



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA**

CORINA OLIVEIRA ARRUDA

A CRÍTICA DE NIETZSCHE AOS PRINCÍPIOS DA METAFÍSICA CARTESIANA

**RECIFE
2022**

CORINA OLIVEIRA ARRUDA

A CRÍTICA DE NIETZSCHE AOS PRINCÍPIOS DA METAFÍSICA CARTESIANA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de Concentração: Filosofia

Orientador: Prof. Dr. João Evangelista Tude de Melo Neto

RECIFE
2022

Catálogo na Fonte
Bibliotecário: Rodrigo Leopoldino Cavalcanti I, CRB4-1855

A779c Arruda, Corina Oliveira.
A crítica de Nietzsche aos princípios da metafísica cartesiana / Corina Oliveira Arruda. – 2022.
83 f. : 30 cm.

Orientador : João Evangelista Tude de Melo Neto.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH. Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Recife, 2022.

Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Metafísica. 3. Sujeito (Filosofia). 4. Linguagem. 5. Morte de Deus. I. Melo Neto, João Evangelista Tude de (Orientador). II. Título.

100 CDD (22.ed.)

UFPE (BCFCH2023-142)

CORINA OLIVEIRA ARRUDA

A CRÍTICA DE NIETZSCHE AOS PRINCÍPIOS DA METAFÍSICA CARTESIANA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.
Área de Concentração: Filosofia

Recife, 31 de agosto de 2022

Prof. Dr. João Evangelista Tude de Melo Neto - UFPE
(Orientador)

Prof^ª. Dr^ª. Martha Solange Perrusi – UNICAP
(Avaliador Externo)

Prof. Dr. Érico Andrade Marques de Oliveira – UFPE
(Avaliador Interno)

RESUMO

A dissertação que aqui apresentamos se desenvolve em torno da crítica nietzscheana às duas principais concepções metafísicas que sustentam as bases do pensamento cartesiano. Nosso principal objetivo será analisar como a crítica feita por Nietzsche, quando levada às últimas consequências, desembocaria não apenas em uma crise moral, mas também em uma crise epistemológica para o Ocidente. O solo dessa crítica é uma revisão dos fundamentos sobre os quais se consolidou o pensamento moderno. Apresentamos, assim, na primeira parte do trabalho, uma reconstrução do percurso cartesiano nas *Meditações Metafísicas*. Reconstrução esta, que servirá de premissa para expormos, no segundo capítulo, a fragmentação da ideia de sujeito, enquanto substância pensante, a partir de uma crítica das estruturas da linguagem. Esta crítica do sujeito, nos é apresentada por Nietzsche, enquanto um problema derivado de um hábito gramatical, em que a sintaxe se configura como molde determinante para o pensamento metafísico. Posteriormente, em nosso terceiro e último capítulo, argumentaremos sobre às circunstâncias da modernidade que permitiram o surgimento da concepção de *morte de Deus*, capaz de promover à desestruturação de toda possibilidade de conhecimento, a partir do declínio da ideia de um Deus benevolente que foi até então o paradigma de apoio do sistema cartesiano.

Palavras-chave: metafísica; sujeito; linguagem; morte de deus.

ABSTRACT

The dissertation presented here is developed around the Nietzschean critique of the two main metaphysical conceptions that support the foundations of Cartesian thought. Our main objective will be to analyze how the criticism made by Nietzsche, when taken to its ultimate consequences, would lead not only to a moral crisis, but also an epistemological crisis for the West. The basis of this critique is a review of the foundations on which modern thought was consolidated. Thus, in the first part of the work, we present a reconstruction of the Cartesian path in the *Metaphysical Meditations*, a reconstruction that will serve as a premise to expose, in the second chapter, the fragmentation of the idea of the subject, as a thinking substance, from a critique of the language structures. This critique of the subject is presented to us by Nietzsche as a problem derived from a grammatical habit, in which syntax is configured as a determining mold for metaphysical thought. Subsequently, in our third and final chapter, we will argue about the circumstances of modernity that allowed the emergence of the conception of God's death, capable of promoting the destructuring of all possibility of knowledge, from the decline of the idea of a benevolent God that was until then the supporting paradigm of the Cartesian system.

Keywords: metaphysics; subject; language; death of god.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	7
2	A ARGUMENTAÇÃO CARTESIANA NAS METIDAÇÕES METAFÍSICAS	12
2.1	A DÚVIDA CARTESIANA	12
2.2	A PRIMEIRA CERTEZA DE DESCARTES	16
2.3	A NECESSIDADE DA EXISTÊNCIA DO “BOM DEUS” COMO GARANTIA DO CONHECIMENTO VERDADEIRO	21
2.3.1	Primeira prova acerca da existência de Deus: a ideia do infinito	21
2.3.2	Segunda prova acerca da existência de Deus: teoria da criação contínua	27
2.3.3	Terceira prova de deus: o argumento ontológico	29
2.4	O RESGATE DA VERDADE ACERCA DO MUNDO	30
2.5	O PROBLEMA DO ERRO	32
3	O COGITO COMO FRUTO DE UMA SEDUÇÃO DA LINGUAGEM	34
3.1	O CARÁTER REDUTOR DA LINGUAGEM	34
3.1.1	Toda palavra é metáfora	38
3.1.2	Caráter criador da linguagem	41
3.2	A CRÍTICA À NOÇÃO DE SUJEITO CARTESIANO A LUZ DA “FILOSOFIA DA LINGUAGEM” NIETZSCHIANA	42
3.3	O SUJEITO COMO CONFLITO DE FORÇAS	55
4	A MORTE DO BOM DEUS CARTESIANO	58
4.1	A NOÇÃO NIETZSCHIANA DA MORTE DE DEUS	59
4.2	A VERDADE DA CIÊNCIA E SEU MÉTODO	64
4.3	A MORTE DO “BOM DEUS” CARTESIANO: O COLAPSO MORAL- EPISTEMOLÓGICO	71
4.3.1	Deus enquanto segunda conquista do <i>Cogito</i>	71
5	CONCLUSÃO	78
	REFERÊNCIAS	81

1 INTRODUÇÃO

Na passagem do século XIX para o século XX, as bases do pensamento moderno passaram a ser postas em questão por diversos filósofos no Ocidente, dentre eles, Nietzsche. Os principais alvos serão aqueles filósofos cujo pensamento procurou por princípios que dessem conta dos problemas metafísicos. Entre eles está o filósofo francês René Descartes, que foi o responsável por direcionar, quando não diretamente ao menos de maneira indireta, os caminhos para o exercício para uma razão emancipada no Ocidente. O problema da subjetividade, do método científico e o desenvolvimento das faculdades racionais, explorados em sua obra, encontram amparo em sua metafísica, que desloca o sujeito para o centro do conhecimento que busca legitimar-se enquanto ciência. Levando isso em consideração, tem-se em mente aqui investigar como as teses cartesianas, que foram objeto do olhar crítico de Nietzsche, desabariam com a análise nietzschiana às noções metafísicas de sujeito e de Deus. Temos em mente que o exame crítico da metafísica cartesiana à luz da filosofia de Nietzsche já foi tratado inúmeras vezes por vários autores. Contudo, faz parte do nosso objetivo fazer uma revisão dessa crítica, tentando esclarecer a argumentação nietzschiana enquanto apontamos para alguns pontos, no nosso olhar poderiam ter sido levados mais adiante e que pensamos terem sido negligenciados por outros comentadores.

Nosso trabalho também irá problematizar um outro aspecto da metafísica cartesiana, que no nosso entender, foi esquecido por estudiosos do filósofo alemão; a saber o problema da fundamentação onto-teológica do Deus benevolente e veraz que sustenta o sistema cartesiano. Deus este, cuja existência e função surge antes de mais com garantia de todo esse sistema. Iremos levar essa tarefa crítica a cabo por meio de uma confrontação entre a concepção do “bom Deus” cartesiano e a noção nietzschiana da *morte de Deus*. Temos, portanto, como objetivo investigar a problemática das bases *Deus* e *Cogito*, que sustentam a metafísica cartesiana pelo olhar da filosofia de Nietzsche. Para darmos conta desta tarefa e confrontar os dois autores, decidimos por, primeiramente, percorrer novamente parte do raciocínio de Descartes em suas *Meditações Metafísicas*. Ora, se nos propomos a investigar – através da ótica nietzschiana – a metafísica/epistemologia cartesiana, então entendemos que se faz necessário esclarecer como compreendemos o próprio pensamento cartesiano. Enfim, a tarefa de voltar ao exame do texto de Descartes constitui-se como premissa para o desenvolvimento argumentativo de nosso trabalho como um todo.

Encontramos nos textos de Alberto Marcos Onate, especificamente em seu trabalho *O Crepúsculo do Sujeito em Nietzsche como abrir-se ao filosofar sem metafísica* (1997), a

exposição sobre a crítica de Nietzsche ao sujeito cartesiano. Partindo do surgimento da noção moderna de sujeito, inaugurada pelo sujeito pensante do argumento cartesiano do *Cogito*, nos é apresentado como o pensamento do filósofo alemão desenvolve sua crítica a ideia de sujeito na direção de um caminho para uma filosofia sem metafísica. Assim como também no trabalho de Antônio Edmilson Paschoal, *Da crítica de Nietzsche ao sujeito ao sujeito de sua crítica*, no qual o autor apresenta a dura crítica de Nietzsche ao sujeito e o caráter multifacetado de sujeito a que está crítica nos direciona, nos propondo, deste modo, a possibilidade de um sujeito plural, tese delineada de maneira clara, segundo Paschoal, nos escritos do filósofo alemão, no sentido de um sujeito ficcional que surge em contraposição a ideia de sujeito moderno. No entanto, esses comentadores não levaram em consideração uma questão que será essencial para o nosso trabalho, a saber, a crítica da concepção cartesiana de um Deus moralmente bom e veraz a luz do conceito de *morte de Deus* para Nietzsche. Até o momento, ainda não encontramos um trabalho que se debruçasse sobre esta questão da falência do sistema cartesiano que a relacionassem a noção da *morte de Deus*.

Sobre o tema *morte de Deus* no pensamento nietzschiano, encontramos nos trabalhos de Scarlett Marton, precisamente, no artigo intitulado *A morte de Deus e a transvaloração dos valores*, a interpretação da afirmação “Deus está morto”, com o qual iremos dialogar no nosso capítulo sobre esta concepção da *morte de Deus*. Para Marton, a expressão “Deus está morto” é usada por Nietzsche para descrever a queda do cristianismo enquanto consequência de um desdobramento da história do pensamento ocidental. E deste modo, a decadência do pensamento cristão provoca uma desvalorização dos valores que estruturam o ocidente. Nas palavras da autora “carrega como consequência a sensação de que ‘tudo é vão’, é uma tentativa de demonstrar que a religião cristã é apenas mais uma forma de interpretar a existência”.

Apesar de todas as contribuições sobre ambos os temas acima citados, esbaramos com a falta de apontamentos e exames das possíveis consequências epistemológicas dessa falência do ocidente traduzida pela *morte de Deus*. Logo, o que pretendemos pôr em discussão neste trabalho é a questão que pensamos ainda não ter sido abordada pelos determinados comentadores, isto é: se descartes tentou embasar a ciência moderna a partir de um sistema que se sustenta pelo conceito metafísico de Deus, com a *morte de Deus* esse pilar deteriora-se, o que faria ruir todo o edifício metafísico que compõe o horizonte da modernidade.

Tendo em vista a circunstância de uma dissertação de mestrado e os limites que esta nos impõe, dividiremos o trabalho em três partes. Partindo desse propósito, inicialmente, em nosso primeiro capítulo, iremos expor os passos da argumentação cartesiana na obra *Meditações Metafísicas*, na qual o filósofo tem como principal objetivo buscar os alicerces para

um conhecimento confiável e indubitável, que permita que a ciência seja legítima ao falar sobre a verdade do mundo. Buscamos pensar como Descartes fundamenta sua noção de sujeito (eu cartesiano) na obra citada, analisando seu sentido enquanto *cogito*, e como ela se baseia na ideia do infinito ou de Deus. Tentaremos, então, percorrer parte do caminho das *Meditações* que garantiu ao filósofo a certeza da existência do Eu enquanto substância pensante, da existência de Deus enquanto moralmente bom e garantia da verdade no mundo.

Por este motivo, fez-se necessário que dedicássemos o nosso primeiro capítulo a uma breve reconstrução da ordem metodológica-epistemológica seguida por Descartes na obra acima citada, para que então, após esclarecida a importância da ordem dos argumentos nas *Meditações*, fosse possível responder as perguntas: Qual a função de Deus na epistemologia cartesiana? A existência de Deus coloca-se como garantia do processo de construção da verdade? O Deus metafísico do sistema cartesiano é uma necessidade lógica? Ao tentar posicionar Deus em seu sistema epistemológico enquanto fonte legitimadora da verdade, não haveria Descartes aberto o caminho para a afirmação da “morte de Deus”?

No segundo capítulo, procuramos trabalhar a compreensão sintática da linguagem, segundo a perspectiva de Nietzsche, que sobrepuja nas articulações da sua estrutura um engano, induzido pela forma com que se concretiza, à crença na autoafirmação do sujeito cartesiano e na existência de Deus. Porque a linguagem, em sua estrutura lógica, permite o esquecimento de todo o aspecto multifacetado do vir-a-ser das coisas, isto é, vale-se de acidentes como se fossem substâncias e relações como se fossem essências, acaba por extrapolar o limite das próprias categorias que constrói e edifica a crença de que as coisas e as palavras se identificam. Esse condicionamento, provocado pelo hábito gramatical de simplificar e cristalizar, interpreta o mundo como se nele tudo que há correspondesse à mesma estrutura lógica da linguagem, ou seja, sujeito e predicado, causa e efeito, verdade e erro. E é por este mesmo princípio lógico-linguístico da gramática, que se estabelece a crença de que por trás de cada ação é necessária a existência de um autor, que é possível pressupor a existência de um sujeito causa do pensamento, e por fim, de uma substância perfeita e infinita causa de sua ideia na substância imperfeita e finita.

Nesta perspectiva, o filósofo alemão não estaria considerando que Descartes teria sido apenas mais uma vítima do engano lógico-linguístico que nega o caráter múltiplo da existência? Ao intencionar desenvolver seu pensamento a partir da suspensão de todo e qualquer preconceito, Descartes teria como dever, não apenas debruçar-se sobre suas crenças previamente estabelecidas, mas também se atentar às amarras da estrutura da gramática, que permite e dar molde a sua argumentação. Tanto o seu argumento da consciência que pensa e se

percebe existente enquanto “coisa pensante”, quanto o argumento do Deus perfeito, causa da ideia de perfeição na imperfeição, não seriam ambos desdobramentos de uma estrutura de linguagem? Procuraremos responder estas questões nesse segundo capítulo, no qual apresentaremos as críticas do pensador alemão destinadas à metafísica de Descartes, sendo o nosso foco indicar como a noção de *sujeito* é desconstruída e o *cogito* exposto como fruto de uma sedução da linguagem, que, por sua vez, seria desenvolvida por um modo de expressão exigido para a vida em grupo. Contrapomos a noção de sujeito cartesiano à luz da “filosofia da linguagem” de Nietzsche, colocando em evidência o aspecto fundamental da crítica ao sujeito metafísico: a ficção. Nossa análise se iniciará por uma obra de juventude, a saber, *Sobre Verdade e Mentira no sentido extra-moral*, para depois, avançarmos em seu pensamento sobre a linguagem na obra madura, utilizando textos de *Para além de bem e mal*, *Genealogia da moral* e *Crepúsculo dos Ídolos*.

No terceiro capítulo, buscaremos esclarecer o significado do termo “morte de Deus”, assim como foi usado por Nietzsche em sua obra, e apresentar o colapso dos valores ocidentais por trás dessa noção da morte de Deus. Também procuramos investigar como esta noção se relaciona com os problemas duramente criticados pelo filósofo alemão em uma metafísica sustentada por um ente divino e moralmente bom, junto com as consequências que a desvalorização desse “Bom Deus” cartesiano pode ocasionar para o conhecimento. Pretendemos com isto, verificar se as bases da metafísica cartesiana, que apoiam o conhecimento científico, realmente se sustentam apesar da crítica nietzschiana. Junto a isso, apontamos como pensar a relação entre verdade e moral assim como Nietzsche o fez, implicaria em um niilismo que por sua vez poderia ser a causa de um colapso epistemológico no ocidente. Com isso, pretendemos cumprir três objetivos, quais sejam, a) Explicar a argumentação das meditações metafísicas de Descartes e como demonstrar que a noção cartesiana de sujeito está intimamente conectada com a ideia de Deus; b) Explicar a crítica sustentada por Nietzsche à noção de sujeito cartesiana; c) Evidenciar que o colapso dos valores morais, o qual levaria à noção da “morte de Deus”, produziria, também, um colapso epistemológico no Ocidente.

Quanto a natureza de nossa pesquisa, ela se caracteriza como uma pesquisa explicativa. O texto aqui apresentado é fruto de pesquisa que teve base nas análises das obras de Nietzsche e Descartes, junto com obras de comentadores que dizem respeito também ao nosso tema. No que diz respeito ao delineamento o nosso trabalho é bibliográfico, na medida em que esse é o delineamento que melhor permite a aproximação com o objetivo do nosso trabalho. Entre as obras mais importantes de nossa bibliografia foram selecionadas duas obras principais de cada autor, a saber, no que diz respeito a Descartes, escolhemos as *Meditações Metafísicas* e as

Objecções e Respostas, enquanto em relação a Nietzsche, nos concentramos na sua *Genealogia da moral* e sua obra de juventude, *Sobre verdade e mentira no sentido extra moral*, ainda que o uso de outras obras como *Discurso do Método*, *Para além de bem e mal* e *Crepúsculo dos Ídolos* tenha sido necessário. Além dos comentadores já citados fizemos uso do trabalho de Ferdinand Alquié, com seu texto *A Filosofia de Descartes*, além dos trabalhos organizados por John Cottingham em *Descartes*, entre eles temos *O Cogito e sua importância* de autoria de Peter Markie, e *A ideia de Deus e as provas de sua existência* de autoria de Jean-Marie Beyssade. Utilizamos, também, para análise sobre os temas nietzschianos, além dos trabalhos de Marton, Onate e Paschoal, o trabalho de Roberto Machado a saber *Nietzsche e a Verdade*.

2 A ARGUMENTAÇÃO CARTESIANA NAS MEDITAÇÕES METAFÍSICAS

2.1 A DÚVIDA CARTESIANA

O pensamento cartesiano procurava uma base sólida pela qual fosse possível serem estabelecidos os fundamentos de todo conhecimento científico. Na obra *Meditações metafísicas*, está claro, já no prefácio, ao leitor¹, que este intuito não poderia ser feito sem “[...] procurar de uma vez por todas curiosamente e com cuidado as melhores e mais sólidas demonstrações e dispô-las em uma ordem tão clara e tão exata que doravante seja indubitável a todo o mundo que são verdadeiras demonstrações” (DESCARTES, 2005, p. 6). Deste modo, em busca de um conhecimento unificado, tendo a certeza como norte para suas questões, o autor conclui a necessidade de julgar se os fundamentos do próprio pensamento seriam suficientemente firmes.

Para Descartes, a clareza e distinção almejadas apenas poderiam ser encontradas na própria atividade do pensamento, lugar do conhecimento genuíno e totalmente independente dos sentidos. Em suas palavras, é preciso “[...] afastar a mente dos sentidos e simultaneamente de todos os prejuízos” (DESCARTES, 2005, p. 15, 16). Partindo apenas da análise do que é extraído racionalmente das ideias inatas, ele afirma, ainda no prefácio, que se deve dar primazia àqueles:

[...] pensamentos que mesmo com ajuda dos quais, parece-me, alcancei o conhecimento certo e evidente da verdade, para que eu tente porventura persuadir também os outros com as mesmas razões pelas quais me persuadi. (DESCARTES, 2005, p. 16).

Assim, as *Meditações* delineiam o caminho cartesiano em busca da verdade incontestável. Declarando seu desejo em dedicar-se à pesquisa da verdade, Descartes precisa, então, lançar-se na análise dos fundamentos do conhecimento. Por isso, já no início da obra, nos expõe a intenção desses dois princípios metafísicos, a saber, Deus e a natureza do espírito humano (DESCARTES, 2005, p. 13), a partir dos quais será edificado todo seu pensamento filosófico. Deste modo, o método filosófico das *Meditações* irá se concentrar exatamente

¹ Edições publicadas entre 1641 e 1642.

naquilo que Descartes diz ser a raiz da árvore da filosofia², ou seja, os problemas centrais da tradição metafísica.

A analogia da árvore utilizada pelo autor ilustra claramente a hierarquia dos conhecimentos em sua visão epistemológica. As raízes dessa árvore representariam a metafísica, de onde se derivam todas as regras para um conhecimento seguro, num sistema que tem como base de apoio Deus, criador e revelador de todas as ideias. Por sua vez, o tronco seria equivalente às ciências que aplicam o conhecimento revelado por Deus, como por exemplo a física e as outras ciências da natureza. E por fim, os galhos, que ocupariam o lugar de outras ciências e técnicas, assim como a medicina, a mecânica e a moral. Desta forma, será na metafísica que Descartes encontrará os princípios para todo conhecimento e irá construir uma explicação acerca da existência do Eu, da existência das entidades matemáticas, da existência das coisas no mundo e, para Descartes aquilo que é mais fundamental, a existência de Deus.

No início da primeira meditação, seu itinerário começa propositalmente pelo caminho da dúvida, tomando como absolutamente falso tudo aquilo a respeito de que se possa sustentar qualquer dúvida. Assim, afirma o autor que será preciso se deter “[...] seriamente e com liberdade a destruir em geral todas as minhas antigas opiniões. [...] [abordando] de início os princípios sobre os quais todas as minhas antigas opiniões estavam apoiadas” (DESCARTES, 2005, p. 30). A utilidade da dúvida como ponto de partida nesta meditação é justificada pelas falsas opiniões e pelos prejuízos fundados por princípios mal assegurados. Dessa forma, para que se chegue a alguma certeza, a dúvida seria o único critério disponível, logo no início, para desfazer-se de todas as opiniões e crenças antigas e para que se possa construir um novo caminho em direção à verdade.

Deste modo, é por meio da dúvida, levada às últimas consequências, que Descartes pretende extrair suas certezas mais evidentes³. Ao preparar o terreno para o início de suas investigações, Descartes estabelece uma suspensão de todo e qualquer juízo estabelecido previamente, e assim anuncia a função da dúvida, uma disposição em que se encontraria livre de todos os preconceitos do pensamento.

2 Tal como descreve na obra *Carta-Prefácio dos Princípios da Filosofia*: “Toda a filosofia é como uma árvore cujas raízes são a metafísica, o tronco é a física e os ramos que saem deste tronco são todas as outras ciências [...]” DESCARTES, René. **Carta-Prefácio dos Princípios da Filosofia**. São Paulo: Editora Martins Fontes. 2003. p. 23.

3 Desta forma, “sem forçar o paradoxo, é da dúvida mais tenaz que deverá sobrevir a certeza mais indubitável” (SANTIAGO, 2005 p. XV).

Logo, a radicalização de sua dúvida busca suspender tudo o que era tomado como conhecido sem a devida justificação, de modo que nada venha a sobrar e após desmoronar este edifício antigo, um novo edifício firme e sólido do conhecimento poderá finalmente ser levantado. Será preciso, então, “[...] desfazer-me de todas as opiniões que até então aceitara e [...] começar tudo de novo desde os fundamentos” (DESCARTES, 2005, p. 29).

A aplicação da dúvida nas *Meditações* é dividida em três pontos cruciais: A dúvida dos sentidos, o argumento dos sonhos e por fim, o argumento do Deus enganador ou do gênio maligno.⁴ O primeiro passo é a suspensão de todos os frágeis conhecimentos que adquirimos através da sensibilidade, ou seja, a dúvida dos sentidos (DESCARTES, 2005, p. 31). Todas as coisas até então eram recebidas como verdadeiras e seguras enquanto apreendidas pelos sentidos.

O próximo argumento usado, que complementarmente a dúvida dos sentidos, é o argumento dos sonhos (DESCARTES, 2005, p.33, 34). Levando em consideração que enquanto dormimos e sonhamos, costumamos diversas vezes acreditar no sonho como se estivéssemos vivendo de fato coisas reais, é muito fácil confundir, durante este período de sonho, aquilo que é real e aquilo que é criação de nossos sonhos. Desta forma, Descartes busca pensar o que garantiria, então, que não se estaria a dormir durante o momento em que se pensa estar acordado. A esse respeito encontramos nas próprias palavras do autor:

[...] lembro-me ter sido frequentemente enganado, quando dormia, por semelhantes ilusões. E, detendo-me nesse pensamento, vejo tão manifestadamente que não há indícios concludentes nem marcas bastante certas por onde se possa distinguir nitidamente a vigília do sono (DESCARTES, 2005, p. 33).

Descartes conclui então, que todos os pensamentos que temos enquanto estamos acordados, também podemos ter enquanto sonhamos sem que nenhum deles sejam por isso verdadeiros.

Porém, ainda na tentativa de verificar o limite da radicalidade de sua dúvida, Descartes nos apresenta o seguinte contraponto ao argumento anterior: mesmo que não seja possível distinguir entre aquilo que é sonho e o que é o mundo real, até mesmo as ilusões dos sonhos precisam pressupor a existência de algo real ou o conteúdo destes sonhos não existiria, do contrário, como as coisas que aparecem em nossos sonhos seriam criadas? A partir da

4 Através desses três argumentos será permitido a Descartes pôr em suspensão a existência do corpo, dos sentidos, das coisas corpóreas em geral, como também questionar a validade dos conhecimentos da física, da astronomia, da medicina, da matemática (aritmética e geometria) e todas as ciências em geral.

experiência de que outras coisas, se não das coisas que, de alguma forma, teriam sido experienciadas anteriormente em momento desperto? (DESCARTES, 2005, p. 34). E mesmo que a possibilidade de estar sempre sonhando lance dúvida sobre a existência das coisas materiais, ainda assim nos restariam as certezas universais e imateriais, como por exemplo, a aritmética, a geometria ou simplesmente a soma dos números, que mesmo em sonho não poderiam apresentar resultado diferente (DESCARTES, 2005, p. 35).

Neste ponto, é apresentado o terceiro argumento que sustenta a dúvida metódica, no qual inicialmente é apresentada a hipótese de um Deus enganador (DESCARTES, 2005, p. 35), porém, no momento seguinte, Descartes percebe um contrassenso nesta hipótese, pois um verdadeiro Deus seria, em suas palavras, “[...] a soberana fonte da verdade” (DESCARTES, 2005, p. 38). Logo, o autor retoma o seu argumento de maneira a substituir a hipótese de um Deus enganador pela possibilidade da existência daquilo que irá chamar de “gênio maligno”: “Suporei, pois, que há [...] certo gênio maligno, não menos astuto e enganador que poderoso, que empregou toda sua indústria em enganar-me” (Ibid). Este terceiro argumento cartesiano é proposto como suposição que permitirá a continuação do seu raciocínio.

É justamente com este último recurso, que Descartes será capaz de levar sua dúvida ao extremo, a proposta do gênio maligno cogita a existência de uma entidade absolutamente poderosa com intenções malignas e enganadoras que possa fazer o homem acreditar que as mais insensatas ilusões sejam verdade. Neste caso, um gênio maligno tão poderoso e com tais pretensões enganadoras poderia até mesmo nos iludir nas certezas mais evidentes, como por exemplo, nos enganarmos na adição de dois e três, ou na quantidade de lados de um quadrado (DESCARTES, 2005, p. 36). Esta suposta intenção de um gênio maligno suficientemente poderoso permitiria invalidar até mesmo as certezas da matemática e da geometria. Neste caso, o pensamento lógico e preciso da matemática passa a ser tão dubitável quanto qualquer outra ilusão dos sentidos, logo que esses pensamentos também podem ser forjados pelo gênio maligno com poder suficiente para nos fazer acreditar com a mais intensa certeza naquilo que não passam de uma mera ilusão.

Deste modo, Descartes decide obstinadamente:

Pensarei que [...] todas as coisas exteriores que vemos não passam de ilusões e enganos [...] considerarei a mim mesmo como não tendo mãos, nem olhos, nem carne, nem sangue, como não tendo nenhum sentido, mas crendo falsamente ter todas essas coisas. Permanecerei obstinadamente apegado a esse pensamento; e se, por esse meio, não está em meu poder alcançar o conhecimento de alguma verdade, pelo menos está em meu poder suspender meu juízo. (DESCARTES, 2005, p. 38).

A hipótese segundo a qual haveria um *gênio maligno* ludibriando o Eu constantemente, é suficiente para se pensar que facilmente tal *gênio* provocaria no Eu a crença de que uma realidade seria verdadeira sem realmente o ser. Assim, a meditação reivindica a radicalização da dúvida, ao colocar em questão a certeza, tanto dos conhecimentos sensíveis, quanto dos conhecimentos da razão. A *Primeira Meditação* cumpre, assim, seu intuito de suspender por completo todos os conhecimentos provenientes da experiência sensível. Em seguida, com o argumento do sonho, põe-se em xeque a existência do mundo exterior ao sujeito pensante e, por fim, surge a hipótese do gênio maligno que permite invalidar até mesmo as verdades matemáticas.

2.2 A PRIMEIRA CERTEZA DE DESCARTES

A *primeira meditação* é dedicada totalmente a argumentar sobre a necessidade dessa dúvida radical em meio à busca pela verdade. Desta forma, com a associação entre a suspensão daquilo que nos é percebido pelos sentidos, com os argumentos do sonho e do gênio maligno, não há para Descartes senão a alternativa de duvidar acerca do mundo, do corpo, das certezas matemáticas e da própria existência.

O método hiperbólico primeiro introduz a dúvida, para depois escapar dela, pois apenas um fundamento tão indubitável que sobrevivesse a tal radicalização da dúvida seria suficientemente verdadeiro e evidentemente confiável para guiar a construção do conhecimento pretendido por Descartes. É nesse sentido que, na *segunda meditação*, surge o raciocínio que revela o *cogito*, no final de um argumento cuja conclusão imediata é: aquele que duvida ou se engana, para que isto ocorra, não pode deixar de existir ao mesmo tempo em que duvida e se engana. Ou seja, é comprovada a necessidade da existência daquele que é capaz da ação de duvidar ou de enganar-se. Assim, mesmo depois de considerar todas as coisas como sendo possíveis ficções do espírito, Descartes alcança aquilo de que não poderá duvidar, isto é, sua existência, o Eu enquanto alguma coisa que é (DESCARTES, 2005, p. 43). Mesmo que não haja nenhum sentido e nenhum corpo, este Eu não pode ser negado, não há dúvida de que para que esse Eu possa ser enganado, antes de tudo ele precisa ser. E o *cogito* é finalmente descoberto por Descartes, enquanto o primeiro freio imposto à dúvida metódica. Mesmo ainda sem a certeza daquilo que este *Eu* é, Descartes possui a certeza de sua existência:

[...] e que me engane o quanto quiser, jamais poderá fazer com que eu não seja nada, enquanto eu pensar ser alguma coisa. De sorte que, após ter pensado bem nisso e ter cuidadosamente examinado todas as coisas, é

preciso enfim concluir e ter por constante que esta proposição, *Eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a pronuncio ou que a concebo em meu espírito (DESCARTES, 2005, p. 42).

Assim, a certeza de que “penso, logo existo” é construída de maneira tal que sua solidez e sua certeza não poderiam ser abaladas. Segundo o §4 da *Segunda meditação*, seguindo este mesmo raciocínio, a existência do Eu se prova na medida em que é realizada a ação de pensar. Está claro, assim, que este Eu é algo, mas o que? De imediato, Descartes esbarra novamente com a fragilidade e momentaneidade deste conhecimento que acaba de alcançar. Este Eu – recém-descoberto e afirmado de maneira inegável – é algo, porém, apenas enquanto pronunciado, deste modo o Eu existe enquanto exercício da dúvida, sua existência persiste apenas durante o tempo em que a dúvida permanece no pensamento.

A natureza desse Eu cuja existência se põe como necessária pelo próprio ato de pensar, mas apenas durante o tempo de duração deste mesmo ato, é a primeira verdade cartesiana, o que até então Descartes parece haver encontrado de mais certo e evidente (§5). Por ser a certeza de onde todo o seu percurso será construído, este algo que é precisa, então, ser investigado: “Mas eu, o que sou eu, agora que suponho que há alguém que é extremamente potente e, se ousar dizer, malicioso e astuto, que emprega todas suas forças e toda sua indústria em enganar-me?” (DESCARTES, 2005, p. 45). Ou seja, qual a essência deste Eu que duvida?

Em nome desta investigação, Descartes analisa os atributos do Eu. Ora, não é possível assegurar ao Eu a posse da menor coisa que seja atribuída ao corpo que este Eu pensa ter. Ainda considerando o argumento do *gênio maligno*, o que pode este Eu encontrar em si, que não dependa do corpo e não possa ser ilusão? É notável que só o pensamento possa ser este atributo inseparável do Eu. O Eu então apreende-se como coisa pensante, pois tem como seu único atributo certo e inseparável o pensamento, logo:

[...] não sou, então precisamente falando, senão uma coisa que pensa, ou seja, um espírito, um entendimento ou uma razão, que são termos cujo significado era-me anteriormente desconhecido. Ora, eu sou uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente; mas que coisa? Disse-o: uma coisa que pensa (DESCARTES, 2005, p. 46).

A partir daqui Descartes passa a retornar à dúvida por meio da negação de tudo o que não é essencial ao espírito, como o corpo, embora tais coisas comumente sejam a ele atribuídas por uma opinião ingênua. Desse modo, corpo e espírito passam a ser tratados como substâncias distintas, levando o filósofo a defender que pela natureza do espírito é evidente que este é mais apto a ser conhecido, por seu atributo do pensamento, ao contrário do corpo e suas propriedades. Logo, a partir do princípio de que o Eu encontrando a certeza de sua existência no ato de pensar,

apreendido enquanto coisa que pensa, o intelecto, o espírito, enquanto atributo inegável deste Eu, será conhecido antes do que o corpo, coisa material cuja existência ainda permanece incerta.

O espírito humano reconhece sua natureza como substância distinta, pois em todas as ações que é capaz de realizar, como conceber, afirmar, negar, querer, imaginar e sentir, não há nenhuma que possa ser separada do pensamento; deste modo, fica evidente que é o Eu quem duvida, entende, deseja, e todos esses atos são pensamento. E ainda se aquilo que é desejado ou imaginado pelo Eu não for verdadeiro, ou seja, não tenha existência no mundo, o próprio ato de desejar, imaginar, e assim em diante, permanece inegável enquanto manifestação do pensamento deste Eu que existe.

Isto é, nas palavras do autor: “o que é uma coisa que pensa? Isto é uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente” (DESCARTES, 2005, p. 47-48). Este conjunto de ações realizadas pelo Eu são ainda, para Descartes, pensamento: “Pois é por si tão evidente que sou eu quem duvida, entende e deseja que não é aqui necessário acrescentar nada para explicá-lo”. Ou seja, esses atributos do Eu enquanto “coisa que pensa” não podem ser distinguidos do pensamento, não podem estar separados do Eu pensante, cuja existência se põe necessariamente pelo simples ato de pensar.

O pensamento que duvida da existência de todas as coisas e, por isso mesmo, não pode atribuir-se a coisa alguma, não pode, no entanto, enquanto pensa, duvidar de sua própria existência, desta forma, este Eu pensante de Descartes se descobre atributo de si próprio, ao mesmo tempo em que é a própria coisa de que é atributo.

Esse caminho percorrido por Descartes, expõe o pensamento como primeiro atributo do Eu, de natureza imaterial, puramente inteligível, o pensamento surge como certeza que permite um primeiro conhecimento verdadeiro sobre aquilo que o Eu é. Por conseguinte, a natureza corpórea-material é colocada em segundo plano, de maneira não essencial ao Eu, e este que se põe como substância pensante, é primeiramente capaz de se identificar através do pensamento.

Neste ponto da *Segunda Meditação*, por meio do experimento da cera, Descartes resgata uma dúvida não solucionada na *Primeira Meditação*. Isto é, o conhecimento dos corpos que nós tocamos e vemos. O espírito que tende a conservar os prejuízos e reluta em abandonar os sentidos e a imaginação, ainda resiste em superar a ideia de que o conhecimento do corpo, que se apresenta aos sentidos e à imaginação, é muito mais claro e distinto que o da alma:

Porém, não posso impedir-me de crer que as coisas corporais, cujas imagens se formam pelo meu pensamento, e que caem sob meus sentidos,

não sejam conhecidas mais distintamente do que não sei que parte de mim mesmo que não cai sob a imaginação (DESCARTES, 2005 p. 49).

Nesta passagem, Descartes confessa uma contradição entre o que ele sabe e aquilo em que seu espírito insiste em crer invertendo, assim, o processo percorrido até agora nas *Meditações*, na medida em que toda noção de extensão havia sido temporariamente suspensa. Deste modo, num breve desvio de volta ao sensível, Descartes elabora o argumento da cera, com o intuito de retornar em breve ao percurso natural do seu projeto filosófico. Através do experimento da cera, Descartes analisa o conhecimento da natureza das coisas corporais, a fim de atingir o objetivo previsto no título da *Segunda Meditação*, isto é, demonstrar que a natureza do espírito humano é mais fácil de conhecer do que o corpo (DESCARTES, 2005, p. 41).

O Eu já adquiriu o conhecimento de si mesmo como coisa pensante, mas ainda não adquiriu nenhum conhecimento relativo aos corpos. Ora, mas como dizer que a natureza do espírito é mais fácil de conhecer do que a do corpo, se ainda não há nenhum conhecimento relativo a este último? Para tanto, Descartes precisa estabelecer algum conhecimento sobre a natureza dos corpos, tentando conhecer o que é o corpo, isto é, determinar o que conhecemos como pertencendo à sua natureza.

O experimento do pedaço de cera consiste, primeiramente, nisto: para saber o que é conhecido distintamente na percepção dos corpos, é tomado como exemplo (DESCARTES, 2005, p.49-50) um corpo particular, um pedaço de cera, e num primeiro momento, este pedaço de cera possui determinadas propriedades, a saber, a doçura do mel, o odor das flores de que foi recolhido, certa cor, certa forma, é duro, frio, e, se batermos nele produzirá algum som. Em um segundo momento esta cera é aproximada do fogo. É possível notar, então, que todas aquelas propriedades que anteriormente poderiam ser percebidas por meio dos sentidos não são mais as mesmas: o que restava de sabor exala-se, o odor se esvai, sua cor se modifica, sua forma se altera, sua grandeza aumenta, ele torna-se líquido, esquenta-se, mal o podemos tocar, e embora nele batamos, nenhum som será produzido (DESCARTES, 2005, p. 50).

Segundo Descartes (Ibid), mesmo depois de todas essas modificações, somos capazes de reconhecer que a cera permanece a mesma. Considerando então que a cera é a mesma em ambos os momentos, logo, aquilo que conhecemos da cera e que nos permite identificá-la, não pode estar em nenhuma das propriedades que percebemos através das faculdades sensíveis. Isto é, se todas as propriedades sofreram modificação, e se ainda assim, a cera é a mesma, não pode haver relação necessária entre o conhecimento da essência ou natureza da cera que permite sua identidade e as propriedades que percebemos através da sensibilidade.

Isolando a cera de suas formas exteriores, percebe-se que resta somente um corpo – algo extenso, flexível e mutável. “Extensão” quer dizer, segundo o filósofo (DESCARTES, 2005, p. 50) somente o que ocupa um espaço extenso, mesmo que o corpo seja “flexível e mutável”, portanto, mesmo que essa coisa extensa possua a capacidade de mudar de tamanho e de forma, não perderá o atributo da extensão. Este experimento frente ao pedaço de cera propôs demonstrar que aquilo que é conhecido do objeto corpóreo – e que nos permite identificá-lo enquanto tal – são as suas determinações espaciais, pois esta característica persiste, mesmo que outras propriedades mudem.

Agora procura-se saber como tais objetos são percebidos por meio da extensão. Como vimos, o conhecimento do corpo não pode se dar por meio da faculdade imaginativa e sensível, isto é, por meio das imagens que se apresentam aos sentidos e se formam no pensamento. Somente pode se dar pela faculdade do entendimento. A imaginação e a sensibilidade não podem conhecer a natureza da cera, pois ao examinarmos os conceitos de mutabilidade e extensão, estas propriedades não podem ser apreendidas por meio daquelas:

É preciso, pois, que eu concorde que não poderia mesmo conceber pela imaginação o que é essa cera e que somente meu entendimento é quem o concebe [...] Ora, qual é esta cera que não pode ser concebida senão pelo entendimento ou pelo espírito? Certamente é a mesma que vejo, que toco, que imagino e a mesma que eu conhecia desde o começo. Mas o que é de notar é que a sua percepção [...] não é uma visão, nem um tatear, nem uma imaginação, e jamais o foi, embora assim o parecesse anteriormente, mas somente uma inspeção do espírito, que pode ser imperfeita e confusa, como era antes, ou clara e distinta, como é presentemente, conforme minha atenção se dirija mais ou menos às coisas que existem nela e das quais é composta (DESCARTES, 2005 p. 51-52).

Neste caso, duas alternativas são possíveis: ou os corpos são conhecidos pela faculdade da sensibilidade ou pela faculdade do entendimento, cuja confiabilidade já havia sido estabelecida ao menos no que se refere ao conhecimento da natureza de uma coisa que pensa. Na medida em que foram suspensas as faculdades sensíveis e imaginativas, resta apenas a faculdade do entendimento. Vimos que a faculdade imaginativa não se mostrou suficiente para que a cera tivesse sua natureza conhecida, ou seja, para que fosse possível a conceber como uma extensão flexível e mutável, pois, apesar de a imaginação nos fazer representar os dados sobre as qualidades sensíveis da cera, contudo, não pode nos fazer compreender que a cera continuaria sendo a mesma após uma ou mais modificações. Se a percebêssemos somente com as faculdades imaginativa e sensível, a sua percepção seria uma sequência incoerente de qualidades sensíveis, pois tais faculdades não permitem que a cera seja percebida em sua

unidade. A percepção dessa unidade, ou seja, de coisa que permanece a mesma é indispensável para o conhecimento verdadeiro.

Contudo, estamos diante de um problema: o experimento do pedaço de cera, como argumentamos, demonstrou que aquilo por meio do qual a natureza dos objetos é conhecida diz mais respeito à natureza do próprio espírito:

Não conheço a mim mesmo, não somente com bem mais verdade e certeza, mas ainda com muito mais distinção e nitidez? Pois se julgo que a cera é, ou existe, pelo fato de eu a ver, por certo disso se segue muito mais evidentemente que eu sou, ou que eu mesmo existo, pelo fato de eu ver. Pois pode ocorrer que o que vejo não seja, de fato, cera; pode ocorrer que, quando vejo, ou (o que não distingo não) quando penso ver, que eu que penso não seja alguma coisa. Assim também, se julgo que a cera existe, porque a toco, disso se seguirá ainda a mesma coisa, a saber, que eu sou; e, se o julgo pelo fato de que a minha imaginação me persuade disso, ou por qualquer outra causa que seja, concluirei sempre a mesma coisa. E o que observei aqui da cera pode aplicar-se a todas as outras coisas que me são exteriores e que se encontram fora de mim. (DESCARTES, 2005, p. 53-54).

Aqui, em todo §16 e §17, já no final da *segunda meditação*, Descartes apenas reforça a necessidade de afirmar o Eu anterior a todas as coisas que possam ser percebidas e afirmadas com existentes. Na ordem dos conhecimentos o *Eu existo* antecede o *Eu percebo*, o *Eu sinto*, o *Eu vejo*, logo, é preciso afirmar a existência deste Eu, que se afirma existente enquanto pensa, antes de afirmar a existência de qualquer outra coisa. Embora a existência de todas as coisas materiais tenha sido posta em dúvida, a partir desta primeira certeza – O *Cogito ergo sum* – é possível sustentar a necessidade da existência do Eu.

2.3 A NECESSIDADE DA EXISTÊNCIA DO “BOM DEUS” COMO GARANTIA DO CONHECIMENTO VERDADEIRO

2.3.1 Primeira prova acerca da existência de Deus: a ideia do infinito

O *cogito* ou a coisa pensante encontrada por Descartes extrai, portanto, de si mesma a primeira certeza que torna possível a evidência necessária para o início do conhecimento. Porém, o desenvolvimento da ideia do infinito, na *terceira meditação*, busca ir além do pensamento que já pôs em dúvida a existência de todas as coisas e de si mesmo. Este pensamento, após voltar-se para si mesmo e se descobrir “coisa pensante”, reconhece não haver nada mais que pertença a sua essência além do próprio pensamento, e mesmo que esteja certo

afirmar que este Eu pensante tem ideias sobre outras coisas que parecem se apresentar a ele, disso nada se pode afirmar sobre a existência dessas no mundo.

Um dos problemas da *terceira meditação* é saber se o conteúdo das ideias desse eu pensante, ou seja, os outros objetos que parecem exteriores ao pensamento e por ele representados, são verdadeiros ou ilusórios. Para afirmar a existência destes objetos fora da consciência e sair do solipsismo, em que a única certeza é interior a este Eu, que pode unicamente constatar que existe e nada mais, é preciso que haja alguma justificação exterior a esta consciência. Assim, segue-se sem interromper a ordem epistemológica pretendida desde o início, isto é, partir primeiro daquelas certezas formalmente contidas no eu e depois conduzir-se por elas a outras certezas que se encontram posteriormente no pensamento, para deste modo, talvez encontrar alguma coisa verdadeira e existente fora do Eu.

Descartes decide, então, dividir em gênero todos os pensamentos contidos no Eu, no intuito de afirmar a veracidade ou falsidade desses pensamentos:

Entre meus pensamentos, alguns são como as imagens das coisas, e é apenas a estes que convém propriamente o nome de ideia: como quando represento um homem, ou uma quimera, ou o céu, ou um anjo, ou mesmo Deus. Outros, além disso, têm algumas outras formas: como quando quero, que temo, que afirmo ou que nego, concebo bem então alguma coisa como sujeito de ação do meu espírito, mas acrescento também alguma outra coisa, por esta ação, à ideia que tenho daquela coisa, desse gênero de pensamentos, uns são denominados vontades ou afecções e outros, juízos (DESCARTES, 2005, p. 60).

Os pensamentos são, deste modo, classificados entre três tipos: aqueles denominados ideias, ou seja, os que são como imagens das coisas, uma representação do espírito que o pensamento produz e envia a si mesmo do objeto por ele referido (DESCARTES, 2005, p. 58); aqueles com outras formas, como os afetos de querer ou temer, estes denominados de vontades ou afecções; e por fim, aqueles pensamentos através dos quais afirmamos ou negamos alguma coisa, estes que devemos chamar de juízos.

As ideias, quando consideradas em si mesmas, sem que seja pensada sua correspondência no mundo, as coisas a que estão se referindo, não podem ser consideradas nem falsas nem verdadeiras. Como também as afecções ou vontades, nas quais, ainda que o “objeto causa” destas possa não existir fora do pensamento, como por exemplo, o objeto causa de um temor ou um objeto de um desejo, ainda que estes sejam produzidos pelo próprio pensamento, o fato do Eu temer ou desejar não será por isso menos verdadeiro. Desta maneira, a causa das afecções e desejos pode permanecer ambígua em sua existência no mundo, porém a

ambiguidade da existência deste objeto no mundo nada interfere na verdade do afeto ou do desejo sentido pelo Eu.

Posteriormente, resta a Descartes a análise daqueles pensamentos denominados juízos, nos quais, acima de tudo, o engano pode ocorrer:

Ora, o principal erro e o mais ordinário que se pode aí encontrar consiste em que eu julgue que as ideias que estão em mim são semelhantes ou conformes a coisas que estão fora de mim; pois, certamente, se eu considerasse as ideias somente como certos modos ou formas de meu pensamento, sem querer relacioná-las a alguma coisa exterior, mal poderiam elas dar-me ocasião de falhar (DESCARTES, 2005, p. 61).

Descartes elabora, aqui, na organização dos tipos de pensamentos, a distinção entre a ideia e o conteúdo das ideias, ou seja, as ideias e seus correlatos no mundo. Logo, naquilo que ele classifica como juízo, ou seja, quando a um pensamento é acrescentado uma afirmação ou negação que expresse verdadeira ou falsamente a relação entre as ideias das coisas no Eu e a existência dessas respectivas coisas no mundo, este pensamento, portanto, é classificado como juízo, pois pode ser falso ou verdadeiro. A partir disto, como então afirmar a verdade ou falsidade de um juízo? Como seria possível garantir a verdade do juízo sem saber sobre a existência de coisas exteriores ao Eu pensante? Para isso é necessário que haja razões claras e distintas que permitam com que as ideias das coisas que pareçam vir de fora do Eu correspondam aos objetos dos quais são referência fora do Eu.

O intuito de Descartes é descobrir se as ideias possuem esta espécie de “valor objetivo”, se os objetos das ideias correspondem a alguma realidade independente fora do pensamento. Pois, a verdade ou a falsidade dos juízos depende de modo direto da existência dos objetos externos ao Eu. Nenhum juízo sobre as coisas no mundo pode ser verdadeiro ou falso sem que a existência de algo fora do Eu seja garantida (DESCARTES, 2005, p. 61).

Assim, para ir mais além das certezas do Eu e alcançar a objetividade das ideias, será necessário saber se há coisas exteriores ao Eu e para isso, será preciso compreender a origem das nossas ideias. Descartes indaga se os diferentes conteúdos das ideias são indícios adequados e suficientes para decidir acerca da realidade ou verdade de seus respectivos correlatos fora do Eu. É feito, então, um exame das representações e descobre-se que estas representações possuem diferentes realidades e, que estas diferenças nas realidades objetivas das ideias possuem *graus* de realidade:

Agora, é coisa manifesta pela luz natural que deve haver pelo menos tanta realidade na causa eficiente e total quanto em seu efeito; pois, de onde o efeito pode tirar sua realidade senão de sua causa? [...] E daí resulta não

somente que o nada não poderia produzir coisa alguma, mas também que o que é mais perfeito, ou seja, que contém em si mais realidade, não pode ser uma consequência e uma dependência do menos perfeito. (DESCARTES, 2005, p. 65-66).

Os objetos externos à consciência também requerem uma causa, e posto que o efeito – neste caso a ideia – não pode conter mais do que está contido em sua causa, logo a causa desses objetos externos poderá ser outra que não a própria consciência? Tomemos como exemplo o objeto “pedra”, este objeto “pedra” que ainda não possui existência apenas pode ser produzido por algo que possui todas as propriedades da composição de uma pedra, ou seja, que tenha perfeição maior ou igual ao objeto de que é causa. Outro exemplo dado por Descartes, o “calor”, não pode ser produzido por algo que antes era privado dele (DESCARTES, 2005, p. 66), a não ser por uma coisa que seja de uma ordem igual ou mais perfeita que este mesmo calor, e assim por diante. Deste modo, a ideia de calor, ou de pedra, ou de qualquer outro objeto que existe no pensamento, deve, portanto, ser causada por alguma coisa que já contém em si mesmo tanta realidade quanto a própria ideia de calor, ou de pedra, ou qualquer outra.

O argumento de que o conteúdo das ideias não pode ser gerado de um nada e precisa de uma causa real, uma causa que contenha em si tanta realidade ou mais realidade do que seu efeito, demonstra o princípio de causalidade sob o qual o pensamento cartesiano está erigido. Se a realidade objetiva de alguma ideia é tal que seja evidente que ela não pode ter sido gerada do nada, é preciso para que esta ideia esteja contida na substância pensante, que ela tenha uma causa real. Esta necessidade de causa das ideias nos coloca simplesmente diante da conclusão de que precisa haver tanta realidade na causa quanto no efeito.

Das ideias que representam outros homens, ou animais, ou anjos e alguns outros seres, é facilmente compreensível que estas ideias podem ser criadas pelo conjunto de outras ideias que temos de outras coisas corporais e de Deus (DESCARTES, 2005, p. 69). “No que diz respeito às ideias das coisas corporais” Descartes não reconhece nelas “nada de tão excelente que não pareça poder vir” (Ibid) do próprio Eu. Examinadas de perto, o autor afirma encontrar nestas ideias pouco que seja claro e distinto, exceto algumas grandezas geométricas, como por exemplo, a extensão. Quanto a outras coisas, como luz, cores, sons, odores, sabores, calor, frio... e outras qualidades percebidas pelos sentidos, elas se encontram no pensamento com tanta obscuridade e confusão que nem mesmo poderiam ser consideradas falsas ou verdadeiras. As ideias de frio e calor, por exemplo, são tão pouco claras e distintas que por meio delas não se pode discernir se o frio é somente privação de calor, ou o calor privação do frio, e isto ocorre com outras ideias semelhantes (DESCARTES, 2005, p.70).

No que tange às outras qualidades de que são compostas as ideias das coisas corporais, a saber, a extensão, a figura, a situação e o movimento de lugar, é verdade que elas não estão formalmente contidas no Eu, tal como são definidas. Porém, sendo o Eu substância pensante, mesmo que finita, tem maior grau de excelência que a substância extensa e finita dos corpos; deste modo o Eu substância pensante poderia conter a substância extensa não formalmente, mas eminentemente⁵. Em resumo, isto quer dizer: se o Eu é substância pensante finita, logo, pode ser causa da ideia de outras variações de substâncias finitas, assim como a substância extensa, sendo o Eu substância mais perfeita que a substância extensa, as ideias que se referem à extensão podem ser seu efeito⁶.

Portanto, para Descartes, resta agora apenas a ideia de Deus, na qual é preciso considerar se existe algo que não possa ser efeito do Eu (DESCARTES, 2005, p. 71).

[...] Pelo nome Deus entendo uma substância infinita, eterna, imutável, independente, onisciente, onipotente, e pela qual eu mesmo, e todas as outras coisas que existem (se é verdade que há outras coisas que existem) foram criadas e produzidas. Ora, essas vantagens são tão grandes e tão eminentes que, quando mais, atentamente as considero, menos me persuado de que a ideia que tenho dele possa tirar sua origem só de mim. E, por conseguinte, é preciso necessariamente concluir de tudo o que disse anteriormente que Deus existe; pois, ainda que a ideia da substância esteja em mim, pelo próprio fato de eu ser uma substância, eu não teria, contudo, a ideia de uma substância infinita, eu que sou um ser finito, se ela não tivesse sido posta em mim por alguma substância que fosse verdadeiramente infinita (DESCARTES, 2009, p. 72).

Seguindo, então, o mesmo raciocínio, enfim, surge uma ideia que a subjetividade não pode conter, por sua finitude a substância pensante não pode ser causa de nenhuma ideia infinita, neste caso, a ideia de Deus. Deus não pode ser efeito de um Eu finito. O Eu enquanto causa, pode apenas ser origem de substâncias também finitas. Eis aqui, a primeira prova

5 Neste caso, conter algo de modo *formal* seria conter este algo realmente com ele é definido, conter de modo *eminente* é conter de forma que sendo o conteúdo inferior à coisa que o contém, este conteúdo é contido em potência. §17 DESCARTES, 2005, p.66.

⁶ Sobre este argumento cartesiano, encontramos no texto de Jean-Luc Marion, *A metafísica cartesiana e o papel das naturezas simples*, o seguinte apontamento: “[...] as naturezas simples materiais são, como resultado, elas próprias redutíveis ao *ego* – embora através de um argumento que é admitidamente mais forçado que convincente: extensão, figura, posição e movimento são, apesar de naturezas simples materiais, não obstante modos de uma substância em geral (*modi quidam substantiae*); agora, uma vez que eu, o *ego*, sou também uma substância (*ego autem substantia*), os modos de uma substância diferente da minha podem, portanto, estar contidos em mim eminentemente. Esta é, de qualquer modo, a suposição que Descartes brandamente nos pede para aceitarmos (AT VII 45, linhas 5-8: CSM II 31). E portanto o *ego*, e todas as naturezas simples que ele abarca, contém “eminente” (*eminenter*) todas as outras naturezas simples, sejam materiais ou comuns.

Esta confirmação de uma hierarquia nas naturezas simples supostamente acarreta um resultado mais radical: o fato de que as naturezas simples podem ser reduzidas ao *ego* ou deduzidas dele. Qualquer realidade “objetiva” ou representativa contida em qualquer uma das naturezas simples, enquanto objetos de pensamento, é gerada pela realidade formal do *ego*.” (MARION, 2008, p. 164).

cartesiana da existência de Deus, conquistada através do princípio de causalidade: a ideia de Deus cujo grau de perfeição é tamanho que sua causa só pode encontrar-se fora da imanência, logo, Deus é algo que necessariamente existe fora da substância pensante.

O cogito de Descartes, portanto, descobre em si o infinito como ideia inata. O infinito é, aqui, realidade objetiva que imprime no “eu” a própria ideia de infinito. Ou seja, Deus é “inferido” como única causa possível para a existência da ideia de Deus na substância finita. Por conseguinte, a ideia de infinito – ou ideia de Deus – já suporia uma realidade tão ou mais perfeita do que ela própria. Deste modo, a ideia inata de infinito, impossível de ser formulada sozinha pelo cogito finito e imperfeito, apenas pode ter sua causa fora dele. Causa esta que teria de consistir numa realidade mais ou tão perfeita quanto a ideia de infinito.

As ideias adventícias e fictícias⁷, por um lado, não testificam que haja realidade efetiva fora do eu, pelo fato de somente ser possível para o pensamento ter certeza de algo no mundo, partindo apenas de si mesmo, ou seja, de ideias inatas. A ideia de Deus ou do infinito, por outro lado, aparece nas meditações como a justificação da evidência e da verdade contidas no eu, ela surge como a possibilidade de haver “[...] algo que não possa ter vindo de mim mesmo [...]” (DESCARTES, 2005 p. 115).

Depreende-se dessas premissas que Deus ou o infinito, necessariamente existe fora do pensamento e que, por intermédio do seu ser objetivo, a ideia do infinito pode estar presente no *cogito*. Em outros termos, o infinito é, portanto, anterior ao *cogito*, mesmo sendo pensado, na ordem das meditações, posteriormente. Assim, Descartes nos dá duas vias para apresentar a existência do Eu e de Deus, uma em ordem ontológica, em que Deus infinito é claramente causa do Eu finito; e a outra, num sentido epistemológico, na qual primeiro o *cogito* se descobre existindo enquanto substância pensante e finita, para depois descobrir a ideia do infinito impressa em si, por Deus:

[...] Vejo manifestamente que se encontra mais realidade na substância infinita do que na substância finita e, portanto, que tenho de alguma forma em mim primeiro a noção do infinito do que do finito, ou seja, de Deus, do que de mim mesmo. Pois como seria possível que eu pudesse conhecer que duvido e que desejo, ou seja, que me falta algo e que não sou totalmente perfeito, se não tivesse em mim nenhuma ideia de um ente mais perfeito que o meu, por comparação ao qual eu conheceria os defeitos de minha natureza? (DESCARTES, 2005 p. 72).

⁷ “Ora, dessas ideias, umas parecem-me ter nascido comigo, outras me ser estranhas e vir de fora, e as outras feitas e inventadas por mim mesmo” (DESCARTES, 2009, p. 61-62, §10). Respectivamente: ideias *inatas*, *adventícias* e *fictícias*.

Novamente, se o eu, diferente das ideias nele contidas, isto é, a *substância extensa* e a *substância pensante*, não contém nem formal nem eminentemente o infinito, disso se segue que não se pode conceber que ele seja capaz de ser a causa da ideia inata de infinito. É necessário, então, que o infinito enquanto uma realidade anterior seja a causa de sua ideia no cogito como uma “marca do operário impressa em sua obra” (DESCARTES, 2005 p. 81). Se o infinito traz consigo toda a realidade do “eu”, então, o sujeito por ele e semelhante a ele surge. O “eu” emerge pelo e com o infinito.

Descartes assume o descompasso ontológico entre o Eu finito que pensa Deus infinito. É impossível para o limite de um intelecto finito compreender Deus, ainda assim, o que se alcança através de sua ideia já é suficiente, pois, a esta ideia de infinito nada se pode acrescentar em perfeição, de modo que se algo mais pudesse ser acrescentado, esta perfeição não seria real. Da ideia de Deus se segue que o Eu não está mais sozinho no mundo e que há alguma coisa que existe e que independe do Eu, pois a ideia de Deus possui grau de perfeição e realidade maior que este Eu.

Neste ponto podemos falar sobre a diferença entre o que é certo e o que é verdadeiro no pensamento cartesiano. O Eu finito que existe enquanto coisa pensante e descobre a certeza de sua existência é certo, a ideia de Deus de que o Eu não pode ser causa, porém, é verdadeira, pois ela emerge junto com o Eu, ela nasceu e foi produzida no momento em que o Eu foi criado (Ibid). A verdade, em si, traduz a emergência da ideia do infinito no cogito. Antes da *terceira meditação* não podemos falar, a rigor, de verdade, mas apenas de certeza. O cogito está, até então, certo de si, mas não lhe fora, ainda, revelada a verdade até a emergência da ideia de Deus.

2.3.2 Segunda prova acerca da existência de Deus: teoria da criação contínua

Descartes nos coloca a seguinte pergunta: o Eu que tem a ideia de Deus pode ser independente deste Deus que imprimiu nele sua ideia? Ora, se o Eu fosse um ser independente, haveria de ser ele mesmo *causa sui*, logo não poderia haver dúvidas neste Eu ou qualquer outro tipo de imperfeição. Para Descartes, a existência é a maior de todas as perfeições, de modo que se o Eu fosse *causa sui*, podendo dar a si mesmo a maior de todas as perfeições, isto é, a existência, poderia também atribuir-se qualquer outra perfeição que fosse, sendo deste modo, infinito, onipotente, onisciente e assim por diante.

Deste modo “é necessário que deus seja autor de minha existência” (DESCARTES, 2005, p. 77). Isso porque, todo o tempo da vida pode ser dividido em uma infinidade de partes, cada uma delas não depende de forma alguma das outras; desta forma, do fato do Eu ter existido

um pouco antes, não se segue que este Eu deva agora existir, ou permanecer existindo no futuro. A menos que o mesmo algo que o produziu o continue recriando constantemente, ou seja, é necessário que algo permita esta conservação. Uma substância para ser conservada em todos os momentos de sua duração, precisa do mesmo poder e da mesma ação que seria necessário para produzi-la e criá-la novamente; neste caso, a conservação e a criação não diferem. O “Eu” não possui poder para se atribuir existência, e se existe agora não pode garantir sua existência no futuro, assim como não poderia tão pouco ser responsável pela própria conservação (DESCARTES, 2005, p 78).

A segunda prova da existência de Deus advém da teoria da criação contínua, que consiste na ideia de que uma substância para ser e manter sua existência na duração do tempo, precisa do mesmo poder e ação necessários no momento de sua criação, não havendo assim diferença entre conservar e criar. Deste modo, o Eu, nada sendo além de uma coisa que pensa, seria incapaz de garantir a conservação de sua existência; logo, somos forçados a admitir a dependência do Eu de algum ser diferente dele mesmo (DESCARTES, 2005, p. 78). Este Eu que existe e que é por alguma coisa criado e conservado, só poderá ser criado e conservado por Deus, pois tendo a virtude de ser e existir por si, também possui todas as perfeições cujas ideias ela concebe (DESCARTES, 2005, p. 79).

Assim, o argumento de Descartes se conclui: [...] só do fato de eu existir, e da ideia de um ser soberanamente perfeito existir em mim, a existência de Deus é demonstrada com muita evidência. (DESCARTES, 2005, p. 80). Enquanto o Eu existe por outro, Deus é causa de si mesmo, é o único ser que existe sem causa, pois age enquanto causa e efeito, simultaneamente.

[...] e toda a força do argumento que aqui usei para provar a existência de Deus consiste em que conheço que não seria possível que minha natureza fosse tal como é, ou seja, que eu tivesse em mim a ideia de Deus, se Deus não existisse verdadeiramente; esse mesmo Deus, digo, cuja ideia está em mim, ou seja, que possui todas essas altas perfeições de que o nosso espírito bem pode ter alguma ideia sem, no entanto, compreender todas elas, que não é sujeito a nenhum defeito e nada tem de todas as coisas que assinalam alguma imperfeição (DESCARTES, 2005, p. 81).

Aqui encontramos o passo final da terceira meditação, não só Deus existe, como também ele não pode ser enganador. O artifício do gênio maligno é então desmontado: fui criado por um ser perfeito, e portando bom, logo, se deus é bom e não enganador, todas as ideias claras e distintas da ciência podem ter valor de certeza agora. O conhecimento verdadeiro é possível porque Deus é moralmente bom.

Em síntese, o argumento de Descartes, na *Terceira Meditação*, encerra-se no reconhecimento da impossibilidade da existência do Eu sem a existência de Deus. A existência

de Deus é necessária, uma vez que o Eu reflete sobre si mesmo e percebe-se imperfeito, incompleto e dependente, ao mesmo tempo em que encontra em si a ideia infinita e perfeita de Deus, de que não pode ser criador. Disto se deduz que este Deus perfeito e necessário não só existe, como também não pode ser enganador, como Descartes havia cogitado no início de suas reflexões, precisamente porque a qualidade de enganador já seria um limite para sua perfeição.

2.3.3 Terceira prova de deus: o argumento ontológico

Se ainda que tudo o que foi concluído anteriormente sobre Deus, na ordem das *Meditações*, não fosse verdade, Descartes nos apresenta mais à frente, na *Quinta Meditação*, a terceira prova da existência de Deus – que, ao contrário das outras provas apresentadas até a *Terceira Meditação*, que foram provas *a posteriori*, isto é, onde o raciocínio parte dos efeitos à causa – esta última prova parte da própria causa, portanto, é a prova de Deus *a priori*.

Esta prova *a priori* consiste no raciocínio de que “[...] a existência não pode ser separada da essência de Deus” ((DESCARTES, 2005, p. 101). Segue-se, assim, que do simples fato de Deus, enquanto ser perfeito, não poder ser concebido sem existência, a existência é inseparável dele. Assim como um triângulo não pode ser concebido com dois lados e para que realmente seja considerado um triângulo precisa ter três lados, é impossível conceber Deus inexistente, já que deve possuir todas as perfeições e que a existência é atributo necessário da perfeição. A existência de Deus é necessária, pois do contrário não seria Deus. Aqui, assim como no argumento ontológico de Santo Anselmo⁸, Descartes retoma o mesmo raciocínio e conclui, portanto, que no ser de Deus a essência e existência não se distinguem⁹.

Vale ressaltar que para Descartes, a certeza da existência equivale à precisão lógica, não havendo distinção entre a esfera daquilo que é lógico-linguístico e a existência de algo no mundo, logo, que é certa a realidade de Deus, por sua existência ser logicamente necessária.

⁸ Um argumento deste tipo já havia sido proposto anteriormente por Anselmo de Cantuária (1033-1109), escolástico também conhecido como “pai da escolástica”. Este argumento encontrado no *Proslogion*, c. 1077, séc XI, é chamado de *argumento ontológico*. No argumento ontológico, St. Anselmo, através do mesmo princípio, busca justificar a existência de Deus racionalmente, tomando como ponto de apoio unicamente o próprio conceito de Deus. Suas premissas são: 1) Deus é o ser de maior grandiosidade a ser conhecido, 2) Este ser existe na imaginação e na realidade, ou apenas na imaginação, 3) Um ser que existe apenas na imaginação não possui grandiosidade maior do que um ser que existe tanto na imaginação quanto na realidade. Conclusão: Portanto, o conceito de Deus enquanto ser de maior grandiosidade possível precisa, necessariamente, existir em ambas.

⁹ Assim como o *argumento ontológico* de Anselmo, a versão cartesiana segue o mesmo raciocínio, numa redução de duas premissas: 1) Deus é um ser que possui todas as perfeições, 2) Um ser que não existe não é perfeito, pois a não existir é uma carência de perfeição. Conclusão: Sendo o ser em que nada lhe falta, visto que é perfeito, Deus existe.

Disto conclui-se o pressuposto cartesiano de que uma verdade lógica pode ser transposta ao âmbito do real.

2.4 O RESGATE DA VERDADE ACERCA DO MUNDO

Para Descartes, todas as outras coisas, a respeito das quais os homens podem se certificar, como a posse de um corpo, a existência da Terra e de outros planetas, e daí por diante, são todas menos certas que a existência de Deus e da alma humana. Pois, a respeito de todas as coisas do mundo é fato que podemos imaginá-las, criá-las, inventá-las ou reinventá-las, em sonho ou imaginação sem que isso seja, necessariamente, verdade. Desta forma, como podemos saber se as coisas que existem no mundo são verdadeiras ou falsas? Se todas essas coisas, com bastante frequência, podem ser pensadas por nós com tanta vivacidade e nitidez quanto coisas reais – não importa o quanto possamos refletir sobre uma justificativa da distinção entre as coisas sonhadas e as coisas que verdadeiramente existem no mundo.

Descartes deixa bem claro que não podemos encontrar alguma razão que seja suficiente para dirimir essa dúvida, se não pressupormos a existência de Deus. Ao contrário da demonstração da natureza do pensamento, a natureza do corpo e das coisas no mundo é puramente extensiva. A extensão, assim como Deus, é uma substância que não depende do Eu para existir, porém isso só será efetivamente demonstrado na *Sexta Meditação* depois que Descartes tiver validado o conceito de extensão como realidade. Apesar disso, as duas substâncias – *cogito* e a *extensão* – são dependentes da realidade objetiva de Deus, mesmo sendo independentes uma em relação à outra. Nesse sentido, a existência de Deus sustenta, até mesmo de forma epistemológica, a realidade de todas as substâncias. Uma substância apenas pode se relacionar com outra através da realidade objetiva de Deus.

As coisas que concebemos no mundo apenas podem existir e serem verdadeiras porque Deus é ou existe enquanto ser perfeito. E apenas podemos perceber estas mesmas coisas evidente e distintamente, logo que, Deus sendo um ser perfeito, nunca nos enganaria ou iludiria, visto que estas não são qualidades de um ser perfeito e, portanto, Deus perfeito é obrigatoriamente bom:

Pois, primeiramente, reconheço que é impossível que alguma vez ele me engane, porquanto em toda fraude e engano encontra-se algum tipo de imperfeição. E, embora pareça que poder enganar seja um sinal de sutileza, ou de potência, todavia, querer enganar testemunha fraqueza ou malícia. E, portanto, isso não pode encontrar-se em Deus. (DESCARTES, 2005 p. 84).

Deste modo, a existência de Deus permite ao Eu sair do interior de si e afirmar a existência das coisas exteriores. Logo, a afirmação da perfeição divina leva Descartes a concluir que o mundo foi criado por um Deus perfeito e bom e, portanto, existe objetivamente. Assim, também porque tudo o que existe em nós se origina dele, se conclui que as nossas ideias inatas, por serem oriundas de Deus só podem por isso, também serem verdadeiras. De maneira que, se nos ocorre de algumas vezes termos ideias ou percepções falsas ou confusas e obscuras, isto só pode ocorrer porque não somos totalmente perfeitos.

Para Descartes, é mais lógico que um ser falso ou a imperfeito se origine de Deus, do que admitir que a verdade ou a perfeição se originem do nada, sem a existência de um ser perfeito e, portanto, eterno que possibilite essa existência. Logo que “deve haver pelo menos tanta realidade na causa eficiente e total quanto em seu efeito; pois, de onde o efeito pode tirar sua realidade senão de sua causa?” (DESCARTES, 2005 p. 66). Se não soubermos que tudo o que existe de real e verdadeiro provém de um ser perfeito, infinito e bom, não teríamos razão que nos garantisse que as coisas possuem a perfeição de serem verdadeiras logo que esta perfeição não poderia ser devido a um Eu imperfeito e finito.

Deus, sendo ser perfeito, é bom e, portanto, verdadeiro. Por consequência, do fato de Deus não ser enganador, segue-se, então, que o Eu não pode ser, a todo momento, enganado. Destarte, por causa de Deus podemos acreditar nas certezas da matemática, da geometria, da aritmética (DESCARTES, 2005, p.99) e assim por diante. Descartes reconhece que a certeza e a verdade de toda ciência dependem do conhecimento verdadeiro de Deus, “de sorte que, antes de o conhecer” não se “podia saber perfeitamente nenhuma outra coisa”. Conhecendo a verdade de Deus, temos o “meio de adquirir uma ciência perfeita” (DESCARTES, 2005, p. 107). Enfim, no sistema cartesiano Deus é quem possibilita a ciência, visto que Deus é o fundamento de todas as verdades. Sem ele, nunca alcançaríamos a verdade e não teríamos nenhum conhecimento, pois Deus é quem nos garante a relação entre o a ideia das coisas e a realidade do mundo¹⁰.

¹⁰ Neste aspecto divergimos da interpretação de Ribeiro: “Deus é para Descartes a garantia da verdade, mas no que diz respeito a formulação do seu método, não seria necessário esse recurso, pois a metafísica que sustenta o método é uma metafísica do sujeito, é ele (o sujeito) que subjaz e sustenta a possibilidade do conhecimento científico. Que este sujeito necessite de outro absoluto que o sustente, Deus, é um outro problema” (Cf. RIBEIRO, E. E. M. p. 31.) Entendemos que no método cartesiano Deus não é o primeiro recurso utilizado na ordem das meditações para o encontro da primeira certeza de seu sistema, porém a certeza solipsista do *cogito* – a qual não seria possível para o sujeito que descobriu que existe transcender sem ajuda da moral dívida – não garante o acesso a verdade que apenas Deus será capaz de garantir, pois o sujeito que está submetido ao conhecimento científico, conhecimento este que é do mundo, tem acesso a este pela boa vontade divina. Neste caso tendemos a interpretar a posição de

Disto se segue mais uma vez a dependência da epistemologia cartesiana da benevolência de Deus. Se como já vimos anteriormente, Deus é perfeito e por isso é impossível que seja enganador como um *Gênio maligno*, logo tenho a certeza de que não sou sistematicamente enganado sobre as coisas, ou seja, posso conhecê-las. A possibilidade do conhecimento é, então, assegurada pela bondade divina.

2.5 O PROBLEMA DO ERRO

A partir da natureza incompleta e dependente do Eu, a ideia de um ser completo e independente, ou seja, Deus, é ainda mais evidente pelo fato deste Eu menos excelente possuir tal ideia, ideia que por si mesmo não poderia formular. Do mesmo modo que se torna evidente a inteira dependência do Eu, em todos os momentos de sua existência, deste ser excelente. Assim, não há nada que se possa conhecer de mais verdadeiro.

Porém, resta ainda um problema, pois é preciso investigar a origem “misteriosa” do erro: se Deus não é enganador, visto que é perfeito e, portanto, bom, como pode ele permitir o engano? Em outros termos, como o erro é possível, se Deus não pode ter dado ao Eu a potência de errar? Com efeito, o Eu é dotado de uma potência de julgar, mas não de uma faculdade positiva de errar, embora os erros de fato ocorram, e o Eu está sujeito a uma infinidade deles.

[...] Pois, primeiramente, reconheço que é impossível que alguma vez ele me engane, porquanto em toda fraude e engano encontra-se algum tipo de imperfeição. E, embora pareça que poder enganar seja um sinal de sutileza, ou de potência, todavia, querer enganar testemunha fraqueza ou malícia. E, portanto, isso não pode encontrar-se em Deus (DESCARTES, 2005, p. 84).

A questão recoloca epistemologicamente o tradicional problema da coexistência do bem e do mal num mundo criado por um Deus perfeito e bom (DESCARTES, 2005, p. 85). Não é possível que um Deus bom e perfeito seja autor do erro, visto que este é evidentemente uma imperfeição.

Ribeiro como um desacerto entre aquilo que é de ordem metodologia epistemológica e o que é de ordem ontológica no sistema cartesiano. Citamos Alquié: “O cogito, que é primordial na ordem do conhecimento e por esta razão terá que ser sempre retomado, revela que Deus é primordial na ordem do *Ser* e que o pensamento se lhe deve subordinar” (Cf. ALQUIÉ, F. A. *Filosofia de Descartes*, p. 12.) A tríade: Deus, sujeito do conhecimento e mundo, circunscreve a metafísica cartesiana de modo que este sujeito que busca a verdade, parte inicialmente de si, de sua própria existência, para daí encontrar a existência de Deus e o descobrir bondoso e, portanto, veraz, é somente a partir desse Deus veraz que é então assegurado ao cogito a possibilidade do conhecimento. Deste modo, o recurso Deus é indispensável ao método cartesiano, a metafísica que sustenta o método tem por sua vez uma sustentação de duplo princípio, Deus enquanto princípio ontológico e Cogito enquanto princípio epistemológico.

Descartes, então, percebe que assim como se apresenta ao pensamento uma perfeita e positiva ideia de Deus, do mesmo modo também se apresenta uma ideia negativa do nada, isto é, do extremo oposto da perfeição. O Eu, por sua vez, encontra-se justamente em um lugar entre a perfeição divina e a imperfeição do não-ser (Ibid). Na medida em que o Eu é produzido por Deus, mas não com seu mesmo grau de perfeição, o Eu encontra-se exposto a inúmeras faltas, de forma que, por isso, é suscetível ao engano. Deste modo, a existência do erro não depende do ser perfeitíssimo, sendo apenas uma carência de perfeição. O erro acontece porque a potência de discernimento do Eu, sobre o que é verdadeiro e o que é falso, não é infinita. O erro é mais uma privação de algum conhecimento que o Eu pode vir a possuir, do que a pura negação ou defeito atribuído por Deus ou a uma potência positiva do homem.

É, portanto, observável que embora Descartes intencione em sua metafísica Deus como princípio lógico, puramente do domínio da razão natural, o seu argumento epistemológico ainda se sustenta num pressuposto que faz parte de uma ordem moral, qual seja, a ideia de que a verdade é boa e de que, Deus – sendo bom – tem de ser verdadeiro. Em outros termos, a dúvida cartesiana não é radical o bastante para colocar em xeque essa espécie de “preconceito” religioso-moral que, de forma inconsciente, é colocado, pelo próprio filósofo, como o fundamento supostamente indubitável da ciência e do conhecimento.

3 O COGITO COMO FRUTO DE UMA SEDUÇÃO DA LINGUAGEM

O que podemos considerar reflexões de Nietzsche sobre a linguagem não se encontram reunidas em um único texto, o que podemos encontrar destas reflexões estão dispersas em vários escritos e chegam a formar propriamente uma teoria da linguagem em sentido estrito, mas nem por isso deixam de ter grande importância no seu pensamento, sendo precisas na crítica ao pensamento metafísico, na desconstrução por exemplo em princípios como o sujeito do conhecimento, com a tese de que a linguagem é indispensável na elaboração do pensamento e este, apenas se torna consciente através da linguagem¹¹.

Se tomamos seu ensaio *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, texto de juventude, a ideia central que depreendemos é a de que quando a verdade aprende a questionar a si mesma, uma não-verdade seria revelada como seu fundamento. Com efeito, neste texto, o autor sustenta a tese do aspecto ilusório e moral da *verdade* e, conseqüentemente, também ressignifica o seu oposto, a saber, a *mentira*. Para explicitar o aspecto fictício que a verdade esconde, Nietzsche leva a cabo, na referida obra, uma análise acurada sobre a linguagem.

3.1 O CARÁTER REDUTOR DA LINGUAGEM

O texto *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral* busca sustentar a ideia segundo a qual o conhecimento se desenvolveu no homem como meio de conservação. Para sobreviver, o homem teria se organizado em bandos, para tanto, teve de usar a linguagem como instrumento de comunicação, coesão e proteção mútua. Nesse sentido, por meio da linguagem nos moldamos às necessidades imediatas da comunicação para assegurar a convivência e conservação do grupo. E para tanto precisou-se produzir simplificações, falsificações e identidade. Logo, um dos principais objetivos desse texto parece ser nos levar a crer que a estruturas de linguagem, da organização social e até mesmo nossos modos de cognição, não

¹¹ Estamos cientes sobre a importância das maneiras possíveis como a filosofia da linguagem pode ser tratada na obra nietzschiana. Sobre isso acolhemos a perspectiva de Perrusi: “A investigação sobre a origem da linguagem, contém pelo menos, duas perspectivas a serem tratadas, a histórica e a fisiológica. Quanto à perspectiva histórica, sobre a arbitrariedade dos nomes (debatida desde o *Crátilo* e também perceptível na comparação das denominações entre as diversas línguas) na qual seria pressuposto que houvesse uma linguagem antes da linguagem. E sob a perspectiva fisiológica, em que por outro lado, a linguagem, no texto, remete para o âmbito instintivo e, posteriormente, em *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, vamos ver a linguagem como o que garantiria a sobrevivência do indivíduo e da espécie.” (PERRUSI, 2019, p. 51). (grifo nosso). Contudo, para atingirmos o objetivo do nosso trabalho, pretendemos nos ater a elaboração da obra *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*.

passariam de “um meio para a conservação do indivíduo” desenvolvido pelas forças de dissimulação da linguagem:

[...] pois esta constitui o meio pelo qual os indivíduos mais fracos, menos vigorosos, conservam-se, como aqueles aos quais é denegado empreender uma luta pela existência com chifres e presas afiadas. No homem, essa arte da dissimulação atinge seu cume: aqui, o engano, o adular, mentir e enganar, o falar pelas costas, o representar, o viver em esplendor consentido, o mascaramento, a convenção acobertadora, o fazer drama diante dos outros e de si mesmo, [...] constitui a tal ponto a regra e a lei que quase nada é mais incompreensível do que como pode vir à luz entre os homens um legítimo e puro impulso à verdade (NIETZSCHE, 2012, p. 27, 28).

De onde viria, então, o impulso à verdade? Se levarmos às últimas consequências o discurso nietzschiano, parece contraditório que aquele ser que possui o engano, a ilusão, o fingimento, a ficção, isto é, a *mentira*, como principal característica de conservação, ainda assim, tenha um ímpeto na busca da *verdade*. Acontece que, o homem:

[...] num estado natural das coisas, quer preservar-se contra outros indivíduos, ele geralmente se vale do intelecto apenas para a dissimulação: mas, porque o homem quer, ao mesmo tempo, existir socialmente e em rebanho, por necessidade e tédio, ele necessita de um acordo de paz e empenha-se então para que a mais cruel *bellum omnium contra omnes* ao menos desapareça de seu mundo. (NIETZSCHE, 2012, p. 29).

Esse acordo da vida em grupo, necessário para manutenção da paz, parece ser a origem do impulso à ideia de verdade. Isso porque a “verdade” seria estabelecida por uma convenção, por um acordo, que produziria designações uniformemente válidas e úteis para vida em grupo. Essas designações úteis realizar-se-iam por meio das legislações da linguagem, que, por sua vez, forneceria as primeiras leis da “verdade”. É através do exercício da linguagem que surge a oposição entre aquilo que é, convencionalmente, “verdadeiro” e aquilo que é, subversivamente, “falso”. Isto é, aquele, pois, que conseguir servir-se das corretas designações das palavras, consequentemente, viveria bem em bando, enquanto o homem que tentasse se utilizar das mesmas designações – das mesmas palavras – para expressar o “irreal” – isto é, aquilo que escapa da convenção – como coisa efetiva, estaria abusando das convenções, fazendo um mal uso das propriedades da linguagem e colocando o bando em perigo.

Em outros termos, trata-se aqui de uma convenção de ordem semântica, que precisou ser estabelecida em nome da sobrevivência. Por exemplo, se na vida em bando, foi estabelecido entre os membros do grupo que o animal feroz e ameaçador do qual o homem pode facilmente virar presa se chamar “leão”, todas as vezes que aquele animal aparecer, para avisar sobre sua

proximidade, será preciso utilizar o mesmo nome “leão” para que os membros do grupo entendam o perigo que correm. Caso algum membro deste bando, resolva utilizar a palavra “zebra”, o aviso não cumpriria sua função, pois colocaria o bando em risco, visto que à palavra “zebra” foi convencionalizada a designação de um animal que não oferece “perigo”. Por isso, se torna inegável para Nietzsche que essa convenção seja de ordem utilitária e, digamos, moral.

Outro mal uso da linguagem seria, por exemplo (NIETZSCHE, 2012, p. 29): fazer o imaginário surgir como efetivo. Se um homem economicamente vulnerável diz “sou rico”, quando na realidade a designação mais correta para expressar seu estado econômico seria “pobre”, este uso manipulador da linguagem é feito de modo intencional e considerado pernicioso por não seguir as regras das convenções, isto o torna, diante dos outros integrantes do grupo, *mentiroso*. Desta forma, este homem perderá a confiança de todos os outros indivíduos, que tratarão de afastá-lo. Nisto, o que os homens acabam por evitar e odiar é, não qualquer engano de maneira geral, mas certos gêneros de enganos e suas consequências desfavoráveis. Assim, o homem passa a desejar somente os resultados agradáveis da “verdade”, quais sejam, os que contribuem, para a conservação de sua existência: “[...] frente ao puro conhecimento sem consequências (o homem) é indiferente, frente às verdades possivelmente prejudiciais e destruidoras ele se dispõe com hostilidade, inclusive” (ibid).

Desta forma, indicando a imprecisão natural das palavras em relação as coisas reais do mundo, no entender de Nietzsche, enquanto esquecemos de sua origem pragmática na preservação do bando e de sua função comunicativa, estamos submetidos a uma ilusão de acreditar que pela palavra acessamos as coisas mesmas. Desta maneira, o filósofo alemão nos propõe uma linguagem pensada em forma de relação, pois na medida em que não se tem acesso à coisa-em-si a que o indivíduo pretende e acredita poder acessar através da linguagem, as palavras não corresponderiam as coisas mesmas tal como são, mas sim corresponderiam as relações que mantemos com estas coisas, visto que a palavra não será nunca expressão adequada da realidade.

Antes de ser conceito ou representação a palavra designa “[...] a reprodução de um estímulo nervoso em sons”. Porém, deste estímulo nervoso, não deveríamos, como acontece, deduzir tão logo uma causa fora de nós mesmo, isto consiste em uma aplicação falsa e injustificada do princípio da razão (NIETZSCHE, 2012, p. 30). Como poderíamos falar sobre as propriedades de algo externo a nós mesmos? Voltemos ao exemplo utilizado pelo autor, a sentença “A pedra é dura”, de que modo posso pretender enunciar uma afirmação universal sobre a “dureza” de uma pedra se o conhecimento que temos dessa “dureza” se dá através de um estímulo nervoso subjetivo? Este problema de transposição de esferas distintas leva o

filósofo alemão, a concluir que temos “de antemão, um estímulo nervoso transposto em uma imagem!” Como uma primeira metáfora. E depois, “a imagem, por seu turno, remodelada num som! Segunda metáfora” (NIETZSCHE, 2012, p. 31).

Percebemos, então, que o processo de produção da palavra é constituído por esta dupla transposição de esferas: um estímulo nervoso convertido em uma imagem mental, em seguida, a imagem é transposta em som, em palavra articulada. Esta passagem de elementos entre camadas completamente diferentes apenas pode ser possível enquanto processo metafórico, pois em rigor, somente pela negação da distância entre uma e outra esfera a transposição poderia acontecer. Ou seja, não há uma equivalência real entre estímulo nervoso e imagem, ou entre imagem e som, a menos que esta correspondência seja ilusória, e a este caráter de ilusão que Nietzsche chamará de metáfora. Razão pela qual:

Seccionamos as coisas de acordo com gêneros, designamos a árvore como feminina e o vegetal como masculino: mas que transposições arbitrárias! Falamos sobre uma serpente: a designação não tange senão o ato de serpentear e, portanto, poderia servir também ao verme (NIETZSCHE, 2012, p. 31).

O processo de criação e atribuição das palavras às coisas seria, neste caso, totalmente arbitrário, oriundo de preferências unilaterais, em que, ora optamos por uma determinada propriedade da coisa, ora optamos por uma outra. Como é o caso do exemplo citado por Nietzsche, a palavra “serpente” que usamos para nomear um animal pela sua característica de “serpentear”, porém seguindo este raciocínio, este mesmo nome “serpente” poderia ser atribuído a outros seres que igualmente possuem esta propriedade de “serpentear”.

Assim como, quando compararmos diferentes idiomas, encontramos inúmeras palavras para denominar o mesmo objeto. Por exemplo, se quero me referir ao lugar onde vivo em alemão, uso a palavra “*Zuhause*”, se falo do mesmo lugar em inglês, digo “*home*”, em português por sua vez, usamos a palavra “lar”! Ora, todas essas palavras são nomes para a mesma coisa, mas nenhuma delas realmente designam o “x” da coisa em si, a qual continua inapreensível para o homem. A diversidade dos nomes e das línguas nos mostram que, o que conta nunca é a verdade – enquanto correspondência entre nome e objeto – logo que não há expressão adequada, não há palavra universalmente aceita fora do contexto e do acordo do grupo. A variedade de línguas contradiz qualquer possibilidade de adequação entre uma palavra e uma coisa, caso contrário, não teríamos tantas palavras diferentes para uma mesma coisa. (NIETZSCHE, 2012, p. 31).

Iludimos-nos ao pensarmos que cada palavra indica, por si só, algo definido acerca do mundo, e esquecemos da desigualdade entre a palavra e o que ela busca representar. A palavra, que parece remeter mais a uma sensação subjetiva do que a coisa no mundo, não seria capaz de denotar coisas fora desta subjetividade da consciência, e seu limite está, portanto, em figurar as relações entre a subjetividade e as coisas e nunca em designar a própria exterioridade.

Nietzsche nos dá o exemplo de um homem surdo que, sem nunca ter experimentado sons, ao se deparar com as figuras sonoras de Chaldni¹², passa a acreditar que a partir do entendimento que adquiriu das figuras sonoras que representam os sons, também entendeu o que é o som. Seguindo a mesma lógica, homem ajusta-se em relação à linguagem e assim:

[...] Acreditamos, desta forma, saber algo acerca das próprias coisas, quando falamos de árvores, cores, flores, e qualquer outra coisa exterior a nossa consciência, mas com isso nada possuímos senão metáforas das coisas, que não correspondem em absoluto às essencialidades originais (NIETZSCHE, 2012, p. 33).

Tal como a real experiência de som é inalcançável para o homem surdo, a coisa efetiva no mundo também é inapreensível para nós, criadores da linguagem (inventores da palavra).

Neste caso, não poderíamos concluir que o surgimento da linguagem tenha procedido de modo lógico, já que tudo aquilo a que o homem da *verdade* tem acesso para edificar seu conhecimento “certo e seguro” se origina de transposições daquilo que não é transponível. Deste modo, “apenas por esquecimento pode o homem alguma vez chegar a imaginar que detém uma verdade no grau ora mencionado”, a *verdade* a que teríamos acesso seria apenas uma “verdade” convencional para conservação da vida e caso o homem não aceite “contentar-se com a verdade sob forma de tautologia [...] então irá permutar eternamente ilusões por verdades” (NIETZSCHE, 2012, p. 30).

3.1.1 Toda palavra é metáfora

Toda palavra, na medida em que não pode designar a experiência original – singular e subjetiva – na qual surge com incumbência de nomear, acaba por se tornar um conceito. Ao mesmo tempo, em que a palavra cumpre a função de manter um caráter universal exigido pela

12 As figuras sonoras do físico alemão Ernst Chladni, que tentam representar em placas de areia as formas vibratórias que ocorrem na produção do som nas cordas de um violino, buscam nada mais que transpor para o âmbito da visão aquilo que é pertinente ao âmbito da audição. Este exemplo é tomado por Nietzsche, como paralelo, para indicar a impossibilidade de “verdadeiramente” se expressar a realidade do mundo. O homem surdo, então, contemplaria inutilmente os desenhos das ondas sonoras, pois em nada a experiência da imagem lhe aproximaria da experiência do som.

comunicação, ela precisa corresponder a inúmeros casos, cada um deles mais ou menos semelhantes, porém nunca iguais.

Através da negligência daquilo que é individual e efetivo produzimos os conceitos, ao passo que a natureza, como afirma Nietzsche, desconhece quaisquer formas, gêneros e conceitos, sendo o “x” da coisa em si¹³, que se pensa por detrás da fala e tentamos expressar através da linguagem, inacessível e indefinível.

É, deste modo, que sucede a manutenção do caráter redutor da linguagem. No intuito de alcançar os correlatos das palavras, abreviamos a multiplicidade que recebemos do mundo, segundo nossos interesses e necessidades, optando, ora por um, ora por outro aspecto fracionado de um mundo polimorfo, que não pode estar contido no limite da palavra. Aqui – ainda inserido naquele contexto pragmático da manutenção da vida – encontramos o valor da linguagem enquanto instrumento capaz de simplificar o mundo, ela nos permite a criação de conceitos: “Tão certo como uma folha nunca é totalmente igual a uma outra, é certo ainda que o conceito de folha é formado por meio de uma arbitrária abstração dessas diferenças individuais, por um esquecer-se do diferenciável”¹⁴ (NIETZSCHE, 2012, p. 35).

O problema consiste no esquecimento¹⁵ desta operação linguístico-pragmática, que age em favor da coesão do bando e da conservação da vida. Quando a palavra acaba por igualar o não-igual e a linguagem adquire auto valoração, os conceitos se tornam inabaláveis, a palavra ganha um sentido em si, fora do tempo, e passa a ser considerada eterna. É neste ponto, quando a linguagem perde todo seu potencial dinâmico, criador, que ela garante ao falante a emergência de um mundo suprassensível que justifique a cristalização dos significados.

No combate travado por Nietzsche à ideia de que pelas palavras teríamos acesso à efetividade das coisas, encontramos a ênfase de uma imagem do homem como “um formidável gênio da construção”, pela sua capacidade de erigir conceitos infinitamente complicados a partir de si mesmo e manter-se sobre tais fundamentos. Porém, ironicamente, este mesmo “gênio

13 Por se tratar de um texto escrito na juventude, teremos um Nietzsche ainda com influências kantianas, por isso podemos encontrar em *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* expressões como “o ‘X’ da coisa em si”.

Não encontraremos mais essas expressões de influência kantiana nos seus textos de maturidade.

14 O conceito se torna uma metáfora convencional e solidamente aceita, cuja origem metafórica se perdeu e, por isso, torna-se próprio e referente. Mas, para torna-se conceito, deve ter operado um jogo de forças em que são preteridas inúmeras outras metáforas, como uma seleção. Contrapor-se a isso seria pleitear uma visão múltipla do mundo (metafórica) em detrimento de uma visão unívoca (conceptual). O processo descrito por Nietzsche sobre a formação da linguagem visava responder ao impulso da verdade e, quanto a isso, temos uma passagem bem conhecida do ensaio (*Gaia Ciência*, §11). A origem da linguagem não é, portanto, lógica. A própria formação do conceito se dá por esse processo não-lógico de igualar o não-igual [...] (PERRUSI, 2019, p. 62).

15 Para Nietzsche, não apenas a linguagem seria inconsciente, mas a filosofia e seus problemas seriam colocados a partir desse horizonte de inconsciência, posto que teria como fundamento categorias linguísticas e gramaticais. (PERRUSI, 2019, p. 48).

inventivo” criador de conceitos, na mesma intensidade, em que os fabrica a partir si, justamente por isso, é limitado a somente criar antropomorfismos¹⁶ que nada possuem de “verdadeiro”, efetivo ou universal:

Quando alguém esconde algo detrás de um arbusto, volta a procurá-lo justamente lá onde o escondeu e além de tudo o encontra, não há muito do que se vangloriar nesse procurar e encontrar [...]se crio a definição de animal mamífero e, aí então, após inspecionar um camelo, declaro: veja, eis um mamífero, com isso, uma verdade decerto é trazida à plena luz, mas ela possui um valor limitado (NIETZSCHE, 2012, p. 39).

Portanto, através das palavras, o homem apenas reencontraria aquilo que ele mesmo projeta em cada conceito. A única verdade a qual as palavras dão acesso seria uma espécie de tautologia ofuscada, isto é, apenas a repetição de uma ideia que sempre será verdadeira, pois já foi previamente atribuída à palavra no momento de sua criação, e depois sua origem foi esquecida.

Ora, se apenas duplico no predicado de uma sentença a mesma ideia contida no sujeito, nada digo realmente que esteja fora do domínio dos conceitos e tenha ligação real com algo fora da linguagem. Se uso o conceito “mamífero” para compor um enunciado sobre um animal particular, isto implica que o “ser” universal de “mamífero” pertence à “essência” da coisa particular em questão. De forma que “ser” e “essência” são categorias “hipostasiadas”, inconscientemente, da linguagem à metafísica. Logo, se a palavra é genérica e criada pelo homem, enquanto a efetividade do mundo é – em si – caótica e inapreensível, que verdade pode ser extraída da relação entre a linguagem e o real?

Tomemos outro exemplo de Nietzsche: “Denominamos um homem honesto; perguntamos então: por que motivo ele agiu hoje de modo tão honesto? Nossa resposta costuma ser a seguinte: em função de sua honestidade” (NIETZSCHE, 2012, p. 35). Nesse caso, o termo “honestidade” pertence ao indivíduo “homem”, não apenas enquanto atributo accidental, mas como “essência”, logo que faz parte do “ser” do sujeito, e é justamente em razão desta essência designada que a denominação ganharia sentido.

O fato é que o homem nada sabe a respeito daquilo que chamamos “honestidade” enquanto essência. O mais perto de uma definição que se consegue chegar do que chamamos

¹⁶A dificuldade de se pensar a linguagem existe precisamente porque a linguagem é antropomórfica: tudo o que é dado ao pensamento, tudo que é possível de ser conhecido, nossas crenças (Deus, mundo, humanidade) só são possíveis por conta das nossas construções gramaticais, do arcabouço linguístico de um povo. Não é possível pensar Deus, nem o mundo, nem mesmo o próprio homem sem a linguagem. (PERRUSI, 2019, p. 51).

“honestidade” são inúmeros exemplos de experiências individuais, unificadas por omissão das diferenças. Está claro que se chega a essa generalização por meio da abstração das características dessemelhantes dos indivíduos, e passamos a acreditar que nossa generalização corresponde a algo de realidade efetiva. A questão é, passa-se a acreditar na realidade efetiva do conceito. Isto é parte-se de uma generalização da experiência para uma categoria linguística e dessa para uma hipóstase metafísica. Antropomórfica, essa generalização não provém da essência daquilo que é honesto, mas sim da trama de ficções humanas (NIETZSCHE, 2012, p. 36).

Ora, a relação entre a *verdade* e o conceito se torna óbvia, essa verdade que se supõe expressa pelo conceito não passa de:

[...] um exército móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, numa palavra, uma soma de relações humanas que foram realçadas poética e retoricamente, transpostas e adornadas, e que, após uma longa utilização, parecem a um povo consolidadas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões das quais se esqueceu que elas assim são, metáforas que se tornaram desgastadas e sem força sensível, moedas que perderam seu troquel e agora são levadas em conta apenas como metal, e não mais como moedas. (NIETZSCHE, 2012, p. 36).

Depreende-se disso que o homem racionalmente constrói um império de abstrações, que não toleram as primeiras impressões intuitivas, apenas aquilo que é universal e certo, que pode ser expresso em conceitos frios e desbotados. Posto desta forma, a linguagem que busca ser reprodução da *verdade*, acaba por renunciar seu poder poético e sua função criadora, para desgastada perder seu valor ao ser entregue à dureza e frieza da lógica reguladora dos esquemas puramente lógicos.

3.1.2 Caráter criador da linguagem

Se para o homem nunca seria possível vislumbrar a dimensão caótica que a organização da linguagem esconde, Nietzsche acredita ainda que é possível descobrir e afirmar, pelo aspecto inexplorado da palavra, num outro modo de interpretação. Este modo de interpretação manifesta-se na forma de metáfora, enquanto uma corpórea/intuitiva (estímulo nervoso) anterior à metáfora da linguagem conceitual e ancestral em relação à linguagem de conceitos. Logo:

mesmo o conceito, ossificado e octogonal como um dado e tão rolante como este, permanece tão-somente o *resíduo de uma metáfora*, sendo que a ilusão da transposição artística de um estímulo nervoso em imagens, se

não é a mãe, é ao menos a avó de todo conceito (NIETZSCHE, 2012, p. 38-39).

Deste modo, esta metáfora intuitiva, este impulso criador de interpretar, está na origem de todo modo de expressão linguística, incluindo toda representação conceitual. Mas o homem teria esquecido desse percurso percorrido entre essas metáforas fisiológicas e linguísticas, de história do surgimento das palavras, da origem artística de seu nascimento, e acabou por se perder na rede de conceitos, os confundindo com a representação legítima da coisa em si.

A orientação filosófica exigida por Nietzsche é não só mostrar que a ilusão faz parte dos pressupostos da condição humana, mas, a despeito da falta de solidez de todas as “verdades”, defender que precisamos da ilusão ou, dito de outro modo, da mentira para viver.

Depois de percorrido esse caminho, podemos concluir que para reconstruirmos a argumentação nietzschiana da crítica à ideia de verdade metafísica: parte-se de uma origem pragmático-fisiológica, em que o homem é forçado criar metáforas para viver, essas metáforas são condicionadas pelo bando que produzem, convencionalmente, uma segunda metáfora, desta vez trata-se de uma metáfora linguística, o conceito. Porque o homem esquece-se dessa origem lingüístico-convencional do conceito, ele passa a creditar nesse conceito como uma entidade metafísica. Usando esses conceitos em referência às coisas do mundo, passa a acreditar que possui uma verdade última – metafísica – acerca das coisas mesmas. Integrado socialmente, o homem aprende a observar e respeitar moralmente essas verdades. Contrariá-las significaria colocar o bando em risco.

Para o filósofo alemão, então, “os mais profundos conhecimentos filosóficos repousam já prontos na linguagem” (OL, p. 91). De modo que, sem a linguagem, não podemos pensar o mundo, Deus e os homens, por isto ela já é pressuposta. (OL, p. 94). No pensamento nietzschiano, portanto, o desenvolvimento dessa argumentação é necessário para defender que tanto o *Cogito*, quanto a substância divina, seguem esse mesmo percurso que vai do corpo (enquanto impulso fisiológico), passa pela linguagem e chega, por meio de uma hipóstase ilusória, à metafísica. Se Platão conclui, seduzido pela linguagem, que há um plano de essências puras; Descartes, vítima da mesma sedução, por outro lado, conclui o *Cogito*, e Deus como fundamentos metafísicos – como examinaremos adiante.

3.2 A CRÍTICA À NOÇÃO DE SUJEITO CARTESIANO A LUZ DA “FILOSOFIA DA LINGUAGEM” NIETZSCHIANA

Podemos entender a perspectiva nietzschiana acerca da noção de sujeito como mais uma parte de sua crítica radical a metafísica. O que surge de novo no pensamento metafísico moderno, em relação ao pensamento medieval-cristão, é que, com Descartes, o homem toma por si mesmo e a partir de si mesmo a disposição de alcançar a certeza.

O modo como o homem encontra agora o caminho seguro das respostas para as perguntas filosóficas é fixado nele mesmo, o homem agora parece vir em primeiro plano. Por isso, não é surpreendente que a metafísica moderna tenha como centro de gravidade o surgimento do “sujeito” cartesiano e, a partir daí, o apelo à subjetividade deste. Encontra-se com a afirmação do sujeito cartesiano a consciência que se descobre como autoconsciência e funda o princípio de certeza inabalável, desta vez, unicamente a partir da própria subjetividade com a sentença: *ego cogito, ergo sum*. O primeiro princípio epistemológico do pensamento cartesiano é, pois, o homem, o sujeito, enquanto primeira certeza, que inicia o percurso até Deus, que garante a verdade e objetividade. O caminho investigativo em busca da verdade que tem o *Cogito* como primeira certeza é que permite a descoberta cartesiana do fundamento ontológico e, mesmo epistemológico, Deus.

Esta nova posição do homem enquanto sujeito é a expressão do primado do “eu”, que se sabe agora existindo enquanto o “ser” mais certo possível. O sujeito é fundamento e medida que se estabelece, e retira de si e por si mesmo toda certeza e verdade. Tudo aquilo de que se pode ter certeza agora precisa partir da primeira certeza metafísica, o sujeito *para e por meio do qual* toda representação e intenção pode ser assegurada. O fundamento “eu” é o primeiro elemento seguro que em si nos permite alcançar o conhecimento e a verdade.

O que já está dado de antemão na sentença de Descartes é o fato de que aquele que pensa é assegurado a cada vez, no interior do próprio pensamento, por ser aquilo que realiza a própria ação de pensar. No “eu penso” o “eu” que pensa é, antes, muito mais essencial e representa a si mesmo como aquele *diante* do qual tudo que é pensado é colocado, isso é, o “eu” é colocado diante de si mesmo neste ato de pensar. Desse modo, a clareza e distinção das coisas antes de tudo, supõe a consciência de que “sou”, e é somente após a consciência de que “sou” que é possível haver consciência de qualquer outra coisa¹⁷. Neste sentido, o *Cogito* cartesiano

17 A partir deste ponto, estamos muito próximos do raciocínio de Heidegger desenvolvido em *Nietzsche*, quando comenta sobre o sujeito moderno enquanto fundamento: em todo querer e toda tomada de posição, todos os “afetos”, “sentimentos” e “sensações” estão ligados a algo querido, sentido e experimentado. Nesse caso, aquilo ao que eles estão ligados é representado e apresentado no sentido mais amplo possível do termo. Por isso, todos os modos de comportamento citados, não apenas o conhecimento e o pensamento, são determinados em sua essência pela re-presentação apresentadora. Todos os modos de comportamento possuem o seu ser em uma tal re-presentação, eles são um representar, representações [...] os modos de comportamento do homem são *em sua*

é o pensamento que ocorre em nós, que nos dá consciência de nós. Esta essência do *Cogito* que se delinea e se apresenta como circularidade é a tentativa de visualizar a essência simples de uma representação.

Apressadamente, neste momento, talvez possa parecer que a formulação cartesiana culmina em um raciocínio circular, que consistiria no uso de premissas que precisariam já estar previamente justificadas pela própria conclusão e que ao mesmo tempo seriam utilizadas para justificar esta mesma conclusão. Posto desta maneira, encontraríamos a afirmação de uma tese, que se pretenderia demonstrar verdadeira na conclusão do argumento, porém que já partiria do princípio de que essa mesma conclusão é verdadeira e empregaria essa pressuposição em suas premissas. Porém, para este tipo de objeção Descartes teria formulado uma resposta.

Quando Descartes declara que a existência do *Cogito* é certa – mesmo após o argumento do gênio maligno que permite a universalização da dúvida – este *Cogito* parece configurar a percepção de um caráter reflexivo da consciência. Visto que, se “Eu” duvido – e esta dúvida não deixa de ser pensamento – “Eu” tenho acesso a certeza de minha existência através da representação que o meu pensamento faz do próprio pensamento para mim mesmo. Deste modo, posso ter imediatamente, enquanto penso, a certeza de que existo. Tendo isto em consideração, na resposta às segundas objeções, Descartes nega que a certeza do *Cogito*, se dê enquanto um silogismo, segundo o qual, a partir das supostas premissas “Tudo o que é pensa ou existe; eu penso” poderíamos ter como conclusão “logo, eu existo”:

[...] esta oração *duvido, penso, logo existo* não é um silogismo em que a proposição maior foi omitida; pois, se fosse um silogismo, as premissas deveriam ser mais conhecidas que a própria conclusão *logo existo*, e por isso *eu existo* não seria o primeiro fundamento de todo o conhecimento; [...] e por isso *penso, logo existo* é uma proposição única que equivale a esta: *eu sou pensante* (DESCARTES, 2005, p. 140).

O “*penso, logo existo*” corresponde a “*sou pensante*”, isto quer dizer que a sentença única cartesiana nos oferece simultaneamente a certeza do pensamento e da existência do sujeito pensante pela “inspeção do espírito”. O “*Cogito sum*” não significa, portanto, nem apenas um “eu penso”, nem um “eu sou”, e parece estar além da afirmação de que a existência do “eu” se deduz do ato de pensar. O “eu” enunciado na sentença é enquanto representa, o ser

realização e por meio dessa realização experimentados como os seus modos de comportamento enquanto tais, eles são experimentados como aqueles, nos quais ele *mesmo* sempre se comporta a cada vez de tal e tal maneira. C.f. (HEIDEGGER, 2007, p, 116).

deste “eu” é essencialmente determinado por meio da representação e deste representar que parece ser, no pensamento cartesiano, o princípio de toda metafísica¹⁸.

Deste modo, o *cogito* não seria apenas tomado por Descartes enquanto coisa dotada da propriedade de pensar, mas enquanto coisa cujo próprio modo de *ser* é pensamento. E é a certeza permitida por este *cogito* que determina toda a essência de todo conhecimento e de tudo que é passível de ser conhecido de agora em diante. O pensamento torna-se, neste momento, aquilo que permite a apresentação da essência da verdade. A subjetividade, cuja essência é pensamento, encontra em si a medida para o ser e para verdade. Portanto, a partir da sentença que Descartes distingue ser a “primeira e mais certa” a verdade significa agora asseguramento da apresentação desta consciência enquanto “eu”, ou seja, a *certeza*, que se determina a partir da essência da subjetividade e por meio desta.

A constatação imediata que Descartes argumenta ser projetada pela sentença “*Cogito, ergo sum*” é a de que o “eu” que a pensa e a pronúncia é. Logo, faz-se necessário para a existência dessa sentença, simultaneamente, a existência do “sujeito-pensante”, deste modo, a determinação do homem como “eu” e esse “eu” como coisa cujo modo de ser é pensamento se apresentaria sem intermédio de nenhum silogismo.

Neste ponto, especificamente, também levamos em consideração a perspectiva de Hintikka¹⁹, pois pela importância de sua leitura do argumento cartesiano do *cogito*, não poderíamos desconsiderá-la. Tendo em vista o papel central do “eu” e da relação entre ser e pensar²⁰, a alternativa proposta por Hintikka para não decair numa interpretação silogística do argumento cartesiano, é a de que ao proferir “eu existo” o indivíduo que profere é auto verificado, pois a expressão é autorreferencial. O sujeito que a profere é a própria referência desse proferimento. Aqui o papel do emissor, também é o de referência para a sentido da afirmação. O caráter performático do “eu penso, eu existo”, nesta interpretação, distingue o ato de pensar de outras atividades que não constituem formas de pensamento²¹.

18 Neste sentido, concordamos com o pensamento que Heidegger formula sobre Descartes: “o re-presentar que é re-presentado para si mesmo posiciona essencialmente o ser enquanto ter-sido-representado e a verdade como certeza. Aquilo para o que tudo é remetido como para o fundamento inabalável é a *essência plena da própria representação*, na medida em que se determina a partir dele a essência do ser e da verdade, tanto quanto a essência do homem enquanto aquele que representa [...]” C.f. (HEIDEGGER, 2007, p. 121).

¹⁹ (cf. HINTIKKA, Jaakko. *Cogito ergo sum: inference or performance?*, 1965).

²⁰ Apesar de ambas serem ações implicadas, vale lembrar que não é uma relação de subordinação, e sim, uma relação de indissociabilidade apreendida pela consciência imediata do “eu”, já que no sistema cartesiano, a existência do sujeito é, antes de tudo, subordinada a existência de Deus.

²¹ Para Descartes, o ato de “pensar” se estenderia também a noções como “afirmar”, “negar”, “sentir”, “querer”, etc., por essas serem igualmente atos da consciência.

Sobre este tema, também levamos em consideração a leitura de Érico Andrade, cuja interpretação nos apresenta o argumento do *cogito* reconstruído através de uma *reductio ad absurdum*. Nesta perspectiva, evidenciando a relação entre o método de análise e o modo como se desenvolvem as *Meditações*, o texto de Érico enfatiza a implicação específica desse método com o argumento do *cogito*.

As *Meditações* nos apresentam, não apenas argumentos na forma de uma cadeia de ligações ontológicas, mas também, o método analítico utilizado por Descartes, que aparece como instrumento cuja função é representar o raciocínio que leva à certeza da existência. Com o propósito de determinar a certeza da existência sem tomar como base nenhum conhecimento preestabelecido, o método das *Meditações* permitiria a compreensão do argumento do *cogito* sob uma base indireta, precisamente a de uma *reductio ad absurdum*, em que a tentativa de um indivíduo de provar a sua não existência se relevaria contraditória. Assim como foi feito no início das *Meditações*, a *reductio ad absurdum*, nos permitiria tomar uma certeza provisoriamente como uma falsa²² proposição, para que esta certeza quando apresentada na forma de uma negação, mesmo que apenas hipoteticamente²³, se mostre inverossímil.

Este seria um modo de pôr a prova a pressuposição da existência do sujeito emissor do “Eu existo” e prová-la através do método analítico, fazendo desta uma prova indireta. Partindo da dúvida que o sujeito lança sobre a sua própria existência, expressa na hipótese de que ele não existe, podemos reconstruir o argumento do cogito do seguinte modo: Caso seja verdadeira a proposição “eu não existo”, é preciso que este “eu não pense”, caso contrário este “eu” precisaria existir. Por outro lado, a representação da “minha não existência” expressa na sentença “eu não existo” precisa de uma correspondência factual para ser validada, logo o sujeito emissor da sentença não pode existir.

Nos deparamos, aqui com implicações ontológicas paradoxais²⁴, pois para que o sujeito que duvida da própria existência possa representar a si mesmo sua não existência enquanto a pensa, seria preciso que, ao mesmo tempo, duas situações ontológicas fossem verdadeiras: em primeiro lugar, que este indivíduo que pensa “sua não existência” não pense,

²²A dúvida de um sujeito relativa à sua própria existência detém um caráter metodológico cujo objetivo não é o de destruir a certeza que temos sobre a nossa própria existência, mas é, conforme prescreve o método analítico, de reescrever essa certeza na forma de uma demonstração a partir da qual a nossa existência seja absolutamente inquestionável. (ANDRADE, 2009, p. 166).

²³A dubitabilidade da existência do “eu” que profere a sentença “Eu existo”, segundo o autor, não poderia ser transcrita de outra forma se não de forma hipotética, “porque ela porta consigo uma certeza necessária à própria elaboração do texto [...] poderia não existir aquele que questiona sua própria existência? Porém, se a existência é um pressuposto para se questionar a própria existência, então como questioná-la?” (ibid., p. 167)

²⁴Essa forma de demonstração mostra, com base em uma suposição, a impossibilidade de se negar uma determinada tese (ibid.).

em segundo lugar, que este indivíduo que pensa a “sua não existência” pense. Nesta perspectiva, a conclusão do argumento do *cogito*, põe em evidência o absurdo do sujeito representar a si mesmo a afirmação de sua não existência enquanto *é* e *não é* aquele que pensa²⁵ e aquele ao qual a sentença “*eu não existo*” faz referência. Dito isto, “o indivíduo tem certeza de que existe não apenas porque pensa, mas, sobretudo, porque ele não pode provar ou demonstrar a sua *não existência* por meio do pensamento” (ANDRADE, 2009, p. 169).

No entanto, uma das objeções nietzschianas a respeito da possibilidade dessa conclusão é um questionamento de âmbito semântico, pois, quer haja ou não deduções silogísticas no raciocínio cartesiano sobre o *Cogito*, para que se possa ter a mínima compreensão do significado desta sentença, a “coisa pensante”, que a formula e pronuncia, já não precisaria saber o que significa “*cogito*”, “*ergo*”, “*sum*”? Seria preciso algum conhecimento prévio para entender o sentido completo dessa sentença e constata-la como correta e indubitável. A saber, seria necessário o conhecimento do que é esta ação de “pensar”, e do porquê, supostamente, uma ação leva a conclusão imediata da existência de um sujeito pensante como indispensável a existência da sentença. Da mesma forma, outros conhecimentos, como “existir”, ou o que é isto que chamo “existência” e “certeza”, já estariam supostos para a interpretação e afirmação desta sentença enquanto “primeira certeza” que orienta a metafísica. Estes problemas não resolvidos impossibilitariam a constatação do *Cogito*, que se traduz em “*sou coisa pensante*”, de ser princípio metafísico de toda certeza.

Como poderia o próprio Descartes formular sua sentença fundamental sem prever antes de tudo as determinações universais do “ser”, do “pensamento”, da “verdade” e da linguagem? Em nenhum momento o autor diz de maneira clara em suas *meditações* como os conceitos universais de sua sentença são determinados. Deste ponto de vista, a célebre sentença cartesiana simplesmente enunciaria e determinaria de imediato, subitamente, e ao mesmo tempo que a própria formulação da sentença, as ligações entre ser, certeza, eu e pensamento. Desta forma, sem nem ao menos possuir premissas superiores, ela nem sequer poderia ser considerada uma dedução lógica.

Para Nietzsche a partir da constatação da existência indubitável de um pensamento, apenas pode-se chegar à constatação de que simplesmente “há um pensamento”. Partir da

²⁵ Com este raciocínio “pode-se provar a contradição de se conceber como certa a não existência daquele que pensa ou duvida da própria existência. Neste sentido, a prova é indireta, pois não se parte da certeza de que o pensamento implica a existência daquele que pensa, que estaria descrita na forma do axioma *para se pensar é necessário ser*, mas demonstra-se a contradição inerente à autorrepresentação da não existência” (ibid, p. 170).

existência do pensamento, para daí constatar a existência de um sujeito causa deste pensamento, seria um salto descuidado cometido por Descartes. Este primeiro movimento do *Cogito*, que garante simultaneamente, a certeza do pensamento e a certeza de que *sou pensante*, já depende antecipadamente da impossibilidade de inferir algo fora da estrutura sintática de sujeito e predicado. Não há, assim, a realização de uma dúvida radical como pretendia Descartes, ao tentar abdicar de todos os pressupostos da razão. Já haveria um elemento de interpretação manifestado na própria estrutura da proposição única “*eu sou pensante*”, que provocaria a compreensão de que *sou coisa pensante* logo que a existência do pensamento é evidente.

Constatar que há a ação de pensar não garante que a minha consciência seja autora desta ação, pois ainda não se pode excluir a possibilidade de que algo pensasse por meio de minha consciência. O que sem dúvida asseguraria a existência de pensamentos em minha mente sem que esses pensamentos fossem meus. Ou mesmo, que a ação de pensar não precisasse de nenhuma causa para acontecer e acontecesse por si mesma, ou ainda, que talvez acontecesse devido a múltiplas causas.

Quando se fala da superstição dos lógicos não deixo nunca de insistir num pequeno fato que as pessoas que padecem desse mal não confessam senão através de imposição. É o fato de que um pensamento ocorre apenas quando quer e não quando “eu” quero, de modo que é falsear os fatos dizer que o sujeito “eu” é determinante na conjugação do verbo “pensar”. “Algo” pensa, porém não é o mesmo que o antigo e ilustre “eu”, para dizê-lo em termos suaves, não é mais que uma hipótese, porém não, com certeza, uma certeza imediata. (BM §17).

Para Nietzsche o raciocínio de que o sujeito “Eu” que determina a conjugação do verbo em primeira pessoa “penso” de acordo com a sentença cartesiana, é um falsear dos fatos. Esta concepção de sujeito seria apenas resultado das amarras de uma sintaxe gramatical, na qual o verbo “pensar” demanda um agente na oração, e não provaria nenhuma “imediatez da certeza do cogito”.

Ainda há ingênuos [...] que acreditam que existem “certezas imediatas”, por exemplo, o “eu penso” [...] como se nesse caso o conhecimento conseguisse apreender seu objeto pura e simplesmente, enquanto “coisa em si” sem alteração por parte do objeto e do sujeito. Afirmando que a “certeza imediata”, bem como o “conhecimento absoluto” ou a “coisa em si” encerram uma *contradictio in adjecto*; seria pois, esta a ocasião de livrar-se do engano que encerram as palavras. (BM §16).

Embora, como afirma Descartes, sua sentença deva ser considerada como uma única proposição, há algum tipo de inferência sendo efetuada para afirmar a existência do *cogito*: a inferência a de que se há, inquestionavelmente, algum pensamento, é necessário que “Eu”,

enquanto coisa pensante, exista. A única coisa que poderia ser constatada de maneira imediata seria a existência do próprio pensamento e nada mais. Até mesmo a inferência de que “algo” pensa já seria um demasiado (BM §17), logo que forçar a existência de alguma coisa por traz da ação de pensar já seria uma *interpretação*²⁶ do processo *mediada* pelas regras da linguagem.

O *cogito*, portanto, surge como uma consciência que comanda os pensamentos por meio de uma transposição do plano linguístico para o plano ontológico, em que o sujeito lógico-gramatical se permuta em sujeito de uma realidade metafísica.

Já é demasiado dizer que algo pensa, pois esse algo contém uma interpretação do próprio processo. Raciocina-se segundo a rotina gramatical: "Pensar é uma ação, toda ação pressupõe a existência de um sujeito e portanto..." Em virtude de um raciocínio semelhante e até igual, o atomismo antigo que unia a "força atuante" à parte de matéria em que se encontra essa força, atua a partir desta: o átomo. Os espíritos mais rigorosos terminaram por desfazer-se deste último “resíduo terrestre” e inclusive pode chegar o dia em que os lógicos prescindam desse pequeno “algo” que ficará como resíduo ao evaporar-se o antigo e venerável "eu" (BM §17).

A função que e a lógica da linguagem teria em relação à ontologia iria para além de simplesmente descrever a realidade, a linguagem seria também responsável por estruturar, à sua maneira, essa realidade. Deste modo, cada estrutura gramatical produziria sua ontologia e com isso, Nietzsche nos apresenta alguns exemplos de como a ideia de sujeito é pressuposta segundo uma tendência das línguas indo-europeias:

A estranha similaridade que guardam entre si todas as filosofias indianas, gregas e alemãs, tem uma explicação simples. Efetivamente, quando há parentesco linguístico é inevitável que em virtude de uma filosofia gramatical, exercendo no inconsciente as mesmas funções gramaticais em domínio e direção, tudo se encontra preparado para um desenvolvimento análogo aos sistemas filosóficos, enquanto que o caminho parece fechado para quaisquer outras possibilidades de interpretação do universo. As filosofias do grupo linguística uro-altaico (nas quais a noção de sujeito está pouco desenvolvida) provavelmente observaram e interpretaram o mundo com outros olhos e seguiram por caminhos diferentes dos indo-europeus ou muçulmanos (BM §20).

Logo a noção de um “Eu” necessário decorreria da dependência que algumas culturas teriam da crença na gramática de suas línguas. Se na língua alemã, por exemplo, não se pode expressar nenhuma ação sem sujeito, logo o pensamento alemão teria a tendência de deduzir

²⁶ 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 seja predisposto para uma evolução e uma sequência similares dos sistemas filosóficos: do mesmo modo que o caminho parece interdito a certas possibilidades outras de interpretação do mundo (BM, §20, p. 26).

que a existência do sujeito é evidentemente necessária para a existência de qualquer ação. E o mesmo aconteceria com as outras línguas nas quais a sintaxe sempre exigisse um agente para uma ação. Neste caso, a gramática de uma língua influenciaria diretamente a constituição de uma ontologia.

A esse respeito, retomando a seção 13 da *Genealogia da moral*, Nietzsche argumenta que ocorreria na linguagem uma espécie de duplicação da ação, na estrutura proposicional sujeito-predicado. Quando separa-se, por exemplo, o “relâmpago” do “relampejar” este último é tomado enquanto predicado do sujeito gramatical “relâmpago”, ou seja, a ação “relampejar” é efeito do agente “relampado”.

A estrutura sintática da gramática opera com a lógica de que se “relampeja” e este “relampejar” é uma ação, logo esta ação “relampejar” deve ser causada por algo, este algo será o sujeito que responsável pela ação de uma sentença. Com esse raciocínio, faz-se então que o relâmpago relampeje (*den Blitz leuchten lässt*), “postula-se o mesmo evento primeiro como causa e então mais uma vez como seu efeito” (GM, I, §13) quando tudo que há é apenas própria ação, que pelas regras da gramática foi duplicada em sujeito e predicado.

Dessa forma, teria sempre que haver um sujeito – mesmo que indeterminado – por trás de qualquer ação. Quando, por exemplo, deseja-se expressar o evento “Relampeja²⁷”, que ocorre no determinado instante em que a essa mesma oração é pronunciada, em alemão, usa-se a oração “*Es blitzt*” em que a ação “*blitzt*” precisa do sujeito neutro “Es” para ser expressa, e consequentemente, se apenas pode ser expressa desta maneira, logo, apenas dependendo deste sujeito a ação pode ocorrer.

O mesmo ocorre no francês²⁸, idioma do Sr. Descartes, no qual para dizer que “Chove!” seria necessário a sentença “*Il pluet*”, ou também em inglês com a sentença “*it rains*”. Ambas as línguas, assim como a maior parte das línguas ocidentais, possuem uma estrutura gramatical que não permite a existência de numa oração onde uma ação seja expressa sem um sujeito que a realize. Deste modo, se penso em alemão ou em francês, “*Es denkt*” ou “*Il pense*”²⁹, é porque apenas deste modo uma ação pode ser expressa da minha língua e estou induzido a pensar dentro dos moldes da gramática.

27 Vale ressaltar que a gramática da língua portuguesa é uma das poucas, entre as línguas ocidentais, em que é possível a formulação de uma oração sem sujeito.

28 A primeira publicação da obra *Meditações metafísicas*, ocorreu no ano de 1641, em latim, sob o título *Meditationes de Prima Philosophia, in qua Dei existentia et animæ immortalitas demonstratur*. Apenas em 1647 foi publicada em Paris sua tradução francesa, intitulada *Méditations Métaphysiques*. No caso da língua original em que as *Meditações* foram publicadas, temos uma estrutura sintática distinta da língua francesa, porém com a qual raciocínio parecido pode ser feito. No latim, não há orações com sujeito indeterminado ou sem sujeito.

29 Equivalente em português a “Algo pensa”.

Ora, nas línguas em que a gramática não permite oração sem sujeito, como “Chove” ou “Relampeja”, seria tendência concluir que a postulação de um “agente-sujeito” resulta de uma inferência de hábito linguístico. De modo que este “Eu” pensado como “sujeito-substância” agente da ação de pensar seria apenas efeito da gramática.

Interpretando a estrutura da argumentação de Descartes a partir da visão nietzscheana, o filósofo francês, esqueceu de pôr em questão as estruturas sintáticas que moldaram seu pensamento e por este motivo, mesmo intencionando a radicalização da dúvida como início do seu pensamento, ele ainda permaneceria cativo aos conceitos metafísicos.

O que encontramos em *Crepúsculos dos Ídolos*, de certa maneira, é uma explicação psicológica para este processo:

Reconduzir algo desconhecido a algo conhecido alivia, tranquiliza, satisfaz e dá, além disso, um sentimento de potência. Junto com o desconhecido é dado o perigo, a inquietude, a preocupação - o primeiro instinto aponta para a eliminação destes estados penosos. Primeiro Princípio: qualquer explicação é melhor do que explicação nenhuma. Porque no fundo se trata apenas de querer livrar-se de representações angustiantes, não se considera com a exatidão necessária os meios de produzir um tal movimento (GD/CI. *Os quatro grandes erros*, § 5).

Em seu esforço de evitar a ameaça daquilo que lhe é estranho, o homem tende ao impulso de tornar o estranho familiar, visto que o sentimento de estranhamento é deveras angustiante para que ser suportado, não importa os meios a serem utilizados para o alívio deste sofrimento, o que realmente importa é reduzir, de qualquer que seja a forma, a intensidade do sofrer.

Se “saber” sobre algo, isto é, “conhecer” a ameaça, já representa um poder sobre ela, isto a torna menos ameaçadora. Assim, ganham espaço as explicações mais comuns e “uma espécie de posicionamento das causas torna-se cada vez mais preponderante” (GD/CI. *Os quatro grandes erros*, § 5) em que se exclui simplesmente outras causas e explicações menos comuns, isto é, mesmos familiares. Por exemplo: o banqueiro pensará imediatamente no “negócio”, o cristão no “pecado” e assim por diante. Neste sentido:

O impulso causal está assim condicionado e provocado pelo sentimento de medo. [...] Uma causa que quiete, que liberte e que tome mais leve. A primeira consequência dessa necessidade é o fato de que algo já conhecido, vivenciado e inscrito na memória como causa é posto em anexo. - O novo, o não-vivenciado, o estranho são excluídos enquanto causa. Não se busca com isto apenas uma espécie de explicações como causa, mas sim uma espécie escolhida e privilegiada de explicações, que tragam consigo o mais rápida e frequentemente possível a extinção do sentimento do estranho, do novo, do não-vivenciado (GD/CI. *Os quatro grandes erros*, § 5).

Neste caso, como contestar o fato da ação de pensar precisar de um agente? Como duvidar deste “Eu” produtor de pensamentos? (GD/CI. *Os quatro grandes erros*, § 3) A causalidade parece se respaldar, antes de tudo, num impulso de amenizar o estranhamento que o não-vivenciado provoca. A ideia de uma consciência, “espírito” ou de um “sujeito” enquanto “fato interno”, através deste impulso, se projetaria na causalidade, agora firmada enquanto fato. Deste modo, a noção de sujeito cartesiana, atada às crenças mais primitivas de “eu”, de “alma” e de unidade que a razão nos introduz, estaria “relacionada” com o erro de uma causalidade falsa, porém necessária.

O homem não se dá conta daquilo que há por trás da ação criadora da razão – a vontade – e ignorando-a como produtora de “unidades”, igualadora de “semelhanças”, submete-se a sua estrutura e passa a conceber os inúmeros estados de experiência em nós como iguais e efeito de uma única causa. O sujeito corresponde, então, a palavra que representa a crença na unidade subjacente em todos os diferentes momentos do sentimento de realidade, crença esta, em que acreditamos de maneira tal que sobre ela edificamos a “verdade”, a “certeza” e a “substancialidade”.

Deste modo, podemos dizer que os conceitos pensados em “*cogito sum*” não foram concebidos a partir da suspensão de todo e qualquer conteúdo anterior, assim como pretendia Descartes, mas já foram previamente definidos pela necessidade de uma lógica causal. Esta ideia de sujeito enquanto “causa sui” (JGB/BM §21) que valida a causalidade e a necessidade de um agente como condição para qualquer ação tem como consequência uma sequência de afirmações impertinentes, tais como:

[...] que sou *eu* quem pensa, que deve haver necessariamente um algo que pensa, que pensar é atividade e efeito de um ser que é pensado com causa, que existe um ‘eu’ e, por fim, que já está firmemente estabelecido o que deve ser designado com pensar, que eu *sei* o que é pensar (JGB/BM §16).

Mediante estas conclusões, nas palavras de Nietzsche, ainda há ingênuos acostumados à introspecção que acreditam que existem “certezas imediatas”. No “*eu penso*” é como se o conhecimento pudesse apreender o seu objeto puro, sem qualquer intervenção daquilo que é objeto – as possibilidades de sua apreensão – e daquilo que é sujeito, ou melhor dizendo, fora da perspectiva deste, numa perspectiva neutra. Esta crença na possibilidade do conhecimento realmente profundo e puro é causado pelos enganos da palavra: “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 para cúmulo, causa do pensamento?” (JGB/BM §16).

O nascimento da noção de causa, nesta seção, é atribuído à crença de “fatos internos”, o sujeito “eu” emerge como justificativa para o ato de vontade:

Sempre se acreditou saber o que é uma causa: mas de onde retiramos nosso saber, mais exatamente, nossa crença neste saber? Do âmbito dos célebres "fatos internos": dos quais nenhum se mostrou até aqui como factual. Acreditávamos em nós mesmos como tendo uma participação causal no ato de vontade; pensávamos surpreender aí no mínimo a causalidade em meio ao ato. Do mesmo modo, não se duvidava de que todos os antecedentes de uma ação, suas causas, pudessem ser buscadas na consciência. E que, buscando-as aí, se as reencontraria - como "motivos" (GD/CI. *Os quatro grandes erros*, § 3).

Os "motivos" são um erro simples de “um fenômeno de superfície da consciência”, um acessório da ação que, ao invés de apresentar os seus antecedentes, os oculta (GD/CI. *Os quatro grandes erros*, § 3). Aqui a interioridade é a condição da ação, e a ideia de causa nasce dessa interioridade, neste caso a causa surge da crença na vontade enquanto “ação” ou “efeito” de uma “subjetividade”. Seria a crença no mundo interior que provocaria a ideia de sujeito. Ou seja, esta divisão entre interior e exterior, assim como a divisão entre ação e autor, funda a lógica da causalidade.

A partir daí, tínhamos criado o mundo como um mundo de causas, como um mundo da vontade, como um mundo do espírito. Aqui, a psicologia mais antiga e mais duradoura estava em obra, ela não fez absolutamente nada diverso: todo acontecimento era para ela uma ação, toda ação a consequência de uma vontade; o mundo tornou-se para ela uma multiplicidade de agentes e um agente (um "Sujeito") colocou-se por debaixo de todo e qualquer acontecimento. O homem projetou para fora de si seus três "fatos internos", os objetos de sua crença mais firme: a vontade, o espírito, o Eu. – Ele primeiramente extraiu o conceito Ser do conceito Eu, ele posicionou as "coisas" como seres segundo sua imagem, segundo seu conceito do Eu enquanto causa. O que há de espantoso no fato de ele sempre ter reencontrado posteriormente nas coisas aquilo que ele tinha inserido nelas? – A coisa mesma, dito uma vez mais, o conceito de coisa, é apenas um mero reflexo da crença no Eu enquanto causa... (GD/CI. *Os quatro grandes erros*, § 3).

Aqui, nos deparamos com o mesmo argumento utilizado em *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*. Mais uma vez, Nietzsche afirma que o homem apenas reencontra nas coisas aquilo que ele mesmo havia projetado nelas anteriormente. Uma causa é, então, imputada posteriormente a uma determinada sensação através de um instinto causal que lhe dá sentido. Daí por diante o que era acaso, após ganhar sentido pode ser interpretado como “causa e consequência”. E assim ocorre com:

A maioria de nossos sentimentos universais - todo e qualquer tipo de inibição, pressão, tensão, explosão no jogo de ação e reação dos órgãos, assim como em particular o estado do nervo simpático - excita nosso impulso causal: queremos um motivo para nos sentirmos dispostos de tal ou tal modo, para nos sentirmos mal ou bem dispostos. Nunca é suficiente para nós constatar o fato de nos sentirmos dispostos de tal ou tal modo: só aceitamos esse fato - só tomamos consciência dele quando lhe entregamos um tipo de motivação. - A recordação que, sem nosso saber, entra em atividade em tais casos, traz à tona estados anteriores do mesmo tipo e interpretações causais que aí estão articuladas - não sua causalidade. Decerto, a crença em que as representações, os processos de consciência acompanhantes, tinham sido as causas, também é trazida à tona pela recordação. Assim surge o hábito de uma determinada interpretação causal (GD/CI. *Os quatro grandes erros*, § 4).

O sujeito seria apenas a terminologia da nossa crença nesta substância ativa e que ao mesmo tempo é representação da unidade subjacente a toda pluralidade e mudança, em todos os diferentes momentos de mais alto sentimento de realidade.

A crítica ao sujeito entendido como pressuposto da ação ganha destaque a liberdade do sujeito para decidir acerca do seu agir. Nesse sentido, um dos textos mais conhecidos na abordagem do tema é a seção 13 da primeira dissertação da *Genealogia da moral*, onde o filósofo escreve:

Um *quantum* de força equivale a um mesmo *quantum* de impulso, vontade, atividade - ou melhor, não é nada mais que esse mesmo impulso, vontade e atividade mesmo, e apenas sob a sedução da linguagem (e dos erros fundamentais da razão que nela se petrificam), a qual entende e mal-entende todo atuar como sendo determinado por um atuante, por um "sujeito", e só por isso pode parecer diferente. Pois assim como o povo separa o raio do clarão, e toma o segundo como *ação*, como efeito de um sujeito de nome raio, do mesmo modo a moral do povo separa também a força das exteriorizações da força, como se por trás do forte houvesse um substrato indiferente que *seria livre* para exteriorizar ou não a força. Porém, não existe um tal substrato; não existe qualquer "ser" por trás da ação, da atividade, do devir; "o agente" é uma fantasia acrescentada à ação - a ação é tudo (GM/GM I §13).

Segundo Nietzsche, dizer que "algo" pensa já é uma precipitação, pois atribuir o resultado de uma ação a este "algo" já é interpretar o processo sob a ótica causal, interpretar o "Pensar" como uma ação e deduzir em decorrência disso que toda ação pressupõe a existência de um sujeito, é pensar segundo a rotina da gramática (JGB/BM §17).

A crítica de Nietzsche à noção de causalidade, portanto, precisa passar por uma crítica a estrutura lógica da linguagem que "funda" a relação obrigatória entre causa e efeito. Essa "superstição dos lógicos" (JGB/BM §17) deriva da crença de que um pensamento ocorre apenas quando "eu" quero, de modo que o sujeito "eu" é determinante na conjugação do verbo "pensar".

Um pensamento ocorre apenas quando quer, de modo que é um falseamento afirmar o “eu” enquanto condição do predicado “penso”, “quem” realiza a ação de pensar não está em questão aqui, a “ação é tudo”.

Descartes, por não conseguir pôr em questão a estrutura da linguagem, cometeu o equívoco de assentar todo seu pensamento na categoria linguística de sujeito, por simplesmente não ter se desvencilhado da “sedução da linguagem” (GM/GM I, § 13) e em decorrência desta sedução, teria conferido um estatuto de realidade a certos “hábitos gramaticais”, como as categorias de “sujeito e predicado” (JGB/BM §54). Contudo, apesar da dura crítica nietzschiana a Descartes quando se trata ao sujeito do conhecimento, não se poderia deixar de observar que a crítica de Nietzsche não constitui uma negação absoluta ao modo com que Descartes procede para a construção e exposição de sua filosofia, mas trata-se de uma exigência de um rigor ainda maior, em seu método da dúvida. Para Nietzsche, Descartes teria abandonado a dúvida cedo demais ao aceitar o “eu” como certeza imediata (JBG/BM §16).

O Eu é fábula, ficção, um jogo de palavras, não causa espiritual, (GD/CI. *Os quatro grandes erros*, § 3). A linguagem é o meio que opera a cristalização, dito de outro modo, nossas crenças foram moldadas pela estrutura lógica da enunciação, que por sua vez, expõe a dificuldade presente no homem de pensar sem uma causa para todo efeito, ou inversamente, sem pensar uma ação sem nenhum agente.

O que explicaria a concepção de um “eu” como o sujeito da ação – verdadeiro e a priori – por trás de todo pensamento. Neste sentido, a estrutura do próprio pensamento já estaria presa aos limites da estrutura *causal* da gramática e ao pensarmos “sujeito”, “eu” ou “consciência”, estaríamos mais uma vez presos a estrutura da sintaxe. Não há, por tanto, identidade ou unidade no sujeito, o que funda a identidade é o nome, a palavra que funda o sujeito é a mesma que permite a ficção que atribui identidade ao resto das coisas do mundo.

3.3 O SUJEITO COMO CONFLITO DE FORÇAS

Se a cosmologia nietzschiana implica num mundo constituído por forças em luta constante e a “ação é tudo” (GM/GM I, § 13), como, apesar dos limites apresentados pela linguagem, expressar – mesmo que minimamente – a complexidade do real inexpressável? As possíveis concepções de sujeito em sua filosofia implicam no abandono daquele dualismo que reduz todas as coisas às dicotomias bem e mal, verdadeiro e falso, ser e não-ser, e se colocam além de um horizonte em que o mundo se expressa nessa oposição diametral. O mundo é uma

pluralidade de forças em conflito, assim como também é o corpo, uma complexa configuração de vontades, forças e instintos em tensão permanente. E este corpo orienta um pensamento sobre um homem no interior do jogo de forças do vir-a-ser, no qual é possível identificar apenas configurações momentâneas e nunca uma unidade estável.

O “sujeito” – se é que podemos falar de um sujeito – enquanto esta configuração complexa é pluralidade fluida, pensada a partir do corpo e da intensidade de forças, fazendo assim oposição com a antiga ideia de sujeito substância inalterável e unidade pensante do pensamento cartesiano.

Pensado desta forma o homem é visto como pluralidade em conflito, expressão da realidade plural, instável e provisória da luta de forças que se alternam em sua dominância, ora se agrupando, ora novamente em conflito, opondo-se umas às outras, como “uma multiplicidade de processos inconscientes de sentimentos, vontades e pensamentos que não são causados nem controlados por um eu” (CONSTÂNCIO, 2015, p. 286).

Nas palavras de Martin Saar, a consciência seria “menos pontos fixos fundamentados do que pontos de constructos interpretativos por processos dinâmicos” (SAAR, 2007, p. 102). Deste modo, o termo “sujeito” seria utilizado para designar um universo das complexidades das forças em conflito, assim como os resultados temporários desses conflitos.

Mas, indo além da concepção do sujeito como esse processo incompreensível em sua complexidade, ainda é preciso acrescentar a possibilidade de se pensar o sujeito enquanto *ficção* e instrumento da linguagem. Segundo Paschoal, (*Cad. Nietzsche*, v. 39, n. 1, p. 109) podemos pensar na possibilidade de interpretar, no texto nietzschiano, um sujeito deslocado do lugar de substância, que se traduz retomando a ideia de *ficção* enquanto um sujeito personagem, assumindo um lugar de recurso linguístico-filosófico. Quando observamos os diferentes modos com os quais o autor usa a linguagem em seus textos, tomemos como exemplo, o prólogo da *Genealogia da Moral* (GM/GM, prólogo, § 1), percebemos o uso de um “eu” que se expressa em primeira pessoa, mas que possivelmente cumpre seu papel, não enquanto “sujeito” que delibera livremente na formulação do texto, mas como uma das possíveis configurações resultantes da luta de forças em seu modo de agir, ou até mesmo como uma ferramenta da linguagem que permite a exposição polêmica deste sujeito, que apenas se torna possível em meio a crítica desta mesma posição de sujeito que Nietzsche parece assumir enquanto autor.

Sobre isso:

Com essa descrição, parece colocar-se diante do leitor um homem que reconhece e demarca a sua posição no jogo em que está inserido, com aquela honestidade intelectual que não esconde a posição interpretativa

assumida nem reivindica uma posição neutra que se encontraria, talvez, acima do jogo no qual se insere e busca produzir efeitos de poder. Neste ponto, porém, em que Nietzsche faz seu leitor experimentar o efeito sedutor de sua linguagem, especialmente por meio da descrição detalhada de si, não se pode esquecer que tal narrativa é precedida de uma dura advertência, de que “nós homens do conhecimento, não nos conhecemos, de nós mesmos somos desconhecidos” (PASCHOAL, 2018, p. 112).

Ainda segundo Paschoal (2018, p. 112), lembrando desta advertência, não poderíamos considerar essa apresentação de si uma descrição objetiva. Uma compreensão mais razoável seria de que esta descrição de si é mais uma “parte do trabalho ficcional que se desdobra na obra” (Ibid). Neste caso, assim como no “raio e o clarão”, o segundo não é a ação ou efeito “de um sujeito chamado raio”, também neste caso, não poderíamos separar a obra do autor, como se a obra fosse um mero efeito deste. O autor ao sair do campo do real e se manifestar enquanto o “eu” por trás do texto no próprio texto, não é sujeito de nenhuma ação, mas um “eu” argumento, personagem, *ficção*.

Encontramos dois modos diferentes com que Nietzsche utiliza o termo “ficção” em seu pensamento, um, com o sentido crítico de falsificação que se tornando objeto de crença passa a ser tomada enquanto *verdade*, é uma “ficção lógica” (JGB/BM § 4) estabelecida pelo equívoco da razão. O outro modo, é a *ficção* em seu sentido poético, criativo, de obra de arte, que nada tem de falso ou verdadeiro, mas apenas permite “graus de aparência”, que permitiria um uso “provisório” de um “eu” apenas como *ficção* reguladora ou mesmo como uma espécie de “ironia com o sujeito, com o predicado e com o objeto” em que o filósofo pode “declarar-se rebelde contra a confiança cega concedida à gramática” (JGB/ BM § 34).

4 A MORTE DO BOM DEUS CARTESIANO

Será de importância fundamental neste capítulo desenvolvermos as noções nietzschianas de *vontade de verdade* e *morte de Deus* e clarificar o porquê, para Nietzsche, da necessidade de uma reavaliação do *valor* dos próprios *valores*. Começaremos tentando descrever o que significa a queda do paradigma “Deus” no alvorecer do século XIX, conforme a perspectiva relacionada ao próprio tempo vivido por Nietzsche. O que antes, na idade média ocidental, deveria passar pelo crivo da religião cristã, agora responde ao tribunal da razão e da ciência, por isto, o que precisamos ter em mente, antes de nos aprofundarmos nessa discussão, é o caráter puramente “historicista”³⁰ das análises nietzschianas.

Se, como vimos no capítulo anterior, não poderíamos mais sustentar a unidade ontológica de um sujeito responsável pelo conhecimento e pela deliberação, visto que, na concepção do filósofo alemão, o homem seria um turbilhão de afetos relacionando-se como uma multiplicidade de forças belicosas, trataremos neste capítulo do outro pilar da metafísica cartesiana, a saber, a concepção de Deus.

O homem moderno, que ainda se apoia em valores morais, não suspeita sobre a origem desses valores nos quais se apoia e constrói sua epistemologia. E por falta de suspeita, o homem permaneceria ingênuo diante desses valores aos quais se submete, os sustentando enquanto ideias incondicionadas. Esta ingenuidade é simplesmente a crença de que os valores existem metafisicamente “em si mesmos” pairando sobre ele e norteando de forma absoluta suas ações. Frente a esses valores eternos e perfeitos, o homem moderno teria outra opção, a não ser, se curvar. Por isso a ingenuidade descreveria perfeitamente o desconhecimento da origem dos valores. O homem lança os valores sobre si e os torna absolutos, aquilo que é condicionado pelo próprio homem é tomado como o incondicionado que requisita o homem, agora, com exigências.

Esses valores engendrados e legitimados, pela metafísica, se dão por uma espécie de antropomorfia, pois, o homem que condiciona os valores aos quais ele mesmo se submete, continua ele mesmo a ser o criador e o doador de sentido e do critério de valor das coisas, enquanto permanece ingênuo instaurando os valores que criou como se fossem essências imutáveis, deixando de considerar que ele mesmo é o instaurador desses valores. Toda

³⁰ “No âmbito de uma meditação implicitamente evolucionista, o autor afirma que ‘descobriu’ que os seus pensamentos e afetos se inscrevem na longa história da vida humana, animal e orgânica (uma história que [...] é a incorporação de erros intelectuais fundamentais).” SALANSKIS, Emmanuel. *Nietzsche*. Paris: Les Belles Lettres, 2015. In: GEN – Grupo de Estudos Nietzsche, Dicionário Nietzsche, 2016, p. 56.

interpretação do mundo, seja ela ingênua ou conscientemente planejada, estabelece certos valores e configuraria um mundo à imagem do homem. Podemos dizer, então, que todos os valores supostamente metafísicos seriam sempre uma apreensão humana da própria criação humana. Enfim, os valores seriam hipóstases³¹. No entender de Nietzsche, contudo, essa “inocência metafísica” estaria com os dias contados...

4.1 A NOÇÃO NIETZSCHIANA DA MORTE DE DEUS

Partimos da célebre sentença: “Deus está morto!” (CG, §108). Ora, como podemos explicar a contradição da afirmação nietzschiana segundo a qual Deus, um ente eterno, estaria morto? Ou por que encontramos no texto de Nietzsche a afirmação “Deus está morto!” e não “Deus não existe!”? Faz-se necessário, antes de tudo, esclarecer o que se entende aqui por Deus e pela morte deste ente. A ideia deste ente perfeitíssimo, assim como o declara nosso filósofo francês, não permite a possibilidade de sua morte, pelo menos não de uma morte efetiva, pois a sua não existência rompe com o próprio conceito de ente perfeito, já que nada perfeito poderia vir a perecer³². Como poderia então a afirmação de sua morte ser digna de algum sentido sem entrar em contradição? A respeito dessas questões, não seria à toa que, como mostraremos mais a frente, no trecho de *Gaia ciência*, que o anúncio de sua morte nos seja feito através da fala de um homem louco.

Encontramos logo no início do livro III de *A Gaia Ciência* o anúncio da morte de Deus, realizado anteriormente na seção §108, este anúncio volta a ser desenvolvido plenamente na seção § 125, na famosa alegoria do “homem louco”. A expressão escolhida pelo autor de forma alguma busca manifestar a ideia de que não haja mais nenhum tipo de crença em Deus em seu contexto do século XIX. Esta expressão vem no aforismo como uma “notícia” que não chegou ainda aos ouvidos dos homens. Aqui devemos entender o uso da palavra Deus em um sentido mais amplo, não apenas como a entidade que fundamenta a religião cristã, mas como a gênese por trás da tradição metafísica e da ciência ocidental. A afirmação da morte de Deus em sua

³¹ Nos referimos aqui com uso do termo “hipóstase” ao verbo “hipostasiar” enquanto ação de tratar algo que não é uma coisa real enquanto objeto ou coisa real. O que seria o mesmo que “Reificação”, ou seja, um erro que consiste na transformação de algo em coisa ou objeto que não é em algo que é. Aqui, de modo mais específico, hipóstase possui um sentido próximo ao de reificação, porém aplicado a entidades abstratas como se estas fossem entidades concretas.

³² Relembramos aqui, novamente, a influência que a filosofia escolástica exerceu no pensamento cartesiano. Pois Descartes por ter sido educado pelos jesuítas no colégio de La Flèche, recebeu formação sólida na filosofia escolástica em sua juventude, e mesmo que depois tenha abandonado o estudo dela por aproximadamente vinte anos, retomou estes estudos e reaprendeu a filosofia escolástica na tentativa de estabelecer diálogo com os jesuítas de sua época. (Cf. Roger Ariew, *Descartes e o escolasticismo: O pano de fundo intelectual do pensamento de Descartes*. P. 107)

obra, pouco tem a ver com uma espécie de ateísmo militante, nem mesmo diz respeito à negação de sua existência concreta. Para Nietzsche, assim como a ideia de um ente perfeito foi criada pelo homem por necessidade de buscar algo absoluto para nortear-se na existência, poderia, também, por ele ser abandonada. A afirmação da *morte de Deus* apenas denotaria a *morte* deste suposto ente metafísico perfeito e infinito da tradição filosófica – ou do ente sagrado e eterno da crença judaico-cristã – se antes fosse assumido a existência desse, o que não ocorre em nenhum momento nos textos nietzschianos.

A “morte de Deus” expressa, neste caso, o resultado de um processo histórico de desvalorização dos valores fundamentais da sociedade ocidental moderna. Por este motivo, este processo é apresentado pela figura do homem louco como “desaparecimento do horizonte”, isto é, uma perda de referências. Devemos, deste modo, conceber a expressão “morte” enquanto metáfora para uma decadência dos valores cristãos-metafísicos. Em outros termos, o desdobramento do pensamento moderno teria levado à falência os fundamentos morais até então vigentes no Ocidente. Enfim, de nada interessa a Nietzsche propor um novo debate metafísico sobre a existência ou inexistência de Deus, este não é uma questão que estará presente em sua obra. Se um Deus cristão-metafísico “vive” ou “morre” lhe é indiferente. Mais importante, para Nietzsche, que as elucubrações sobre a existência ou inexistência deste ente são os efeitos que a crença na existência ou inexistência de um Deus podem provocar, como por exemplo: o que ocorreria se a ideia de Deus, em sua própria lógica, viesse a se manifestar como uma de nossas mais longas mentiras? (GC, V, §344).

No entender de Nietzsche, a mentalidade do homem moderno cientificista herdou do cristianismo uma espécie de preconceito moral que o impele a um compromisso moral para com a verdade. Em outras palavras, o pensamento moderno entende que é dever da ciência aceitar de maneira inflexível os resultados “objetivos” apresentados pelos fatos científicos. Nesse contexto, a probidade intelectual se transforma, portanto, numa virtude constitutiva do cientista. No século do positivismo, essa exigência moral para com a verdade teria provocado uma contradição inevitável: afirmar a existência de Deus e ao mesmo tempo responder a exigência de honestidade intelectual demandada pelo pensamento científico que é incapaz, visto sua finalidade e alcance próprios, de estabelecer com igual rigor proposições metafísicas que tenham valor de verdade apodícticos. Logo, um dilema acompanha o pensamento moderno: como manter o valor do principal fundamento da moral do Ocidente – isto é, um Deus que transcende a qualquer possibilidade de verificação empírica – e, ao mesmo tempo, cumprir com a exigência moral de compromisso para com a verdade demandado pela consciência científica? Nietzsche parece defender que essa interpenetração entre Deus e o pensamento científico – que

ao mesmo tempo se mostra como incongruente – teria levado o Ocidente a uma espécie de colapso: a moral, antes concebida como divina, é destruída pela própria exigência de probidade moral para com a verdade científica.

Na seção 125 de *A Gaia Ciência*, o anúncio da morte de Deus é feito por uma figura descrita como eufórica, um homem louco, que carrega uma lanterna acesa em plena luz do dia. Em meio a diversos homens esse personagem grita "Procuro Deus! Procuro Deus" enquanto carrega, em plena luz do dia, um lanterna em meio a um mercado, aos transeuntes do espaço público este homem pergunta:

'Para onde foi Deus?'[...]já lhes direi! Nós o matamos – vocês e eu. Somos todos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós ao desatar a terra do seu sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para frente, em todas as direções? Existem ainda 'em cima' e 'embaixo'? Não vagamos como que através de um nada infinito? Não sentimos na pele o sopro do vácuo? Não se tornou ele mais frio? Não anoitece eternamente? Não temos que acender lanternas de manhã? Não ouvimos o barulho dos coveiros a enterrar Deus? Não sentimos o cheiro da putrefação divina? – também os deuses apodrecem! Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos! [...] A grandeza desse ato não é demasiado grande para nós? [...] Nunca houve ato maior – e quem vier depois de nós pertencerá, por causa desse ato, a uma história mais elevada que toda a história até então!" (GC §125).

O trecho de *A Gaia Ciência* indica que a própria civilização ocidental seria responsável por este “apagar do horizonte” que acontece no seio desta mesma cultura. Ora, na ótica de Nietzsche, a ideia de Deus teria enfraquecido e perdido seu crédito, como vimos, no próprio decorrer da história com o desenvolvimento do pensamento científico que é denunciado, pelo filósofo, como o *assassino* do máximo paradigma moral do Ocidente. Entretanto, os ateus do trecho citado – homens da ciência –, *aqueles que não criam em Deus*, para quem o homem louco anuncia sua morte, ainda não entendem as consequências desta *morte de Deus*. Mesmo com a iluminação trazida pela ciência ainda não percebem o quão perigosas podem ser as consequências do esvaziamento moral produzido pelo desenvolvimento histórico da busca pela verdade. Por isso, o *homem louco* esbraveja logo em seguida:

[...] 'Eu venho cedo demais', disse então, 'não é ainda meu tempo.' Esse acontecimento enorme está a caminho, ainda anda: não chegou ainda aos ouvidos dos homens. O corisco e o trovão precisam de tempo, a luz das estrelas precisa de tempo, os atos, mesmo depois de feitos, precisam de tempo para serem vistos e ouvidos. Esse ato ainda lhes é mais distante que a mais longínqua constelação – e no entanto eles cometeram! (NIETZSCHE, *A gaia ciência*. §125).

A figura do louco entende que é mal compreendido e que assim continuará sendo por algum tempo, visto que aqueles homens que já não creem mais em Deus não conseguem perceber a gravidade das consequências do ser ateísmo. E mesmo assim, ele continua a denunciar a falta de percepção do vazio que a queda desse paradigma provocará na urgência do novo tempo e, com isso, o niilismo que os homens precisarão enfrentar. A falta de horizonte deste niilismo poderá provocar uma trágica angústia nos homens que já não encontrarão terreno fértil para o confortável repouso dos seus valores, eles ficarão sem fundamento, seus alicerces serão destruídos, e a única experiência possível será a experiência do nada. A grande questão que surgirá, agora, será aquela que nos fará pensar no significado que daremos a essa ausência.

Ora, se, na ótica de Nietzsche, a moral cristã que tem origem transcendente e, por isso, apenas permanece verdadeira enquanto a ideia de Deus se manter como verdade – “[...] ela se sustenta ou cai com a fé em Deus” (GD/CI. §5) –, então o acontecimento da *morte de Deus* faria desmoronar tudo que sob ele está embasado. Desta forma, “vem à tona” ao Ocidente um vazio cuja falta de sentido decorrente da perda do significado da vida que antes eram assegurados pelos fundamentos da metafísica e do cristianismo. O risco que a civilização Ocidental passa a correr é o de sua autodestruição moral através do seu próprio percurso histórico. Ao *assassinar* o sentido que a interpretação cristã do mundo havia dado à existência humana, o desdobrar histórico da civilização Ocidental pode trazer à tona a completa ausência de sentido. Enfim, no momento em que o pilar sobre o qual os valores instituídos eram sustentados desmorona, desponta-se o niilismo³³.

Todavia, é necessário mais um questionamento: esta crítica nietzschiana à moral cristã poderia, realmente, ser entendida como uma radicalização do antidogmatismo iluminista? Antes de responder, passemos, novamente, a palavra para um representante original dos filósofos das luzes. Examinemos o que Voltaire tem a nos dizer no verbete “*moral*” de seu *Dicionário filosófico*:

A moral não está de forma alguma na superstição, ela não está de forma alguma nas cerimônias, ela não tem nada em comum com os dogmas. Pode-se insistir que todos os dogmas são diferentes, e que a moral é a mesma em todos os homens que fazem uso da razão. A moral vem de Deus da mesma forma que a luz. Nossas superstições não passam de trevas.

³³ Porém, junto ao perigo deste esvaziamento provocado pela perda dos valores, Nietzsche parece enxergar a possibilidade da criação de novos valores. Nesta perspectiva, o niilismo seria necessário para uma mudança de valores e para a oferta de um novo sentido. Se por um lado, a dissolução do horizonte de sentido pode provocar o niilismo, isto é, o esvaziamento completo dos valores que mantêm este horizonte, ao mesmo tempo, este niilismo permite que “o horizonte nos apareça novamente livre” para a criação de novas referências, novos valores.

Leitor, reflita: expande³⁴ essa verdade, tira as tuas consequências. (VOLTAIRE, 2010, p. 426).

Parece que Nietzsche acatou a recomendação de Voltaire, expandiu “essa verdade” e dela tirou suas próprias consequências. Todavia, o que exatamente foi *assumido*? O que foi *expandido*? E quais foram as *consequências*? Ora, o filósofo alemão *tomou para si* a atitude antidogmática de Voltaire, *expandiu-a* para além da crítica meramente anticlerical/antirreligiosa e como *consequência* atingiu os próprios fundamentos da moral, a qual Voltaire pretendia divina e universal³⁵. Nessa direção, o argumento da seção §27 da terceira dissertação de *Genealogia da moral* poderia ser interpretado como essa radicalização antidogmática e catastrófica da razão esclarecida:

Desta maneira pereceu o cristianismo *como dogma*, por obra de sua própria moral; desta maneira, também o cristianismo *como moral* deve ainda perecer – estamos no limiar desse acontecimento. Depois que a veracidade cristã tirou uma conclusão após a outra, tira enfim sua *mais forte conclusão*, aquela *contra si mesma* (GM/GM III, 27, KSA 5.410. Trad. PCS).

Nietzsche teria, portanto, levado a inflexibilidade antidogmática da razão esclarecida às últimas consequências e, com isso, se voltado contra a tentativa iluminista de preservar o caráter absoluto da moral. Com a dissolução de seu fundamento – isto é, com a *morte de Deus* –, a moral não poderia mais ser entendida como “a lei universal que o dedo de Deus gravou em todos os corações. E o preceito eterno da sensibilidade das necessidades comuns”³⁶, como defendiam Diderot e Voltaire³⁷. Ao contrário, os valores morais seriam *humanos demasiados humanos* e, por conseguinte, engendrados na história, a partir de diferentes perspectivas avaliativas. Em outros termos, a exortação de Voltaire, a qual instigou o leitor – neste caso, Nietzsche³⁸ – a expandir ainda mais *o facho da lanterna da luz* da razão sobre as *trevas* da superstição e do dogma, acabou por assassinar Deus e, conseqüentemente, por solapar as bases da tese moral do *philosophe des lumières*.

Se a palavra “Deus” aqui é análoga aos ideais do mundo suprassensível, a afirmação da *morte de Deus* significa que, quando a moral cristã perece, todo o mundo suprassensível do

³⁴ É necessário chamar atenção para um equívoco cometido por algumas traduções do *Dictionnaire philosophique* ao português. Neste trecho, o termo “*étendez*” é traduzido, por vezes, por ‘escuta’ ou ‘ouve’.

³⁵ A esse respeito, estamos próximos da interpretação de MÉTAYER, 2011, p. 140.

³⁶ DIDEROT, 2011, p. 228.

³⁷ Como vimos, para Voltaire “existe apenas uma moral [...] como existe apenas uma geometria” e ela pode ser encontrada “no coração de todos os homens” (VOLTAIRE, 2010, p. 424-425).

³⁸ Acerca da pesquisa de fontes sobre a relação Nietzsche e Voltaire, ver: MÉTAYER, 2011.

cristianismo, isto é, *juízo pós-morte, vida eterna, além-mundo*³⁹ e etc., que orientavam o pensamento e o agir do ocidente, se desautorizam junto com ela. Sem Deus como fundamento metafísico e sustentáculo do pensamento e do agir, o que resta agora em seu lugar para que o homem se direcione?

A sentença “Deus está morto” carrega em si um prenúncio da falta de sentido que se expande. Esta ausência de autoridade divina, absoluta, significa para Nietzsche que o niilismo⁴⁰, “o mais sinistro de todos os hóspedes”, está batendo à porta. Não apenas enquanto um niilismo que corresponde a queda dos antigos ideais – o niilismo como processo de desvalorização dos valores supremos, provocando assim, a substituição do mundo metafísico pelo progresso histórico-científico – mas uma falta de sentido ainda maior, pois o “ente perfeitíssimo” da moral judaico-cristã que decaí, vem sendo ainda, como vimos no sistema cartesiano, o ente garantidor da verdade e possibilidade de todo conhecimento científico. Em resumo, esbarramos com o problema: já que a categoria de “transcendência”, através da qual, até então, inseríamos valor no mundo, é retirada do horizonte de sentido, como a tríade cartesiana “Deus, sujeito do conhecimento e mundo”, irá se sustentar?

4.2 A VERDADE DA CIÊNCIA E SEU MÉTODO

A razão moderna declara o “conhecimento” transcendente metafísico e religioso como dogmático, e por isto, o nega – em sua pretensão de encontrar a verdade até então fixada na figura de Deus – em nome de um conhecimento científico, que pretende assegurar-se por si mesmo e não precisa de nenhuma transcendência.

[...] esta ciência moderna que, como verdadeira filosofia da realidade, evidentemente crê apenas em si mesma, evidentemente possui a coragem, a vontade de ser ela mesma, e até agora saiu-se bastante bem sem Deus, sem Além e sem virtudes negadoras. (GM/GM III, 23).

Enquanto a religião é, neste momento, deslocada para fora do caminho seguro da busca do conhecimento verdadeiro, vista como insuficiente e até mesmo imprópria enquanto

³⁹ Cf. MELO NETO, 2022, p. 121. Seção intitulada: *A morte de Deus e o colapso moral do ocidente*.

⁴⁰ Nas palavras de Volpi: O niilismo é, pois, a “falta de sentido” que desponta quando desaparece o poder vinculante das respostas tradicionais ao porquê da vida e do ser. É o que ocorre ao longo do processo histórico no decorrer do qual os supremos valores tradicionais que ofereciam resposta àquele “para quê?” – Deus, a Verdade, o Bem – perdem seu valor e perecem, gerando a condição de “ausência de sentido” em que se encontra a humanidade contemporânea. [...] (VOLPI, Franco. **O niilismo**. São Paulo: Ed. Loyola, 1999.) p. 55,56.

instrumento epistemológico, a ciência, que por outro lado, se desenvolve – supostamente enquanto seu oposto – como o caminho seguro do homem evoluído, que abriu os olhos para as descobertas e avanços da modernidade e que se descobre como o grande criador deste instrumento para a verdade que é a ciência. A verdade moderna não seria, portanto, mais uma verdade divina, mas humana. Deus, o além, o transcendente, a religião são descolados para o âmbito irracional da fé e arrastados para longe da objetividade científica.

Todo este afastamento daquilo que é transcendente e divino, parece consistir numa mudança para o homem moderno em seu caminho guiado pela razão esclarecida, este finalmente se aproximaria do mundo natural e empiricamente verificável pela ciência. Em outros termos, a razão parece ter alcançado uma grande superação se reposicionando sobre ela mesma num mundo terreno e não mais em um mundo transcendente além da natureza. O espírito científico da modernidade seria então o espírito livre *par excellence*? É precisamente neste ponto, que para Nietzsche, mais uma vez nos enganamos: raciocínio muito bem desenvolvido.

[...] Ocorre que com esse barulho e essa tagarelice de agitadores nada se consegue comigo [...] através deles *não* fala o abismo da consciência científica – pois atualmente a consciência científica é um abismo [...] A verdade é precisamente o oposto do que se afirma: a ciência hoje não tem absolutamente *nenhuma* fé em si, e tampouco um *ideal* acima de si – e onde é ainda paixão, amor, ardor, *sofrer*, não é o oposto desse ideal ascético, mas antes *a sua forma mais recente e mais nobre*. (GM/GM III, 10).

Na parte final da citação, vemos Nietzsche fazer referência aos *ideias ascéticos* e relaciona-los à ciência. Mas o que, de fato, o filósofo entende por ideais ascéticos? Na terceira dissertação da *Genealogia da moral*, cujo título é *O que significam ideais ascéticos?*, encontramos logo no primeiro parágrafo: “Porém, no fato de o ideal ascético haver significado tanto para o homem se expressa o dado fundamental da vontade humana, o seu *horror vacui*[horror ao vácuo]: ele precisa de um objetivo – e preferirá *querer o nada a nada querer*.” (NIETZSCHE, 2006, p. 87). Esta última frase volta no texto como encerramento da terceira dissertação, logo é importante atentarmos para seu significado e para como ela nos aponta para uma possível interpretação do que Nietzsche quer dizer com “*ideais ascéticos*”. Esta vontade de ‘nada’, este “querer o nada” aparece aqui em oposição a uma “nada quer”, ou seja, em oposição a uma anulação total da vontade, que neste caso, de modo algum seria preferível ao homem. Enquanto que “quer o nada” aparece como último recurso, que permite nossa vontade – que não pode deixar de se afirmar – direcionar-se a um objeto, mesmo que em última instância este objeto seja o “nada”. Este redirecionamento da vontade cabe aos *ideais ascéticos*, cuja função

é suprimir a vontade que continua sempre querendo afirmar-se e nunca é negada por completo. Segundo o autor, estes *ideais ascéticos* se manifestam de múltiplas formas, na moral, na religião, no pensamento da tradição filosófica, nas principais correntes epistemológicas.

Apesar de suas pretensões, a ciência ainda não expressaria nenhum tipo de lugar contrário ao do *ideal ascético*. Antes de ser um meio e um método, livre de pressuposto e preconceitos, para a verdade, sua imparcialidade e objetividade são apenas aparentes. Sua suposta distinção da fé e do ascetismo assenta na camuflagem permitida pela disciplina do método científico.

Porém, no pensamento científico que se desenvolve na modernidade, enquanto negasse a fé e a metafísica por anseio intelectual da ciência, o homem acredita-se o mais afastado possível dos erros e ilusões provocados por essas, e pensando estar a salvo de ambas, graças a consciência intelectual científica, acreditam-se detentores de uma emancipação da razão.

[...] fato de que se trabalhe com rigor na ciência e de que existam trabalhadores satisfeitos, *não* demonstra em absoluto que a ciência como um todo possua hoje uma meta, uma vontade, uma paixão própria da grande fé. Ocorre o contrário, como disse: onde não é a mais nova manifestação do ideal ascético [...] (GM/GM III, p. 137).

Os “descrentes” da ciência, que acreditam ser adversários do ideal ascético, não percebem que seu último resquício de fé estaria depositado justamente na ideia de serem “os homens do conhecimento” que desconfiam de toda espécie de crença. Contudo, não atentam para a exceção, pois uma única crença escapa dessa desconfiança, a saber, a crença no valor absoluto da verdade.

Toda a cultura Ocidental teria sido moldada, segundo Nietzsche, a partir daquilo que ele chama de *educação para a verdade*⁴¹. O que se pretende afirmar com essa expressão é que um dos principais elementos – se não, o principal – que fundam nossa civilização é uma espécie de doutrina moral que elegeu o valor *verdade* como absoluto e inquestionável. Essa educação instituiu no exercício da razão uma rigidez intelectual, que funciona em forma de axioma. Isto é, a busca da razão científica pela *verdade* foi fundamentada pelo próprio valor de verdade.

A verdade, considerada pela ciência moderna uma relação necessária e evidente, cujo valor pretende fundamentar racionalmente sua justificação, é por isso indemonstrável, como princípio inato da consciência. Disto se segue que a ciência e a filosofia persigam, irrefletidamente, a *verdade* sem darem conta do axioma guiava essa perseguição era, no final

⁴¹ Cf. GM/GM III, §27, KSA 5.410. Trad. PCS. Op. Cit. P. 147.

das contas, uma nova forma de ideal ascético, qual seja, a vontade de verdade. Logo, o que induz o homem à:

[...] a incondicional vontade de verdade, é a *fé no próprio ideal ascético*, mesmo como seu imperativo inconsciente, não haja engano a respeito – é a fé em um valor *metafísico*, um valor *em si da verdade*, tal como somente esse ideal garante e avaliza (ele se sustenta ou cai com esse ideal). Não existe, a rigor, uma ciência “sem pressupostos”, o pensamento de uma tal ciência é impensável, paralogico: deve haver antes uma filosofia, uma “fé”, para que a ciência dela extraia uma direção, um sentido, um limite, um método, um *direito* à existência. (Quem entende o contrário, quem por exemplo, se dispõe a colocar a filosofia “sobre base estritamente científica”, precisa antes colocar não só a filosofia, mas também a verdade *de cabeça para baixo*: a pior ofensa ao decoro que se poderia cometer com duas damas tão respeitáveis!) (GM p. 139 [24]).

Nesses termos, a ciência continua sendo apenas mais um caso de subordinação do homem à metafísica. Ainda que substitua seu modo de proceder, a ciência ainda tem a verdade como o valor supremo a ser perseguido e é apenas visando esta busca pela verdade que a ciência existe. Ou seja, a ciência não poderia se ver livre de pressupostos morais pois o que a caracteriza é a busca do que seria o maior de todos os valores, o suposto valor absoluto, a verdade. Neste caso, podemos dizer que esperar que a ciência seja livre de pressuposto é o mesmo que esperar a ciência não seja ela mesma, não cumpra com seu papel, visto que sua existência se delinea enquanto tem como objeto a verdade.

É ainda uma *fé metafísica*, aquela sobre a qual repousa a nossa fé na ciência – e nós, homens do conhecimento de hoje, nós ateus e antimetafísicos, também nós tiramos ainda nossa flama daquele fogo que uma fé milenar acendeu, aquela crença cristã, que era também de Platão, de que Deus é a verdade, de que a verdade é *divina*... (GM p. 139-140) [24].

Deus, enquanto ente perfeitíssimo e absoluto, tem a sua ideia vinculada a todos os *bens* possíveis como aquilo que é próprio de sua essência. Ora, se sua essência reúne todos os *bens* possíveis e um deles é a verdade, esta precisa constituir sua natureza, portanto conclui-se disto que a verdade é uma virtude divina, e por ser divina é necessariamente boa.

O preconceito moral, que a muito tempo associou a ideia de *verdade* com a ideia do *bem*, faz com a verdade seja transformada em finalidade última. Pois se a *verdade* é o *bem*, isto significa que ela é o que devemos buscar a todo custo. Definindo, assim, essa busca irrefletida, esta tendência inconsciente – explícita desde a Grécia no pensamento filosófico – de buscar a verdade a qualquer custo, Nietzsche pretende colocar em evidência o desejo sem limites que há

por trás desta busca incansável, isto é, um desejo profundamente instintivo, mascarado pelo exame racional da ciência⁴².

Voltamos, então, às especulações do método cartesiano. Nele, a dúvida da primeira meditação, que inaugura todo o processo de pensamento na pretensão de uma “nova ciência”, é uma estratégia que busca, pelo uso da razão e somente dela, uma verdade validada por meio de suas próprias operações⁴³. Isto quer dizer que o ato da dúvida cartesiana seria para nosso filósofo francês a consciência da razão operando em sua capacidade de questionar e de distinguir entre aquilo que é verdadeiro e aquilo que é falso.

O que correu a Descartes, na busca dos fundamentos para sua epistemologia, foi a falha de não exigir realmente uma crítica de todos os seus pressupostos como bem pretendia. O autor das *Meditações* não teria percebido, portanto, que esta busca que a razão opera em direção a “verdade”, em nome da verdade, ela mesma repousa sobre um preconceito moral. Na perspectiva de Nietzsche, a tese da possibilidade do alcance desta verdade última, através de um método rigoroso, com o qual Descartes inicia sua filosofia, não passaria do descuido de questionar o principal preconceito moral sobre o qual repousa sua epistemologia, o valor da verdade. Deste modo, não questionar o objeto de sua aspiração enquanto tenta “suspender” todos os preconceitos do conhecimento teria sido o equívoco cartesiano por excelência. O filósofo francês não só não teria sido bem-sucedido em sua aplicação da dúvida metódica, como teria construído todo seu pensamento preso aos ideais metafísicos do “bem” e da “verdade”.

Ao tentarmos substituir Deus pela ciência, em outras palavras, nada mais fizemos do que abandonar a verdade encontrada antes em Deus pela verdade agora prometida pela ciência. A ciência com toda sua exigência de análise da razão, ela mesma não consegue se perceber enquanto cega diante do único valor que não intenciona investigar. Por este motivo nosso

⁴² Nas palavras de Melo Neto: “a referida virtude cristã teria, ai longo do desenrolar da história ocidental, adquirido uma roupagem supostamente laica e, por fim, se transformado no que podemos chamar de *probidade intelectual*. [...] O *pío* compromisso do cientista em assumir como principal meta a conquista da verdade a qualquer custo consistiria, portanto, numa espécie de cristianismo latente” e ainda “além de configurar-se como meta, ‘a verdade’ também assume, nesta relação ético-epistêmica, a função de critério moral para o próprio exercício e julgamento científico: o cientista deve ser probo e aceitar, de forma inflexível, as verdades evidenciadas pelos resultados da ciência. Negá-las, seria uma atitude imoral e – digamos – ímpia! Em suma a verdade divina, antes revelada pelas palavras de Cristo, é *transubstanciada* em verdade ‘revelada’ pelo experimento científico. [...] A justeza moral para com a verdade continuaria, portanto, norteando o *modus operandi* da ciência a qual permaneceria, irrefletidamente, cristã.” (MELO NETO, 2022, p. 124).

⁴³ Sobre isso encontramos o comentário de Landim Filho: Se a dúvida metafísica põe em questão a clareza e a distinção (ou a regra geral da verdade), de fato ela visa qualquer critério racional de verdade, pois o seu objetivo é o de mostrar a necessidade de justificações filosóficas que validem as operações da razão. O que está posto em questão é a própria capacidade da razão de distinguir o verdadeiro do falso. (p. 125, Evidência e verdade no sistema cartesiano, 1992).

filósofo alemão declara que ainda estamos longe de sermos espíritos livres, visto que ainda acreditamos na verdade.

A ciência que ainda não tem capacidade de criar valores a partir de si mesma, continua a servir-se do ideal ascético. Sucede que o aspecto positivista do espírito científico que visa o afastamento da religião e da metafísica, não faz dela oposição ao ideal ascético, e sim, sua fiel devota. Diante de tal análise fica claro que a relação da ciência e os ideais ascéticos religiosos-metafísicos é de continuidade e não de contraposição. Simplesmente porque a verdade buscada pela ciência é um valor metafísico. A finalidade da ciência é buscar a verdade e este devotamento incondicional à verdade, nunca posto em questão pela própria ciência, não é nada mais que uma ascética busca metafísica caracterizada pela *vontade de verdade*. Em vista disso:

Ambos, ciência e ideal ascético, acham-se no mesmo terreno [...] na mesma superestimação da verdade (mais exatamente: na mesma crença na *inestimabilidade, incriticabilidade* da verdade), e com isso são *necessariamente* aliados – de modo que, a serem combatidos, só podemos combatê-los e questioná-los em conjunto. Uma avaliação do ideal ascético conduz inevitavelmente a uma avaliação da ciência (GM p. 141 [25]).

No que diz respeito aos princípios e às metas, não haveria diferença entre ciência e moral, visto que ambas possuem o mesmo ideal, estão sujeitas ao mesmo valor. Sendo a ciência um desdobramento da mesma busca pela verdade que antes era norteadas pelos ideais ascéticos do cristianismo e da metafísica. Nesse sentido, o ateísmo científico seria consequência da moral cristã. Enfim, sendo etapas de um mesmo processo, a verdade cristã pereceu como *dogma*, por obrigação moral para com o próprio *dogma* da verdade.

Mas essa vontade, esse resto de ideal, é, se me acreditam, esse ideal mesmo em sua formação mais estrita e mais espiritual, esotérico ao fim e ao cabo, despojado de todo acréscimo, e assim não tanto resto quanto *âmago*. O ateísmo incondicional e reto (– e somente *seu* ar é o que respiramos, nós, os homens mais espirituais dessa época!) não está, portanto, em oposição a esse ideal, como parece à primeira vista; é, isto sim, uma das últimas fases do seu desenvolvimento, uma de suas formas finais e consequências internas – é a apavorante *catástrofe* de uma educação para a verdade que dura dois milênios, que por fim se proíbe a *mentira de crer em Deus*. (GM p. 147 [27]).

O espírito científico do positivismo moderno, fruto da educação ocidental para a verdade, por sua vez, desautoriza a crença na metafísica e na religião. Contudo, o valor supostamente absoluto da verdade sofre, aqui, apenas um descolamento: ele migra da esfera metafísico-religiosa à esfera científica. A verdade, porém, continua ser preservada enquanto valor em si:

A questão da necessidade da ciência já deve ter tido antes uma resposta afirmativa num grau tal que possa exprimir o princípio, a crença e a convicção de que “nada é mais necessário do que a ciência e, em comparação com ela, todo o resto só tem um valor secundário”. (GC V §344).

Mesmo com a decadência da crença no Deus cristão, a crença no valor de *verdade* que se esconde por baixo desta persiste e não é abalada pelo escrutínio da razão esclarecida da ciência. Deste modo, a verdade objeto da razão, enquanto ela (a verdade) mesma já pressuposta, é admitida como verdadeira, ela é também sua própria justificação.

Resta perguntar-se se, para que esta disciplina possa começar, não é necessário que já exista uma convicção, tão impiedosa e incondicional que todas as outras convicções lhe são sacrificadas? Percebe-se que a ciência também repousa numa crença e que não há nenhuma ciência “sem pressupostos”. (CG V §344).

Nessa busca sem limites pela verdade, esta crença na *verdade* enquanto *bem* absoluto, é apenas mais uma expressão da “*vontade de verdade*”. Neste caso, o ideal científico consistiria em apenas uma nova forma de *ideal ascético*. Por traz do projeto do método rigoroso da ciência se traduz, mais uma vez, o mesmo desejo inflexível de elevação e afastamento do mundo, inaugurado antes pela tradição socrático-platônica, depois mantida pelo cristianismo, e conservado agora em sua versão moderna, cartesiana, na qual a esperança no alcance da verdade é prometida pelo rigor do método científico, que pisa no mesmo chão que o *ideal ascético*.

Em suma, a suposta superação positivista dos estágios teológico e metafísico não é uma superação da crença metafísica na verdade, logo que é substituída pela verdade da ciência que se apoia na mesma crença metafísica sobre a qual está busca se desvencilhar. Como foi dito no §429 de Aurora, “a verdade tornou-se em nós uma paixão que não recua diante de nenhum sacrifício e nada teme, no fundo, senão sua própria extinção”. No fundo, toda a história da ciência seria apenas uma mesma crença que não faz nada diferente do que aprofundar-se em si mesma. Não se pode isolar a fé na ciência de qualquer outra fé, em última instância, toda crença é crença na verdade, e por tanto uma crença moral. Logo, por mais que o espírito científico se pense insubordinado e livre, é impossível para este se emancipar dos valores morais que o conduzem.

4.3 A MORTE DO “BOM DEUS” CARTESIANO: O COLAPSO MORAL-EPISTEMOLÓGICO

4.3.1 Deus enquanto segunda conquista do *Cogito*

Na escolástica, o que garantia o conhecimento da verdade – já pressuposta – era a teologia. O que os medievais conectavam, isto é, o conhecimento filosófico e o conhecimento teológico, nosso filósofo francês procurou separar. Em nome da própria verdade, o meditador, buscando a absoluta autonomia da razão no processo de conhecimento, propõe estabelecer uma separação definitiva entre os conhecimentos derivados da razão e os conhecimentos derivados da fé. Portanto, a partir de Descartes, a razão “pensa-se” independente, e então, senhora de suas verdades anuncia-se como referência de todo conhecimento. E é com este espírito que o autor vai de uma suspensão “absoluta” de todos os seus preconceitos e prejuízos para a partir daí construir por etapas a sua metafísica.

Podemos, então, atentar para três problemas que se seguem deste início cartesiano na construção de um conhecimento derivado de uma razão que se pretende pura:

Primeiramente, não teria Descartes, ao defender a separação total entre aquilo que diz respeito a teologia e aquilo que diz respeito a filosofia e a ciência, aberto o caminho para uma desvalorização da ideia de Deus, já que o filósofo argumenta sobre a necessidade de uma filosofia e uma ciência independentes do pensamento teológico?

Em segundo lugar, está essa razão cartesiana que se pretende totalmente emancipada consegue exercer seu percurso realmente livre de pressupostos?

E por último, como podemos saber se nossa experiência é causada por um mundo exterior que corresponde a representação que a própria experiência nos oferece?

Por ter suspenso previamente todos os seus conhecimentos, quando Descartes conquista sua primeira certeza apenas obedecendo a ordem da razão natural, ele o faz independentemente do conhecimento sobre a existência ou não existência de Deus. A primeira certeza é conquistada pelo homem, através unicamente do uso da razão. Não é mais de Deus – como era no pensamento escolástico – este papel de “fornecer” o saber originário, mas do homem de conquistar este saber por conta própria. E logo depois é que, de sua própria razão, se deduz a existência de um ente infinito e perfeito, de forma que o homem se torna agora o ente através do qual, primordialmente, a verdade se revela.

Mesmo que, em um segundo momento, pela ordem ontológica, M. Descartes venha a subordinar todos os conhecimentos a Deus – inclusive a primeira certeza descoberta pelo sujeito –; ainda é no primeiro momento, pela ordem epistemológica, que o sujeito alcança sozinho a certeza de sua existência. Esta obtenção da primeira certeza a partir de si, é a afirmação elementar do homem enquanto senhor do conhecimento que antecede até mesmo Deus. E será sobre esta autonomia do sujeito pensante – que em momento nenhum recorre a Deus como artifício para descobrir-se existente – que será fundado o espírito científico da modernidade que futuramente, será responsável pela decadência do significado do ente divino.

Na ordem do método cartesiano, em que em primeiro lugar, quando nada se sabe ainda sobre a existência de Deus, já se tem certeza sobre a existência do sujeito pensante, aqui estaria plantado o germe da desautorização de Deus enquanto referência. Podemos, então, retomar a acusação nietzschiana, encontrada em um fragmento póstumo de 1882, de que “Deus matou Deus⁴⁴”, poderíamos, neste momento do pensamento cartesiano, aplicar o mesmo raciocínio parafraseado na sentença: “a verdade matou a verdade”.

O sujeito cartesiano, que parte de sua interioridade e voltando-se para o conteúdo de sua consciência, ao analisar as ideias inatas que encontra em si, intencionando descobrir a origem destas ideias, se percebe incapaz de, por si só, tê-las concebido. Retomemos como exemplo a ideia do infinito apresentada no primeiro capítulo: ao se deparar com a ideia do infinito que habita em sua consciência, o sujeito percebe que a autoria desta ideia é impossível de lhe ser creditada e que a existência desta requer, portanto, a existência de um outro ser além de sua subjetividade.

[...]se a realidade objetiva de alguma de minhas ideias é tal que eu reconheça claramente que ela não está em mim nem formal nem eminentemente e que, por conseguinte, não posso, eu mesmo, ser-lhe a causa, daí decorre necessariamente que eu não existo sozinho no mundo, mas que há ainda algo que existe e que é a causa desta ideia; ao passo que, se não se encontra em mim uma tal ideia, não terei nenhum argumento que me possa convencer e me certificar de existência de qualquer outra coisa além de mim mesmo (DESCARTES, 2005, p. 146).

Nota-se que todo esse raciocínio é a análise da própria subjetividade que precede a “descoberta” de Deus. Ao declarar “decorre [...] que eu não existo sozinho no mundo, mas que há ainda algo que existe” Descartes assume que sua “consciência pensante” saber mais dela

⁴⁴ Fragmento póstumo I [75] de julho-agosto de 1882, KSA 10.30. Também no *Ecce homo*, em “A auto-superação da moral pela veracidade, a auto-superação do moralista em seu contrário” (*Ecce homo*, “Por que sou um destino”, § 4, KSA 6.368. Trad. P.C.S.).

mesma, a partir dela própria, que de Deus, cuja existência ainda está posta em questão. Com o anúncio de que “se não se encontra em mim uma tal ideia, não terei nenhum argumento que me possa convencer e me certificar de existência de qualquer outra coisa além de mim mesmo”, logo fica claro que o filósofo está construindo a prova que lhe “desaprisionará” de sua subjetividade, que até o momento, é a única coisa certa. Esta é a preparação para que o *segundo* elemento da trama metafísica entre em cena. Elemento este que fundamentará todo o conhecimento científico que o *Cogito*, em seu solipsismo, não pode fundamentar.

[...] resta tão somente a ideia de Deus, na qual é preciso considerar se há algo que não possa ter provindo de mim mesmo. Pelo nome de Deus entendo uma substância infinita, eterna, imutável, independente, onisciente, onipotente e pela qual eu próprio e todas as coisas que são [se é verdade que há coisas que existem] foram criadas e produzidas. Ora, essas vantagens são tão grandes e tão eminentes que, quanto mais atentamente as considero, menos me persuado de que essa ideia possa tirar sua origem de mim tão somente. E, por conseguinte, é preciso necessariamente concluir, de tudo o que foi dito antes, que Deus existe. (DESCARTES, 2005, p.149).

Nesta argumentação de Descartes, da mesma maneira que mencionamos do segundo capítulo quando tratamos do tema do sujeito, novamente podemos, seguindo o raciocínio nietzschiano, acusá-lo de construir seu pensamento apoiando-se no princípio da causalidade. Pois aqui está implícito o pensamento de que do nada não pode haver criação, ou de que algo que não possua tanta qualidade ou qualidade maior que determinada criação que jugamos ser o seu efeito, não pode ser a causa deste efeito⁴⁵. Porém não voltaremos neste momento a tratar da crítica de Nietzsche a causalidade, visto que esta questão já foi abordada no capítulo anterior, mas retomamos aqui um princípio lógico usado pelo filósofo francês em sua argumentação como indício de um segundo problema do pensamento que pretende-se livre de pressupostos. Isto é, o quão livre, estaria realmente essa razão cartesiana que se concebe emancipada?

Para Descartes, em específico, a divergência de caminhos do pensamento sobre aquilo que seria um conhecimento verdadeiro era causada pela falta de rigor no uso do espírito, pois este, se usado de forma correta, permitiria o alcance da verdade clara e livre de enganos. Para

⁴⁵ Nas respostas às *Segundas Objeções*, encontramos a argumentação cartesiana sobre a lógica das causas: “nada existe em um efeito, que não tenha existido de forma semelhante ou mais excelente na causa, é uma primeira noção, e tão evidente, que não há nada mais claro; e esta outra noção comum, *que de nada nada se faz*, a compreende em si, porque, se se concorda que existe algo no efeito que não existiu na causa, cumpre concordar também que isto procede do nada; e se é evidente que nada não pode ser a causa de algo, é somente porque, nesta causa, não haveria a mesma coisa do que no efeito” (DESCARTES, 2005, p. 214.).

tanto, os objetos do conhecimento precisam ser incorruptíveis e imutáveis, caso contrário não poderiam garantir a certeza epistemológica tal qual Descartes intencionava.

Com a evidência daquilo que seria um “juízo puro”, produzido pela capacidade do sujeito de julgar, Descartes, nos dá terreno para que se coloque no centro do pensamento moderno a vida mental de um sujeito que frente ao objeto do conhecimento pode julgar sobre aquilo que é verdadeiro ou não. Ou seja, esta razão que já pressupõe a ideia de verdade, pressupõe também a necessidade dessa verdade a qual se submete. A metafísica cartesiana que pretende se construir apenas através do uso da razão autônoma, já implica que uma verdade exista previamente. Ao definir os problemas epistemológicos: “Como podemos passar do conteúdo de nossa experiência (experiência subjetiva do eu que pensa) para o conhecimento de sua causa (a existência certa do eu que produz o pensamento)?” e “Como podemos saber se nossa experiência é causada por um mundo exterior que corresponde à representação que a experiência nos concede?” Em ambas as questões, podemos apontar que o erro cartesiano, a partir das críticas feitas pelo pensamento de Nietzsche, está desde logo, na formulação das próprias questões. Pois, o que garante que esta experiência seja derivada realmente de uma substância una, singular, que Descartes identifica como “eu”? E sobre este “re-conhecimento” que ocorre na formulação da sentença “Cogito, ergo sum”, mesmo que levemos em consideração que este seja formulado através de uma inferência imediata⁴⁶ e não pressuponha uma série de premissas, já não estaria errado na formulação da própria pergunta “Eu existo?” que o antecede?

Em resposta a nossa terceira e última questão sobre “Como podemos saber se nossa experiência é causada por um mundo exterior que corresponde a representação que a experiência nos concede?” Descartes resolverá o problema dessa correspondência entre o mundo e a experiência que o representa apelando para a benevolência divina. Visto que, através do percurso da razão, o conhecimento se descobrirá subordinado a Deus, cuja existência e essência benevolente dá sentido e significado ao mundo material e imaterial investigados por Descartes.

⁴⁶ Como alega Descartes quando se dirige a Mersenne, evitando assim cair em uma *petitio principii*: E quando tomamos consciência de que somos entes pensantes, esta é uma noção primária que não é derivada por meio de qualquer silogismo. Quando alguém diz, “Penso, logo sou ou existo”, ele não deduz a existência a partir do pensamento, mediante um silogismo, mas a reconhece como algo que é autoevidente por meio de uma simples intuição da mente. Isso é claro a partir do fato de que, se a tivesse deduzido por meio de um silogismo, teria de ter conhecimento da premissa maior “Tudo que pensa é ou existe”; contudo, ele de fato a aprende por experienciar em seu próprio caso que seria impossível que ele pensasse sem existir. (Segundas Respostas: AT VII 140: CSM II 100).

A partir do momento em que o Eu pensante descobre a marca de Deus em si mesmo, em outras palavras, a ideia do infinito, esta ideia permite a certeza da existência de algo externo a subjetividade do pensamento, cuja causa não poderia ser o próprio Eu. Apenas Deus podendo ser causa da própria ideia, a prova de sua existência se torna evidente. O indivíduo descobre que não está sozinho no mundo e se descobre enquanto efeito da causa divina. Aqui o princípio da causalidade é a base para o conhecimento de Deus enquanto causa primeira, ontológica e epistemológica. É assim, conforme nos parece, que Descartes busca romper com o solipsismo das primeiras meditações. Desta forma, para poder conhecer é preciso fundamentar o método na existência de Deus.

Recapitulando como o sistema funciona em suas etapas: Primeiramente, a razão que pretende conhecer por ela mesma e nada mais, se utiliza do instrumento da dúvida levada às últimas consequências, deste modo descobre a existência do *Cogito*. Em segundo lugar, o *Cogito*, que nada pode garantir no mundo além de sua própria existência, permite a demonstração da existência do Deus Veraz. E finalmente, é este Deus Veraz que permite a validação do critério de verdade, tornando possível a relação de correspondência entre as ideias das coisas e as coisas que estas representam. Por fim, é na existência de Deus que a epistemologia cartesiana se mantém. Nas palavras de Landim Filho: “A existência do Deus Veraz legitimou o critério da razão, garantindo assim a possibilidade da ciência: um conjunto ordenado de conhecimentos certos, estáveis e verdadeiros” (LANDIM FILHO, 1992, p. 125). Logo, o problema da razão de “como conhecer as realidades exteriores” é solucionado com a existência do “ente metafísico absoluto”. A razão do sistema cartesiano não está equipada de autossuficiência e não pode sustentar um conhecimento de mundo sem amparar-se num Absoluto que a transcende, que a certifica e que funda a possibilidade da verdade.

O que sustentaria, então, esta ciência se não um suporte metafísico? A função do sujeito se dá a partir da pergunta “tenho eu condição de conhecer alguma coisa?” e na análise do ato mesmo de conhecer descobre-se que a existência deste sujeito apenas pode ser possível através da garantia de um Deus moralmente bom. Pois, do contrário, caso a tese do gênio maligno, proposta anteriormente por Descartes, fosse verdadeira, toda evidência daquilo que o sujeito pode adquirir enquanto conhecimento não passaria de ilusão. O que deveria ser tão somente um princípio lógico, um fundamento racional, requerido pelas normas do método cartesiano, ainda está subordinado, de forma inconsciente, a moral da bondade cristã. Neste ponto, dois problemas fundamentais impedem o funcionamento do sistema cartesiano: Em primeiro lugar, com a fragmentação de sujeito nietzschiana, a existência de uma unidade ontológica do sujeito se mostra abalada. E em segundo, o ente metafísico que permite tanto a

existência do sujeito do conhecimento quando o acesso a um mundo fora da subjetividade desse sujeito, junto a apreensão correta deste mundo na sua representação, já não mais funciona enquanto garantia epistemológica para o conhecimento moderno.

A ciência moderna que buscava atender a uma demanda *moralmente neutra* e o método científico que supostamente deveria nos libertar de todos os pressupostos, caem por sua vez no erro de se orientarem por uma crença de necessidade da verdade que carrega em sua gênese a crença numa realidade metafísica. O que se pensa, a partir da epistemologia científica, fazer oposição a ingenuidade dos ideais e crenças religiosas, agora se mostra montado no suporte dos mesmos valores que estruturam a fé. O rigor da ciência em nada garante a ausência de ilusão, a ciência acaba por se mostrar também agarrada em uma espécie de devoção, que poderíamos chamar de devoção a verdade.

Mas como, se precisamente isto se torna cada vez mais incrível, se nada mais se revela divino, exceto o erro, a cegueira, a mentira – se Deus mesmo se revela como nossa *mais longa mentira*? – Neste ponto é necessário parar e refletir longamente. A própria ciência *requer* doravante uma justificação (com isso não se quer dizer que exista uma tal justificação). Considere-se, quanto a isso, os mais antigos e os mais novos filósofos: em todos eles falta a consciência do quanto a vontade de verdade mesma requer primeiro uma justificação, nisto há uma lacuna em cada filosofia – por que isso? Porque o ideal ascético foi até agora *senhor* de toda filosofia, porque a verdade foi entronizada como Ser, como Deus, como instância suprema, porque a verdade não *podia* em absoluto ser um problema. Compreende-se este “*podia*”? – A partir do momento em que a fé no Deus do ideal ascético é negada, *passa a existir um novo problema*: o problema do *valor* da verdade. – A vontade de verdade requer uma crítica – com isso determinamos nossa tarefa – , o valor de verdade será experimentalmente *posto em questão*... (G, 1998, p. 139-140) [24].

Deste modo, no momento em que a referência “Deus” perde o valor, uma crise epistemológica irrompe, pois sem o Deus-fundamento de todo o conhecimento no sistema cartesiano, o que garantiria a epistemologia moderna? O Deus *veras* e bom, que sustenta a possibilidade do conhecimento, não pode mais servir de fundamento metafísico para a garantia do conhecimento seguro. Neste ponto, ousamos dizer que o Deus que surge enquanto parte essencial do sistema epistemológico e que permite a existência do sujeito que conhece e do mundo que pode ser conhecido, não fez mais que solucionar o problema do conhecimento surgindo tal qual um *Deus Ex-machina*⁴⁷ para o desenrolar da trama.

⁴⁷ Expressão usada pelo jovem Nietzsche em sua obra *O nascimento da tragédia e o espírito da música*, 1872, §14. “Pois agora o herói virtuoso tem de ser dialético, agora é preciso que haja entre virtude e saber, fé e moral, um vínculo necessário e visível, agora a justiça transcendental de Ésquilo se rebaixa ao princípio raso e insolente

A esse respeito, retomamos aqui a provocação feita pelo jovem Nietzsche na seção 12 de sua obra *O nascimento da tragédia*:

A tragédia sofocliana-esquiliana empregava os mais engenhosos meios artísticos para pôr em mãos do espectador, nas primeiras cenas, em certa medida de um modo acidental, todos aqueles fios necessários ao entendimento: um traço em que se comprova essa nobre mestria artística que mascara o *necessariamente* formal e, ao mesmo tempo, o deixa aparecer como acidental. [...] uma divindade precisava, em certa medida, garantir ao público o desenrolar da tragédia e tirar toda dúvida quanto à realidade do mito: mais ou menos como Descartes só conseguiu demonstrar a realidade do mundo empírico apelando para a veracidade de Deus e a sua incapacidade para a mentira. Essa mesma veracidade divina é utilizada por Eurípides mais uma vez no encerramento de seu drama, a fim de salvaguardar perante o público o futuro de seus heróis: é a tarefa do famoso *deus ex machina*. (NIETZSCHE, 1992, p. 82).

O Deus do sistema cartesiano cumpre a função de uma personagem introduzido repentinamente com o objetivo de resolver o problema sujeito-objeto da epistemologia. Do mesmo modo como um *deus ex machina* é usado, muitas vezes, quando o dramaturgo encontra dificuldade para achar uma conclusão lógica e quando procura um meio eficaz para resolver de uma só vez todos os conflitos e contradições. Ele não parece necessariamente artificial e irrealista se o espectador acreditar na filosofia na qual a intervenção divina ou irracional é aceita como verossímil (PAVIS, 2008, p. 92).

Acreditando ser mais que verossímil, mas logicamente comprovado e irrefutável, a existência do Deus cartesiano, cumpre seu papel preservando tanto os valores cristãos de bondade e verdade, enquanto, ao mesmo tempo, mantém o pilar da possibilidade do conhecimento científico, sem o qual a epistemologia entraria em colapso. Sem esse paradigma, moral e metafísico, o que nos restaria? Segundo Nietzsche, restaria à vontade. Por fim, essa *vontade de verdade* que acaba por ter o tem papel de sempre aniquilar a si própria, isto porque na história do Ocidente os ideais científicos insistem na busca da verdade, verdade esta que sempre conduzirá, inevitavelmente, à negação da existência de Deus, visto que nega a si mesma.

da “justiça poética”, com seu costureiro *deus ex machina*.” (NIETZSCHE, 2014, p. 29). *Deus ex machina* é uma expressão latina usada para descrever um recurso utilizado em que uma pessoa ou objeto surge inesperadamente e resolve um problema aparentemente insolúvel no fim de uma obra ficcional. Em tradução literal significa “Deus surgido da máquina”. O termo faz referência ao surgimento de uma personagem introduzido repentinamente em uma trama ficcional com o objetivo de resolver uma situação ou simplificar um enredo. O uso de *Deus ex machina* surgiu no teatro na Grécia Antiga, no qual muitas peças – especialmente As tragédias de Eurípides – terminavam com uma divindade surgindo no palco, após o ator correspondente ser descido por um guindaste até o local da encenação, para finalizar as histórias.

5 CONCLUSÃO

Iniciamos este trabalho com uma análise do pensamento de Descartes, cujo intuito é encontrar conhecimentos sólidos o bastante – apenas através do uso da razão – para que possam ser ponto de partida de seu projeto filosófico-científico. Esta busca de bases sólidas de uma razão emancipada caracterizará posteriormente o início do pensamento moderno. Por essa razão, passamos no primeiro capítulo pelo percurso do pensamento cartesiano, com foco nas *Meditações Metafísicas*, obra na qual se deu o projeto de fundamentação metafísica dos princípios de seu pensamento.

Vimos que o filósofo francês inicia o caminho de seu método, partindo da célebre “dúvida metódica”, rejeitando as vias habituais do conhecimento, como as impressões dos sentidos, por considerar essas não confiáveis. Ao invés disso, o meditador procura estabelecer uma base para o conhecimento em premissas que não possam ser abaladas por qualquer hipótese cética. Segue-se, então, o que é provavelmente a contribuição mais conhecida de Descartes para a filosofia, a saber, o argumento do *Cogito*. Deste modo, após ter ciência de sua própria existência, Descartes finca a base sólida necessária para contrapor as suposições mais extravagantes do ceticismo. No segundo momento de sua reflexão, a partir das ideias encontradas neste “eu” que se descobre consciente, o filósofo identifica a ideia inata que permitirá a descoberta da segunda certeza metafísica, a de um ser infinito e perfeito, cujo conteúdo excede a tal ponto a capacidade deste “eu” que não poderia de forma alguma ter sido criada pelos meios deste sujeito pensante finito. Disto decorre-se, que o ser infinito, Deus, necessariamente existe, e colocou a ideia de si próprio como uma marca de sua existência e de sua criação no sujeito pensante, como declara Descartes nas *Meditações*: a “marca do artesão estampada em sua obra”.

Tendo estabelecido a existência de Deus, o pensador consegue reconstruir fundações sólidas para o conhecimento baseadas nas “ideias claras e distintas” do espírito, cuja fidedignidade é garantida pelo ser Divino. Este Deus, veraz e benevolente, abre-se, aqui, enquanto possibilidade do conhecimento pleno e certo, das “coisas cuja natureza é intelectual, e do todo cuja natureza é o objeto de estudo da matemática pura”. Posteriormente, no segundo capítulo, tendo distinguido anteriormente o primeiro princípio fundamental da metafísica cartesiana, isto é, a formulação do *Cogito*, tentamos expor os problemas deste sujeito, através de uma perspectiva nietzschiana, enquanto substância pensante que possui, em sua estrutura fundamental, princípios lógicos de causalidade, identidade e razão suficiente.

A partir do que foi argumentado no primeiro capítulo, sob um olhar da filosofia crítica de Nietzsche, em nosso segundo capítulo concluímos que apesar de todo rigor envolvido no método cartesiano – que acaba por encontrar o *Cogito* como natureza certa e indubitável – o filósofo alemão é capaz de construir sua contraposição ao cartesianismo que, em nossa visão, mina o status de verdade inequívoca do “eu penso”. Nesta perspectiva, o filósofo alemão considera que Descartes teria sido apenas mais uma vítima do engano lógico-linguístico que nega o caráter múltiplo da existência. Ao intencionar desenvolver seu pensamento a partir da suspensão de todo e qualquer preconceito, Descartes ainda continuaria preso às amarras de uma estrutura gramatical. Ao fazer das bases de sua argumentação, uma consciência que pensa e se percebe existente enquanto “coisa pensante” e Deus perfeito, causa da ideia de perfeição na imperfeição, o meditador estaria apenas encerrado nos desdobramentos do instrumento que permite seu raciocínio, isto é, a linguagem. E esta que, por sua vez, é desenvolvida instintivamente, pela necessidade de expressão exigida por uma vida em grupo. Se em uma noção de verdade como correspondência, tal como entendemos ser a proposta de Descartes, faltou análise a respeito de sua origem e das estruturas de pensamento responsáveis pela sua criação – como por exemplo os princípios lógicos de causalidade e a estrutura da gramática – resta-nos aplicar a seus princípios um estatuto de crença.

Feita a identificação e a desconstrução do sujeito cartesiano, iniciamos no terceiro capítulo a exposição dos elementos da contraposição nietzschiana à segunda certeza de Descartes, também através de sua crítica aos aspectos lógicos e semânticos – os mesmos que puderam ser aplicados no argumento do *Cogito* – mas agora acrescentados à crítica dos aspectos morais envolvidos no postulado cartesiano da indubitabilidade da existência de Deus, e de sua dependência de toda possibilidade de conhecimento a benevolência deste ente divino. Nesse ínterim, chegamos ao problema filosófico, segundo interpretamos, que a busca pela autonomia do sujeito e a tentativa de separação entre o conhecimento científico e o conhecimento religioso lega a modernidade: o problema da *morte de Deus*. Que surge enquanto colapso de valores e tem sua irrupção como consequência da busca incessante pela verdade, esta que por sua vez acaba por implodir pelas demandas de suas próprias leis de veracidade num auto colapso. Em outros termos, a causa de origem desses valores metafísicos teria sido a mesma causa de sua decadência, isto é, a *vontade de verdade*.

Quando Descartes suspende todos os conhecimentos, para daí conquistar sua primeira certeza apenas obedecendo a ordem da razão natural, ele o faz independentemente do conhecimento sobre a existência de Deus. A primeira certeza é conquistada pelo homem, através unicamente do uso da razão e somente depois, a razão deduzirá a existência de Deus.

Fazendo do sujeito o ente através do qual, primeiramente, a verdade se revela. Mesmo que, em um segundo momento, através de uma ordem ontológica, toda possibilidade de conhecimento venha se subordinar Deus, esta primeira certeza afirma o sujeito enquanto senhor do conhecimento em primeiro lugar. E será sobre esta autonomia do sujeito pensante que terá início a decadência do significado do ente divino.

Porém, veremos mais a frente que a razão do sistema cartesiano não será autossuficiente o bastante, tanto quanto pretendia o filósofo francês, e esta razão não poderá sustentar um conhecimento de mundo sem amparar-se em Deus que funda toda possibilidade da verdade. Deste modo, no momento em que a referência “Deus” perde o valor, além de uma crise moral, uma outra crise imronperia, a saber, uma crise epistemológica. Pois sem o Deus-fundamento de todo o conhecimento no sistema cartesiano, não teríamos mais a garantia do conhecimento. Neste ponto, retomamos a acusação nietzschiana para dizer que o Deus da metafísica cartesiana, surge no decorrer de seu pensamento tal qual um *Deus Ex-machina*, como meio para solucionar o problema do conhecimento. Do mesmo modo como um *deus ex machina* é usado, muitas vezes, quando o dramaturgo encontra dificuldade para achar uma conclusão lógica e quando procura um meio eficaz para resolver de uma só vez todos os conflitos e contradições. Por fim, o que pretendemos levantar enquanto conclusão do nosso trabalho seria a hipótese de que o advento da *morte de Deus* traz como consequência tanto uma crise moral quanto uma crise epistemológica, visto que com a decadência de significado da benevolência divina, cai por terra o paradigma que sustenta toda possibilidade de conhecimento no pensamento de cartesiano.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Rogério Miranda. **Nietzsche e o paradoxo**. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- ALQUIÉ, Ferdinand. **A Filosofia de Descartes**. Lisboa: Presença. 1969.
- ANDRADE, Érico. **A função do método de análise na constituição do argumento do *cogito* nas *Meditações: uma leitura do cogito através da reductio ad absurdum***. In: VERITAS, Porto Alegre, v. 54, n. 2, maio/ago. 2009, p. 155-171.
- ANSELMO, Sto. **Proslogion**. Lisboa: Texto Editora LDA, 1997.
- ARIEW, Roger. **Descartes e o escolasticismo: O pano de fundo intelectual do pensamento de Descartes**. In: COTTINGHAM, John. (Org.) **Descartes**. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2009.
- BEYSSADE, Jean-Marie. **A ideia de Deus e as provas de sua existência**. In: COTTINGHAM, John. (Org.) **Descartes**. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2009.
- CONSTÂNCIO, João. **Nietzsche on Decentered Subjectivity or, the Existential Crisis of the Modern Subject**. In: CONSTÂNCIO, João; MAYER BRANCO, Maria João; RYAN, Bartholomew (orgs.). *Nietzsche and the Problem of Subjectivity*. Berlin/Boston: De Gruyter, p. 279-316, 2015.
- DESCARTES, René. **Discurso do método**. São Paulo: Abril Cultural, Col. Os pensadores, 1999.
- DESCARTES, René. **Meditações Metafísicas**. Tradução de Maria Ermantina Galvão e Tradução e Textos Introdutórios de Homero Santiago. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- DESCARTES, René **Objções e repostas às Meditações metafísicas**. São Paulo: Abril Cultural, Col. Os pensadores, 1983.
- GEN. **Dicionário Nietzsche**. São Paulo: Edições Loyola, 2016.
- GIACÓIA, O. **Nietzsche & Para além de bem e mal**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2ª. ed. 2005.
- HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche II**, Tradução Marcos Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- _____. **Conferências e Escritos Filosóficos**. Tradução e notas de Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1989.
- HINTIKKA, Jaakko. **Cogito ergo sum: inference or performance?** In: *Meta-meditations: Studies in Descartes*. Wadsworth Publishing Company, inc. Belmont. 1965, p. 50-76.
- ITAPARICA, A. L. M. **Crítica à modernidade e o conceito de subjetividade em Nietzsche**. In: *Estudos Nietzsche*, Curitiba, v.2, n.1, p. 59-78, jan./jun. 2011.
- LANDIM FILHO, Raul Ferreira. **Evidência e verdade no sistema cartesiano**. São Paulo: Loyola, 1992.
- LOEB, Louis E. **O círculo cartesiano**. In: COTTINGHAM, John. (Org.) **Descartes**. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2009.

- MACHADO, Roberto. **Nietzsche e a Verdade**. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2017.
- MALCOLM, Norman. **Dreaming and Skepticism**. IN: The Philosophical Review, Vol. 65. N. 1, 1956. pp. 14-37.
- MARION, Jean-Luc. **A metafísica cartesiana e o papel das naturezas simples**. In: COTTINGHAM, John. (Org.) **Descartes**. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2009.
- MARKIE, Peter. **O Cogito e sua importância**. In: COTTINGHAM, John. (Org.) **Descartes**. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2009.
- MARQUES DE JESUS, Luciano. **A Questão de Deus na Filosofia de Descartes**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.
- MARQUES, Jordino. **Descartes e sua concepção de homem**. São Paulo: Edições Loyola, 1993.
- MARTON, Scarlett. **Nietzsche: a transvaloração dos valores**. São Paulo: Moderna, 1993.
- _____. **A morte de deus e a transvaloração dos valores**. HYPNOΣ, ANO 4/ NO 5.2º SEM. 1999- São Paulo, I p. I, 14.
- _____. **Do dilaceramento do sujeito à plenitude dionisíaca**. cadernos Nietzsche, 25, 2009.
- MELO NETO, João Evangelista Tude de. **Nietzsche à luz dos antigos: a Transvaloração dos Valores**. Curitiba: CVR, 2022.
- MOSÉ, Viviane. **Nietzsche e a grande política da linguagem**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A Gaia Ciência**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2001.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 1992.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Crepúsculo dos Ídolos**. Tradução de Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das letras, 2006.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Genealogia da Moral: uma polêmica**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 1998.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Obras Incompletas**. Trad. de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Editora 34, 2014.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **O nascimento da tragédia**. Trad. J. Guinsburg. São Pauto, Companhia das Letras, 1992.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Sobre a verdade e a mentira no sentido extra-moral**. Organização e tradução de Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008.
- PASCHOAL, Antônio Edmilson. **Da crítica de Nietzsche ao sujeito ao sujeito de sua crítica**. Cad. Nietzsche, Guarulhos/Porto Seguro, v. 39, n. 1, pp. 93-119, janeiro/abril, 2018.

_____. **A Genealogia de Nietzsche**. Curitiba: Champagnat, 2003.

_____. **O Procedimento genealógico em Nietzsche**. Revista Diálogo Educacional, V.1, N o 2, pp.1-21, 2000.

PAVIS, Patrice. **Dicionário de teatro**. São Paulo: Perspectiva, 2008.

PERRUSI, Martha Solange. **Filosofia como retórica: uma leitura de Nietzsche**. Recife, 2019.

RIBEIRO, Eduardo Ely Mendes. **Individualismo e verdade em Descartes, o processo de estruturação do sujeito moderno**. Porto Alegre: Edipucrs, 1995.

SAAR, Martin. **Genealogie Als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts Nach Nietzsche und Foucault**. Frankfurt/New York: Campus Verlag, 2007.

SILVA, Franklin Leopoldo e. **Descartes: a metafísica da modernidade**. 3. ed. São Paulo: Moderna, 1994.

VATTIMO, Gianni. **Diálogo com Nietzsche**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010. (Biblioteca do pensamento moderno)

VOLPI, Franco. **O niilismo**. São Paulo: Ed. Loyola, 1999.

WIENAND, Isabelle. **Writing from a First-Person Perspective: Nietzsche's Use of the Cartesian Model**. In: CONSTÂNCIO, João; MAYER BRANCO, Maria João; RYAN, Bartholomew (orgs.). Nietzsche and the Problem of Subjectivity. Berlin/Boston: De Gruyter, p. 49-64, 2015.