

Mapeando o sujeito em Nietzsche: a distinção entre o *Ich* e o *Selbst*

António Marques*

Resumo: O artigo visa a analisar o estatuto do sujeito em Nietzsche. Para tanto, investiga o dispositivo de uma auto-observação exercida pelo “eu” que consiste num mapeamento do “si mesmo”; perscruta um “re-cuo”, em relação a Kant, no plano teórico, quanto à dissolução do sujeito da tradição metafísica; e avança a tese de que o sujeito é a articulação entre o *Ich* e o *Selbst*, de modo que a compreensão do sujeito permite jogar luz sobre a relação específica entre essas duas realidades.

Palavras-chaves: Nietzsche – sujeito – *ich* – *selbst* - corpo

A conservação de si mesmo tão-só como uma das consequências da extensão de si mesmo. E o “si mesmo” (*Selbst*)? (Nietzsche, F. Nachlass/FP 1885, 2 [68], KSA, 12.92).

Friedrich Nietzsche amava as montanhas e foi nelas que encontrou Zarathustra, a sua última e definitiva máscara, mas foi a descida a zonas abissais do “interior” que fez a singularidade da sua filosofia. Tal como pode ser lido em *Para a genealogia da moral* (1888), essa foi uma descida a “todo o mundo interior, que originariamente era tão delgado como se estivesse apertado entre duas epidermes, desenvolveu-se e ampliou-se, ganhou profundidade, largura e altura, na proporção em que foram sendo *restringidas* as

* Professor da Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, Portugal. E-mail: marquesantonio@gmail.com.

descargas para fora” (GM/GM II 16, KSA 5.321-324)¹. Supondo que a intenção filosófica principal do Nietzsche da maturidade consiste na descrição daquilo a que chamaremos uma *antropologia centrada na vontade de poder*, um dos problemas a que se deve voltar, sempre que desejamos avaliar esse programa, é ao problema do sujeito.

Não cabe aqui sequer tentar reconstituir as inúmeras versões da leitura que o estruturalismo e pós-estruturalismo foram produzindo, sobretudo ao longo das décadas de 60 e 70 do passado século. Acrescente-se o lugar central conferido a Nietzsche em interpretações da modernidade, inspiradas nesse tipo de leitura, mas já centradas numa problemática nova, ou seja, a de uma crítica radical à época moderna. Na verdade a obra de Nietzsche foi, ao longo dos anos 80, um motivo privilegiado no âmbito das discussões sobre a modernidade e a historicidade epocal desta, associadas a diversas propostas de entender a experiência pós-moderna, muitas vezes vista como experiência de desaparecimento do humano². O que será de sublinhar nesse complexo, diferenciado, e tantas vezes internamente divergente universo de leituras, é precisamente o pressuposto transversal que é com Nietzsche e a partir dele que a figura de um sujeito que sustentaria toda uma época (a modernidade, as Luzes) definitivamente se apaga. Este apaga-se como se

1 As traduções para português das obras editadas ou preparadas por Nietzsche são retiradas da edição de *Obras Escolhidas de Nietzsche*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1996-97, 7v. (reed. Relógio d'Água, 1998). As traduções de fragmentos póstumos, citados no presente texto, são retiradas da edição *Sujeito e Perspectivismo*, selecção, introdução e notas de António Marques, Lisboa: Dom Quixote, 1989.

2 Na verdade não é fácil encontrar autores que tenham conseguido reconstruir com sucesso o universo de interpretações, acima referido, e que, partindo de Nietzsche, façam convergir a crítica ao sujeito moderno com a crítica radical à modernidade, na perspectiva de uma superação epocal desta em direcção a uma pós-modernidade ainda sem perfil reconhecível. A nosso ver, a mais sistemática e competente reconstrução desse universo complexo continua a ser a de Jürgen Habermas em *Der philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp, 1988. Em relação à influência determinante de Nietzsche no que é possível chamar “filosofia pós-moderna” em França, mas também com incidências no mundo anglo-saxónico, ela encontra-se bem documentada nos livros de Alan D. Schrift. *Nietzsche and the Question of Interpretation: Between Hermeneutics and Deconstruction*. New York: Routledge, 1990 e *Nietzsche's French Legacy: A Genealogy of Poststructuralism*. New York: Routledge, 1995.

apagaria qualquer ficção que se consciencializa como tal, ainda por cima depois de perder utilidade para a vida³. Tratou-se de um debate, ele próprio, epocal e quase se diria ter sido um rápido epifenómeno de estratos mais profundos. Regressar simplesmente a ele teria praticamente o significado de uma reflexão extemporânea, mas reavaliar o significado de conceitos de “sujeito”, “eu”, “si próprio” ou “consciência” na filosofia de Nietzsche continua a fazer todo o sentido, sobretudo no actual quadro do debate filosófico, dominado pela problemática das relações entre linguagem e mente.

No que se segue gostaria que ficasse suficientemente demonstrado, *primeiro*, que, existe em Nietzsche um dispositivo extremamente sofisticado de auto-observação ou, se quisermos, de auto-análise, o exercido pelo “eu” (*Ich*) que consiste naquilo a que chamo *mapeamento* (termo que tomo emprestado da neurociência e da psicologia cognitiva⁴) sobre o “si mesmo” (*Selbst*), sendo esse dispositivo que permite a Nietzsche colocar a hipótese de um princípio de unidade antropológico por ele designado por *vontade de poder*. Em *segundo* lugar, argumentarei que Nietzsche “recua”,

3 Não será incorrecto afirmar que, em geral, a imagem estruturalista e pós-estruturalista do sujeito nietzschiano é a seguinte: o sujeito nada é acima e/ou abaixo das várias perspectivas e interpretações - os complexos de crença, desejo, acção, percepção e pensamento. Defendemos precisamente que esta imagem de sujeito como “efeito” é em parte verdadeira, mas não faz justiça às funções e estatuto do “eu” que não pode ser visto como mera consequência ilusória da dinâmica interior de um “si mesmo” (*Selbst*), o qual, por definição, *não* pensa reflectidamente.

4 Um neurocientista como António Damásio refere-se ao mapeamento não consciente que o cérebro realiza como uma função de homeostase, isto é a “manutenção do estado fisiológico dos tecidos no interior de um organismo vivo, dentro dos parâmetros homeostáticos ideais, é a origem mais profunda do valor e da valorização biológicos” (DAMÁSIO, A. *O Livro da Consciência*, Lisboa: Temas e Debates, 2010, p. 71). O cérebro humano, a exemplo dos de outros animais superiores, realiza essa função através da representação de estados internos sob a forma de mapas e, em particular, nos cérebros capazes de gerar linguagens, as diferentes regiões mapeadas podem receber múltiplas e diferentes etiquetas. No ser humano essa designação passa por atribuições de nomes como prazer, bem-estar, desconforto, dor, etc. Diria que, no caso de Nietzsche, estamos perante um mapeamento de segunda ordem, consciente e linguístico. A meu ver a exploração nietzschiana do “interior” corresponde a um autêntico mapeamento da diversidade das regiões/afecções que se cruzam, quer antagonicamente, quer em solidariamente no *eu*. Retomarei esta ideia mais à frente.

relativamente ao que Kant tinha realizado, no plano teórico, quanto à dissolução do sujeito da tradição metafísica. O termo “recuo” não possui aqui um significado negativo, apenas pretende recolocar a filosofia de Nietzsche relativamente ao sujeito num lugar mais correcto do que aquele que vulgarmente lhe é atribuído pelo pós-estruturalismo e seus derivados. Por *último* quero defender a ideia que o *sujeito* em Nietzsche resulta de uma articulação entre o *Ich* e o *Selbst* e que compreender aquele conceito equivale a compreender a relação específica entre essas duas realidades. A analogia que fará aqui sentido introduzir é a da relação entre a mão e o corpo: pertencendo ao corpo, a mão é, por um lado, instrumento de funções altamente diversificadas e, por outro lado, *não* é o corpo. Este comanda, mas sem a mão não poderia apreender objectos, exprimir-se por gestos, etc. Antecipando um pouco, defendendo que uma leitura adequada dos textos relevantes de Nietzsche conduz à compreensão do *Ich* como um *instrumento reflexivo* do *Selbst*. A sua natureza instrumental não diminui o papel relevante que desempenha na descoberta mais significativa da antropologia nietzschiana, isto é, a determinação da “vontade de poder” como explicação última ou fundamento. A argumentação que se segue não decorre forçosamente por esta ordem.

Antes de mais, considere-se a interpretação que Nietzsche faz da concepção moderna do *eu*. À primeira vista, parece, de alguma forma, ambígua, sobretudo se tivermos em conta o modo como ele avalia a radicalidade do programa moderno a respeito da natureza do sujeito e do “eu”. Um texto fundamental é o § 54 do *Para além do bem e do mal* que vale a pena transcrever na íntegra:

Que fez então, no fundo, toda a filosofia moderna? Desde Descartes – e, na verdade, mais por oposição a ele, do que seguindo o seu exemplo –, todos os filósofos atentam contra o conceito de alma, sob a aparência de uma crítica dos conceitos de sujeito e predicado, quer dizer, atentam contra o pressuposto fundamental da doutrina cristã, A filosofia moderna, como o cepticismo em matéria de conhecimento, é, velada

ou abertamente, anticristã; ainda que, digamo-lo para ouvidos mais subtis, não seja de forma alguma, anti-religiosa. Outrora, acreditava-se na alma, tal como se acreditava na gramática e no sujeito gramatical; dizia-se que ‘eu’ é a condição, ‘penso’ é o predicado, o condicionado – que pensar é uma actividade para a qual um sujeito deve ser pensado como causa. Procura-se agora saber, com uma tenacidade e uma astúcia dignas de admiração, se não será possível sair desta rede e se não será talvez o contrário que é verdadeiro: ‘penso’ a condição e ‘eu’ o condicionado; o ‘eu’ portanto, uma síntese que só se efectua através do pensar. No fundo, Kant quis demonstrar que o sujeito não poderia ser demonstrado através do sujeito – e o objecto também não. A possibilidade de uma existência ilusória do sujeito, portanto da ‘alma’, pode não ter sido estranha à sua maneira de pensar, pensamento este que já uma vez aparecera na terra, com um poder inaudito, na filosofia dos vedantas (JGB/BM 54, KSA 5.73).

Justifica-se que demoremos um pouco neste notável texto. Referi uma aparente ambiguidade nele existente no que respeita à adesão que o próprio Nietzsche revela face à radicalidade que é reconhecida à crítica ao “eu” metafísico por parte da filosofia moderna. Por um lado, o representante maior dessa forma moderna de pensar, Kant, terá revelado a “existência ilusória” desse “eu” e foi ainda no quadro desse programa de dissolução da metafísica do sujeito que se inverteu a antiga relação que colocava o “eu” como condição e o pensamento como condicionado. Para Nietzsche, numa observação que será, mais perto de nós, retomada por Wittgenstein⁵, a metafísica assenta fundamentalmente numa construção gramatical, que basta inverter para repor a boa perspectiva sobre essa relação. E essa inversão foi sem dúvida levada a cabo pelo modo de pensar moderno. Por outro lado, Nietzsche observa que esta filosofia ainda não se apresenta suficientemente anti-religiosa.

5 Ver por ex. o § 37 das *Investigações Filosóficas*: “A essência exprime-se na gramática”.

Não somos esclarecidos acerca dessa limitação, só compreensível para “ouvidos mais subtis”, mas é possível que ele esteja, neste ponto, a sugerir a persistência na filosofia de Kant de uma forma de religião da razão prática, afinal um *Ersatz* da tradição religiosa. De qualquer forma a crítica ao ‘eu’ metafísico é aqui descrita e avaliada na ordem teórica e, nessa ordem, a radicalidade dos filósofos modernos é evidenciada por Nietzsche, sem qualquer hesitação.

Interessa sublinhar outro elemento interpretativo do texto, isto é, a característica *cética* atribuída à filosofia moderna, a qual terá mesmo desenvolvido essa qualidade contra a corrente cartesiana. Descontando o exagero e uma certa generalização nesta qualificação, sobretudo se tivermos em conta a referência explícita a Kant, que mesmo no plano teórico se assume como alternativa ao cepticismo, convém ler nas entrelinhas do texto nietzschiano⁶. Que significado atribuir, na narrativa que Nietzsche constrói acerca da modernidade europeia, ao conceito de cepticismo, tal como é aqui utilizado? A resposta não é óbvia, mas em nossa opinião, não deveremos separar a utilização, no presente contexto, do termo “ceticismo” de dois aspectos entre si associados como duas faces de uma moeda: de um lado a crítica ao “eu” metafísico como “existência ilusória”, do outro a inexistência nessa mesma crítica da determinação de um elemento original ou princípio que não deixe a filosofia paralisada precisamente na ilusão desse “eu”. A radicalidade céptica da crítica moderna ao “eu” não será evidentemente partilhada por Nietzsche, apesar da indisfarçável admiração pela “tenacidade e uma astúcia dignas de admiração” com que se refere à inversão anti-metafísica de natureza “gramatical” operada pelo pensamento moderno.

6 A relação de Kant com o cepticismo antigo tem sido ultimamente reavaliada, no sentido da valorização do papel que, em particular o de Pírron, teve na evolução da filosofia crítica e da estruturação das antinomias da Dialéctica Transcendental. Cf. por exemplo, Michael N. Forster, que defende que “na filosofia crítica, Kant encontra-se de facto bastante ocupado com problemas de equipolência pirrónica que afectam a metafísica supra-sensível de uma forma que não apenas inclui, mas também se estende para além das quatro Antinomias canónicas” (*Kant and Skepticism*. Princeton: Princeton UP, 2008, p. 20).

Afinal a “existência ilusória” do eu é um resultado extraordinário e admirável dessa astúcia moderna, mas ficar preso na contemplação desse resultado representa ainda um tipo de radicalismo que não convém à posição anti-céptica, anti-pessimista e essencialmente anti-niilista que é verdadeiramente a de Nietzsche. Por outro lado, a filosofia moderna processa uma inversão gramatical perfeitamente inultrapassável, ao determinar o “eu” como consequência do “pensar”, ou melhor das forças que, no pensar, geram aquele. É no quadro desta aparente contradição que, a nosso ver, se joga a solução nietzschiana para o problema do sujeito, na dupla ordem do “eu” e do “si próprio”. Antes de explorar a dicotomia “eu”/“si mesmo” assumida explicitamente por Nietzsche, será adequado reflectir um pouco na argumentação de Kant, até para colocar numa perspectiva mais nítida a sua crítica ao sujeito e ao ‘eu’ da tradição metafísica.

É na parte da *Crítica da Razão Pura* (1781) dedicada aos raciocínios dialécticos da razão pura relativos ao “eu”, designados por Kant “Paralogismos da Razão Pura”, que a crítica à metafísica do “eu” ou do “eu penso” é desenvolvida com maior sistematicidade. Sem pretender descrever alargadamente a argumentação kantiana, e focando-nos apenas nalguns aspectos que mais directamente interessam à interpretação de Nietzsche, retenhamos alguns momentos do texto dos “Paralogismos”. A primeira e decisiva declaração de Kant é que o “eu” não é um conceito, mas uma consciência que acompanha todos os conceitos e representações. A sua função é lógica e transcendental (na medida em que é condição de possibilidade de qualquer experiência) e não possui valor ontológico. Nesse plano de operacionalidade puramente lógica, o ‘eu’ desempenha uma função unitária, que não lhe confere um ser próprio, uma subsistência isolada das representações. É verdade que, sem a sua presença permanente, não haveria qualquer experiência da primeira pessoa (por ex. “penso que p”, “creio que p” ou “desejo que p”), mas o “eu”, ele próprio, não é objecto de experiência, apesar de ser talvez bastante intuitiva a noção de que o mais facilmente conhecível é o que está mais perto de nós. Na verdade,

é um facto da nossa experiência introspectiva mais trivial que o “eu”, se desdobra (dir-se-ia, naturalmente) em “eu” observador e “eu” observado. Kant não rejeita, evidentemente, esse movimento e essa possibilidade de experiência, simplesmente coloca-os no domínio da psicologia empírica, ou seja uma ciência que estuda o “eu” como conjunto de fenómenos subordinados às regras e categorias a que também é sujeito o conhecimento de quaisquer fenómenos do mundo exterior. O que é alvo de análise neste capítulo da primeira *Crítica* não é, por isso, a legitimidade de uma psicologia empírica que se circunscreve ao conhecimento de si nas suas aparências fenomenais, mas a pretensão exclusivamente metafísica de que o “eu” se conheça a si mesmo, na primeira pessoa⁷, como um ser simples, separado de qualquer experiência possível, idêntico, enfim um sujeito, no sentido do *hypokeimenon*, a que é possível adjudicar predicados vários, mas destes desligado. O facto é que conhecer o “eu” como sujeito separado de predicados empíricos, mas ao mesmo tempo como seu receptáculo simples, é analiticamente impossível no sentido preciso em que *conhecer* supõe sempre que algo apareça na intuição. Por isso o “eu” não pode observar-se a si mesmo e simultaneamente manter o seu estatuto de simplicidade ontológica. A ilusão da metafísica acerca do eu (de uma psicologia racional na terminologia de Kant) consiste em confundir o conhecimento de si, que é o mesmo que a consciência de um “eu” que acompanha as suas representações, com o pretensão conhecimento de um ‘eu’ que, acolhendo predicados, é separável destes.

7 Que o pretensão conhecimento acerca do “eu” se desenrole, nos “Paralogismos”, sempre na perspectiva da primeira pessoa é um aspecto a sublinhar, já que é precisamente este desdobramento do ‘eu’ em dois, um observado e outro observador, que confere especificidade ao tipo de pseudo-conhecimento que aqui está em causa. Mesmo a minha experiência de um “eu” outro, assentará sempre numa transferência para esse outro do que em mim mesmo conheço. É o que explicita Kant com a seguinte observação: “não posso ter a mínima representação de um sujeito que pensa, mediante alguma experiência exterior, mas apenas pela consciência de mim mesmo. Também objectos semelhantes não são nada mais senão a transferência desta minha consciência para outras coisas que não podem ser representadas como objectos pensantes senão nesta condição” (*Crítica da Razão Pura*, A 347/ B 405).

Assim se consuma a ilusão da metafísica acerca do conhecimento do “eu”: pretender que é possível aplicar funções lógicas do pensamento (as categorias de substância e de identidade, por ex.) a uma entidade que é subtraída a qualquer intuição⁸.

A ilação fundamental a retirar é que *se pretendo conhecer-me não posso deixar de usar as categorias ou conceitos mais gerais do pensamento e que esse uso requer que algo seja dado na intuição*. Porém outra consequência imediata é que a crítica de Kant (unicamente na ordem teórica e não moral, prática) confirma o diagnóstico que é feito no texto citado de Nietzsche, ou seja, a crítica radical ao “eu” levada a cabo pela filosofia moderna, qualificada de cética. Neste sentido, não será incorrecto afirmar que Nietzsche não adere a esse cepticismo acerca do “eu” que os modernos desenvolveram e Kant levou ao seu limite. A pergunta a que então somos conduzidos é a seguinte: qual a resposta de Nietzsche a este desaparecimento do “eu”? Pergunta que complica o problema de saber qual a verdadeira proposta que se encontra na sua filosofia acerca da natureza do sujeito. Os termos a que é possível reduzir o problema equivalem a uma quase aporia, no sentido em que se, por um lado, Nietzsche se distancia do cepticismo moderno quanto “eu” e ao sujeito, a que Kant nos “Paralogismos” fechou a porta, por outro lado, desse legado moderno o próprio Nietzsche aceita sem hesitações a qualificação do “eu” como efeito e ilusão.

Alguns autores pretendem, como é o caso de Stanley Rosen, que os escritos de Nietzsche são uma resposta retórica (em particular o seu *Zarathustra*, com a correspondente retórica da criação e transmutação de valores) à concepção nietzschiana do ser como caos. Esta identificação supostamente sugerida por Nietzsche

⁸ Quando pretendo conhecer-me como “eu” que pensa, não posso evidentemente subtrair-me à condição de ‘eu’ existente que pensa e, por isso, à operação reflexiva em que me coloco a mim mesmo, na condição de objecto fenoménico. Uma passagem bastante esclarecedora dos “Paralogismos” é a seguinte: “a proposição: eu penso, na medida em que vai ao ponto de significar *existio pensando (Ich existire denkend)* não é uma função puramente lógica” (*Crítica da Razão Pura*, B 429/430).

entre *ser* e *caos* não é, no entanto, convincente, em primeiro lugar porque não conhecemos nenhuma declaração do filósofo que apresente as forças que atravessam o corpo (individual e social) como um agregado desordenado e indistinto. Afirmar como Rosen, aliás na esteira de Heidegger⁹, que Nietzsche “reduz a própria ciência matemática, o principal produto do Iluminismo, ao caos” significa passar por cima do minucioso mapeamento que ele leva a cabo do “interior” do sujeito¹⁰. Esta é uma constatação aceite naturalmente, quer pela actual neurociência, quer pela recente psicologia cognitiva. No primeiro caso, o já citado António Damásio sublinha que “a consciência é uma propriedade importante de organismos vivos ...” e que “uma chave para compreender organismos vivos, a partir daqueles que são constituídos de uma célula até àqueles que são constituídos por biliões de células, é a definição dos seus limites, a separação entre o que está *dentro* e o que está *fora*. A estrutura do

9 Cf. Heidegger, nas suas lições sobre Nietzsche: *Nietzsche I*, Guenter Neske, Pfuellingen, 1961, p. 555. O “caos” aparece no comentário de Heidegger e no contexto da sua interpretação de Nietzsche, como o último metafísico, para o qual “conhecer”, no sentido no metafísica moderna, não é mais do que impor esquemas a uma realidade caótica ou informe. De facto é assim que Nietzsche compreende o conhecimento gerado pela época moderna, o qual não prescinde da manipulação e da experimentação do real. Mas a sua crítica dirige-se mais profundamente à dicotomia que sustenta essa noção epocal do “conhecer”: o esquema contra o caos. É essa forma de conhecimento, caracterizador da epistemologia da filosofia moderna, que Nietzsche designa de “perspectivismo”: impor ao caos certas formas simplificadoras de modo a *conhecê-las*. Tal processo traduz, afinal, não mais do que uma *perspectiva*, a qual visa, em última análise, o domínio. “Todo o aparelho de conhecimento é um aparelho de abstracção e de simplificação, que não visa o conhecimento, mas o domínio sobre as coisas”, esclarece Nietzsche num fragmento póstumo, entre inúmeros do mesmo tipo (Nachlass/FP 1884 26 [61], KSA 11.164). O perspectivismo intrínseco à epistemologia da época moderna é uma das melhores expressões de uma vontade de domínio ou, mais concretamente, de manipulação, e a realidade primordial a revelar por detrás desse processo é a *vontade de poder*. No entanto, será que esse reconhecimento de uma realidade última conduz a uma epistemologia alternativa? A nosso ver não conduz, e a atitude a que Nietzsche nos convida é antes a uma investigação que combina a auto-análise ou conhecimento de si com uma perspectiva de terceira pessoa com base histórico-genealógica. Daí resulta um verdadeiro mapeamento que identifique uma topologia interior de afectos primordiais. Cf. nossa Introdução a *Sujeito e Perspectivismo*, *op. cit.*

10 Cf. ROSEN, S. *The Mask of Enlightenment – Nietzsche’s Zarathustra*. 2a. ed. New Haven and London: Yale UP, 2004, p. XVII.

organismo está no interior de limites e a vida do organismo é definida pela manutenção de estados internos no interior dos limites. A individualidade singular depende dos limites”¹¹.

Deste modo, aquilo a que chamei mapeamento do corpo não é de forma alguma processado sobre um magma caótico, o que confirma certamente a noção lógica de que um caos não é mapeável. Antecipando um tema que menciono mais à frente, o método proposto por Nietzsche será antes o de “seguir o fio condutor do corpo”, fórmula com o seu ingrediente retórico, mas detentora do significado iniludível de uma identificação dos *topoi* principais da vida afectiva, no sentido mais profundo dos sentimentos morais que o homem interiorizou. Em vez do caos, o ponto de partida de Nietzsche é antes a verificação, mais do que mera hipótese, que “todos os instintos que se não libertam para o exterior *viram-se para dentro*: a este processo chamo a *interiorização* do homem” (GM/GM II 16, KSA 5. 321-4).

É agora altura de avaliarmos o instrumento reflexivo do *Selbst* que é o *Ich* e caracterizar a actividade cognitiva que Nietzsche lhe reserva. Para tanto sugerimos a utilização de dois capítulos do *Assim falava Zaratustra*, no Livro I, intitulados “Dos Visionários do Além-Mundo” e “Dos Desprezadores do Corpo”, sem os quais não é possível compreender ao problema do sujeito na sua filosofia. Restrinjo a minha análise a alguns pontos mais significativos. Em “Dos Visionários ...” Zaratustra pugna pela criação de novos

11 DAMÁSIO, A. *The Feeling of What Happens- Body and Emotion in the Making of Consciousness*. New York/London: Harcourt Brace & Company, 1999, p. 135-6. Também para alguns psicólogos cognitivos, a primitiva formação de uma auto-consciência do corpo está ligada à apreensão e limites do “si mesmo” incorporado e à directa consequência do estabelecimento de limites entre o *self* e o que o não é. Cf. Entre outros, o recente estudo de José Bermudez, “Bodily Awareness and Self-Consciousness” (*The Oxford Handbook of the Self*. Oxford: Oxford University Press, 2011). Para o problema do sujeito de que aqui se trata, é interessante a forma como este auto-conhecimento sublinha a diferença entre a consciência do corpo próprio que é dada nas chamadas percepções internas (proprioceptivas) e a percepção que é nos é dada nas percepções externas. Compare-se, por exemplo, a diferença entre a percepção que posso ter da minha perna esquerda cruzada sobre a direita (sem observar) e a de uma cicatriz na minha mão direita.

valores e são atacados os visionários de um além-mundo contra a vida e a sua expressão mais directa e genuína, o corpo. Nesse capítulo (contrariando claramente as leituras que defendem um quase apagamento das funções do “eu” face à primazia do corpo), encontramos a seguinte passagem: “Na verdade, o Ser é sempre difícil de demonstrar e é difícil fazê-lo falar. Dizei-me vós, irmãos, não é a mais singular de todas as coisas também a mais bem comprovada? Sim, este Eu, com a contradição e a confusão do Eu, ainda é quem fala mais honestamente do seu ser, este Eu que cria, quer e avalia, Eu que é a medida e o valor das coisas. E este ser, de todos o mais honesto, que é o Eu, fala do corpo e até quer o corpo, mesmo quando imagina, devaneia e esvoaça com as asas partidas” (Za/ZA I, Dos Visionários do além mundo, KSA 4.35-8)¹². Surpreenderá esta passagem aqueles que, apoiados sem dúvida em diversos textos de Nietzsche, retiram ao “eu” qualquer função relevante na constituição do sujeito, preferencialmente identificado com o corpo (*Leib*). Aquele é ainda quem, apesar da “confusão e contradição”, mais honestamente fala do ser. Também deve ser visto como o “avaliador” e a “medida de todas as coisas”. Na verdade, o seu papel mais relevante ainda não aparece completamente explícito, mas somos informados de algo que é exposto claramente no capítulo seguinte, “Dos Desprezadores do Corpo”. Os autores das melhores exegeses do *Zarathustra*, Laurence Lampert e Stanley Rosen¹³, interpretam este

12 Será de ter em conta que este é um capítulo do *Zarathustra* que corresponde à sua metamorfose em “leão”, o que significa que a sua reflexão acerca do natureza do “eu” e do “si mesmo” (correspondente ao corpo) é feita sob o signo da liberdade criativa. O ‘leão’ cria liberdade para uma nova criação”. No capítulo seguinte, “Dos Desprezadores ...” já o discurso é sob o signo da ‘criança’, a outra metamorfose (para além da primeira, a do ‘camelo’). Sabe-se como a criança representa um novo começo, uma inocência a partir donde tudo pode começar de novo, enfim a terra fértil onde novos valores são gerados. Esta secção difícil, mas decisiva do *Zarathustra*, não é compreensível sem ter em conta essa metamorfose: o ‘eu’ que “cria, quer e avalia” ainda não se auto-reconhece como instrumento do corpo, ainda não descobriu a supremacia do ‘si mesmo’, equivalente ao corpo.

13 LAMPERT, L. *Nietzsche’s Teaching- An Interpretation of Thus Spoke Zarathustra*. Yale: Yale University Press, 1986; ROSEN, S. *The Mask of Enlighthenment, op. cit.*

último capítulo como introduzindo uma descontinuidade significativa em relação ao capítulo anterior. Sobretudo Rosen chama a atenção para uma mudança crítica na forma de compreender a primazia do eu¹⁴. A partir do momento em que a criança fala aos que desprezam o corpo e afirma que ela é “corpo e alma” abre-se o caminho para uma absoluta primazia do corpo e à correspondente dissolução do *ego*: “Deve ser lembrado que na doutrina amadurecida de Nietzsche não existe “eu”. O “eu” é uma combinação ilusória de pontos de consciência em contínua dissolução, que são, eles próprios, afectos psicológicos ou, na sua base, momentos de vontade de poder”¹⁵. Por outras palavras, na interpretação de Rosen, Nietzsche será um céptico em relação à existência de um ‘eu’ e certamente de um sujeito em que o ‘eu’ represente um princípio de unidade. Neste sentido a filosofia de Nietzsche repetirá a inspiração céptica da filosofia moderna a este respeito, em particular aquela linha de pensamento representada por Kant.

Já atrás notei que tal interpretação não é a correcta e que Nietzsche não coincide com essa crítica radical, argumentada nos “Parologismos” da primeira Crítica. Deveremos conceder que a natureza perspectivista do ‘eu’ é evidentemente indesmentível. Nietzsche define-o assim mesmo, por diversas vezes, mas o seu estatuto não deve reduzir-se a uma inexistência, tal como qualquer produção perspectivista não é um *nada*. Basta pensar que uma produção perspectivista possui sentido, enquanto o *nada* do niilista consiste precisamente na radical falta de sentido. A unidade aparente do ‘eu’ corresponde na verdade a esse estatuto perspectivista, assim como em Kant o seu estatuto, independente de toda e qualquer representação empírica, lhe retirava qualquer realidade ou qualidade ontológica. Apesar de todas as diferenças (em Kant é o ‘eu’ que assegura a unidade das representações, enquanto essa é uma função

14 Cf. S. ROSEN, *id.*, p. 84 e segs.

15 *Ibidem*, p. 82.

que não se encontra em Nietzsche), ambas as filosofias reservam funções ao *Ich* que não são compatíveis com o seu desaparecimento, a sua transformação em “nada”, embora seja um facto que também ambos rejeitam a identificação de um “eu” com um sujeito metafísico e hipostasiado. Considerando apenas os fragmentos ao longo do *Nachlass*, são inúmeras as afirmações, hipóteses, sugestões acerca da natureza do ‘eu’ que confirma o que acabo de referir¹⁶.

Interpretações como a de Stanley Rosen (a qual, como já referimos, vai bastante na linha do pós-estruturalismo, ainda que seja um autor nos antípodas daquela família de filosofias), para quem o ‘eu’ não existe no pensamento maduro de Nietzsche, são contrariadas em especial pelos capítulos do *Zarathustra* mencionados. O facto do *Ich* não ser o sujeito, o qual Nietzsche identifica antes com a realidade que é o corpo, a que também chama “grande razão” e ser considerado antes como um instrumento do *Selbst* que usa o *Ich* como seu instrumento, não lhe retira importância. Será esclarecedora a leitura de seguinte excerto do já citado capítulo do *Zarathustra*, acerca dos que menosprezam o corpo. Depois de colocar o seu discurso sob a tutela do espírito da criança, que está aberta à génese de novas concepções, mas que ingenuamente ainda acredita que o sujeito é uma composição de alma e de corpo, Zarathustra comunica-nos o seguinte:

O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor. Instrumento do teu corpo é também a tua pequena razão, meu irmão, a que tu chamas “espírito”, um pequeno instrumento e um brinquedo da tua grande razão.

16 Cf. o seguinte fragmento do *Nachlass*: “Se o nosso ‘eu’ é o único ser segundo o qual nós fazemos *ser* tudo e compreendemos tudo – muito bem ! – torna-se então pertinente a dúvida sobre se não se tratará de uma ilusão de perspectiva: a da unidade aparente em que, como numa linha do horizonte, tudo converge e se encadeia. Seguindo o *fio condutor do corpo*, revela-se uma extraordinária multiplicidade ...” (*Nachlass/FP 1835*, 2 [91], KSA 12.106) [grifo nosso].

“Eu”, dizes tu e orgulhas-te dessa palavra. Mas maior é aquilo em que não queres acreditar: o teu corpo e a sua grande razão, que não diz “Eu”, mas faz “Eu”. Aquilo que a mente sente, aquilo que o espírito conhece, isso nunca tem um fim em si mesmo o seu fim. Mas a mente e o espírito gostariam de convencer-te de que são o fim de todas as coisas: pois são vaidosos a esse ponto. Instrumentos e brinquedos é o que são a mente e o espírito: atrás deles ainda se encontra o Si Mesmo (*das Selbst*). O Si Mesmo está sempre à escuta e à procura: compara, submete, conquista, destrói. Ele reina e é igualmente o soberano do Eu. Por detrás dos teus pensamentos e sentimentos, meu irmão, encontra-se um poderoso amo, um sábio desconhecido, que se chama Si Mesmo. É no teu corpo que ele reside, ele é o teu corpo (...) (Za/ZA I, Dos Desprezadores do Corpo, KSA 4.39-31) .

O estatuto do sujeito fica melhor esclarecido nesta passagem. Este não existe como um “eu” destacado do corpo e é este que comanda aquele. No entanto, é de sublinhar que esse comando não significa que o corpo pense ou reflecta, já que se encontra “atrás do pensamento”. A melhor designação que Nietzsche encontra para essa entidade soberana que não pensa, mas obriga a pensar e reflectir, é “si mesmo” (*Selbst*). Mais à frente, no mesmo capítulo, a relação entre o corpo, como “si mesmo”, e o “eu” é ainda mais explícita. “O Si Mesmo diz ao Eu: ‘Agora sente dor!’. E, então, este sofre e reflecte sobre a maneira de não sofrer mais – e é precisamente para isso que ele *deve* pensar. O Si Mesmo diz ao Eu: “Agora, sente prazer!”. Então este regozija-se e reflecte sobre a maneira de ainda se regozijar muitas vezes – e é precisamente para isso que ele *deve* pensar”.

Percebe-se então que o instrumento que é o “eu” tem como sua função pensar e reflectir sob o comando do “si próprio”. Na verdade se juntarmos a estas funções aquilo que sobre ele é ensinado pelo mesmo *Zarathustra* no capítulo imediatamente anterior, em que o “eu” também “cria, quer e avalia”, então fica-se com uma ideia ainda mais clara acerca do seu estatuto a que chamarei

instrumental reflexivo. Dentro desse âmbito o “eu” é também um conhecedor, aquele conhecedor que não se ocupa de si como o objecto central de análise, mas sim conhecedor em relação ao corpo como “si próprio”. No livro que, talvez mais sistematicamente do que qualquer outro na obra de Nietzsche, *Para a genealogia da moral*, desenha um *mapa* das afecções primordiais do sujeito (do corpo do sujeito ou deste como si próprio) o homem é um *conhecedor*. Nas primeiras linhas desse livro, é-nos dito que nos desconhecemos a nós próprios, “nós que conhecemos (*wir Erkennenden*)”. Conhecer-nos equivale, de um ponto de vista metodológico e não só, seguir o fio condutor do corpo, representa precisamente essa operação de mapeamento dos afectos que o estruturam. Nessa exploração o instrumento reflexivo encontra, como é sabido, um fundamento inultrapassável desse mapa que é a vontade de poder.

Sendo assim, o problema que motivou este texto, o *estatuto do sujeito em Nietzsche*, começará por ser esclarecido com duas respostas negativas. O sujeito *não* é o “eu” porque este é apenas instrumento determinado pelo corpo enquanto “si próprio”, mas também *não* é o corpo porque este também precisa desse “eu” que *deve* pensar e reflectir para si. Resulta igualmente como relevante da presente análise a inexistência na filosofia de Nietzsche de qualquer elemento cético sobre o estatuto do sujeito.

Abstract: This paper aims to analyse the statute of the subject in Nietzsche. For this purpose, it investigates the device of a self-observation provided by the “I”, which consists in a mapping of the “self in itself”; on a theoretical level, it explores a “retreat” in relation to Kant, concerning the dissolution of the subject of the metaphysical tradition; and anticipates the point that the subject is an articulation between the *Ich* and the *Selbst*, in such a way that the understanding of the subject allows to enlighten the specific connection between these two realities.

Keywords: Nietzsche – subject – *ich* – *selbst* – body

referências bibliográficas

- BERMUDEZ, J. “Bodily Awareness and Self-Consciousness”. In: *The Oxford Handbook of the Self*, Oxford: Oxford University Press, 2011.
- DAMÁSIO, A. *The Feeling of What Happens- Body and Emotion in the Making of Consciousness*. New York/London: Harcourt Brace & Company, 1999.
- _____. *O Livro da Consciência*. Lisboa: Temas e Debates, 2010.
- FOSTER, M. *Kant and Skepticism*. Princeton: Princeton UP, 2008;
- HABERMAS, J. *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp, 1988.
- _____. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Lisboa: Dom Quixote, 1989.
- HEIDEGGER, M. *Nietzsche I*. Pfullingen: Guenter Neske, 1961.
- LAMPERT, L. *Nietzsche’s Teaching- An Interpretation of Thus Spoke Zarathustra*. Yale: Yale University Press, 1986.
- MARQUES, A. *Sujeito e Perspectivismo- selecção de textos de Nietzsche sobre teoria do conhecimento*. Lisboa: Dom Quixote, 1989.
- NIETZSCHE, F. *Kritische Studien Ausgabe*. Berlin: W. de Gruyter, 1975-1984, 15v. (edição G. Colli- M. Montinari).
- ROSEN, S. *The Mask of Enlightenment – Nietzsche’s Zarathustra*. 2a. ed. New Haven and London: Yale UP, 2004.
- WITTGENSTEIN, L. *Philosophical Investigations*. Oxford: Basil Blackwell, 1953.

Artigo recebido em 10/10/2012.

Artigo aceito para publicação em 15/11/2013.