

# Nietzsche e a “superficialidade” de Descartes\*

André Luís Mota Itaparica\*\*

**Resumo:** Partindo da seção 191 de *Para além de bem e mal*, na qual é afirmado que “Descartes era superficial”, este artigo analisa as críticas de Nietzsche ao *cogito*, a fim de observar em que sentido Descartes foi chamado de “superficial”

**Palavras-chave:** *cogito* – linguagem – lógica

Na seção 191 de *Para além de bem e mal*, tratando da relação entre crença e saber – ou, como ele equaciona, entre instinto e razão –, Nietzsche procura mostrar como essa relação foi considerada por alguns filósofos. Segundo ele, Sócrates, “com seu talento de dialético superior”, colocou-se inicialmente do lado da razão, e nada mais fez senão rir de seus contemporâneos, homens de instinto que não conseguiam explicar suas ações a partir da razão. Contudo, ao perceber que tinha a mesma dificuldade, Sócrates propôs uma saída artilosa, tipicamente plebéia: devemos seguir nossos instintos, mas a razão deve justificá-los, encontrando bons motivos para nossas ações. Para Nietzsche, essa foi “a genuína falsidade desse grande irônico rico em mistérios”. Sócrates, “no fun-

---

\* Comunicação apresentada no Congresso Nacional da ANPOF, em setembro de 1998, em Caxambu-MG.

\*\* Aluno de pós-graduação do Departamento de Filosofia da USP.

do, divisou o que há de irracional no juízo moral”. Já Platão, mais nobre – e portanto mais inocente nessas questões – levou a solução de seu mestre às últimas conseqüências, procurando provar, racionalmente, que havia uma relação intrínseca entre o verdadeiro, o bem e o belo. Assim, sua filosofia repousou na suposição de que instinto e razão estão unidos na busca de uma vida virtuosa, único caminho para alcançar a verdade, já que o socratismo lhe ensinara que “o homem é mau apenas por erro; se alguém o livra do erro, torna-o necessariamente – bom” (JGB/BM, 190).

A filosofia, nesse jogo entre instinto e razão, teria sempre optado pelo primeiro, ou seja, pela crença. Concebida como uma entre várias estratégias de conservação da vida, a filosofia teria sempre se pautado pela tentativa de fundamentar um saber por meio da crença na inexorabilidade desse próprio saber. Desde Platão, portanto, os empreendimentos filosóficos partiram da necessidade de justificar os impulsos humanos, os verdadeiros responsáveis por suas fundamentações: “em sua maior parte, o pensamento consciente de um filósofo é secretamente guiado e colocado em certas trilhas pelos seus instintos” (JGB/BM, 3). A única exceção teria sido Descartes, “o pai do racionalismo”, que teria dado direito de cidadania apenas à razão. Contudo, exatamente por isso Descartes é alvo da crítica mais severa: “Mas a razão não passa de instrumento, e Descartes era superficial”.

Tal afirmação, como acontece habitualmente quando lemos um texto de Nietzsche, nos parece, à primeira vista, não apenas antipática, mas arrogante e despropositada. Diante dela, somos levados a nos perguntar: como Nietzsche, sem nunca ter estudado Descartes seriamente, pôde chamar superficial justamente aquele que foi o fundador da filosofia moderna?

Essa impressão, entretanto, só nos surge se compreendemos por superficial algo que se opõe absolutamente ao profundo, como se com isso Nietzsche estivesse desmerecendo ou questionando a grandeza de Descartes. Quando recuamos à seção 59 do mesmo

livro, vemos então que não se trata disso: “Quem observou o mundo em profundidade percebe quanta sabedoria existe no fato de os homens serem superficiais. É seu instinto de conservação que lhes ensina a ser volúveis, ligeiros e falsos”.

A superficialidade, para Nietzsche, não é sinal de falta de profundidade (ele nunca deixou, inclusive, de ironizar a pretensa profundidade alemã). Ele considera, ao contrário, que toda superfície, assim como a pele, ao mesmo tempo que se expõe, esconde o que há abaixo de si: “ninguém duvide que quem necessita de tal maneira adorar a superfície, em algum momento fez uma incursão infeliz por baixo dela” (*idem*). Vemos então que, dentre os filósofos mencionados, Descartes teria sido o mais astuto, pois, ficando na superfície, negando toda e qualquer importância aos instintos, teria sido o mais eficaz em ocultá-los.

Para mostrar como se dá essa ocultação, percorreremos alguns textos em que Nietzsche critica o *cogito* cartesiano, identificando não apenas as evidentes limitações, como também os possíveis acertos dessa crítica.

De início, citaremos um póstumo de 1887, no qual aparece o primeiro elemento dessa crítica:

“Não há certezas imediatas: *cogito, ergo* pressupõe que se saiba o que seja ‘pensar’ e, em segundo lugar, o que seja ‘ser’ – se o *est (sum)* fosse verdadeiro, ele seria uma certeza fundada em dois juízos legítimos, acrescida da certeza de que se possui um direito à conclusão, ao *ergo*” (KSA, 12, 10 (158)).

Nesse trecho, vemos que Nietzsche compreende, erroneamente, o *cogito* como um silogismo, que teria a seguinte estrutura: Premissa maior – “tudo o que pensa existe”; Premissa menor – “eu penso”; conclusão – “eu existo”. Para Heidegger, isso demonstraria que Nietzsche não teria entendido o sentido filosófico, metafísico, do *cogito*, responsável pelo início da filosofia moder-

na, ou seja, o fato de que, no *cogito*, já estão implicados seus próprios pressupostos. Segundo Heidegger, a novidade que o empreendimento cartesiano instaura é o campo da subjetividade como doadora do critério de verdade, por meio do conceito de representação. Assim, o sujeito, ao representar para si um representado, oferece, simultaneamente, as diretrizes para o conhecimento de si mesmo, do objeto e, o mais importante, da própria representação.

De fato, o próprio Descartes já tinha respondido, dois séculos antes, à objeção feita por Nietzsche:

“Quando alguém diz: Penso, logo existo, ele não conclui sua existência de seu pensamento como pela força de um silogismo, mas como uma coisa conhecida por si. Ele a vê por simples inspeção do espírito. Como se evidencia do fato de que, se a deduzisse por meio do silogismo, deveria antes conhecer esta premissa: tudo o que pensa é ou existe. Mas, ao contrário, esta lhe é ensinada por ele sentir em si próprio que não possa se dar que ele pense, caso não exista” (Descartes 2, p. 168).

O *cogito*, enquanto primeira certeza, surge depois da dúvida metódica, a qual tinha abalado a confiança nos produtos dos sentidos, na existência do mundo exterior (o argumento do sonho) e até mesmo nas certezas matemáticas (a hipótese do gênio maligno). Posso duvidar de tudo, mas, quando duvido, estou pensando, e, ao pensar, estou existindo – disso não posso duvidar. Entretanto, diante dessa resposta, uma questão pode ser levantada: a problematização da noção de certeza imediata, tal como Nietzsche a formula, desmoronaria por completo pelo fato de ele ter compreendido o *cogito* como um silogismo? Em *Para além de bem e mal*, Nietzsche caracteriza a certeza imediata como uma espécie de “intuição (*Intuition*) do conhecimento”, como “uma referência a um saber de outra parte” (JGB/BM, 16). Ora, na resposta de Descartes, o que encontramos senão a afirmação de que a certeza do *cogito* não é mediada por juízos, mas é “uma coisa conhecida

por si”, “uma inspeção do espírito”. Portanto, se Nietzsche comete um erro grosseiro ao entender o *cogito* como um silogismo, vemos entretanto que ele não se equivocou por completo, ao afirmar que o *cogito* se sustenta em uma certeza imediata, contra cujos pressupostos implícitos ele combate. Quais seriam, então, esses pressupostos?

“(…) Se decomponho o processo que está na proposição ‘eu penso’, obtenho uma série de afirmações temerárias, cuja fundamentação é difícil, talvez impossível – por exemplo, que sou eu quem pensa (...), que pensar é atividade e efeito de um ser que é pensado como causa, que existe um ‘eu’, e finalmente que já estava estabelecido o que designar como pensar – que eu sei o que é pensar (...). Pois se eu não tivesse decidido comigo a respeito, por qual medida julgaria que o que está acontecendo não seja talvez ‘sentir’ ou ‘querer’?” (JGB/BM, 16).

Nietzsche comete aqui outra impropriedade. Descartes não ignora o sentir e o querer. Ele os compreende como modos do pensar. Com o argumento do sonho, não posso ter certeza da existência dos objetos a que correspondem meus sentimentos e vontades, mas apenas dos pensamentos desses sentimentos e dessas vontades: “Sob a denominação ‘*cogitatio*’ entendo tudo aquilo que para nós nos é consciente, que nos vem diante de nós, na medida em que disso temos consciência. E não somente o conhecer, querer, imaginar, como também aqui o próprio sentir, que chamamos *cogitare*” (Apud: Heidegger 3, p. 156). Entretanto, o que Nietzsche questiona fundamentalmente aqui é o próprio paradigma cartesiano de pensamento e conhecimento, e é a partir desse questionamento – que sem dúvida é exterior à economia conceitual da filosofia cartesiana, visto que possui outros pressupostos – que podemos compreender sua polêmica contra Descartes.

O que está sendo questionado aqui, de início, é a distinção entre corpo e mente. Como sabemos, Descartes concebe o homem

como um composto de duas substâncias cujos atributos são absolutamente diversos: a *res cogitans* e a *res extensa*. Para instaurar o campo da representação, com seu critério de verdade – clareza e distinção das idéias –, Descartes teve de se precaver dos enganos dos sentidos, pois, como a cera que, ao ser aproximada do fogo, perdia todas as características que supúnhamos nela, a verdadeira constituição das coisas materiais só pode ser concebida pelo entendimento. Assim, no final da sexta meditação, o que podemos extrair da explicação da passagem dos dados sensíveis do corpo para a mente é a prudência com relação ao produto dos sentidos, que são habitualmente enganadores. Só o entendimento, uma faculdade puramente racional, pode aferir a clareza e distinção das idéias, limitando dessa forma a escolha da vontade na formulação dos juízos, e assim evitando o erro.

Para Nietzsche, ao contrário, não há separação entre o fisiológico e o psicológico: o corpo passa a ser compreendido como uma “estrutura social de impulsos e afetos” (JGB/BM, 12). Desse modo, não existe uma subjetividade estável, mas sim um arranjo sempre momentâneo da multiplicidade de impulsos que é o corpo, responsáveis pelo próprio pensamento. A crítica de Nietzsche se baseia, portanto, no fato de que Descartes teria concebido o pensar como uma atividade puramente lógica, isolando os impulsos desse processo e recorrendo, no esclarecimento de sua concepção, a uma certeza imediata:

“A segunda objeção que anotam aqui vossos amigos é que, para saber que se pensa, é preciso saber o que é o pensamento, – o que não sei de modo algum, dizem eles, porque tudo neguei. Mas apenas neguei os prejuízos e nunca as noções, como estas, que se conhecem sem nenhuma afirmação ou negação” (Descartes 2, p. 217).

O que Nietzsche critica no *cogito* é sua crença na lógica: “A precisão lógica e a transparência como critério de verdade (‘é verdadeiro tudo aquilo que percebo clara e distintamente’). (...) Mas isso é um engano grosseiro (...) De onde se sabe que a verdadeira constituição das coisas esteja *nessa* relação com o intelecto?” (KSA, 12, 9 (91)). Poderíamos aqui perguntar se, de fato, como quis Heidegger, Nietzsche não compreendeu o papel da representação na filosofia cartesiana. O *cogito*, para Nietzsche, segue uma crença na gramática, ou seja, no modelo gramatical de sujeito, predicado e objeto, que subjaz à forma lógica do juízo, como paradigma do conhecimento. Assim, Descartes teria concebido o sujeito como agente da ação de representar, o predicado como essa ação e o objeto como o representado, supondo que a forma lógica do juízo fornece o modelo para o conhecimento do objeto. Com sua crítica à gramática, enfim, Nietzsche está de fato questionando a noção de verdade como correspondência.

Mas a crítica decisiva de Nietzsche virá a seguir. Ela parte da garantia que Descartes dá para o estabelecimento da verdade de nossos juízos:

“Também Descartes pensava de uma maneira fundamentalmente cristã-moral, a qual acreditava em um bom Deus criador das coisas; somente a veracidade de Deus nos garante nossos juízos sensíveis” (KSA, 12, 2 (93)).

Afinal, para chegar ao *cogito*, Descartes teve de recorrer à dúvida metódica, e o *cogito*, enquanto primeira certeza, ainda não garantia a verdade das representações, pois, se Deus fosse enganador, o fato de eu existir enquanto penso não implicaria que minhas representações fossem verdadeiras. Do mesmo modo, o *cogito* garantiria a minha existência apenas no momento em que eu estivesse pensando. Só com as duas provas da existência de um Deus não enganador, afastando assim a hipótese do gênio malig-

no, é que estariam garantidas não só a clareza e distinção das idéias, como também a minha própria existência, por meio da criação continuada. Nietzsche, entretanto, replica:

“Suposto que houvesse na essência das coisas algo enganador, delirante, mentiroso, nem mesmo a melhor das vontades de tudo duvidar, à moda de Descartes, nos protegeria das cilada desse ser, e precisamente aquele meio cartesiano poderia ser um artifício capital para nos enganar fundamentalmente e nos ter por loucos” (KSA, 11, 40(20)).

Aqui entra um tema fundamental da filosofia de Nietzsche, o da crítica da vontade de verdade. O que está pressuposto na idéia de um Deus sumamente bom é a vontade de não querer enganar, nem sequer a si mesmo, questão que aparece literalmente em diversas passagens das *Meditações*. O preconceito moral estaria no fato de Descartes supor que querer enganar seria uma imperfeição, uma carência; ou melhor, que a perfeição estaria intrinsecamente relacionada com a bondade: “Pois, sendo Deus o soberano ser, cumpre também que seja o soberano bem e a soberana verdade. E, portanto, repugna que venha dele qualquer coisa que tenda positivamente para a falsidade” (Descartes 2, p. 170). Para Nietzsche, isso revelaria o preconceito moral segundo o qual a verdade tem mais valor que a falsidade.

Esse temor do erro, no entanto, recorre ao auto-engano de supor que a lógica apreende a essência das coisas. O que está em jogo na crítica ao *cogito*, portanto, é a própria concepção do que seja pensar: “o pensar não é para nós um meio para conhecer, mas para designar o acontecer, para ordená-lo e torná-lo manipulável para nosso uso” (KSA, 11, 40(20)).

Vemos, enfim, que a crítica que Nietzsche faz ao *cogito*, apesar de seus equívocos pontuais, não é de todo arbitrária, quando vista em sua argumentação completa:



- (1) Descartes teria concebido o *cogito* como uma certeza imediata, quando ele depende de uma série de pressupostos implícitos;
- (2) O *cogito* pressupõe que o pensamento seja uma faculdade puramente lógica;
- (3) Esse pressuposto se baseia, por sua vez, na crença de que a linguagem possibilitaria um conhecimento certo e seguro dos objetos;
- (4) Enfim, por estar fundado em uma crença na verdade, ao *cogito* subjaz um preconceito moral.

Podemos então retornar à “superficialidade” de Descartes. Citarei o texto em questão, agora integralmente:

“(...) Desde Platão todos os teólogos e filósofos seguem a mesma trilha, isto é, em questões morais o instinto, ou a crença, como dizem os cristãos, ou o ‘rebanho’, como digo eu, triunfou até agora. Uma exceção poderia ser Descartes, o pai do racionalismo (e portanto o avô da revolução), que reconheceu autoridade apenas à razão: mas a razão não passa de instrumento, e Descartes era superficial” (JGB/BM, 191).

Descartes, no século XVII, com uma concepção racionalista do mundo, tinha na lógica o paradigma para o pensamento; Nietzsche, na segunda metade do século XIX, com uma concepção orgânica do mundo, tinha na biologia seu grande modelo. Por isso o filósofo alemão concebia a razão como uma faculdade surgida tardiamente na história dos seres orgânicos, sob a qual ainda repousa uma multiplicidade de impulsos. O mundo, que para Nietzsche é o puro caos de forças interagindo entre si, é fundamentalmente enganador, por só termos um acesso perspectivo a ele e por só podermos expressá-lo utilizando uma linguagem que não o apreende. Conceitos como *cogito*, *ego*, substância, são palavras que só têm validade no mundo da lógica, que pressupõe a unidade e a estabilidade. Em um mundo compreendido como vir-a-ser, eles

são aplicáveis apenas para fins utilitários, e portanto são meros instrumentos. Descartes foi superficial, enfim, por conceber o pensamento em sua superfície – a linguagem –, escondendo que a lógica repousa na crença em uma verdade universal e necessária, cujo único fundamento é a postulação de um Deus sumamente bom. É assim que Nietzsche pode se dirigir àquele que diz “eu penso, e ao menos sei que isso é verdadeiro, real e certo” da seguinte forma: “Caro senhor (...), é improvável que o senhor não se engane; mas por que sempre a verdade? –” (JGB/BM, 16).

## Referências bibliográficas

1. DESCARTES, R. *Meditações*. Trad: Fausto Castilho. Campinas: IFCH/UNICAMP, 1993.
2. \_\_\_\_\_. *Obras incompletas*. Tradução: Jacó Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
3. HEIDEGGER, M. *Nietzsche*. Pfullingen: Neske, 1989.
4. NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke – Kritische Studienausgabe*. Berlin/München: W. de Gruyter/DTV, 1988.
5. \_\_\_\_\_. *Além do bem e do mal*. Trad: Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
6. \_\_\_\_\_. *Fragmentos póstumos*. Seleção e tradução: Oswaldo Giacoia Junior. Campinas: IFCH/UNICAMP, 1993.

**Abstract:** Starting from the section 191 of *Beyond good and evil*, where is said that “Descartes was superficial”, this paper analyzes Nietzsche’s critics to *cogito*, in order to see in what sense Descartes was called “superficial”.

**Key-words:** *cogito* – language – logic