

Breves notas sobre a crítica nietzschiana da consciência e da linguagem

Tereza Cristina B. Calomeni*

Resumo: O presente artigo recorre ao aforismo 354, de *A gaia ciência*, ao ensaio inacabado, escrito em 1873, *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, e ao capítulo *Dos desprezadores do corpo*, de *Assim falava Zaratustra*, para apresentar parte da crítica nietzschiana da consciência e da linguagem e sugerir a reflexão sobre alguns aspectos da concepção nietzschiana de *subjetividade*, concepção apoiada, inclusive, sobre nova forma de conceber *pensamento, corpo e alma*.

Palavras-chave: consciência – linguagem – comunicação – corpo – alma – subjetividade.

(...) o ser humano, como toda criatura viva, pensa continuamente, mas não o sabe; o pensar que se torna consciente é apenas a parte menor, a mais superficial, a pior, digamos (...) (FW/GC § 354, KSA 3.590).

Num extenso aforismo de *A gaia ciência*, provocativa e ironicamente, anuncia Nietzsche: “O problema da consciência (ou, mais precisamente, do tornar-se consciente) só nos aparece quando começamos a entender em que medida poderíamos passar sem ela (...).”

* Professora da Universidade Federal Fluminense (UFF), Niterói, Brasil.

(FW/GC § 354, KSA 3. 590) Acrescido, em 1886, à obra publicada originalmente em 1882¹, o aforismo 354, intitulado “Do ‘gênio da espécie’”, exprime mais uma decisiva provocação à tradição da filosofia ocidental, particularmente, à filosofia moderna: a fina e desconcertante ironia impressa no texto é destinada a Descartes e, em certa medida, a Kant, mas também Platão, símbolo da filosofia francamente recusada pelo oblíquo olhar nietzschiano, é por ela atingido. Platão, Descartes, Kant – três filósofos mais velhos (FW/GC § 354, KSA 3.590) para quem as extravagantes palavras de um *filósofo da suspeita* e de um *novo psicólogo* poderiam soar estranhas, incômodas, *ofensivas* até. Ao contrário do que concebem Descartes e Platão, ao contrário do que imagina toda a filosofia, para Nietzsche, dogmática, pode o homem pensar, agir, querer, sentir e mesmo recordar sem a intervenção ou o “espelho” (FW/GC § 354, KSA 3.592) da consciência.

O aforismo, assim como o lapidar e também provocativo ensaio inacabado, escrito em 1873 e publicado postumamente, *Verdade e mentira no sentido extramoral*, põe em cena a crítica de Nietzsche à consciência, melhor, à autoridade e à soberania a ela concedidas ao longo da tradição da filosofia e, neste caso, acaba por apontar para o caráter ilusório e ficcional das ideias tradicionais de *eu, sujeito e alma*, acusado, de forma contundente, em alguns dos aforismos de *Para além do bem e do mal*²; mais ainda, põe em cena a relação, já configurada, em outros moldes, no *texto juvenil*, entre a crítica da consciência – do intelecto – e a crítica da linguagem.

A despeito da singularidade e da distinção de cada escrito, a argumentação dos textos da década de 1880 e a do ensaio de 1873,

¹ O aforismo 354 integra o Livro V, “Nós, os impávidos”, de *A gaia ciência*.

² Cf. NIETZSCHE, F. *Para além do bem e do mal* § 12, 16, 17 e 19, KSA 5.26, 29, 30, 31 respectivamente.

em face da arrojada subversão que pretendem promover, remetem, em última instância, à concepção nietzschiana de *subjetividade*, concepção ilustrada, inclusive, pelo recurso à famosa afirmação, de 1885, “tomar o corpo como fio condutor” ou às expressões, não menos conhecidas, *grande razão* e *pequena razão*, expostas no capítulo “Dos desprezadores do corpo”, de *Assim falava Zaratustra*, posterior àquele em que Nietzsche golpeia, uma vez mais e severamente, os dualismos metafísico-religiosos, “Dos trasmundanos”.

Em “Do ‘gênio da espécie’”, a crítica da consciência é associada à crítica da linguagem e da comunicação, associação que viera à tona, ainda que de modo diverso, em *Verdade e mentira no sentido extramoral*, escrito treze anos antes. A arquitetura constitutiva do ensaio de 1873 – um dos textos fundamentais à compreensão do lugar ocupado pelo exame da linguagem no interior da crítica da verdade e do conhecimento – renunciara o caráter radical da crítica *tardia*, tributária das noções de *força* e de *vontade de potência*, endereçada tanto à consciência quanto à linguagem. No curso do tempo que distancia os dois textos, Nietzsche, como é habitual a um pensador que, como ele, escapa aos cânones mais rigorosos da história da filosofia, inclui em suas investigações novos pontos de vista e altera – às vezes, profundamente – suas avaliações, mas não se desfaz da intuição inicial que o fizera, no texto *juvenil*, relacionar intelecto e gregariedade, intelecto e linguagem, intelecto e comunicação, linguagem e gregariedade, linguagem e comunicação.

Invocando a fisiologia e o “estudo dos animais” (FW/GC § 354, KSA 3.591) – mais uma demonstração do *experimentalismo* de Nietzsche –, a primeira indicação do aforismo é, no mínimo, intrigante: pode o homem viver sem consciência, há vida sem consciência, há pensamento, vontade e até mesmo memória fora da consciência. O apelo à fisiologia e à zoologia não é gratuito ou casual: provocativo e taticamente irônico, Nietzsche, assim como em *Verdade e mentira no sentido extramoral*, quer atingir a vaidade

e a arrogância humanas, sempre prontas a realimentar no homem um sentimento de superioridade, de altivez e de excepcionalidade supostamente legitimado pela inelutável presença do intelecto ou da consciência. (Re)inscrevendo o homem no seio da vida animal para vê-lo destituído de qualquer privilégio, sua irônica intenção é, sobretudo, atacar e desmistificar a crença e a confiança, excessivas e equivocadas, na naturalidade, na autonomia, na autarquia, na onipotência e, ainda mais, numa espécie de espacialidade da consciência. Assim como não é natural, autônoma e onipotente, a consciência – “último e derradeiro desenvolvimento do orgânico e, por conseguinte, também o que nele é mais inacabado e menos forte” (FW/GC § 11, KSA 3.382) – também não se pode definir como uma espécie de lugar ou, como (re)quer a tradição filosófica, especialmente a filosofia moderna, a parte essencial da vida humana, origem e sede primeira de todo pensamento ou conhecimento, faculdade privilegiada, centro da subjetividade. O “fenômeno da consciência” é “secundário”: a consciência, ou o pensamento consciente, é apenas uma parcela – e a mais superficial – da subjetividade. Pensamento e consciência e subjetividade e consciência não se identificam: sobretudo a partir de *Assim falou Zaratustra*, escrito entre 1883 e 1885, Nietzsche conclui que o pensamento extrapola os limites da consciência e a subjetividade comporta o que não é – e não pode ser – consciente: afetos, desejos, impulsos, instintos, numa palavra, a vida pulsional. Como já assinalara no aforismo 11 do Livro I, de *A gaia ciência*, erram os que “pensam que nela [na consciência] está o *âmago* do ser humano, o que nele é duradouro, derradeiro, eterno, primordial!” (FW/GC § 11, KSA 3.382) Erram os que “tomam a consciência por uma firme grandeza dada!” (*ibidem*).

Ora, por que Nietzsche declara “secundário” o “fenômeno da consciência”? “*Para que* então consciência, quando no essencial é *supérflua*? (FW/GC § 354, KSA 3.591). Porque, diz ele, “*a consciência desenvolveu-se apenas sob a pressão da necessidade de*

comunicação”, comunicação, por sua vez, útil, eficaz e mesmo imprescindível à vida gregária e, como “fortuna” (*Vermögen*), à vida das “raças correntes e de gerações”. Vinculadas “a sutileza e a força da consciência” e “*capacidade de comunicação*” e ainda “*capacidade de comunicação*” e “necessidade de comunicação” (*ibidem*), à consciência e à comunicação é atribuída mesma origem: a vida gregária. Não fosse a imperiosa e imponderável exigência da vida em grupo, da vida social e política, a consciência – aclamada pela tradição filosófica inaugurada pelo gesto socrático-platônico como “unidade do organismo” (FW/GC § 11, KSA 3.382) e superestimada como a mais especial e mais ilustre função orgânica – talvez não tivesse se desenvolvido.

Em 1886, indaga Nietzsche: de onde procede a necessidade da comunicação? Da indigência, responde duramente. A consciência constitui-se como uma espécie de resposta à urgência de instituição e de manutenção da vida gregária, de conservação da espécie e de proteção dos indivíduos; desenvolve-se, pois, porque, instrumento, é útil³ à espécie e aos “indivíduos mais fracos, menos robustos (...), àqueles aos quais está vedado travar uma luta pela existência com chifres ou presas aguçadas” (WL/VM § 1, KSA 1.875), àqueles que são os “mais infelizes, delicados e perecíveis dos seres” (*ibidem*), como dissera em 1873, mas também porque o “animal mais ameaçado” precisa “de seus iguais”, precisa comunicar-se, precisa “saber” “expressar seu apuro” para ser compreendido e protegido pelos *outros* aos quais se liga pela “rede” da comunicação. (FW/GC § 354, KSA 3.590) Para se comunicar – comunicar seus sentimentos

³ No mesmo aforismo de *A gaia ciência*, diz Nietzsche, a utilidade é, ela mesma, ilusória: “(...) e mesmo o que aqui se chama ‘utilidade’ é, afinal, apenas uma crença, uma imaginação e, talvez, precisamente a fatídica estupidez da qual um dia pereceremos” (FW/GC § 354, KSA 3.590).

e pensamentos, o que lhe falta, como se sente, o que pensa –, para se transformar em “animal de memória”, animal capaz de prometer, como dirá, no ano seguinte, a Segunda Dissertação de *Genealogia da moral*, o homem gregário, bem distinto de um “ser solitário e predatório”, precisa da consciência ou precisa inventar a consciência, superfície de projeção. Do contrário, o que comunicaria? Vida social, consciência e linguagem (comunicação) são, portanto, compostas quase simultaneamente. Por carência, por necessidade de proteção, o homem se comunica; para “saber” de sua carência e para comunicá-la, não pode prescindir da consciência que, deste ponto de vista, não é algo natural ou espontâneo, faculdade primordial ou “unidade originária”. O crescimento da consciência acompanha a exigente necessidade de transmissão das impressões “a outros por meio de signos” (FW/GC § 354, KSA 3.590): quanto mais cresce a capacidade de criação de signos, mais se aprimora e se consolida a consciência. “O homem inventor de signos é, ao mesmo tempo, o homem cada vez mais consciente de si” (FW/GC § 354, KSA 3.590).

Ainda em 1886, insiste Nietzsche: o que é comunicar? Comunicar é tornar comum e tornar comum em dois sentidos: comum a todos – pela linguagem, o homem compartilha, ou tenta compartilhar, experiências vividas – e medíocre, trivial, vulgar, banal. Como o homem se comunica também por palavras, com a crítica da consciência, uma vez mais, irrompe, no aforismo de 1886, a incômoda e constrangedora avaliação da fragilidade e da vulnerabilidade da linguagem, já indicadas, por outra via, em 1873: o pensamento consciente é o pensamento que “*ocorre em palavras (...), em signos de comunicação*” (FW/GC § 354, KSA 3.590) e, como tal, é superficial, parcial, de superfície, de fachada.

A linguagem – que, desde 1873, não é acolhida como explicação ou “expressão adequada de todas as realidades” (WL/VM § 1, KSA 1.875) nem como garantia de captura da verdade pre-

tensamente guardada nas próprias coisas, mas como resultado da necessidade gregária e também sinal indicativo do impulso criativo, plástico, peculiar ao humano, sugestivo sintoma da relação estética tecida entre o homem e o mundo – favorece e permite a necessária convivência e o “acordo de paz” a que se refere o ensaio *juvenil* e a comunicação, a “rede de ligação entre as pessoas” (FW/GC § 354, KSA 3.590), como se vê descrito em 1886. Assim concebida, sem dúvida, representa um ganho, uma vantagem para o homem. No entanto, figurativa e metafórica, superficial e grosseira, também e num certo sentido, empobrece: além de tornar comum o que é singular, compromete-se com a “vontade de verdade a todo custo”, induz o homem à crença na possibilidade do conhecimento e do autoconhecimento e, com isto, alimenta as ilusões, simplistas e fantasiosas, da filosofia e da ciência, os “preconceitos dos filósofos” – *eu, alma e coisa em si*, as “certezas imediatas” dos “ingênuos observadores”, como a certeza indubitável do “*eu penso*”, de Descartes – e as *superstições*, como o “*eu quero*”, de Schopenhauer, preconceitos, ilusões e superstições que, indícios do poder de “sedução das palavras” (JGB/BM § 16, KSA 5.29) ou de “sedução por parte da gramática” (JGB/BM, Prólogo, KSA 5.11), deveriam ser combatidos e vencidos pelos filósofos *despertos*.

Em *Verdade e mentira no sentido extramoral* – texto em que a investigação sobre a linguagem e a relação entre linguagem e intelecto foram inscritas no interior de uma reflexão mais ampla sobre verdade e conhecimento⁴ –, Nietzsche aludira à ilusão da crença na linguagem como expressão do conhecimento e assim condenara a pretensão de objetividade própria da filosofia, da ciência, da lógica. Pela linguagem são estabelecidas regras convencionais e

⁴ CALOMENI, T. C. B. *O valor estético da linguagem*. In: *Fragments de Cultura*. Goiânia: UCG, v. 14, n. 5, p. 956.

obrigatórias, forjam-se convenções lingüísticas.⁵ Para facilitar o imperativo da convivência, evitar e conjurar os perigos e os riscos do convívio social, o homem, com o auxílio da linguagem, outorga-se a responsabilidade de controlar o real, já que, por seu intermédio, receoso da instabilidade, planeja também a submissão das diferenças, do estranho, das variações, das ambiguidades, sempre à procura da identidade, seduzido pela vontade de realização de um movimento ascético em direção ao ser.

De acordo com as linhas do ensaio, longe de exprimir a verdade ou traduzir a essência mais íntima das coisas, longe de testemunhar o real domínio do homem sobre a realidade, qualquer palavra – inclusive a palavra filosófica e o conceito, palavra supostamente mais legítima e verdadeira – é grosseira e redutora. Como qualquer palavra, o conceito não apreende um sentido, não representa um objeto, não corresponde à realidade. Como toda palavra, o conceito, necessariamente, generaliza e simplifica posto que, para sua conformação, acentuam-se as semelhanças entre indivíduos diversos, pressupondo-se a presença de uma ideia geral, um protótipo, um arquétipo, um modelo ou uma qualidade, uma característica, aleatoriamente eleita. Toda palavra é figurativa, todo conceito é “*resíduo de uma metáfora*” (WL/VM § 1, KSA 1.875).

Em 1886, Nietzsche não mais se refere claramente ao caráter metafórico da palavra ou da linguagem nem à verdade como “batalhão móvel de metáforas” (*ibidem*) nem à natureza retórica da linguagem⁶ – noções ulteriores, como *força* e *vontade de potência*,

⁵ Os argumentos presentes ao ensaio de 1873, aparentemente favoráveis à concepção convencionalista, pragmática e utilitarista, são estratégias de que Nietzsche se utiliza para criticar, mais severamente, a linguagem racional e metafísica. Não representam, pois, uma adesão irrestrita ao convencionalismo e ao utilitarismo.

⁶ Cf. *Cursos sobre Retórica*, cursos ministrados por Nietzsche na Universidade de Basileia.

orientam a crítica da linguagem por outro caminho –, mas mantém vivo o reconhecimento da distância entre palavras e coisas e, acrescenta, entre palavras e “interioridade”. Se, em 1873, admite que a palavra é “figuração de um estímulo nervoso em sons (*ibidem*), em 1886, pondera que o mundo permitido à consciência é tão-somente um mundo “generalizado, vulgarizado” pela linguagem (FW/GC § 354, KSA 3.590). Seduzido pela linguagem, o homem revigora a crença na existência do ser e da verdade e se convence de que é preciso dar crédito às noções de sujeito e de substância.

Se, em 1873, ao se referir ao processo de formação do conceito e à relação entre linguagem e intelecto, Nietzsche aludira à perda do individual, apontara para o necessário “fracasso” da linguagem e reconhecera como condições de criação do aparato conceitual a “igualação do não-igual” (WL/VM § 1, KSA 1.875), a uniformização das diferenças no solo da suposta identidade, o aprisionamento ou a subsunção do singular na fria rede de abstrações, no aforismo de 1886, conclui que, pela linguagem, o homem não pode comunicar o que lhe é próprio e individual. *Grosseira* e superficial – e não seria diferente! –, a palavra reduz a riqueza das vivências, simplifica a fertilidade das experiências, abrevia o dinamismo e o vigor dos instintos e afetos. Ignorando sua própria *grosseria* e superficialidade, a linguagem cede espaço a ilusões, preconceitos e superstições que, no entanto, não são percebidas como tais ou, como tais, são – necessariamente – esquecidas.

Ao se comunicar, ao pretender a comunicação de seu “interior”, de sua intimidade, suas impressões, seus pensamentos e sentimentos, sua “existência individual” (FW/GC § 354, KSA 3.590), o homem se extravia de si, porque só comunica o que é consciente e é consciente o que é passível de expressão pela linguagem. Ao tentar conhecer a si próprio para se comunicar, o homem, “animal social”, entra em contato com o que, nele, é gregário. Sob esta ótica, o antigo, prestigioso e outrora decisivo imperativo

socrático se dilui: impossível ao homem conhecer-se a si próprio; insustentável o “Conhece-te a ti mesmo!” Ter consciência de si é desconhecer-se, ignorar-se, alhear-se de si. Superficial, limitado, parcial, falsificado, “raso, ralo, relativamente tolo, geral, signo, marca de rebanho” (*ibidem*) é tudo o que o homem pode saber de si, porque filtrado pela perspectiva da consciência e, preso nas malhas da gramática, banalizado pela linguagem. Se “conhecer-se” a si próprio e comunicar-se é tornar comum, tornar comum é ignorar o individual, o singular, o “profundo”, o que não pode ser comunicado porque não se torna *signo*, não se submete às regras gramaticais e, neste caso, não “emerge” – nem pode “emergir” – à consciência. “Conhecer-se” para se comunicar é, num certo sentido, traduzir-se e, deste modo, incluir-se na “perspectiva do rebanho”; é “levar à tona”, não o incomparável, o único, o ilimitadamente individual, mas apenas o que, no homem, há de “médio” (*ibidem*). Embora no aforismo de *A gaia ciência*, Nietzsche não se refira somente à comunicação pela palavra, confirma a ponderação sobre a fragilidade da linguagem a afirmação, de 1888, de *Crepúsculo dos ídolos*: “Não nos estimamos mais o suficiente, quando nos comunicamos. (...) A fala, ao que parece, foi inventada apenas para o que é ordinário, mediano, comunicável. Com a fala *vulgariza-se* imediatamente o falante.” (GD/CI, Incursões de um extemporâneo, § 26, KSA 6.128).

Nas linhas do aforismo, estão em jogo a função e o desempenho da consciência e sua relação com a ignorância e com a natureza ficcional da linguagem, de certa forma, já indicados no texto de 1873. A consciência, para se estabelecer como tal e assim conseguir realizar a tarefa que lhe cabe, inevitavelmente, repousa sobre um abismo, dorme e sonha *sobre o dorso de um tigre*. Em outros termos, ancora-se, inevitavelmente, no necessário não-saber, na performadora insciência, na indispensável ignorância. Desde 1873, pensa Nietzsche, a consciência não pode ter conhecimento do que ocorre

“fora” dela: ao “cubículo da consciência” não pode chegar o saber das “circunvoluções dos intestinos, do fluxo rápido das correntes sanguíneas, das intrincadas vibrações das fibras”. (WL/VM § 1, KSA 1.875) Se isto fosse possível, a consciência, cujo desenvolvimento progressivo é um *perigo*, capaz até mesmo de se tornar uma *doença* (FW/GC § 354, KSA 3.590), não conseguiria cumprir seu ofício e não haveria como garantir e preservar a saúde do homem. Imponderável e imprescindível, portanto, que a vida – “pensante, sensível e querente” (FW/GC § 354, KSA 3. 590) – não se mire no “espelho” da “falsificadora” consciência.

Em 1886, próximo da noção biológica de “luta interna” e, não sem reservas, numa determinada concepção de fisiologia, Nietzsche assegura que a consciência, para “reinar”, não pode ter acesso aos permanentes e velados conflitos, à tensão entre as *forças*, impulsos, vontades, afetos e pulsões componentes do corpo, à constante reorganização das *forças*. “Para além” ou “fora” da consciência, ou do que a tradição nomeia consciência, há pensamento – “todo o corpo pensa” –, mas o “ser humano, como toda criatura viva” (FW/GC § 354, KSA 3. 590), não sabe. Embora não haja distinção de natureza entre a consciência e tudo o mais que configura a subjetividade, a vida pulsional – há apenas hierarquias, diferenciação de funções –, para que possa exercer sua tarefa de “direção” ou de “organização”, a consciência deve ignorar e, então, iludir-se, o que, no limite, implica que a ignorância não é, neste caso, pura negatividade. Se, no ensaio de 1873, Nietzsche constataria a importância do *esquecimento* na conformação da linguagem, do conhecimento, da verdade e da própria cultura – esquecimento da origem gregária da linguagem, do impulso plástico, performador, criador de metáforas e, portanto, da natureza figurativa e metafórica da linguagem –, em “Do ‘gênio da espécie’”, admite que, sem a ignorância, o que se proclama como conhecimento e como autoconhecimento não teria sido possível. Paradoxalmente, a crítica comporta e acolhe uma espécie de elo-

gio: linguagem, consciência e comunicação, ainda que reduzam e empobrecem, impulsionam o humano ao enriquecimento.

Supérflua e superficial, a consciência, um instrumento, uma “espécie” de “estômago” (JGB/BM § 230, KSA 5.167), não é natural, não é lugar exclusivo do pensamento, não é onipotente: a onipotência da consciência é tão ilusória e fantasiosa quanto as categorias – *eu, sujeito, alma* – com as quais é, tradicionalmente, identificada. Pensar não é, necessariamente, ter consciência. Se o corpo, algo muito diverso e mais complexo do que postula a tradição filosófica, é multiplicidade configurada por relações e confrontos entre *forças*, conjunto de impulsos, instintos e pulsões em luta constante e ininterrupta, o que se conforma como pensamento consciente ou como consciência de si representa, apenas, a vitória temporária de uma *força*, de um impulso, de um instinto, vitória conquistada, provisoriamente, no seio de uma disputa ignorada que, no entanto, conformada pela linguagem, parece exprimir a simplicidade e a singularidade de um *eu* homogêneo, estável, substancial. A unidade consciente, ou o que se entende como tal, não é senão resíduo das “relações de mando e de obediência” presentes entre as *forças*, da relação agonística, própria do material instintivo, pulsional, *corporal*. O “eu” é um “efeito de superfície”, um efeito – “*L’effet c’est moi* (JGB/BM § 19, KSA 5.31) – do *pensamento corporal*, não “unidade originária” ou causa do pensamento, como quer Descartes na proposição, para ele, imediata e indubitável, “Eu penso”. O pensamento consciente é uma parcela do pensamento, resultado da luta entre *forças* que, por excesso, querem se expandir e dominar, mas tal resultado não é determinado nem conhecido pela consciência: ter consciência de algo é tão-somente reconhecer a *força* temporariamente vitoriosa e soberana frente às demais, a hierarquia provisoriamente definida. Já em 1881 – antes de anunciar a ideia de *vontade de potência* –, no aforismo 119, de *Aurora*, denominado *Viver e inventar*, dissera Nietzsche: “Por mais

longe que alguém leve seu autoconhecimento, nada pode ser mais incompleto do que sua imagem da totalidade dos *impulsos* que constituem seu ser” (M/A § 119, KSA 3.111).

*

Não caberia nos limites fixados por este texto explorar a riqueza, a fecundidade e a complexidade das considerações de Nietzsche sobre consciência e linguagem ou sobre *eu, sujeito, corpo, alma e subjetividade*. No entanto, podem ser oportunas breves observações finais.

Para Nietzsche, ainda que consciência e linguagem se aprimorem ao grau máximo, não podem escapar de sua origem gregária; de fato, a consciência repousa sobre um *sem-fundo* e a comunicação, pela linguagem, implica o esquecimento ou a vulgarização do singular. Contudo, a despeito da severidade da crítica e da concepção “negativa” da consciência e da linguagem, há, nas palavras de Nietzsche, uma importante e significativa sugestão que, no limite, justifica a própria reflexão nietzschiana: a “sofisticação” ou o “requite” da consciência e da linguagem podem elevá-las à condição de objetos de suspeição e de indagação e assim afastá-las, tanto quanto possível, do uso simplesmente instrumental e, até certo ponto, pragmático. Em outros termos, a crítica da linguagem ordinária, a assunção de sua origem gregária e de seu caráter artístico podem favorecer a constituição de perspectivas diversas da vulgar “perspectiva do rebanho”.⁷ Por outro lado, a crítica da consciência

⁷ Cf. aforismo 268, de *Para além de bem e mal*: “É preciso invocar prodigiosas forças contrárias, para fazer frente a esse natural, muitíssimo natural *progressus in simile* [progresso no semelhante], à evolução do homem rumo ao semelhante, costumeiro, mediano, gregário – rumo ao vulgar”.

pode conduzi-la à “consciência” – nunca plena ou absoluta – de suas próprias limitações. O grande problema, para Nietzsche, não é, pois, a criação de ficções pela linguagem nem a “superficialidade” do pensamento consciente, mas a excessiva confiança na veracidade da palavra e a “ridícula superestimação (...) da consciência” (FG/GC § 11, KSA 3.382).

Afastado da linguagem redutora e simplificadora da metafísica e da ciência – linguagem animada pela “vontade de verdade a todo custo” porque comprometida com uma determinada concepção de ser e de verdade e, portanto, com uma determinada concepção de filosofia –, Nietzsche aposta na possibilidade de construção de outro tipo de linguagem, uma linguagem que, próxima da arte e liberta das amarras do compromisso com a verdade ou o ser em si, seja capaz de, ao menos, tentar, por outro caminho, exprimir, por excesso, o incomum, o singular, o próprio. Não por acaso, a crítica da linguagem é um dos mais relevantes elementos da crítica da tradição metafísica e da ciência, das ideias de ser e de verdade. Não por acaso, a crítica da linguagem é um dos mais relevantes elementos da crítica da tradição metafísica, das ideias de ser e de verdade. Não por acaso, no texto inacabado de 1873, Nietzsche reconhece a dimensão metafórica e figurativa da palavra – o valor estético da linguagem. Não por acaso, o próprio Nietzsche inventa nova linguagem, bem distinta da linguagem metafísica e científica, e faz seu estilo explodir, intenso e exuberante, em metáforas, parábolas, metonímias, paródias, aforismos, ditirambos, como a suspender a forma tradicional de pensamento e de expressão, como a procurar, incansável, pela elegante união entre palavra e imagem. Tributário de nova forma de conceber a filosofia, o conhecimento e a verdade, o uso artístico da linguagem é, para Nietzsche, o mais apto ao ensaio de expressão do próprio, do singular, do incomum.

Assim falava Zarathustra, a obra mais disfarçada de Nietzsche, obra em que a linguagem nietzschiana adquire o mais alto grau

de vigor e densidade, pode ser avaliada como máxima expressão da recusa da linguagem racional, lógico-discursiva, da crítica da linguagem metafísica. No texto, Nietzsche faz experiências com o pensamento através da linguagem. Como a confirmar sua preferência por *verdades súbitas*, as ideias se perfilam ao longo das quatro partes em que o livro se divide como se fossem intuídas, sem a interferência e mediação da reflexão. Parece haver, em Nietzsche, a disposição de pegar a ideia em movimento, quase sem o trabalho redutor da consciência, para tentar expressá-la em palavras que quase podem ser vistas, como se fossem imagens. Pela profusão de figuras apresentadas no texto, é quase possível visualizar a experiência de captura dos pensamentos, como se Nietzsche tentasse se aproximar de ideias breves, fugidias, um tanto selvagens, ariscas, porque involuntárias como um relâmpago⁸, para tentar exprimi-las com palavras tão vigorosas como as mais fortes e belas imagens. Escrito “para todos e para ninguém”, no *Zaratustra*, Nietzsche alia filosofia e arte, aliança que a filosofia ocidental não pôde suportar desde o gesto socrático-platônico. Não são gratuitas as palavras de Zaratustra: “De tudo o que se escreve, aprecio somente o que alguém escreve com seu próprio sangue.” (Za/ZA, Do ler e do escrever, KSA 4.48).

Em especial, é também exemplar da crítica da linguagem a dificuldade enfrentada por Zaratustra para comunicar, com palavras, o pensamento do *eterno retorno* – a trágica e súbita intuição que *assalta* Nietzsche em 1881 e uma das mais ricas noções do drama: ponto alto do pensamento trágico, talvez a noção mais afinada ao significado do trágico em Nietzsche, o *eterno retorno* é um pensamento difícil, de difícil enunciação, de difícil *compreensão* – inúmeras são as adversidades enfrentadas por Zaratustra desde a sua

⁸ CALOMENI, T. C. B. “Solidão e verbo: a palavra intempestiva e o tempo poético”. In: *Cadernos Nietzsche 14*, São Paulo: GEN, 2003.

primeira descida da solidão da caverna até tornar-se o “mestre do eterno retorno”, diversos são os momentos de hesitação e temor –, não só, mas inclusive, por ser proclamado como experiência íntima, pessoal, particular, abissal, por isto mesmo, quase (?) inefável, indizível.⁹ O Capítulo *O convalescente*, da terceira parte do livro, ratifica a inicial percepção do Zaratustra, apresentada no *Prólogo*: em sua primeira descida do alto de sua solitária montanha, ao tentar falar em meio à tagarelice da multidão sobre o primeiro presente destinado aos homens, o *super-homem*, Zaratustra conclui, entristecido: “Eles não me compreendem: eu não sou a boca para esses ouvidos” (Za/ZA, *Prólogo*, § 5). A multidão reunida na “praça do mercado”, clara referência ao homem moderno, não é capaz de apreender o que diz um homem transformado, renascido, qual fênix, de suas próprias cinzas: sintoma da intempestividade de Nietzsche/Zaratustra, prova de sua radical *metamorfose* e da *superação* de si próprio, de sua implacável crítica da modernidade, a preocupação com a incompreensão dos homens poderia ser avaliada também como sinal da fragilidade da linguagem e do empobrecimento da comunicação. Sobre o retorno eterno de todas as coisas, Zaratustra mais silencia do que fala, como se hesitasse entre a alegre vontade de comunicar o “pensamento dos pensamentos” e o desejo de (res) guardá-lo em silêncio, ciente do risco de ver reduzida a riqueza de seu “pensamento vitorioso”. Mas, se uma experiência tão íntima como a do *eterno retorno* não se pode pronunciar pela linguagem habitual do homem da “praça do mercado”, a linguagem mais apta à tentativa de anúncio deste pensamento abissal é a linguagem artística. “Não fales mais (...); é melhor (...) que prepares, primeiro, uma lira para ti, uma nova lira!” é o oportuno conselho dos animais

⁹ Cf. *Idem*. “A redenção da temporalidade: a trágica intuição do eterno retorno em Nietzsche”. In: *Cadernos Nietzsche 18*. São Paulo: GEN, 2005.

do *convalescente* Zaratustra. “Para os teus novos cantos, precisas de novas liras” (Za/ZA, O convalescente, § 2), dizem, compenetrados, os *animais* ao solitário Zaratustra.

Com relação à consciência, Nietzsche parece ponderar que a “consciência” das imponderáveis limitações da consciência já é um passo importante e significativo – afinal, o risco mais grave não é a conformação de ficções ou a superficialidade do pensamento consciente, mas o não-reconhecimento do caráter ilusório da autonomia e da onipotência da consciência. Nietzsche parece sugerir que a consciência dispõe de condições de, ao menos, admitir sua origem gregária e sua superficialidade constitutiva, despedindo-se da quimera da autarquia. Mas, por outro lado, reconhece que a “consciência” de tais limites nunca poderá ser plena, integral, porque se, assim fosse, estaria ele, outra vez, diante da crença no poder absoluto da consciência e na existência de um *objeto* a ser conhecido. Deste ponto de vista, a despeito de sua capacidade crítico-reflexiva, a consciência não pode deixar de se erguer sobre um *sem-fundo* abismal. Por maior e mais elevado que seja o *refinamento* da consciência, a insciência, o *sem-fundo*, a ignorância permanecerão como configuradores, constitutivos, como aquilo que possibilita à própria consciência o cumprimento de sua função de “regente” (JGB/BM § 19, KSA 5.31). Ainda que a consciência, indefinidamente, se dobre sobre si própria, não alcançará um pleno “saber” de si, mas, pondo-se sob suspeita, pode, ao menos, se afastar da ilusão de sua onipotência.

Ao criticar a consciência, a *pequena razão*, como diz em “Os desprezadores do corpo”, ao recusar a grosseira identificação entre pensamento e consciência – há pensamento “fora” da consciência assim como há pensamento sem palavras – e entre consciência e subjetividade – a consciência não funda a subjetividade nem com ela se confunde ou identifica e a subjetividade não se define exclusivamente pelo pensamento consciente –, Nietzsche, contrariando a tradição da filosofia, em especial, da filosofia moderna, admite o

corpo, *a grande razão*, como “ponto de partida”, como “fio condutor”, para pensar o homem e a subjetividade e, em última instância, avaliar as mais variadas questões filosóficas. De imediato, poderia parecer que a crítica da consciência – não raras vezes identificada à alma e oposta ao corpo – implica a superestimação do corpo, como se fosse efetivada uma espécie de inversão dos pólos. Mas é preciso cautela. Acusando como suposta a unidade da consciência, Nietzsche aponta “o erro e os mal-entendidos” que frequentemente cercam a reflexão filosófica sobre o corpo ou sobre a relação entre corpo e alma, mas não quer provocar uma simples inversão. Permaneceria enredado na rede do pensamento metafísico, se assim fizesse; proclamaria uma concepção de homem, fortemente desprezada por ele. A proximidade com a biologia e a fisiologia e a exaltação do corpo como chave de compreensão do homem e da subjetividade poderiam induzir ao equívoco de se ver, em Nietzsche, a exaltação do materialismo. Mas não se trata disto: ao renegar o “espiritualismo”¹⁰, rejeita também o materialismo – o corpo não é, para ele, simples matéria, *res extensa*.

A reflexão sobre a consciência participa de uma nova concepção de pensamento – o pensamento não se “localiza” exclusivamente no cérebro –, mas também de uma nova concepção de corpo: hierarquia móvel de *forças*, “estrutura social de muitas almas” (JGB/BM § 19, KSA 5. 31), “multiplicidade com um único sentido” (Za/ZA, Dos desprezadores do corpo KSA 4. 39) “lugar” em que se espalham pensamentos, sentimentos, vontades; de uma nova concepção de alma: um epifenômeno do corpo; “somente uma palavra para alguma coisa no corpo” (Za/ZA, Dos desprezadores do corpo, KSA 4.39), “pluralidade do sujeito”, “estrutura social dos impulsos e afetos” (JGB/BM § 12, KSA 5.26).

¹⁰ Cf. especialmente o aforismo 12, de *Para além de bem e mal*.

Advertindo sobre os enganos da tradição – da filosofia e da psicologia –, Nietzsche requer a superação, melhor, a dissolução dos próprios dualismos, supostamente insuperáveis, dissolução, para ele, fundamental à *transvaloração de todos os valores* e à consecução da *filosofia do meio-dia*, a hora sem sombras. Nova concepção de homem e de subjetividade se desenha: a recusa do poder ilimitado da consciência – recusa que, aliás, é, em parte, devedora da filosofia de Hume e do criticismo kantiano – exige o abandono das concepções tradicionais de pensamento e de subjetividade, mas também da relação, tradicionalmente estabelecida, entre material e espiritual, físico e psíquico, corpo e alma, fisiológico e psicológico. Consoante à rejeição dos dualismos metafísicos e religiosos e das noções de *identidade, substância, coisa, ser, verdade* é, pois, o abandono da diferença, da disjunção, do abismo ou do hiato, supostamente existentes e intransponíveis, entre corpo e alma.

Com a crítica da consciência e da linguagem, vem à cena a concepção de um *eu* construído e não somente *dito*, um *eu* inconfundível com unidade, uma estrutura fixa ou estável, função gramatical: “‘Eu’, dizes; e ufanas-te 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.” (Za/ZA, Dos desprezadores do corpo KSA 4.39). A razão, tal como consagrada pela tradição filosófica, a “pequena razão”, como quer Nietzsche, é instrumento, melhor, é “brinquedo” do corpo, a “grande razão”, o “si mesmo”, o *Selbst*. Por fidelidade à terra e contra o desprezo metafísico-religioso ou platônico-cristão do corpo – desprezo que alimenta o desejo de fuga do devir, da precariedade da existência –, Zaratustra, ciente da complexidade do “si mesmo”, adverte, em “Os desprezadores do corpo”: “Há mais razão no teu corpo do que na tua melhor sabedoria (...)” (Za/ZA, Dos desprezadores do corpo, KSA 4. 39).

Tomar o corpo como fio condutor (Am Leitfaden des Leibes) ou como *ponto de partida*, tarefa para *novo filósofo* e *novo psicólogo*, é,

pois, palavra indicativa do novo caminho aberto por Nietzsche para, distante dos modelos cartesiano (sujeito como *substância*) e kantiano (*sujeito transcendental*) e, de modo mais geral, distante das filosofias dualistas e do idealismo que distinguem corpo e alma como inconciliáveis, pensar o homem e a subjetividade: uma subjetividade plural, sem a soberania de um “sujeito” unitário e substancial, sem “monarca absoluto” ou “aristocrata dominante”; uma subjetividade capaz abrigar elementos inconscientes, ignorados, desconhecidos e não expressos pela linguagem, embora revestidos de “racionalidade”; uma subjetividade não mais atrelada ao privilégio da consciência ou do psíquico, mas fundamentada sobre nova concepção de corpo e de pensamento. Compreende-se por que Nietzsche se intitula *psicólogo* e atribui tanta importância à psicologia ao pensar a genealogia e o projeto de *transvaloração de todos os valores*.

Tomar o corpo como fio condutor, pretender a superação da dicotomia corpo / alma, atribuir aos dois termos novo sentido, opor-se aos que desprezam o corpo e a terra, é então palavra sugestiva da singularidade da concepção nietzschiana de filosofia, avessa às noções de *identidade*, *permanência* e *substância* e alimentada, no momento de elaboração do *Zaratustra*, pelas noções de *força* e de *vontade de potência*. *Tomar o corpo como fio condutor* é, ainda aos olhos de Nietzsche, demonstração inequívoca da superior sabedoria do *super-homem*¹¹, o presente oferecido por Zarastustra aos homens modernos na primeira descida da solidão de sua caverna, a primeira dádiva que transborda de suas mãos de criador, antes da tentativa de proclamação do *eterno retorno*, este sim o grande presente: ““Eu sou todo o corpo e nada além disso; a alma

¹¹ Cf. *Assim falou Zaratustra*, Dos trasmundanos: “Aprende a falar de forma cada vez mais honesta, o eu; e, quanto mais o aprende, tanto mais encontra palavras e gestos de respeito pelo corpo e pela terra”.

é somente uma palavra para alguma coisa no corpo” (Za/ZA, Dos desprezadores do corpo, KSA 4.39). Nada há além do corpo – o “si mesmo”, o “ser próprio criador” (Za/ZA, Dos desprezadores do corpo, KSA 4.39) –, o grande avaliador: “Atrás de teus pensamentos e sentimentos, meu irmão, acha-se um soberano poderoso, um sábio desconhecido – e chama-se o ser próprio. Mora no teu corpo, é o teu corpo” (*ibidem*).

Abstract: The present article recurs to the 354 aphorism, of *The gaia science*, in the unfinished essay, written in 1873, *About truth and lie in the extramoral sense*, and to the chapter *About the ones that despise the body*, in *Also sprach Zarathustra*, to present part of the nietzschean criticism of the conscience and of the language and to suggest the reflection about some aspects of the nietzschean conception of subjectivity, conception based, including, about new way of conceiving thought, body and soul.

Keywords: conscience – language – communication – body – soul – subjectivity

referências bibliográficas

1. CALOMENI, T. C. B. “Solidão e verbo; a palavra intempestiva e o tempo poético”. In: *Cadernos Nietzsche 14*. São Paulo: GEN, 2003.
2. ———. “A redenção da temporalidade; a trágica intuição do eterno retorno em Nietzsche”. In: *Cadernos Nietzsche 18*. São Paulo: GEN, 2005.

3. ———. “O valor estético da linguagem”. In: *Fragmentos de cultura*. Goiânia, UCG, v. 14, n. 5, maio de 2004.
4. NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Organizada por Colli e Montinari. Berlim/Munique: Walter de Gruyter/DTV, 1980, 15v.
5. ———. *Obras incompletas*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril, 1973 (Col. “Os Pensadores”).
6. ———. *Além do bem e do mal*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
7. ———. *Aurora*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
8. ———. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
9. ———. *Assim falava Zaratustra*. Trad. Mário da Silva. 11^a ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
10. ———. *Crepúsculo dos ídolos*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000.

Artigo recebido em 10/02/2011.

Artigo aceito para publicação em 07/03/2011.