitos metafísico-religiosos. Razões bastantes para Nietzsche apresentar concepções suas de modo alusivo ou mesmo hipotético; razões suficientes para ele ocultar concepções suas ou apenas deixá-las entrever.

É a estas razões acrescentam-se outras. Tampouco são raros os momentos em que o filósofo se antecipa à elaboração de suas idéias. Tanto é que, em agosto de 1881, ao ser atravessado pela visão do eterno retorno, decide não participá-la a ninguém⁹. Mas, passados alguns meses, já na *Gaia Ciência* anuncia que tudo retorna sem cessar. É certo que, em sua obra, existem questões sempre retomadas; é certo também que algumas questões são tratadas num único texto e outras surgem, sofrem mudanças e desaparecem; é certo ainda que, por vezes, a descontinuidade das questões se dá de uma linha para outra. Mas também ocorre que idéias se apresentem de início enquanto simples anotações, pareçam logo perder a importância e recebam, por fim, cuidadosa formulação. Por isso mesmo, é fundamental distinguir, no conjunto dos inéditos, os escritos póstumos e os esboços preparatórios de trabalhos publicados, as paráfrases de textos já concluídos e os projetos de empreendimentos futuros. É imprescindível discernir com clareza os diversos registros em que as anotações póstumas se situam. Pois, ao que nos parece, para tentar compreender o pensamento de Nietzsche, é preciso levar em conta todos os seus escritos —os livros publicados e os fragmentos póstumos¹⁰. É igualmente necessário considerar todas as suas idéias —as claramente explicitadas e as por serem elaboradas. É nesse contexto que a correspondência de Nietzsche encontra o seu lugar¹¹.

-
- 9 Tanto é que no dia 14 escreve a Heinrich Köselitz: "Pensamentos surgiram em meu horizonte, pensamentos tais como nunca vi. Não direi uma palavra e procurarei manter-me calmo e impassível. Sem dúvida, é preciso que eu viva ainda alguns anos".
- 10 Nem por isso nos alinhamos à posição de Derrida, que não hesita em dissertar sobre a frase, encontrada num fragmento póstumo, "Esqueci meu guarda-chuva"; não teríamos imaginação para tanto. Cf. Derrida, Jacques. *Éperons. Les styles de Nietzsche*. Paris, Flammarion, 1978, pp. 103-18.
- 11 Numa abordagem genética da obra, ela é sem dúvida imprescindível. Ao reconstituir-se o percurso intelectual do filósofo, o exame da correspondência é indispensável para retomar as etapas da elaboração de suas idéias, recuperar o confronto com seus contemporâneos e predecessores, resgatar seus referenciais teóricos, científicos e culturais. Tanto é assim que as cartas de Nietzsche bem elucidam a maneira pela qual ele chegou a elaborar sua teoria das forças e de que modo passou a entender a relação entre a noção de força e o conceito de vontade de potência.

Mas teria inserção similar a correspondência de Descartes na própria obra? Que se tomem, por exemplo, as questões relativas à conduta humana. Já no *Discurso do Método*, ao fazer o inventário de sua formação, o filósofo deixa claro que, embora o estudo das humanidades lhe desse esperança de “adquirir um conhecimento claro e seguro de tudo o que é útil à vida”¹², ao concluí-lo, constatou apenas a própria ignorância. Comparando as matemáticas e os escritos dos antigos sobre os costumes, faz ver que a alegria que aquelas lhe proporcionam tem como contrapartida o descrédito que estes evidenciam. Se se compraz com as matemáticas, “por causa da certeza e da evidência de suas razões”, em igual medida se decepciona com os ensinamentos morais, esses “palácios muito soberbos e magníficos, erigidos apenas sobre a areia e sobre a lama”¹³. Surpreende-se ao dar-se conta de que, apesar de existirem tantas doutrinas filosóficas, os homens continuam a basear a conduta em opiniões. Lamenta-se por não poder nortear a vida por princípios tão seguros quanto os da geometria. É justamente por perseguir tal objetivo que escreve essa obra, o *Discurso do Método*, “para bem conduzir a própria razão e buscar a verdade nas ciências”. Pois, como ele mesmo declara: “E eu sempre tive um imenso desejo de aprender a distinguir o verdadeiro do falso, para ver claro nas minhas ações e caminhar com segurança nesta vida”¹⁴. É, portanto, central o lugar que as questões morais ocupam no seu pensamento.

Mas todos sabemos que, no *Discurso do Método*, são provisórias as máximas que Descartes enuncia para nortear a vida. E isto porque ele só poderá elaborar a mais alta e a mais perfeita moral, quando tiver concluído a metafísica, a física e até mesmo a medicina e a mecânica; só então chegará ao coroamento de sua filosofia. Ainda que tercione converter a moral provisória em de algum modo definitiva, a ela atribuirá tal caráter apenas quando tiver condições de encontrá-la pela razão, apenas quando puder determinar a ação de maneira infalível pela luz do entendimento. Até lá, não tem como saber se a moral provisória é verdadeira; por conseguinte, do ponto de vista da razão, tudo se passa como se não fosse. Este é, sem dúvida, um ponto capital numa doutrina em que a verdade das idéias depende do lugar que ocupam no encadeamento lógico das razões, na ordem exata das demonstrações.

12 *Discurso do Método*. Em *Obra Escolhida*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1962, p. 43.

13 *Idem, ibidem*, p. 45.

14 *Idem, ibidem*, p. 47.

Ao que tudo indica, Descartes não chegou a elaborar a moral definitiva; ele mesmo se declarou insatisfeito com a sua obra nesse domínio, de sorte que, quanto a este aspecto, sua filosofia permaneceu inacabada. Isto não o impediu, porém, de invocar mais tarde, em sua correspondência com a princesa Elizabeth, as máximas propostas no *Discurso do Método* como necessárias e suficientes para conduzir o homem, não mais à mera felicidade empírica, mas ao soberano bem e, por conseguinte, à perfeita beatitude.

Comentadores discutem, pois, se há equivalência ou não entre as máximas da moral provisória e as da correspondência. Comparando a terceira parte do *Discurso do Método* e a carta de 4 de agosto de 1645 à princesa Elizabeth, eles nem sempre se põem de acordo. Lívio Teixeira, por exemplo, insiste no fato de tanto umas quanto as outras terem sido ditadas pela mesma atitude intelectual e moral. É a atitude que determina o esforço em sempre servir-se do espírito, da melhor maneira possível, em todas as circunstâncias da vida, numa palavra, a atitude virtuosa, que as preside¹⁵. Com isso, o comentador talvez perca de vista que o próprio Descartes, ao formular a segunda máxima da moral enunciada na carta à princesa Elizabeth, apesar da importância que confere à virtude, estabelece o primado do conhecimento racional ou, pelo menos, do conhecimento mais racional possível. Étienne Gilson, por sua vez, insiste na diferença essencial entre as máximas da moral provisória e as da correspondência. Enfatiza o aspecto prático das primeiras e o caráter teórico das últimas, a probabilidade pragmática daquelas e a certeza racional destas¹⁶. Com isso, o comentador talvez perca de vista que a moral provisória é a moral racional possível nesse momento; é uma solução razoável para um situação irracional. Sendo razoável, ela tem de comportar elementos de racionalidade, que a moral definitiva não virá substituir, mas incorporar e, de certo modo, ultrapassar. Em todo caso, talvez jamais se possa tomar como definitiva a moral da correspondência, na medida em que, no momento em que a concebe, Descartes já abandonara a idéia de moral enquanto ciência exata do tipo matemático-dedutivo.

A obra que nos lega *ce cavalier qui marchait d'un si bon pas* é, antes de mais nada, um sistema. E tão bem montado, que, em princípio, não deve

15 Cf. Teixeira, Lívio. *Ensaio sobre a Moral de Descartes*. São Paulo, Brasiliense, 2ª ed., 1990, em particular pp. 101-50.

16 Cf. Gilson, Étienne. *Commentaires sur le "Discours de la Méthode"*. Paris, J. Vrin, 1947, em particular pp. 229-81.

haver peça sem conexão, tão bem construído que, por princípio, não pode haver idéia fora do lugar. Não é por acaso que seus escritos se prestam tão bem à análise estrutural; pelo menos, assim fomos habituados a lê-los. Com Guérout, a metafísica cartesiana se faz presente com a nitidez das figuras geométricas. Através da leitura que ele empreende, o encadeamento lógico das razões que as *Meditações* propiciam revela-se por inteiro. Assim elas tomam a forma de uma esfera, de sorte que as três primeiras e as três últimas se opõem como dois hemisférios¹⁷. Para atingir a felicidade terrena, é preciso dominar as coisas; e, para dominá-las, é preciso edificar a ciência. Para bem edificar a ciência, é preciso esquecer sua utilidade para a vida, pois, caso contrário, a pesquisa científica se acharia comprometida pela preocupação com a utilidade. Mas querer edificar a ciência pressupõe um motivo, exige uma razão. E a razão, o motivo de tal empresa consiste em tomar a ciência como meio para atingir a felicidade terrena. Não se deve, pois, deixar-se esterilizar pela ciência, mesmo porque permanecer enclausurado em seu domínio viria contradizer a razão que comanda o esforço científico. De forma simétrica, não se deve deixar-se engolir pelo uso comum da vida, mesmo porque contaminar a ciência com os pré-juízos advindos dos sentidos viria comprometer o meio para atingir a felicidade nesta vida. Em virtude da complexidade de sua natureza, o homem, para realizar-se inteiramente enquanto tal, deve empreender esforços em direções contrárias: tem de libertar-se dos pré-juízos dos sentidos para chegar à ciência e tem de libertar-se dos hábitos impostos pela ciência para reencontrar a vida. Cumprida a primeira etapa, edificada a ciência sobre os alicerces da metafísica, o filósofo da *mathesis universalis*, que ninguém ousaria furtar-se a tratar por filósofo, passa à segunda: ocupa-se com a verdade da vida. E tudo em seu devido lugar.

A maneira pela qual lidamos com a obra de Nietzsche e a de Descartes apenas confirma o que já suspeitávamos: a enorme distância que se põe entre eles. Em se tratando de Descartes, as cartas podem vir a esclarecer, elucidar, confirmar idéias suas; mas, periféricas, não é nelas que o filósofo apresenta o seu sistema. Em se tratando de Nietzsche, as cartas revelam seus referenciais teóricos, científicos e culturais; parte integrante do conjunto dos escritos do filósofo, contam tanto quanto os livros publicados ou

17 Guérout, Martial. *Descartes selon l'ordre des raisons*. Paris, Aubier Montaigne, 1953, em particular volume 2, pp. 272-306.

os fragmentos póstumos. É que no primeiro caso aprendemos a ver a nítida separação entre vida e obra, entre autor e sistema, e no último não temos como enxergá-la.

Contudo, Descartes parece propor o *Discurso do Método* como uma história, a história de seu espírito, ou se preferirmos como uma biografia intelectual. Tanto é que, logo na primeira parte, ele assim explicita os propósitos que persegue com o livro: “Estimaria muito mostrar, neste discurso, quais os caminhos que segui, e representar nele a minha vida como num quadro, para que cada qual possa julgá-la e que, informado pelo comentário geral das opiniões emitidas a respeito dela, seja este um novo meio de me intruir, que juntarei àqueles de que costume me utilizar”¹⁸. Seria ingênuo supor que o *Discurso* se confunde com uma autobiografia ou um livro de memórias. Não há como negar, porém, que o seu autor escreve na primeira pessoa ao singular. *Monsieur René Descartes* é um filósofo que diz “eu”. E sua história não se encontra num capítulo anterior à obra; ao contrário, nela se acha integrada.

Ora, o “voltar-se para si mesmo” que inspira Descartes não é o mesmo presente em Montaigne; o conhecimento de si que busca não é aquele que cultivam os moralistas franceses. Estes adotam uma atitude, face aos problemas relativos à conduta humana, que revela a complexidade da relação que estabelecem com o objeto de estudos que elegeram. Observadores, não podem permanecer alheios ao que observam, pois o observado sempre os remete a si mesmos. Por mais isentos que procurem ser, têm o olhar dirigido pela visão de seu próprio comportamento, o juízo marcado pela análise de sua própria maneira de agir. Mas a introspecção não impede que conheçam o outro; ao contrário, ela concorre para tanto. É por isso que os textos dos moralistas franceses apresentam uma aparente desordem; de fato, é a única ordem possível para o que têm a dizer. Embora não seja linear ou progressiva, não deixa de ser lógica ou estruturada. Ela constitui a ordem que corresponde ao vivido.

Descartes, no entanto, volta-se para si mesmo, com o intuito de chegar a um conhecimento que ultrapasse o eu e suas vivências, a um conhecimento que se apresente como seguro. Tanto é que, no final da primeira parte do *Discurso do Método*, afirma: “Depois que empreguei alguns anos em estudar assim no livro do mundo, e em procurar adquirir alguma

18 *Discurso do Método*. Em *Obra Escolhida*, p. 42.

experiência, tomei um dia a resolução de estudar também a mim próprio e de empregar todas as forças de meu espírito na escolha dos caminhos que devia seguir¹⁹. Portanto, no *Discurso do Método*, o “eu” que conta não é exatamente o “eu” que afirma. O primeiro conta uma história necessariamente única, a biografia intelectual do autor do livro; o último afirma verdades universais, que constituem o sistema do filósofo. Assim o “eu” histórico se põe a serviço do “eu” eterno. E se René Descartes conta os caminhos que percorreu em busca da verdade, é porque afirma que encontrar a verdade era o seu único objetivo. Nessa medida, o *Discurso do Método* explica porque ele se tornou cartesiano.

No entender de Henri Gouhier, por exemplo, nas *Meditações Metafísicas*, cujo relato emerge da narrativa biográfica do *Discurso*, a história do espírito é também a história do espírito do autor; a vida intelectual do filósofo mescla-se à sua vida pessoal. “No momento em que Descartes diz ‘eu sou’, e então ‘eu sou uma coisa que pensa’, e então ‘eu sou um espírito mais fácil de conhecer que o corpo’”, sustenta o comentador, “ele tem o sentimento de ser plenamente ele mesmo; sua vida inteira então se afirma, a vida de seu espírito apaixonado pela pesquisa, a vida nômade que escolheu para não ser escravo de nenhuma sociedade, sua vida de amador sem profissão ou lar. No ‘eu sou’, é uma personalidade que se apresenta na cena do mundo, sem máscara, com suas razões para estimar-se, seu orgulho e sua certeza de ter ganho a partida²⁰. Dessa perspectiva, a metafísica cartesiana é o itinerário em que o eu, saindo vitorioso das trevas da dúvida metódica, tem uma história em que se delineiam as linhas de uma personalidade. Ora, uma vez que todo homem que pensa é chamado a converter-se em outro Descartes, o eu do *cogito* ressurgem —de forma mais ou menos dolorosa, segundo as disposições individuais— no leitor que aceitou o convite do filósofo para refazer o seu percurso. Existe um itinerário cartesiano e tantos caminhos concretos quanto os indivíduos que se disponham a percorrê-lo. Assim leitor e autor acabam por confundir-se.

E, neste ponto, reencontraríamos Nietzsche. À primeira vista, tanto o francês quanto o alemão deixariam entrever, em suas obras, a íntima relação entre filosofia e vida. Mais ainda, tanto um quanto o outro impeliriam seus leitores a segui-los. Mas não é para todos —nem para ninguém— que

19 *Idem, ibidem*, p. 48. “Após a ‘experiência’ do mundo e a observação dos costumes, a fundação da ciência”, observa Gérard Lebrun em nota de rodapé.

20 Gouhier, Henri. *Descartes. Essais sur le “Discours de la Méthode”, la métaphysique et la morale*. Paris, J. Vrin, 1973, pp. 123-24.

Nietzsche conta escrever; é apenas para os mais seletos que quer discorrer. Na correspondência e na obra, ele reitera a necessidade de interlocutores específicos; acredita, por certo, na especificidade do que tem a dizer. Recusando-se a atribuir caráter monolítico ao pensamento, nega-se a pôr-se como senhor autoritário do discurso. Não procura constranger seus leitores a seguir um itinerário preciso, obrigatório e programado; não busca, com longos raciocínios e minuciosas demonstrações, convencê-los da pertinência de suas idéias. Em *Assim falava Zaratustra*, por exemplo, o autor jamais avança posições que se baseiam em argumentos²¹; limita-se a partilhar vivências. E a personagem jamais expõe doutrinas ou impõe preceitos²²; limita-se — e isso não é pouco — a partilhar ensinamentos.

Nada mais distante de Nietzsche que o projeto de enclausurar o pensamento, encerrá-lo numa totalidade coesa mas fechada. Nada mais afastado de Zaratustra que o propósito de colocar a investigação a serviço da verdade, asfixiá-la sob o peso do incontestável. Ambos sabem que a experiência de cada um se dá de acordo com o seu feitio. “Sou um andorilho e um escalador de montanhas, disse ele (Nietzsche/Zaratustra) ao seu coração; não gosto das planícies e não posso ficar sentado tranqüilo por muito tempo. E seja lá o que ainda me venha como destino e vivência — sempre será os de um andorilho e escalador de montanhas: afinal, só se tem vivências de si mesmo” (*Assim falava Zaratustra* III “O andorilho”). Em suas vivências, o autor e a personagem percebem os impulsos que deles se apoderam, os afetos que deles se apossam; notam as estimativas de valor que com estes impulsos se expressam e, no limite, as idéias que com estes afetos se manifestam. É sobretudo nisto que consiste o estreito vínculo entre vivência e reflexão²³.

-
- 21 A um de seus discípulos, diz o protagonista: “Por que? Perguntas por que? Não sou daqueles a quem se tem o direito de perguntar por seu porquê. Acaso é de ontem a minha vivência? Há muito que vivenciei as razões de minhas opiniões” (*Assim falava Zaratustra* II “Dos poetas”).
- 22 Que se lembre da epígrafe aos quatro primeiros livros da *Gaia Ciência*:
 “Moro em minha própria casa,
 Nada imitei de ninguém
 E ainda ri de todo mestre,
 Que não riu de si também.
 Sobre minha porta”.
- 23 Caminhando em outra direção, alguns comentadores procuraram estabelecer um paralelismo entre o pensamento nietzscheano e a filosofia existencialista ou até chegaram a tomar Nietzsche por precursor do existencialismo. É o caso de Jaspers (*Cf. Nietzsche – Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*. Berlim, Walter de Gruyter & Co., 1950, em especial a última parte) e, de certa maneira, também o de Kaufmann (*Cf. Nietzsche, philosopher, psychologist, antichrist*. Nova York, The World Publishing Co., 10ª ed., 1965, em particular a primeira parte).

Recusando teorias e doutrinas, rejeitando a erudição, o filósofo sempre ape-la para sua experiência singular. É com o intuito de reforçar esta atitude que, re-petidas vezes, recorre à imagem do sangue. “De todos os escritos”, declara, “amo apenas o que alguém escreve com seu sangue” (*Assim falava Zaratustra I* “Do ler e escrever”). E, num fragmento póstumo, assegura: “Todas as verdades são para mim verdades sangrentas”²⁴. Com isso, quer ressaltar que filosofia e vida se acham intimamente relacionadas. Há de levar em conta esta relação quem de Nietzsche for aparentado; pelo menos, é isto o que ele deseja.

No decorrer da obra, o filósofo não cessa de buscar quem é do seu fei-tio. Não é, pois, para um ouvinte apático, que se curva ao que lhe é dito, que ele fala; não é para um leitor conivente, que acata sem restrições o que lhe é imposto, que escreve. É outra a relação que conta estabelecer com seus interlocutores. Busca quem experimenta tensões de impulsos, dispo-sições de afetos, similares às suas; procura por quem tem vivências análo-gas às suas. Anseia por quem siga o próprio caminho, cúmplice do cami-nho que ele mesmo segue. E, ao pintar o retrato do interlocutor tão almejado, é o seu próprio que pinta. “Quando formo a imagem de um lei-tor perfeito, surge sempre um monstro de coragem e curiosidade e, tam-bém, algo suave, artiloso, cauteloso, um aventureiro e descobridor nato. Por fim: a quem no fundo me dirijo não saberia dizer melhor do que Zara-tustra disse *a quem quer contar seu enigma?*”

A vós, audazes buscadores, tentadores, e a quem quer que com arditos velas navegou por mares temíveis, —

A vós, ébrios de enigmas, que se alegram com a luz do crepúsculo, cuja alma é atraída com flautas a enganosos sorvedouros:

pois não quereis tateando seguir um fio com mão covarde; e, onde podeis *adivinhar*, detestais *deduzir*²⁵.

É o quanto basta para fazer cair por terra a tentativa de aproximar Descar-tes e Nietzsche. Se, à primeira vista, ambos impelem seus leitores a se-gui-los, é a partir de pontos de vista completamente diversos que o fazem.

24 Fragmento póstumo 4 [271] do verão de 1880. Cf. também o fragmento póstumo 4 [285] do mesmo período, onde se lê: “Sempre escrevi minhas obras com todo o meu corpo e a minha vida; ignoro o que sejam problemas ‘puramente espirituais’”.

25 *Ecce Homo*, Por que escrevo livros tão bons, § 3; quanto à citação, *Assim falava Zaratustra III* “Da visão e do enigma” 1ª sub-seção.

Se, aparentemente, ambos deixam entrever, em suas obras, a íntima relação entre filosofia e vida, é a partir de perspectivas radicalmente distintas que se situam.

Além do mais, talvez nem mesmo se possa sustentar que o eu do *cogito* seja um sujeito psicológico. É certo que a grande inovação de Descartes foi tomar como ponto de partida de toda a filosofia, digamos assim, um fato. É certo, também, que esse fato implica uma relação necessária e imediata entre um objeto e um sujeito, envolvendo, por conseguinte, a presença de um eu. Mas a interpretação que vê o eu do *cogito* também como sujeito psicológico cria um abismo entre a primeira e a segunda certeza, entre o “eu penso logo existo” e o “eu sou uma coisa que pensa”, entre o *cogito* e sua substancialização. Quando diz “eu penso”, Descartes exprime a consciência que tem de si mesmo no momento em que pensa e que sempre terá no momento em que pensar. “Cumpro enfim concluir e ter por constante que esta proposição, ‘eu sou, eu existo’, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito”²⁶. Neste ponto do percurso, ele só pode apreender-se enquanto uma existência atualmente sentida; o eu aqui presente não ultrapassaria, pois, de modo algum o plano dos fenômenos psicológicos. Mais adiante, porém, quando afirma “eu sou uma coisa que pensa”, Descartes faz intervir um eu que se coloca num outro plano: o da determinação metafísica. “Nada admito agora que não seja necessariamente verdadeiro: nada sou, pois, falando precisamente, senão uma coisa que pensa, isto é, um espírito, um entendimento ou uma razão”²⁷. Assim, passando do eu do “eu penso” e ao eu do “eu sou uma coisa que pensa”, ele daria um salto da psicologia para a metafísica.

Ora, no encadeamento lógico das razões exposto na *Segunda Meditação*²⁸, a passagem da primeira à segunda certeza não se faz através de uma dedução, mas simplesmente graças a uma explicitação. Refletindo sobre o caráter inseparável de existência e pensamento, único dado de que dispõe no momento, Descartes obtém *imediatamente* a natureza daquilo que ele é. “O pensamento é um atributo que me pertence; só ele não pode ser separado de mim”, afirma. E, logo adiante, assevera: “Ora, eu sou uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente; mas que coisa? Já o disse: uma coisa que pensa”²⁹. No limite, a proposição “eu sou uma coisa que pensa” está

26 *Meditações Metafísicas*. Em *Obra Escolhida*, p. 126.

27 *Idem*, *ibidem*, p. 128.

28 E exposto também nos dois primeiros parágrafos da quarta parte do *Discurso*.

29 *Meditações Metafísicas*. Em *Obra Escolhida*, p. 128.

implícita nesta outra: “eu penso logo existo”. Naquela, enfatiza-se o pensamento e, nesta, a realidade. Em outras palavras, a proposição “eu penso logo existo” responde à pergunta: “existo?”; aqui, o pensamento é sinal de que eu sou, pois eu sou pensante. E a proposição “eu sou uma coisa que pensa” responde à pergunta: “o que sou?”; aqui, o pensamento é sinal de que eu sou pensamento. Como seria possível, então, no contexto de uma explicitação dar um salto da psicologia para a metafísica?

No entender de Guérout, por exemplo, o *cogito* é, antes de mais nada, aquilo que Descartes pode afirmar como sendo uma verdade, aquilo que ele tem condições de admitir como cientificamente certo. E, neste ponto do percurso, é apenas a sua existência enquanto inteligência pura. É apenas um ser abstrato, ou seja, aquilo de que nele mesmo não pode fazer abstração, depois de ter abstraído tudo o mais. Do ponto de vista epistemológico, esse ser abstrato é o mais real de todos, pois, enquanto certeza inaugural do encadeamento lógico das proposições, condiciona a realidade de todas as demais certezas. No entanto, esse ser abstrato e real encontra-se num eu complexo, concreto, individual. Destarte, se se perde de vista o encadeamento lógico das razões, acaba-se por confundir esse eu com o próprio eu. Não é por acaso que, no movimento da *Segunda Meditação*, Descartes procura deliberadamente comportar-se como o homem do senso comum. Quer enfatizar que se tem de ultrapassar a imaginação e os sentidos, pois só a razão pode vencer as ameaças da dúvida e levar a um conhecimento certo e seguro. É pois para habituar o espírito à sua espiritualidade, como dirá Guérout, que Descartes parece oscilar entre o comportamento filosófico e o do homem do senso comum. É para enfatizar a certeza do *cogito*, seu carácter absolutamente indubitável, que parece confundir o eu simples, abstrato, universal, com o seu eu complexo, concreto, individual³⁰. Assim a existência do eu puro nada tem em comum com a do eu pessoal; um se apreende por intuição intelectual e o outro, de modo empírico. Neste ponto do percurso, o eu individual, concreto e complexo sequer existe para a ciência. E o eu do *cogito* não pode ser um sujeito psicológico nem por sua modalidade, uma vez que tem carácter apodítico, nem por seu conteúdo, já que afirma apenas um puro intelecto. Sua realidade é a de um eu pensante em geral enquanto condição universal de todo conhecimento possível. Como esclarece Descartes numa carta a Mersenne

30 Cf. Guérout, Martial. *Op. cit.*, volume 1, p. 58.

de julho de 1641: “É impossível que possamos pensar em alguma coisa, sem que tenhamos ao mesmo tempo a idéia de nossa alma, como de uma coisa capaz de pensar em tudo o que pensamos”³¹. Portanto, o *cogito* leva não às condições de possibilidade do conteúdo das representações mas à condição última de todas as representações.

Mas, se fosse dado a Nietzsche intervir no embate dos comentadores de Descartes, a Guérout e a Gouhier, por exemplo, ele diria: pouco importa se sujeito psicológico ou epistemológico, o eu do *cogito* é, antes de mais nada, um hábito gramatical. “‘Pensa-se: por conseguinte, existe pensante’ —a isso tende a argumentação de Descartes”, declara ele num fragmento póstumo; “mas isso equivale a colocar nossa crença no conceito de substância como ‘verdade *a priori*’: —que, quando se pensa, deva existir algo ‘que pensa’ é apenas uma formulação de nosso hábito gramatical, que põe um autor para um fazer. Em resumo, aqui um postulado lógico-metafísico é criado— e não somente constatado... Pela via de Descartes, não se chega a algo absolutamente certo, mas apenas ao fato de uma crença muito forte”³².

Na ótica nietzscheana, a idéia de eu teria suas origens na superstição religiosa da alma. Se no campo da física houve quem sustentasse ser a realidade constituída por partículas ínfimas de matéria, no domínio da metafísica Descartes —e não apenas ele— considerou a alma “algo indestrutível, eterno e indivisível”. Daí procederia a idéia de um eu fixo e estável, o sujeito responsável por todos os atos, inclusive o de pensar. Mas o “eu” nada mais é do que uma “síntese conceitual”³³ que permite escamotear relações de força. Apreendendo-se enquanto eu fixo e estável, cada um encara a si mesmo como exatamente igual aos outros com quem convive. Contudo, não é apenas no quadro social que a idéia de eu serve para

31 *Œuvres Choiesies*. Paris, Garnier-Flammarion, 1976, vol. 3, p. 347.

32 Fragmento póstumo (264) 10 [158] do outono de 1887. Desenvolvendo as relações entre metafísica e linguagem no contexto do pensamento nietzscheano, Sarah Kofman sustenta: “Se o *cogito* é essa ‘verdade primeira’ sobre a qual repousa todo o sistema, então todo o sistema repousa sobre uma palavra e os pré-juízos do vulgo que ela encerra. Tal é a suspeita de Nietzsche. Apesar de toda a sua vigilância, Descartes caiu na rede estendida pela linguagem, pois, na sua busca de clareza e distinção, empenhou-se apenas em dissipar o artifício da obscuridade e da confusão. Percebeu então uma cilada menor que dele ocultou uma cilada maior: o velho fundo metafísico incorporado à língua e às categorias gramaticais” (*Nietzsche et la scène philosophique*. Paris, Union Générale d’Editions, 1979, pp. 236-37).

33 1 [87] do outono de 1885 / primavera de 1886, onde se lê: “o ‘eu’ —que não se identifica à administração unitária de nosso ser— é apenas uma síntese conceitual.”.

velar a distância entre quem ordena e quem obedece; é sobretudo ao nível fisiológico que ela se presta a obscurecer a existência de forças que se exercem em todo organismo. “Algo pensa”, escreve o filósofo, “mas que esse ‘algo’ seja justamente o antigo e célebre ‘eu’ é, dito com indulgência, só uma suposição, uma asserção, mas nunca uma ‘certeza imediata’” (BM § 17).

Opondo-se claramente à concepção cartesiana de *res cogitans*, é à teoria das forças que o filósofo recorre para refletir sobre a questão. Associada ao pensamento, a idéia de substância torna flagrante um equívoco: o de se conceber um eu uno e indivisível como sujeito responsável pelo pensar. Ora, “um pensamento vem quando ‘ele’ quer e não quando ‘eu’ quero; de sorte que é uma falsificação do fato dizer o sujeito ‘eu’ é a causa do predicado ‘penso’” (*Para Além de Bem e Mal* § 17). Mas, quando se diz “eu penso”, acredita-se ter a posse do pensamento. Ao considerar o pensar um ato, supõe-se existir um sujeito que o realiza e, atribuindo-lhe estabilidade e fixidez, dele se faz uma unidade. Com isso, perde-se de vista que as forças presentes no corpo são múltiplas e esquece-se, ainda, que elas interagem de modo fortuito. “Tomamos o conceito de unidade de empréstimo a nosso conceito de ‘eu’, a nosso mais antigo artigo de fé. (...) Agora, um tanto tarde, estamos amplamente convencidos de que nossa concepção do conceito de eu em nada garante uma real unidade” (fragmento póstumo 14 [79] da primavera de 1888).

Nietzsche faz ver o que esconde o *cogito*, o que por trás dele se esconde. E, para tanto, recorre à segunda regra do método cartesiano, que determina “dividir cada uma das dificuldades que eu examinasse em tantas parcelas quantas possíveis e quantas necessárias fossem para melhor resolvê-las”³⁴. Aplicando ao *cogito* o preceito da análise, leva-o às últimas consequências; com isso, acaba por voltar o método cartesiano contra o seu próprio autor. Assim argumenta ele: “O filósofo (subentende-se Descartes) tem de dizer a si mesmo: se eu decompouso 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 quem pensa, que em geral tem de haver algo que pensa, que pensar é uma atividade e efeito da parte de uma essência que é pensada como causa, que há um ‘eu’, e, enfim, que já está estabelecido firmemente o que se deve

34 *Discurso do Método*. Em *Obra Escolhida*, p. 54.

designar como pensar— que eu sei o que é pensar”³⁵. Longe de ser uma certeza imediata, o *cogito* implica múltiplas mediações, que, no fim das contas, não passam de pré-juízos, convicções, crenças.

Para denunciar os artigos de fé implícitos no *cogito*, Nietzsche introduz perguntas que Descartes teria negligenciado, levanta questões que ele teria desprezado. “Em lugar daquela ‘certeza imediata’, em que, no caso dado, o povo pode acreditar, o filósofo (subentende-se Descartes) recebe nas mãos uma série de questões da metafísica, bem propriamente questões de consciência do intelecto, que são: ‘De onde tiro o conceito de pensar? Por que acredito em causa e efeito? O que me dá o direito de falar de um eu, e até mesmo de um eu como causa e, afinal, ainda de um eu como causa de pensamentos?’” (*Para Além de Bem e Mal*, § 16) Descartes manifesta sua estupidez, sua falta “*d’esprit*”, sobretudo ao aceitar de forma impensada o mais óbvio. E, por fazê-lo com freqüência, acaba por fazer desta aceitação uma atitude e convertê-la logo em convicção. Assim, a convicção nada mais é do que o ímpeto de consolidar uma perspectiva, que se fortalece ainda mais, ao fundar-se num juízo moral. Então, exercendo ação paralisante, constrange seu portador a desistir da busca, abandonar a pesquisa.

Mas Nietzsche não pretende fazer ruir o edifício cartesiano, dinamitando sua pedra fundamental; não é do seu feitio. Empenhar-se na dissolução crítica de perspectivas que se consolidaram e deixaram de ser questionadas, este é o seu propósito. Observando o particular e o específico, desmonta opiniões e comportamentos gerais. Perscrutando a singularidade das estimativas de valor, desmantela a moral una e universal. Com argúcia e perspicácia, destrói toda e qualquer convicção. Ao pôr em prática a psicologia do desmascaramento, parte desta regra básica: “uma coisa que convence nem por isso é verdadeira: ela é meramente *convincente*. Observação para asno” (fragmento póstumo (256) 10 [150] do outono de 1887).

Por isso mesmo, Nietzsche não hesita em estabelecer um diálogo com Descartes. Embora não dê nome aos interlocutores, em *Para Além de Bem e Mal*, eles se tornam evidentes, claros e distintos. “Quem, fazendo apelo a uma

35 *Para Além de Bem e Mal*, § 16. E Nietzsche prossegue em sua argumentação: “Pois, se eu já não tivesse decidido sobre isso comigo mesmo, em que me basearia para distinguir se o que acaba de acontecer não é, talvez, ‘querer’ ou ‘sentir’? Basta dizer que aquele ‘eu penso’ pressupõe que eu *compare* meu estado no instante com outros estados que conheço em mim, para assim estabelecer o que ele é: dada essa remetência a um ‘saber’ de outra procedência, ele não tem para mim, em todo caso, nenhuma certeza imediata”.

espécie de intuição do conhecimento, se aventura a responder prontamente a essas perguntas metafísicas, como aquele que diz: 'Eu penso e sei que pelo menos isso é verdadeiro, efetivo, certo' (subentende-se Descartes) —esse encontrará hoje, em um filósofo, um sorriso e dois pontos de interrogação. 'Prezado senhor', dar-lhe-á talvez a entender o filósofo (subentende-se Nietzsche), 'é inverossímil que o senhor não esteja em erro: mas, também, por que sempre a verdade?' (*Para Além de Bem e Mal*, § 16) Ora, os que buscam atingir a "verdade" a qualquer preço, empenhados em dissipar todas as perspectivas consolidadas, colocam-se por isso mesmo a serviço de uma convicção. Por ela subjugados, põem termo à própria investigação; restringem-se, em sua obra, a interpretar e fundamentar os limites que se impuseram. Não é por acaso, aliás, que Nietzsche afirma serem os filósofos "advogados que não querem ser assim chamados e, na maioria, defensores manhosos de seus preconceitos, que batizam de 'verdades'" (*Para Além de Bem e Mal*, § 5). E se declara que "é preciso saber duvidar melhor que Descartes!" (fragmento póstumo 40 [25] de agosto/setembro de 1885), não é tanto porque a primeira verdade na ordem das razões seja desprovida de sentido, mas porque a busca da verdade é completamente desprovida de razão.

Contudo, para Descartes, a vocação do filósofo consiste justamente em procurar atingir a sabedoria. E "por sabedoria", define ele no prefácio à edição francesa dos *Princípios*, "compreende-se não apenas a prudência nos negócios mas um perfeito conhecimento de todas as coisas que o homem pode saber, tanto para a conduta de sua vida quanto para a conservação de sua saúde e a invenção de todas as artes"³⁶. A sabedoria consiste, pois, no conjunto das ciências e de suas aplicações práticas. Para tanto, é preciso —nas palavras de Descartes— "que o entendimento conheça tudo o que é bem e que a vontade esteja sempre disposta a segui-lo"³⁷. Mas, como o espírito de alguns é mais bem dotado que o de outros, o que faz com que o homem seja perfeitamente sábio não é o conhecer, mas a vontade de conhecer. Cada um pode, pois, ser perfeitamente sábio segundo a sua natureza, uma vez que a sabedoria é perfeita na medida em que haja uma "firme resolução de fazer todo o bem que se souber e de não omitir nada para conhecer o que se ignora"³⁸.

36 *Œuvres choisies*, vol. 3, pp. 769-70.

37 Carta à Princesa Elizabeth, em que Descartes lhe dedica os *Princípios da Filosofia*. Em *Œuvres choisies*, vol. 3, p. 88.

38 *Idem, ibidem*, p. 89.

A esta concepção de sabedoria, *bien raisonnée* sem dúvida, vem contrapor-se outra. Para Nietzsche, não se trata de construir o edifício das ciências para então dedicar-se às questões relativas à conduta humana; afinal, “as intenções morais (ou imorais) de toda filosofia constituíram sempre o germe a partir do qual cresceu a planta inteira” (*Para Além de Bem e Mal*, § 6). Tampouco se trata de buscar instituir a *mathesis universalis*, acalentar a idéia de saber universal, empenhar-se em fundar um sistema; no fim das contas, “a filosofia dos dogmáticos foi, temos esperança, apenas uma promessa através dos milênios” (*Para Além de Bem e Mal*, prefácio). A sabedoria leonina de Zaratustra lembra a vida, pois, igual a ela, arrasta, avassala, domina; mais ainda: a sabedoria selvagem de Nietzsche reflete a vida, pois, como ela, se quer mutável, transitória, efêmera. “Descuidados, zombeteiros, violentos — assim nos quer a sabedoria”, dirá Nietzsche/Zaratustra; “ela é mulher, ela ama sempre somente um guerreiro”³⁹.

Ao confidenciar a Georg Brandes que sua filosofia é igual a um túmulo, Nietzsche não se restringe a queixar-se de seu isolamento; quer sublinhar que espera por quem possa viver com a sua reflexão. Ao julgar que a frase na lápide de Descartes “Viveu bem quem bem se escondeu” é um epitáfio, não se limita a observar o óbvio; quer ressaltar que não há por que viver com o pensamento cartesiano.

39 Assim falava Zaratustra I “Do ler e escrever”. Nietzsche retoma a passagem enquanto epígrafe da Terceira Dissertação da *Genealogia da Moral*.