

A crítica nietzschiana à noção de sujeito e o problema da falência da moral ocidental

João Evangelista T. Melo Neto¹
Isabela Gonçalves Dourado²

Resumo

O objetivo deste artigo é tentar esclarecer de que forma a crítica nietzschiana à categoria de sujeito provoca abalos nas estruturas fundamentais do pensamento moral ocidental. Para tal, dividimos este trabalho em dois momentos. No primeiro, buscamos compreender o raciocínio que levou Descartes da dúvida metódica até a certeza indubitável do *cogito ergo sum*. Num segundo momento, passamos ao confronto de Nietzsche *versus* Descartes. Nesta etapa, examinamos, primeiramente, a crítica que o filósofo do martelo direciona ao argumento do *cogito* cartesiano, quando ele lança mão de uma espécie de “filosofia da linguagem” para refutar as teses do filósofo francês. Posteriormente, analisamos a doutrina nietzschiana da *vontade de potência* como uma alternativa, proposta por Nietzsche, à metafísica do sujeito. Por fim, propomos uma reflexão acerca das consequências éticas decorrentes do esfacelamento teórico do “sujeito”.

Palavras-chave: Nietzsche; Descartes; *Cogito ergo sum*; Vontade de potência.

Abstract

The aim of this article is to try to clarify how the nietzschean critique of the category of subject challenges the main foundations of the Western moral thought. Thereby, to accomplish our goal, we divided this work into two moments. First, we tried to understand Descartes’ reasoning from the doubt to the absolute certainty of “*Cogito ergo sum*”. In a second moment, we brought the confrontation Nietzsche *versus* Descartes. At this stage, we first examine the criticism that Nietzsche addresses to the Cartesian cogito argument, when he uses a sort of “philosophy of language” to refute the theses of the French philosopher. Subsequently, we have analyzed the Nietzschean doctrine of the will to power as an alternative, proposed by Nietzsche, to the metaphysics of the subject. Finally, we propose a reflection on the ethical consequences resulting from the theoretical collapse of the “subject”.

Key words: Nietzsche; Descartes; *Cogito ergo sum*; Will to power.

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP); Professor do Curso de Filosofia da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP); Membro do Grupo de Estudos Nietzsche (GEN); Coordenador do Grupo de Estudos Nietzsche do Recife (GEN/Recife); Membro do Groupe International de Recherches sur Nietzsche (GIRN).

² Bacharelada em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP); Membro do Grupo de Estudos Nietzsche do Recife (GEN/Recife). Bolsista do Programa de Iniciação Científica (PIBIC) pela UNICAP.

1. Descartes: da dúvida metódica à noção de sujeito

Uma das principais preocupações de Descartes foi encontrar uma solução capaz de remediar a situação de incerteza epistemológica que caracterizava o início da modernidade. Essa inquietação levou o filósofo francês a elaborar um *método* que seria capaz de refundar os alicerces do conhecimento e, portanto, de reedificar as ciências a partir de bases seguras e definitivas. Esse caminho de busca por um novo princípio de validação da ciência tem como ponto de partida, contudo, uma *dúvida metódica*. Isto é, Descartes inicia seu percurso colocando em dúvida tudo aquilo que não se mostra de forma *clara e distinta* ao espírito humano. Por conseguinte, o filósofo não aceita tomar como verdade nada que possa apresentar algum rastro de dúvida. No *Discurso do Método*, ele enuncia o primeiro passo de seu método da seguinte forma:

Nunca aceitar algo como verdadeiro o que eu não conhecesse claramente como tal; ou seja, de evitar cuidadosamente a pressa e a prevenção, e de nada fazer constar de meus juízos que não se apresentasse tão clara e distintamente a meu espírito que eu não tivesse motivo algum de duvidar dele.³

No entender do pensador francês, ao final desse procedimento suspensivo, poderíamos estar livres da influência de nossos preconceitos enganadores e, a partir disso, recolocar as bases das ciências.

Já faz bastante tempo que eu me dei conta de que, a partir de minha infância, considerara como verdadeiras muitas opiniões equivocadas, e que aquilo que, mais tarde, estabeleci em princípios tão mal fundamentados só podia ser deveras suspeito e impreciso; de maneira que era preciso que eu tentasse com seriedade, uma vez na minha vida, livrar-me de todas as opiniões nas quais até aquele momento acreditara, e começar tudo novamente a partir dos fundamentos, se pretendesse estabelecer algo

³DESCARTES, René. **Discurso do método**. Trad. de Enrico Corvisieri. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda., 2004. (Coleção Os Pensadores). p. 49.

René Descartes visava, portanto, superar todo o conhecimento fundamentado em opiniões formadas a partir de bases pouco sólidas. Nesse sentido, como se pode perceber, a dúvida cartesiana não possui um propósito estritamente cético que visaria demonstrar a inviabilidade do conhecimento humano. Ao contrário, o filósofo almeja promover, por intermédio dessa dúvida metódica, o esgotamento e a superação das incertezas para, talvez, encontrar algo indubitavelmente correto.⁵ Para levar a cabo esse projeto, Descartes admite que será preciso, pois, questionar todas as convicções e opiniões que foram enraizadas durante anos em seu espírito. Só assim, ele entende que poderá superar a falsidade e chegar a uma verdade primeira que servirá de ponto de partida para refundação da ciência.

Sou obrigado a confessar que, de todas as opiniões que no passado considerei verdadeiras, não existe nenhuma da qual hoje não posa duvidar, não por alguma falta de consideração ou imprudência, mas por razões muito fortes e refletidas: de modo que é preciso que de agora em diante suspenda meu juízo a respeito de tais pensamentos, e que não mais lhes dê crédito, como faria com as coisas que se me afiguram manifestamente falsas, se desejo encontrar algo de imutável e de indubitável nas ciências.⁶

A regra se mostra clara: sob o olhar desconfiado da razão,

⁴DESCARTES, René. **Meditações metafísicas**. Trad. de Enrico Corvisieri. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda., 2004. (Coleção Os Pensadores). p. 249.

⁵ Além de afastar os preconceitos advindos das opiniões, o pensador francês também propôs colocar em questão qualquer coisa ou pensamento que se apresentasse como duvidoso aos critérios da razão. Desse modo, todas as coisas, sejam elas de ordem material ou ideal, seriam postas sob suspeita: “Sem embargo, empregarei todas as minhas forças e seguirei novamente o mesmo caminho que percorri ontem, distanciando-me de tudo em que poderia supor a existência da menor dúvida, como se eu soubesse que isso fosse completamente falso; e continuarei sempre nesse caminho até encontrar algo de certo, ou, ao menos, se outra coisa não me for possível, até aprender com segurança que não existe nada no mundo de certo”. (DESCARTES, 2004, **Meditações Metafísicas**, p. 257).

⁶ DESCARTES, **Meditações metafísicas**, 2004, p. 254.

tudo deve ser colocado em questão. Depois de por em xeque suas convicções, Descartes então direciona sua dúvida contra os sentidos. Ora, esse procedimento seria completamente legítimo, pois os sentidos já teriam nos provocado inúmeras incertezas ao longo de nossas vivências. Em outros termos, a construção de um conhecimento mediado apenas pelo empírico carece de uma fundamentação segura, visto que a experiência sensível já se apresentou, por diversas vezes, como enganadora e duvidosa. Para Descartes, seria fácil constatar essa falta de garantia epistemológica, uma vez que os sentidos não têm assegurado o conhecimento rigoroso acerca do modo de ser dos próprios objetos empíricos: “apesar de enxergamos o sol bastante claramente, não devemos julgar por isso que ele seja do tamanho que o vemos”⁷. Seria necessário, por esse motivo, livrar-se inteiramente de toda credulidade já adquirida por meio da experiência sensível: “Até o momento presente, tudo o que considere mais verdadeiro e certo, aprendi-o dos sentidos ou por intermédio dos sentidos; mas às vezes me dei conta de que esses sentidos eram falazes, e a cautela manda jamais confiar totalmente em quem já nos enganou”⁸.

Ao radicalizar essa dúvida em relação aos sentidos, Descartes conclui que não nos restará nem sequer as convicções acerca do mundo empírico. Isto é, o filósofo amplia o campo de suas suspeitas e passa a colocar em questão a própria realidade corpórea:

Presumo, então, que todas as coisas que vejo são falsas; convenço-me de que nunca houve tudo aquilo que a minha memória repleta de mentiras me representa; penso não possuir sentido algum; acredito que o corpo, a figura, a extensão, o movimento e o lugar não passam de ficções do meu espírito. Então, o que poderá ser considerado verdadeiro? Talvez nenhuma coisa, exceto que nada de certo existe no mundo.⁹

Na verdade, o autor é ainda mais extremo em suas reflexões dubitativas acerca da realidade corpórea e passa também a

⁷ DESCARTES, **Discurso do método**, 2004, p. 68.

⁸ DESCARTES, **Meditações metafísicas**, 2004, p. 250.

⁹ *Ibidem*, p. 257 e 258.

questionar a existência de seu próprio corpo. Num primeiro momento, Descartes parece ter como certa a verdade acerca da presença do seu corpo no mundo: “[como duvidar] que me encontre aqui, sentado perto do fogo, trajando um robe, tendo este papel nas mãos e outras coisas deste tipo [?] Como poderia negar que estas mãos e este corpo sejam meus?”¹⁰ Todavia, essas questões possuem apenas uma função retórica, visto que o filósofo também passa a por em xeque essa suposta evidência. Ora, a fonte cognitiva de acesso ao seu corpo se dá justamente por meio daqueles sentidos enganadores que o pensador já havia questionado. Ou seja, o corpo de Descartes também aparece a ele próprio como objeto empírico e, por isso, como algo que pode consistir numa falsidade. Nesse momento, o autor das *Meditações metafísicas* lança mão, inclusive, do *argumento do sonho* e sugere que tudo concebido como verdadeiro pode ser fruto de um sonho e, portanto, constituiria uma ilusão: “Quantas vezes me aconteceu de sonhar, durante a noite, que me encontrava neste mesmo lugar, vestido e próximo ao fogo, apesar de me achar totalmente nu em minha cama?”¹¹

Para tentar fugir desse “ceticismo onírico”, Descartes recorre à matemática. Ora, mesmo presumindo que todas as coisas no mundo não sejam tais como as vemos e que nos pareça impossível distinguir os estados de sono e vigília, as verdades da matemática continuariam sendo válidas: “quer eu esteja acordado, quer esteja dormindo, dois mais três formarão sempre cinco e o quadrado jamais terá mais que quatro lados”¹². Contudo, o pensador das *Meditações* não para por aí; ele passa a questionar, até mesmo, a objetividade das certezas matemáticas “[...] pode suceder que Deus tenha desejado que eu me equivoque todas as vezes em que realizo a adição de dois mais três, ou em que enumero os lados de um quadrado [...]”¹³.

Ainda no intuito de levar sua dúvida às últimas consequências, Descartes lança mão da hipótese do *gênio maligno*, a qual nos leva a desconfiar da correspondência entre todos os nossos pensamentos e o real:

¹⁰ *Ibidem*, p. 250.

¹¹ *Ibidem*, p. 151.

¹² *Ibidem*, p. 252 e 253.

¹³ *Ibidem*, p. 253.

Presumi, então, que existe [...] um certo *gênio maligno*, não menos astucioso e enganador do que poderoso, que dedicou todo o seu empenho em enganar-me. Pensarei que o céu, o ar, a terra, as cores, as figuras, os sons e todas as coisas exteriores que vemos não passam de ilusões e fraudes que Ele utiliza para surpreender minha credulidade. [...] Considerarei a mim mesmo totalmente desprovido de mãos, de olhos, de carne, de sangue, desprovido de qualquer sentidos, mas dotado da falsa crença de possuir todas essas coisas.¹⁴

Em outros termos: e se tudo o que pensamos for uma ficção, uma invenção astuciosa de um gênio maligno que visa apenas nos enganar? Dessa forma, como poderíamos obter o conhecimento do que é verdadeiro? Ao que parece, a única alternativa de Descartes seria resignar-se a uma espécie de ceticismo pirrônico para o qual restaria apenas suspender o juízo acerca de qualquer possibilidade de verdade: “Permanecerei teimosamente apegado a esse pensamento; e se, por esse meio, não está em meu poder chegar ao conhecimento de qualquer verdade, ao menos está ao meu alcance suspender meu juízo”.¹⁵ Todavia, é justamente por meio da apreensão reflexiva de sua capacidade de suspensão do juízo que o filósofo abre caminho para fugir do ceticismo absoluto. Isso porque, embora nada pareça resistir aos ataques da dúvida, o autor encontra nesse mesmo procedimento sua *primeira verdade*. Afinal, para que possa haver dúvida, necessariamente dever-se-ia assentir acerca da existência de uma consciência que duvide. E mesmo que haja tal gênio, ele não pode enganar Descartes quanto ao ato de seu pensamento.

Mas existe alguém, não sei quem, enganador muito poderoso e astucioso, que dedica todo seu empenho em enganar-me sempre. Não há, então, dúvida alguma de que existo, se ele me engana; e, por mais que me engane, nunca poderá fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser

¹⁴ *Ibidem*, p. 255.

¹⁵ *Ibidem*, p. 255.

alguma coisa. De maneira que, depois de haver pensado bastante nisto e analisado cuidadosamente todas as coisas, se faz necessário concluir e ter por inalterável que esta proposição, *eu sou, eu existo*, é obrigatoriamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito.¹⁶

Nesse sentido, tendo refletido sobre “tudo aquilo em que pudesse supor a menor dúvida, com intuito de ver, se depois disso, não restaria algo [...] que fosse completamente incontestável”,¹⁷ chegamos, por fim, a uma convicção fundamental. Vejamos: se duvido, devo necessariamente pensar e, em razão disso, pode-se concluir “muito claramente que, para pensar é preciso existir”.¹⁸ Em suma, é a dúvida que, finalmente, nos traz a constatação da primeira certeza cartesiana, o *cogito ergo sum*. Descartes conclui, portanto, que, se duvida, então pensa e, se *pensa, é*. Examinemos as palavras do próprio autor:

Percebi que, ao mesmo tempo que eu queria pensar que tudo era falso, fazia-se necessário que eu, que pensava, fosse alguma coisa. E, ao notar que esta verdade: *eu penso, logo existo*, era tão sólida e tão correta que as mais extravagantes suposições dos céticos não seriam capazes de lhe causar abalo, julguei que podia considerá-la, sem escrúpulo algum, o primeiro princípio da filosofia que eu procurava¹⁹

Tomando o *cogito* como o primeiro princípio de sua filosofia, Descartes irá, ao longo de suas *Meditações*, tentar deduzir outras verdades e recuperar a certeza científica acerca da realidade, de Deus, da existência de seu corpo, etc. Enfim, todo edifício de verdades cartesianas recomeça a ser erguido sobre o *cogito*. Isto é, sobre um juízo autoevidente que serve como uma espécie de premissa basilar para qualquer pretensão de inferência científica. Neste ponto, entendemos, contudo, que devemos examinar mais

¹⁶ *Ibidem*, p. 258

¹⁷ DESCARTES, **Discurso do método**, 2004, p. 61.

¹⁸ *Ibidem*, p. 63.

¹⁹ *Ibidem*, p. 62.

detalhadamente esta “certeza autoevidente” e sua apreensão imediata. Acompanhemos.

O que está pressuposto nesse raciocínio cartesiano é que tem de haver algo pensante que seja anterior e produza a ação de duvidar. Ou seja, se há dúvida, devo necessariamente concluir a existência de algo capaz de fomentá-la. Teríamos, aqui, a descoberta da “*certeza imediata*” à qual se refere o filósofo francês: *Cogito, ergo sum*. Descartes, todavia, vai um pouco mais longe em suas inferências, uma vez que conclui que, por trás de todo pensar, existe uma *coisa* que pensa: “Então, eu sou uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente, mas que coisa? Já o disse: uma coisa que pensa”.²⁰ Nesses termos, a ação de pensar parece ser compreendida como um atributo de um sujeito concreto que se constitui como condição necessária à realização de tal atividade: “verifico aqui que o pensamento é um atributo que me pertence”.²¹

Nesse sentido, é possível afirmar que Descartes identifica na *res cogitans* (a coisa pensante) uma substância atuando como uma espécie de suporte ontológico de todo pensamento humano. Logo, a “certeza imediata” do *cogito* consistiria numa inferência que teria sido, na verdade, derivada de uma relação de subordinação causal, a saber, a relação causal entre o ‘existir’ da coisa pensante e o ‘pensar/agir’ produzidos por esta coisa. Com efeito, o ato de pensar é entendido, nesse contexto, como uma atividade ou efeito de um “eu” que age como causa do pensamento. Ora, nesse ponto, podemos chegar a duas conclusões: 1) o *cogito* não seria propriamente uma certeza imediata, mas uma conclusão mediada por um raciocínio causal sub-reptício que conclui a necessidade da existência de um agente substancial por trás do ato de pensar;²² 2)

²⁰ DESCARTES, **Meditações metafísicas**, 2004, p. 260 e 261.

²¹ *Ibidem*, p. 260 e 261.

²² É necessário ressaltar que o próprio Descartes se esforça para defender que a inferência do *cogito* não deve ser confundida com um silogismo. O filósofo francês defende, portanto, a imediação desse pensamento: “quando percebemos que somos coisas pensantes, trata-se de uma primeira noção que não é extraída de nenhum silogismo; e quando alguém diz: Penso logo sou, ou existo, ele não concluiu sua existência de um pensamento como pela força de algum silogismo, mas como uma coisa conhecida por si; ele a vê por simples inspeção do espírito.” (DESCARTES, **Objções e respostas às meditações metafísicas**. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 158. (Os pensadores)). Ainda sobre esse tema, conferir o trecho a seguir: “Críticos da época indagaram a Descartes se o seu argumento do

estaria subentendido que esse agente substancial não é apenas responsável pelo pensar, mas por todas as ações humanas.

2. Nietzsche *versus* Descartes

2.1. O cogito como sedução da linguagem

Nietzsche vai totalmente de encontro à argumentação cartesiana e problematiza sua inferência fundamental, isto é, a conclusão acerca da existência de um ‘eu’ responsável pela ação de pensar. Para tentar refutar as teses de Descartes, o filósofo do martelo, *avant la lettre*, utilizou um raciocínio que viria a ser muito recorrente na *linguistic turn*.²³ Isso porque Nietzsche vai utilizar a linguagem como arma de combate contra a metafísica do sujeito. Na ótica do pensador alemão, a linguagem a partir da qual pensamos e nos comunicamos está fundada em regras da sintaxe gramatical – isto é, normas e princípios que regem as relações de concordância, ordem e subordinação entre elementos que compõe uma frase. Essas regras da sintaxe nos induzem, portanto, a pensar sempre de acordo com suas determinações e, nesse sentido, nos obrigam a ver, entender e falar o mundo a partir delas. Em outras palavras, mesmo as nossas mais primárias inferências seriam sempre direcionadas, de forma inconsciente, pela estrutura sintática de nossa linguagem. Essas conclusões resultantes das imposições normativas da sintaxe não garantem, contudo, que a realidade corresponda a suas exigências estruturantes. Dito de outra forma, a “validade formal” da inferência obtida por meio da linguagem não produz uma “verdade de fato”.

Cogito estaria em forma silogística: será que ‘Penso, logo existo’ não teria como premissa maior oculta ‘Tudo que pensa existe?’. Descartes retrucou que ‘quando nos tornamos conscientes de que estamos pensando coisas, esta é uma noção primitiva e não se origina de silogismo algum’. Nessa passagem, Descartes não nega a possibilidade de se construir um silogismo válido com a forma acima esboçada; insiste, contudo, na ideia de que o mediador individual não precisa fazê-lo – ele simplesmente ‘reconhece, em seu caso particular, que seria impossível pensar sem existir’. [...] o Cogito só representaria a ‘primeira verdade’ [...] no sentido de que é o primeiro elemento da existência sobre o qual podemos ter certeza [...]’ (COTTINGHAM, J. **Dicionário Descartes**. Trad. de Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995).

²³ Há uma vasta discussão acerca das relações entre Nietzsche e a “virada linguística”. Não é, contudo, nosso objetivo dar conta desse tema neste artigo.

Se levarmos em conta essa argumentação, poderíamos afirmar que vivemos inseridos num mundo regido por ficções gramaticais. Na concepção de Nietzsche, as teorias metafísicas também estariam enredadas nessas malhas das determinações sintáticas e, conseqüentemente, também deveriam ser pensadas como meras elaborações ilusórias que não correspondem, necessariamente, à efetividade. Verifiquemos o trecho a seguir:

O curioso ar de família de todo filosofar indiano, grego e alemão tem uma explicação simples. Onde há parentesco linguístico é inevitável que, graças à comum filosofia da gramática – quero dizer, graças ao domínio e direção inconsciente das mesmas funções gramaticais – tudo esteja predisposto para uma evolução e uma seqüência similares dos sistemas filosóficos: do mesmo modo que o caminho parece interdito a certas possibilidades outras de interpretação do mundo. Filósofos do âmbito linguístico uralo-altaico (onde a noção de sujeito teve desenvolvimento mais precário) com toda a probabilidade olharão: ‘para dentro do mundo’ de maneira diversa e se acharão em trilhas diferentes das dos indo-germanos ou muçulmanos [...] ²⁴.

Como pudemos acompanhar, a noção de sujeito seria uma dessas ficções produzidas pela sintaxe, uma vez que a relação “necessária” entre um sujeito/causa e uma ação/efeito consistiria, na verdade, numa inferência impelida pela linguagem.²⁵ Por exemplo, na frase “João fala”, somos induzidos à crença de que “João” é o substrato real que causa a ação “falar”, pois, neste contexto linguístico, o verbo depende do sujeito “João”. Entretanto, em determinadas línguas é possível a elaboração de frases sem sujeito – o chamado sujeito inexistente – como acontece no português: “chove”, “neva”, “venta” e assim por diante. É justamente nesse

²⁴ NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal**. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 1998, § 20, p. 26.

²⁵ Verificar o trecho: “De onde retiro minha noção de ‘pensar’? Por que devo crer na causa e no efeito? Com que direito posso falar de um ‘eu’ e de um ‘eu’ como causa e por fim, como causa do pensamento?” (C.f. NIETZSCHE, 1998, §16, p. 22).

sentido que o próprio *cogito*, entendido por Descartes como uma certeza imediata, é considerado, por Nietzsche, como uma mera “sedução da linguagem [...] a qual entende ou mal-entende que todo atuar é determinado por um atuante, um ‘sujeito’ [...]”.²⁶ A esse respeito, examinemos a seção 16 de *Para além de bem e mal*²⁷:

Se analiso o processo expressado na frase, “eu penso”, obtenho um conjunto de afirmações arriscadas, difíceis e talvez impossíveis de serem justificadas; por exemplo, que sou eu quem pensa, que é absolutamente necessário que algo pense, que o pensamento é o resultado da atividade de um ser concebido como causa, que exista um ‘eu; enfim, que se estabeleceu de antemão o que se deve entender por pensar e que eu sei o que significa pensar.²⁸

Subordinado, de maneira inconsciente, à estrutura gramatical de sua linguagem, Descartes, portanto, teria sido condicionado a concluir que há um sujeito por trás de toda atividade humana e, por isso, infere que existe um “eu” responsável pela ação de pensar: “Antigamente [...] se acreditava na gramática e no sujeito gramatical: dizia-se que ‘eu’ é condição, ‘penso’ é predicado condicionado – pensar é uma atividade, para a qual um sujeito tem que ser pensado como causa”.²⁹ Enfim, a ideia de “eu” por trás do “penso”, tal como a noção de um “sujeito” responsável pelas “ações” consistiriam, por conseguinte, em mais um fruto desse engano produzido pela gramática: a “superstição do sujeito e do Eu [...]” seria, na realidade, resultado de “algum jogo de palavras,

²⁶ NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral**. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. I, §13.

²⁷ NIETZSCHE, 1998, §16, p. 22.

²⁸ Acerca dessa citação, vale ressaltar ainda que Nietzsche tenha ignorado, ou talvez tenha deixado de lado deliberadamente, o sentido mais amplo que Descartes dá a noção de *pensamento*. Sobre esta questão, Patrick Wotling já havia chamado a atenção. (C.f. WOTLING, Patrick. **La pensée du sous-sol**. Éditions Allia.: Paris, 2016. p. 28). Sobre as diferentes acepções de “pensamento” em Descartes, conferir os verbetes ‘substância, modo, qualidade e atributo’ e ‘pensamento’ em *Le vocabulaire de Descartes*. (C.f. BUZON, Frédéric de; KAMBOUCHNER, Denis. **Le vocabulaire de Descartes**. Paris Editions Ellipses, 2011).

²⁹ NIETZSCHE, 1998, § 54, p. 53.

alguma sedução por parte da gramática”.³⁰

Em suma, Descartes teria sido ludibriado pelas determinações sintáticas da sua própria linguagem as quais o levaram a atribuir a existência de uma substância real subjacente a toda e qualquer predicação. Portanto, a crença na necessidade da existência de uma *res cogitans* como sendo o fundamento substancial para a atividade de pensar seria uma hipóstase metafísica derivada da sedução gramatical.

2.2 A doutrina da vontade de potência como alternativa à metafísica do sujeito

Se, por um lado, Nietzsche vai lançar mão de uma espécie de filosofia da linguagem para colocar em xeque e eliminar a noção cartesiana de sujeito, por outro lado, ele também irá propor uma doutrina alternativa à essa metafísica do sujeito, a saber: a *vontade de potência*.

A doutrina da vontade de potência ensina que o cosmo inteiro é constituído por configurações de afetos agressivos que se relacionam belicosamente. Cada um desses afetos deseja se efetuar como força de subjugação sobre os outros afetos, o que provoca uma constante guerra por poder. Essa luta que, como dissemos, se estende à totalidade do cosmo, está presente tanto no âmbito microscópico como na esfera macrocós mica. Esse embate diria respeito, ainda, ao orgânico e ao inorgânico. Nesse sentido, cada ente que compõe o universo constituir-se-ia como um embate de múltiplos afetos. Ou seja, cada mineral, vegetal, animal, tecido, célula, molécula, etc. seria vontade de potência, isto é, aglomerados de forças afetivas que possuem anseio por mais potência.

É importante ficar claro que a vontade de potência tem caráter de pura ação, uma vez que as forças que a caracterizam consistem num movimento violento de domínio sobre outras forças – ou seja, o caráter ontológico das forças se dá por meio do próprio "exercer-se". Vontade de potência deve, portanto, ser compreendida no plural, uma vez que essa noção só tem sentido se pensada num contexto relacional de vontades de potência. A cada instante, a luta se realiza entre uma multiplicidade de forças, o que determina, por exemplo, que uma vontade de potência (enquanto força atuante) se

³⁰ *Ibidem.* § prólogo, p.7.

imponha sobre outras vontades de potência. Dessa forma, vontade de potência diz respeito ao efetivar-se plural de forças que sempre atuam sobre forças. Nesses termos, a força não é um efeito derivado de uma substância. Nem, muito menos, deve ser compreendida como algo que age sobre uma substância³¹. O atuar de cada força acontece sobre o atuar de outra força:

“Vontade”, é claro, só pode atuar sobre “vontade” – e não sobre “matéria” (...): em suma, é preciso arriscar a hipótese de que em toda parte onde se reconhecem “efeitos”, vontade atua sobre vontade – e de que todo acontecer mecânico, na medida em que nele age uma força, é justamente força de vontade, efeito da vontade.³²

Ora, o ser humano, enquanto um ente que integra o cosmo, também seria vontade de potência. Portanto, cada homem consistiria numa relação de forças que se contrapõem umas às outras. Cada ação humana deveria ser entendida, nesse sentido, como uma resultante dessa relação de forças que constitui cada homem. Não existiria, por conseguinte, um agente substancial para promover a ação, pois “[...] não existe um tal substrato; não existe ‘ser’ por trás do fazer, do atuar, do devir; ‘o agente’ é uma ficção acrescentada à ação – a ação é tudo”.³³ Logo, não podemos entender a vontade de potência como deliberação de um sujeito autônomo, visto que não haveria um ‘eu’ responsável pelo querer por trás da ação. O ser humano, pensado como vontade de potência, teria de ser entendido como um animal constituído e movido por suas vontades de potência, isto é, por seus impulsos, paixões e desejos.

³¹ Visando suprimir a metafísica do sujeito, o filósofo tenta instaurar seu projeto da Vontade de potência. Aqui, acrescentamos a posição de Scarlett Marton sobre o assunto: “No entender de Nietzsche, não basta eliminar a ideia de substância; é preciso também suprimir os preconceitos que dela se nutrem. Um deles consiste na distinção entre *res cogitans* e *res extensa*. [...] a ideia de substância torna flagrante um equívoco: o de não se compreender a força enquanto efetivar-se. Associado ao pensamento, revela outro: o de se conceber um eu uno e indivisível como sujeito responsável pelo pensar.” (MARTON, Scarlett. **Das forças cósmicas aos valores humanos**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, p.184).

³² NIETZSCHE, 1998, §36, p.43.

³³ NIETZSCHE, 2015, I, §13.

A hipótese nietzschiana em questão se mostra impactante aos olhos da civilização ocidental. Com efeito, se levarmos essa doutrina em consideração, teremos de concluir que não há um ‘eu’ a quem atribuir *responsabilidade* pelas ações. Como sabemos, a ideia de um sujeito se configura como uma espécie de princípio moral, jurídico e religioso para as instituições do Ocidente. Reflitamos, neste momento, sobre as consequências éticas da "morte do sujeito".

2.3 As consequências éticas da crítica nietzschiana à noção cartesiana de sujeito

Grosso modo, a moral ocidental está fundada na ideia de livre-arbítrio que, por sua vez, pressupõe a existência de um sujeito livre e consciente o qual pode determinar suas ações por meio de escolhas. O edifício desta moralidade está, portanto, levantado sobre o pilar da “metafísica do eu”, uma vez que é essa metafísica que possibilita a sustentação das noções de responsabilidade e imputabilidade. Dito de outra forma, é apenas porque a ação pode ser causada por uma consciência deliberativa que é possível culpá-la. A liberdade do sujeito consciente, desse modo, é o elemento primordial para que o ser humano possa ser julgado de acordo com a responsabilidade de seus atos, frente às leis morais.

Nesses termos, a noção de sujeito livre consiste numa condição necessária à concepção de responsabilidade moral, visto que só é possível atribuir culpa a alguém capaz de escolher entre o bem e o mal. Percebemos, assim, que a moral ocidental exige como premissa o comprometimento ético de um sujeito mediado por sua própria razão deliberativa, pois categorias morais como responsabilidade, remorso, dolo, culpa e infração são apenas legitimadas pela ideia de um “eu livre”. Ora, aquele “eu penso” do qual fala Descartes mostra-se, portanto, como uma espécie de pressuposto da moral ocidental, uma vez que só uma inteligência consciente pode conhecer os valores morais e, a partir disso, direcionar suas ações. Nesse sentido, é possível afirmar que o *cogito* cartesiano consiste numa justificação moderna e filosófica de um princípio que norteia, há muito, a moral e a religiosidade do Ocidente.

Neste ponto, podemos compreender a gravidade das consequências da crítica nietzschiana à noção cartesiana de sujeito. Se levarmos em conta que a noção de culpa, que permeia todo o

pensamento moral do ocidente, é justificada pela crença na capacidade deliberativa de uma entidade inteiramente livre, então o esfacelamento do sujeito proposto por Nietzsche poderia levar essa moralidade a um colapso. De fato, se não há substrato que produza ação, então a noção de culpa sofre um golpe mortal. Enfim, se não existe mais tal elemento portador de consciência e discernimento, a quem devemos imputar a responsabilidade dos atos humanos?

Considerações finais

Não é possível tratar da tradição moral do ocidente sem fazer alusão à noção de um sujeito livre. Afinal, sobre esta noção está fundamentada a ideia de imputabilidade moral. Para Nietzsche, contudo, não resta mais espaço para se pensar uma moral alicerçada na ilusória “metafísica do eu”. Por essa razão, ao negar a existência deste suposto sujeito substancial, responsável pelas ações, o filósofo finda por provocar um grande abalo sobre todo o pensamento moral de nossa civilização.

Referências

- BUZON, Frédéric de ; KAMBOUCHNER, Denis. **Le vocabulaire de Descartes**. Paris: Editions Ellipses, 2011.
- COTTINGHAM, John. **Dicionário Descartes**. Trad. de Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.
- DESCARTES, René. **Discurso sobre o método**. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2004. (Os pensadores).
- _____. **Meditações metafísicas**. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2004. (Os pensadores).
- _____. **Objções e respostas às meditações metafísicas**. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os pensadores).
- MARTON, Scarlett. **Das forças cósmicas aos valores humanos**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal**. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- _____. **Crepúsculo dos ídolos**. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- _____. **Genealogia da moral**. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- WOTLING, Patrick. **La pensée du sous-sol**. Éditions Allia: Paris, 2016.

