

O INCONSCIENTE NO SÉCULO XXI

Oswaldo Giacoia Junior
Departamento de Filosofia
IFCH/Unicamp
giacoia@tsp.com.br

“ ‘Eu sou corpo e alma’ – assim fala a criança. E por que não se deveria falar como as crianças?” Essas são algumas das primeiras palavras com que Zaratustra apostrofa os desprezadores do corpo. De acordo com elas, conceber a própria identidade como união substancial de alma e corpo é uma ingenuidade, uma espécie de brincadeira de crianças. E, como tal, não há razão para se lhe atribuir demasiada gravidade: afinal, que mal há em se falar como crianças, por que se deveria proibir de fazê-lo? Tanto mais quanto a isso nos inclina um irresistível poder de sedução exercido por um hábito ancestral! Nessa passagem, surpreendemos em plena ação um procedimento tipicamente nietzscheano: o emprego daquela ironia cortante, maldosa, que produz um distanciamento crítico em relação aos mais bem guardados artigos de fé da metafísica dogmática. Ao emprega-lo, Nietzsche expõe ao ridículo aquela pomposa seriedade, característica do dogmatismo filosófico de todos os tempos, deixando aparecer suas posições de princípio numa espécie de nudez vulnerável: “Dito seriamente, há bons motivos de esperança de que todo dogmatizar em filosofia – não importa os modos de definitiva e derradeira instância que tenha tomado – possa ter sido, no entanto, apenas uma nobre brincadeira e coisa de principiantes, e talvez esteja muito próximo o tempo em que se compreenderá o que propriamente já terá sido suficiente para fornecer a pedra fundamental para tais sublimes e incondicionais construções filosóficas.”

Como se sabe, uma dessas pedras fundamentais foi lançada por Descartes como *inconcussum fundamentum* para a construção do edifício do saber moderno.

Precisamente com seu dualismo substancial da *res cogitans* e da *res extensa*, ou seja, com a descoberta da unidade simples do ‘eu penso’, Descartes instaurava primeira certeza indubitável da filosofia moderna, superando, com isso, a dúvida cética radical - sob cuja suspeição houvera sido colocada a totalidade do conhecimento possível - e, desse modo, viabilizava a recuperação das condições epistemológicas que tornariam possível a construção, em bases seguras, de uma ciência universal (*mathesis universalis*).

Para Descartes, justamente, a subjetividade é constituída pela inexplicável unidade de duas substâncias de natureza distinta, a alma (intelecto, razão, consciência, mente) e o corpo (substância material).

Tendo isso em vista, retomemos a questão sublinhada por Nietzsche no famoso prefácio de *Para Além de Bem e Mal* – sua máquina de guerra dirigida contra o dogmatismo em filosofia: o que, propriamente, bastou para a construção dos alicerces de todos os majestáticos edifícios dogmáticos? “Alguma superstição popular proveniente de tempos imemoriais (como a superstição da alma que, como superstição do sujeito e do eu ainda hoje também não cessou de provocar disparates), algum jogo de palavras, talvez, uma sedução de parte da gramática, ou uma ousada universalização de fatos muito estreitos, muito pessoais, muito humanos, demasiado humanos.”

A ironia de Nietzsche não provoca apenas a ridicularização da afetada gravidade metafísica; além disso, existe também a intenção de revelar a grosseria intelectual que acompanha as travessuras infantis e os disparates do dogmatismo. Este, além de ingênuo e superficial, é também filosoficamente imaturo, simplista, redutor. Esse

segundo aspecto do distanciamento crítico também se manifesta de modo inequívoco nos textos de Nietzsche:

“Sejamos mais cuidadosos que Descartes, que se manteve preso à armadilha das palavras. Cogito é decididamente apenas uma palavra, mas ela significa algo múltiplo: algo é múltiplo e nós, grosseiramente, o deixamos escapar, na boa fé de que seja uno. Naquele célebre cogito se encontram: 1) pensa-se; 2) eu creio que sou eu que pensa; 3) mesmo admitindo-se que o segundo ponto permanecesse implicado, como artigo de fé, ainda assim o primeiro ‘pensa-se’ contém ainda uma crença, a saber: que ‘pensar’ seja uma atividade para a qual um sujeito, no mínimo um ‘isso’ deva ser pensado – além disso, o ergo sum nada significa! Mas isso é fé na gramática; já são aqui instituídas ‘coisas’ e suas ‘atividades’, e nós nos afastamos da certeza imediata.

Deixemos, pois, de lado aquele problemático ‘isso’, e digamos cogitatur, como fato, sem intromissão de artigos de fé. Dessa maneira, novamente nos iludimos, pois também a forma passiva contém artigos de fé, e não apenas ‘fatos’: in summa, precisamente o fato não se deixa estabelecer de maneira nua, o ‘acreditar’ e o ‘opinar’ estão introduzidos no cogito do cogitatur: quem é que nos garante que, com o ergo, nós não extraímos algo desse acreditar e opinar, algo que remanesce? Algo é acreditado, logo acredita-se em algo – uma falsa forma de conclusão!

Por fim, já se deveria saber o que é ‘ser’, para retirar-se do cogito um sum, já se deveria igualmente saber o que é saber: - parte-se da crença na Lógica, sobretudo no ergo, e não apenas do estabelecimento de um fatum ... O que é o conhecer, em relação ao ser? Para aquele que, para tais questões, traz preparados consigo artigos de fé, a prudência cartesiana não tem mais nenhum sentido, ela chega tarde demais. Antes da questão do ‘ser’, deveria estar decidida a questão do valor da Lógica.”

Extrair um ‘ser’, um ‘eu’ do processo de pensamento, faz-lo de tal maneira que pareça, como diz Nietzsche, que, na apreensão da unidade simples da consciência, o conhecimento surpreendesse seu objeto nu e puro, é travessura e ingenuidade; ou melhor é fantasia onírica induzida pelo feitiço sedutor de funções lógicas e gramaticais, atuando de maneira inconsciente. Acordar desse sono dogmático, dissipar essas trevas do imaginário supersticioso e arcaico – é nisso que consiste a tarefa do pensamento crítico, cuja missão é estar desperto. Para tanto, é necessária refinada sensibilidade e alargamento da capacidade de atenção consciente, que disseque os complexos processos psicológicos implicados no pensamento e que, na paralisia dogmática, não são levados em consideração.

Quando desmembramos a proposição ‘eu penso’, obtemos “uma série de afirmações ousadas, cuja fundamentação é difícil, talvez impossível; - por exemplo, que sou eu que pensa, que, em geral, tem que haver um ‘algo’ que pensa, que pensar é uma atividade e um efeito de parte de um ser, que é pensado como causa, que existe um ‘eu’, finalmente que já está estabelecido o que deve ser designado com pensar, - que eu sei o que é pensar.”

Como se percebe, o que está fundamentalmente em questão nessa passagem é a identificação da subjetividade (do ‘eu’, na célebre proposição ‘eu’ penso) com a unidade simples da consciência. A dissecação do complexo do pensamento revela que tal identificação é superficial e grosseira, que não temos nenhum fundamento para crer, ou mesmo postular, a existência de um ‘eu’ substancial, que seja o sujeito, o agente, a causa eficiente do pensar.

“No que concerne à superstição dos lógicos, não me canso de sublinhar sempre de novo um pequeno e curto fato, admitido a contra gosto por esses supersticiosos – a saber: que um pensamento chega quando ‘ele’ quer, e não quando ‘eu’ quero; que é uma falsificação dos fatos dizer: o sujeito ‘eu’ é a condição do predicado ‘penso’. Isso pensa:

porém que este ‘isso’ seja justamente aquele célebre ‘eu’, é, dito brandamente, apenas uma hipótese,

uma afirmação, sobretudo nenhuma ‘certeza imediata’. Por fim, com aquele ‘isso pensa’ já se faz demais: já o ‘isso’ contém uma interpretação do processo e não pertence ao próprio processo. Infere-se aqui segundo o hábito gramatical: ‘pensar é uma atividade, a toda atividade pertence alguém que atua, conseqüentemente’ –.”

Como se percebe, o efeito da análise crítica da proposição ‘eu penso, logo eu sou’ consiste em destituir de legitimidade a crença na substância ‘eu’, ou seja, da unidade subjetiva da consciência como causa do pensar. Antes pelo contrário, esse ‘eu’ sujeito se revela antes como um efeito do pensamento, produzido no e pelo ato de pensar, a partir de funções lógicas inerentes à estrutura gramatical da linguagem, tais como aquelas implicadas que determinam a forma da proposição atributiva elementar (sujeito-predicado, ou subsistência e inerência), bem como na relação de causa e efeito.

O ‘eu’ sujeito, produzido pela consciência de si mesmo, no processo intelectual de conceber e julgar, é, para Nietzsche, um efeito de superfície, induzido pelo incontornável enraizamento lógico gramatical do pensamento racional. Aqui, todavia, é necessário divisar um aspecto de extrema importância. Uma tal descoberta – ou antes, confissão – não é um resultado da genealogia nietzscheana, mas sim consequência inevitável da radicalização da moderna filosofia crítica, uma espécie de atentado aos artigos de fé herdados da tradição:

“No fundo, o que faz toda a filosofia mais recente? Aberta ou veladamente, ela comete um atentado ao antigo conceito de alma – a saber, ao fundamento do Cristianismo, ao ‘Eu’: ela é anticristã no mais refinado sentido. Acreditou-se outrora incondicionalmente na gramática; dizia-se: ‘Eu’ é condição, ‘penso’ é predicado. Procurou-se com uma tenacidade digna de admiração se não se podia sair dessa rede – se o inverso talvez não fosse verdadeiro: ‘Pensar’ condição – e ‘Eu’ condicionado, como uma síntese empreendida pelo pensamento. No fundo, Kant quis provar que, a partir do sujeito, o sujeito não poderia ser demonstrado, como também o objeto não o poderia. Começa a descortinar-se a possibilidade de uma existência aparente do ‘sujeito’: um pensamento que já existiu uma vez na filosofia vedanta.”

Como vemos, acordo com a argumentação de Nietzsche, o resultado mais iconoclasta da crítica da razão, levada a efeito por Kant, consiste precisamente na constatação do caráter de mera aparência do sujeito, do ‘eu’. Uma tese que aproximaria o programa crítico kantiano das posições teóricas mais radicais do ceticismo moderno.

“Sem considerar os governantes, que ainda hoje acreditam na gramática como veritas aeterna, e conseqüentemente em sujeito, predicado, objeto, ninguém é mais hoje tão inocente para estabelecer, à maneira de Descartes, o sujeito ‘eu’ como condição de ‘penso’; por meio do movimento cético da filosofia moderna, tornou-se-nos mais admissível o inverso, isto é, considerar o pensar como causa e condição tanto de ‘sujeito’, quanto de ‘objeto’, ‘substância’, ‘matéria’: o que talvez seja apenas um tipo inverso de erro. Isso, no entanto, é certo: nós abrimos mãos da ‘alma’.”

Ao contrário do que estabelecera a tradição da psicologia racional, nossa subjetividade não é constituída pela faculdade cognitiva de nossa ‘alma’, isso é, por nosso intelecto, razão, ou consciência. Nosso ‘eu’, nosso si mesmo, é infinitamente mais complexo do que a unidade aparentemente simples da auto-consciência.

O que é, então, nosso si mesmo? O que nos constitui como sujeitos? “Por detrás de teus pensamentos e sentimentos, meu irmão, se encontra um poderoso senhor e um sábio desconhecido – ele se chama si mesmo. Ele habita o teu corpo, ele é o teu corpo. Há mais razão em teu corpo do que em tua melhor sabedoria. E quem sabe, aliás, para que o teu corpo necessita justamente da tua melhor sabedoria? Teu si mesmo se ri do teu eu e

de seus saltos orgulhosos. 'O que são para mim esses saltos e asas do pensamento'?, diz ele consigo. Um desvio para as minhas finalidades. Eu sou a andadeira do eu e aquele que infla os seus conceitos.”

Percebe-se, pois, o que está em jogo essencialmente aqui: uma versão do programa filosófico de transvaloração dos valores. Se a certidão de nascimento da filosofia moderna fora lavrada a partir de uma concepção de subjetividade definida a partir da consciência, a crítica de Nietzsche inverte esse primado. Mas não se limita apenas a efetuar uma reviravolta que deixasse intactos os pólos invertidos da oposição, trocando apenas as estimativas de valor. Uma vez revelada a origem lógico-gramatical da substância-alma, sua natureza ilusória, Nietzsche busca também uma redefinição o corpo.

O corpo, como o Selbst (si mesmo) tem uma natureza muito mais profunda e complexa do que supusera a tradição. Ele não é apenas 'a carne' e a sede das paixões, desejos e desgarramentos, nem mesmo a res extensa, de que cogitara Descartes; ao contrário do que pensara o platonismo e o Cristianismo, o corpo não é a prisão do espírito, o oposto da razão. Para Nietzsche, o corpo é a grande razão:

“O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um único sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor. Instrumento do teu corpo é também tua pequena razão, meu irmão, que tu denominas 'espírito', uma pequena ferramenta e um brinquedo de tua grande razão. 'Eu', dizes tu, e estas orgulhoso dessa palavra. Mas aquilo que é maior, em que não queres crer – teu corpo e sua grande razão – não diz eu, porém faz eu. Aquilo que os sentidos sentem e que o espírito conhece, não tem neles mesmos seu fim. Porém sentido e espírito te convencem de que eles são o fim de todas as coisas – tão vaidosos são eles. Ferramenta e brinquedo são sentidos e espírito: atrás dele se encontra ainda o si mesmo. O si mesmo procura com os olhos dos sentidos, escuta com os ouvidos do espírito.”

Portanto, aquilo que a tradição confundia com a estrutura nuclear da subjetividade – a consciência, razão, ou espírito – nada mais é que a ténue superfície de uma profundidade insondável, daquela grande razão, que é o corpo. Ao contrário da ilusão subjetiva da consciência, que é um efeito induzido pela gramática da linguagem (um 'Eu' que é meramente discursivo, portanto, que é apenas dito), o corpo, como unidade produzida a partir da multiplicidade não é apenas discurso, mas um fazer (ele faz "Eu"). Este si mesmo corporal não é o contrário da racionalidade, mas sua verdadeira figura, ainda que ignorada. A pequena razão é apenas instrumento dessa outra razão, cuja extensão, fronteiras e possibilidades permanecem desconhecidas para a consciência. Um dos efeitos da inversão operada pela genealogia nietzscheana vai consistir, pois, em indicar esse inaudito, sobre cujo pano de fundo a consciência (a pequena razão) aparece como uma ilha pequena e frágil num oceano infinito.

“O problema do ter-consciência de si (mais corretamente: do tomar consciência de si) só se apresenta a nós quando começamos a conceber em que medida poderíamos passar sem ela: e é nesse começo do conceber que nos coloca a fisiologia e a zoologia ...”

De acordo com o texto, só podemos apreciar adequadamente o significado de “ter consciência” na exata medida em que percebemos em que extensão podemos prescindir dela. E não existe melhor forma de se inteirar dessa prescindibilidade da consciência do que através da fisiologia e da zoologia. De quase todos os processos fisiológicos fundamentais da vida vegetativa, e mesmo sensitiva, em geral, está ausente a qualidade psíquica da consciência.

E, no entanto, fisiologia e zoologia “ precisaram de dois séculos para alcançar a premonição de Leibniz, que voava na sua dianteira.” Eis uma observação incidental, profundamente irônica, na medida em que Leibniz discernia na mônada, não apenas a

perceptio (percepção) mas também o appetitus, ou seja, o impulso como característica; vale dizer, a imensa riqueza contida na questão do vital, do potencialmente orgânico – o duplo vetor, representacional e impulsivo, presentes, de maneira inconsciente, mesmo nas formações mais embotadas do mundo orgânico - era já uma premonição leibniziana que a fisiologia e a zoologia levaram séculos para recuperar.

“Poderíamos, com efeito, pensar, sentir, querer, recordar-nos, poderíamos igualmente agir em todo sentido da palavra: e a despeito disso, não seria preciso que tudo isso nos ‘entrasse na consciência’, (como se diz, em imagem).”

Poderíamos cumprir todas as nossas assim chamadas funções psíquicas superiores, tais como: querer, pensar, sentir, recordar, agir, sem necessidade do recurso à função da consciência. A própria expressão “entrasse na consciência”, é uma expressão destacada por Nietzsche e que indica, com muita clareza, o caráter antropomórfico das nossas expressões usuais. Entrar na consciência, supõe pensar a consciência como uma dimensão espacial.

“A vida inteira seria possível sem que ela, por assim dizer, se visse no espelho: como, de fato, ainda agora, entre nós, a parte preponderante dessa vida se desenrola sem esse espelhamento - e aliás também nossa vida de pensamento, sentimento, vontade, por mais ofensivo que isso possa soar a um filósofo mais velho.”

Não somente nossas funções vitais elementares poderiam continuar a desempenhar o seu papel sem a consciência – com o que concordariam todos os fisiólogos – senão que, mais ainda, nossas funções psíquicas “superiores”, como pensamento, sentimento, vontade, afetividade, podem ter seu curso independentemente da consciência - por mais que isso soe ofensivo e ultrajante aos ouvidos de um velho filósofo, sobretudo se pensarmos que, de acordo com uma venerável tradição filosófica, o “eu”, ou a unidade da consciência ‘deve necessariamente acompanhar todas as nossas representações’.

Afirmar que pode haver representação, mais que isso, intuir um universo de pensamentos e sentimentos, volições, movimentos e atividades sem consciência – mormente se considerarmos a então corrente identificação entre subjetividade e unidade da consciência -, é uma asserção ofensiva para um filósofo zeloso da tradição.

Daí impor-se, pois, a indagação: “Para que em geral consciência, se no principal ela é supérflua? - Ora, parece-me, se queremos dar ouvidos à minha resposta a essa questão e à suposição, talvez extravagante, que o refinamento e força da consciência estão sempre em proporção com a aptidão de comunicação de um ser humano (ou anima), e a aptidão de comunicação, por sua vez, em proporção com a necessidade de comunicação”.

Sabemos onde desemboca a argumentação de Nietzsche: consciência, sociabilidade, linguagem e comunicação se implicam mutuamente, do ponto de vista de sua gênese. A consciência se desenvolve sob a pressão da necessidade de comunicação, motivo pelo qual está essencialmente vinculada à comunicabilidade, à sociedade e à linguagem.

Por conseguinte, a consciência, assim como a linguagem que forma e informa os processos conscientes, representam apenas o recorte mediano, o comum, o comunicável, o social. A consciência é a qualidade daqueles processos psíquicos dos quais está ausente o estritamente singular, individual e único. Como os conceitos – as noções comuns que estão na base da atividade racional -, os fenômenos conscientes se estruturam em função da necessidade de comunicação, de modo que neles se expressa apenas o comunicável, que é produto da igualação do desigual, da supressão das diferenças, da abstração formada a partir do que é comum a muitos. Dito de outra maneira, consciência é, desse ponto de vista, necessariamente, falsificação do estritamente individual, porém indispensável para a vida em sociedade. Fazer dela o centro da subjetividade significa perder de vista qualquer possibilidade de acesso ao si mesmo. Esse processo se torna patente pela análise da estrutura da proposição.

“O juízo é a crença: ‘isso é assim e assim’. No juízo se encontra, portanto, a admissão de ter se deparado com um caso idêntico, ele supõe, portanto, comparação, com o auxílio da memória. O juízo não cria o caso idêntico que parece existir. Pelo contrário, ele acredita observar um tal caso; ele opera sob o pressuposto de que existam, em geral, casos idênticos. Como se chama, pois, aquela função, que tem que ser mais antiga e operar anteriormente, que equipara e assemelha casos desiguais? Como se chama aquela segunda [função OGJ.], no fundamento daquela primeira, etc...? ‘Aquilo que provoca sensações iguais é igual’: como se chama, porém, o que torna sensações iguais, que as ‘toma’ por iguais? – Não poderia haver juízos, se primeiramente não fosse exercida uma espécie de igualação entre as sensações: a memória só é possível com um permanente sublinhar do já vivenciado, habitual - - Antes que haja juízo, tem que ter sido feito o processo de assimilação: portanto, também aqui pre-existe uma atividade intelectual, que não entra na consciência, como na dor, em consequência de um ferimento. Talvez corresponda a todas as funções orgânicas um acontecimento interior, isto é, um assimilar, separar, crescer, etc...

Essencialmente, partir do corpo e utiliza-lo como fio condutor. Ele é um fenômeno muito mais rico, que permite observações mais inequívocas. A crença no corpo é melhor estabelecida do que a crença no espírito.”

É o corpo, pois, o fenômeno mais complexo, que deve ser tomado como ponto de partida para a compreensão dos processos mais simples, como, por exemplo, a consciência e sua faculdade de julgar. É ele o fio condutor, que poderá guiar até uma outra concepção de subjetividade, muito mais refinada, ampla e profunda do que a noção tradicional de unidade sintética da consciência. A unidade do sujeito, ou o conceito de ‘Eu’ formado a partir do fio condutor do corpo poderá, então integrar em si fenômenos e processos inconscientes, de modo algum privados de racionalidade; pelo contrário, um novo conceito de sujeito, que se apresenta como a grande razão do corpo. “Ponto de partida: do corpo e da fisiologia; por que? – Nós obtemos a correta representação da espécie de unidade subjetiva, a saber, como governantes à testa de uma comunidade, não como ‘almas’, ou ‘forças vitais’; do mesmo modo, da dependência desses governantes com relação aos governados e às condições de hierarquia e divisão do trabalho, como possibilitação simultânea das singularidades e do todo. Do mesmo modo, como unidades viventes permanentemente surgem e morrem, e de como ao ‘sujeito’ não pertence eternidade; de que também no obedecer e comandar se expressa o combate e de que à vida pertence um cambiante determinar fronteiras de poder..”

Ao eleger o corpo como fio condutor e ponto de partida para uma nova concepção da unidade subjetiva, Nietzsche está convicto de poder ir muito além daqueles resultados obtidos pelo criticismo kantiano e pela radicalização do ceticismo filosófico; analogamente, acredita também que a dissolução da concepção de subjetividade (ou de ‘alma’) definida a partir da unidade da consciência não tem que desembocar necessariamente num materialismo grosseiro.

Pelo contrário, argumenta ele, “dito entre nós, não é necessário, em absoluto, sequer desembaraçar-se da ‘alma’, renunciando, com isso, a uma das mais antigas e veneráveis hipóteses: como costuma ocorrer com a inabilidade dos naturalistas, que mal tocam a ‘alma’ e também a perdem. Porém o caminho está aberto para novas concepções e refinamentos da hipótese da alma; e conceitos como ‘alma mortal’ e ‘alma como pluralidade de sujeitos’, alma como estrutura social de impulsos e afetos querem doravante ter direitos de cidadania na ciência.”

O corpo é inequivocamente unidade, porém não unidade simples, mas unidade de organização. As relações complexas de aliança e oposição entre células, tecidos, órgãos e sistemas fornecem uma espécie de base analógica para a representação de um outro

modo de subjetivação, cujo modelo pode ser divisado por analogia com as unidades viventes que, no organismo, permanentemente surgem e morrem; isso mostra o sujeito como alma mortal, como pluralidade a que não pertence o atributo da eternidade. O ganho epistemológico é, portanto, imenso: em primeiro lugar, nem sequer é necessário renunciar ao venerável conceito de alma; em segundo lugar, o conhecimento fisiológico que temos do corpo e das funções orgânicas constitui um território muito mais firme do que a antiga superstição da alma substancial, que afinal se revelou uma ilusão induzida pela atuação inconsciente de categorias lógico-gramaticais; por fim, a complexidade do corpo – multiplicidade viva dotada de um sentido, um rebanho e um pastor – denota uma inteligência muito mais rica e sofisticada, provida de um poder de ajuste e acerto muito maiores do que a reconhecida fugacidade e fragilidade da consciência – provam-no a infalibilidade de nossos instintos.

Aquilo de que carecemos é, portanto, de alargar as fronteiras da consciência, aguçar nossa capacidade de discernimento e atenção, tornarmo-nos capazes de penetrar cada vez mais nessa grande razão, ou nessa inteligência viva de nosso corpo, cuja comparação com uma máquina, por mais perfeita que esta possa ser, apenas empobrece e torna grosseira a dinâmica incessante dos processos corporais. Nossa pequena razão, nossa consciência, deve penetrar cada vez mais fundo nos abismos e segredos de nosso corpo, procurar desvendar cada um dos inúmeros movimentos a que tem acesso. Se toda a história da filosofia até então não teria passado de um grande mal entendido sobre o corpo, com Nietzsche a tarefa da filosofia (e da psicologia também) seria realizar uma aventura ousada e interminável pelos labirintos da alma, tendo o corpo como fio condutor.

“Movimento é uma simbólica para o olho; ele indica que algo foi sentido, querido, pensado. O questionar direto do sujeito sobre o sujeito e toda auto-reflexão do espírito tem nisso seus perigos: que o interpretar-se falsamente poderia ser útil e importante para sua atividade. Por isso, questionamos o corpo e recusamos o testemunho dos sentidos aguçados.” Aqui se encontra o limite de toda auto-reflexão e pretensão de transparência a si mesma, por parte da consciência.

É bem possível que o falseamento possa fazer parte das condições de exercício das funções da própria consciência, é bem possível que a ilusão de transparência possa ser indispensável para o bom funcionamento da consciência, do mesmo modo que a necessária opacidade e ignorância de determinadas funções vegetativas e metabólicas – sua exclusão da superfície da consciência – é indispensável para a manutenção da vida; é perfeitamente possível que a permanência em estado de latência de sentimentos, representações, pensamentos e volições seja necessária à saúde e à integridade ‘psíquica’. Por isso, devemos tomar o nosso corpo – que não temos, mas que somos – como um grande texto a ser infinitamente interpretado.

Nesse sentido, Nietzsche o equipara a uma reserva semiótica inesgotável, uma semiologia e uma simbólica para o olho. Todo movimento, voluntário ou involuntário, deve ser cuidadosamente escutado, como sintoma de que algo foi processado, assimilado, vivido, sentido, querido, pensado, ainda que não tenha recebido uma formulação em termos de signo de comunicação, ou seja, ainda que não tenha aflorado à superfície da consciência. Daí a meticulosidade da atenção prestada por Nietzsche a tudo o que dizia respeito ao corpo e à dietética, à alternância entre os estados de saúde e enfermidade, às suas vertigens, ascensões e desfalecimentos, ao regime de seus humores e disposições, à influência de fatores como temperatura, luminosidade, pressão atmosférica, a importância decisiva conferida à convalescença.

Esse exercício permanente de interpretação e semiótica consistia, para ele, num modo de acessar aquele ‘poderoso senhor e sábio desconhecido’, o si mesmo, que se encontra

por detrás de nossos pensamentos e sentimentos, habitando nosso corpo, sendo nosso corpo. Em Nietzsche não se trata, pois, de modo algum, de mera desqualificação da ‘alma’, ou do ‘espírito’, em proveito da matéria corporal; não interessa a ele uma capitis deminutio, ou detração da consciência, em proveito da fisiologia. Pelo contrário, trata-se de superar essa antiga oposição grosseira, com vistas a obter uma sublimação e um enriquecimento conceitual para a ‘hipótese da alma’. Afinal, na metáfora da estrutura social de impulsos, afetos e pensamentos, a consciência desempenha a função de comitê diretor.

De acordo com o novo conceito de unidade subjetiva – que não pode prescindir dos processos inconscientes – a consciência, como formação psíquica superior, é investida de funções de governo e direção da ‘comunidade’ de que está à testa; e, como em toda sociedade bem organizada, essa classe dirigente se identifica com os bons resultados e com o prosperar da própria comunidade.

A novidade é que a antiga oposição entre corpo e alma não subsiste mais. No horizonte da ‘grande razão do corpo’ continua sendo possível diferenciar entre funções superiores e inferiores, sobretudo em função da já mencionada dependência recíproca das formações superiores, em relação a seus subordinados – Nietzsche observa que é indispensável prestar atenção na hierarquia e na divisão do trabalho. “O mais importante, porém, é que entendemos o comandante e seus subalternos como sendo de idêntica espécie, todos sensíveis, volitivos, pensantes – e que por toda parte onde vemos ou adivinhamos movimento no corpo, nós aprendemos a ‘inferir’ uma vida complementar, subjetiva e invisível.”

Sensibilidade, volição e pensamento – outrora atributos ou modos de ser da ‘alma’ – estão presentes em toda parte no corpo: cada uma de nossas células, de nossos órgãos com suas funções, são ‘sujeitos’, na medida em que são dotados de um regime próprio, insondável de pensar, sentir e querer, daquilo que Nietzsche denominou de inaudita, invisível vida subjetiva complementar.

A tarefa interminável da sintomatologia de Nietzsche tem o propósito de em alargar o horizonte, os limiares de visibilidade e as margens de controle da consciência, de se embeber dessa sabedoria do corpo, desvendar os seus enigmas e interpretar os seus sinais. É por isso que Nietzsche se recusa a confundir o si mesmo com a pequena razão, porque isso revela uma insuficiência e um ofuscamento do potencial crítico da consciência: “Por isso nós questionamos o corpo e recusamos o testemunho dos sentidos mais aguçados: examinamos, por assim dizer, se os próprios subordinados não podem entrar em contacto conosco.”

Essa tarefa comporta um inegável paradoxo: como órgão diretor, a consciência é uma espécie de sentido mais aguçado. Desse ponto de vista, limitar-se ao seus testemunhos não é um bom caminho na compreensão da espécie de nossa subjetividade, pensada como unidade de organização. Por isso, temos que questionar o corpo, investigar a atividade dos ‘subordinados’, para saber se e até onde eles podem entrar em contacto conosco. É verdade que a auto-inspeção da consciência é insuficiente, mas nada se pode sem a consciência e sua lucidez. Já em Nietzsche, como, depois, para Freud, não há saída, a análise é interminável, mas tende ao fortalecimento do ‘Eu’.

“Grande parte do eu e do super eu podem permanecer inconscientes, normalmente elas são inconscientes. Ou seja, a pessoa nada sabe de seus conteúdos, é necessário um dispêndio de esforço para torna-los conscientes. É correto dizer: o eu e o consciente, o recalcado e o inconsciente não coincidem. Sentimos a necessidade de revisar fundamentalmente nossa posição em relação ao problema consciente-inconsciente ... O propósito [dos esforços da Psicanálise, OGJ.] é, com efeito, fortalecer o eu, alargar seu campo de observação e ampliar sua organização, de maneira que ele possa incorporar

em si novas partes. Onde era o isso, deve tornar-se eu.”

De que ‘Eu’, porém, se trata em Nietzsche, afinal? Se é verdade que o papel da consciência é fundamental, que ela deve ser fortalecida, isso não autoriza qualquer ilusão quanto às suas pretensões de onipotência e transparência integral da consciência. A semiótica do corpo, que está na base da concepção nietzscheana do si mesmo (Selbst) termina por reconhecer uma positividade revolucínaria para a ignorância, desfazendo, desse modo, qualquer possibilidade de atribuição à consciência de um papel de onisciência e do exercício de controle absoluto da personalidade. Nesse sentido, a consciência não pode reivindicar para si nem autarquia, nem o status de núcleo essencial da subjetividade; seu papel diretor tem análoga natureza que o exercido do poder pelas classes dirigentes, que são também as primeiras servidoras das comunidades bem sucedidas. Ao presidir o processo do saber, do conhecimento e da ação, a consciência é, a um tempo, sujeito e objeto de tais processos; é certo que é ela quem age, no ‘Eu’, mas também não há como negar que, ao fazê-lo, ‘é agida’.

“Pertence às condições segundo as quais pode haver governo uma certa incerteza em que o governante deve ser mantido em relação às disposições particulares e até às perturbações da comunidade. Em resumo: obtemos uma apreciação também para o não-saber, o ver-por-alto, o simplificar, o falsear, o perspectivo.”

Por essa razão – se a consciência deve ser mantida numa certa ignorância necessária em relação às disposições particulares e às perturbações da comunidade que dirige – um certo efeito de ilusão faz parte das condições de exercício do domínio e do bom funcionamento da consciência: ela atua como se fosse autônoma e autárquica; reflete como se os processos que nela ocorrem fossem simples e transparentes; ela pensa, sente e age como se fosse unicamente sujeito de suas próprias operações. Em realidade, talvez o essencial desses processos todos escape à sua mais acurada inspeção – e tenha como destino ter que permanecer inconsciente.

E, para Nietzsche, não pode haver função consciente bem sucedida senão sobre o pano de fundo dessa ignorância abissal e da inconsciência necessária dos limites dessa ignorância. Estranha e paradoxal transfiguração do antigo ideal de autonomia e autarquia da consciência. Para Nietzsche, no ponto mais avançado do desenvolvimento da consciência filosófica esclarecida, esta adquire a culminância do saber acerca de sua própria natureza confessando francamente sua ignorância inelutável. Ela se liberta do delírio infantil de onipotência do pensamento, dissipando as trevas da superstição da velha ‘alma’, para conquistar com isso a plenitude de sua maturidade e autonomia, reconhecendo a necessidade de manter-se iludida quanto à sua própria natureza e poder. Essa dinâmica da ilusão revela a extraordinária força da consciência, no mesmo ato pelo qual esta confessa sua impotência estrutural. Trata-se de uma frágil e permanentemente ameaçada embarcação, que se mantém na superfície de um infinito e inóspito oceano, confiante em sua possibilidade de manter-se à tona. E, no entanto, é a essa formação psíquica vulnerável que se deve a epopeia titânica da cultura. Se, para Freud, o trabalho da cultura pode ser metaforicamente comparado com aquele que consiste em secar o mar para conquistar novas porções de terra, para Nietzsche a melhor alegoria da cultura é a dialética entre fragilidade e potência: “Cultura é apenas uma tênue pelinha de maçã sobre um caos incandescente.”

Aqui se apresenta um caminho para ser ainda trilhado pelo trabalho transdisciplinar que pode reunir a filosofia a outros ramos do saber, como a psicologia e a fisiologia, a biologia e a genética, a antropologia cultural, por exemplo. As discussões contemporâneas a respeito das relações entre mente e corpo, se monismo ou dualismo; as hesitações e inseguranças provocadas pela decifração do genoma humano e pelas possibilidades infinitas de desvendar o enigma da combinatória genética sutil, daquela

fatal inflexão e desvio, pela qual se produz, por diferenciação, a humanidade; as discussões sobre os a reprodução artificial de processos e mecanismos de cognição, bem como sobre a noção, aparentemente desconcertante, de uma inteligência emocional, a intensa e rumorosa polêmica contemporânea em torno das fronteiras entre consciente e inconsciente; tais questões se beneficiariam muito, caso fossem levadas em conta, com um pouco mais de atenção, as sugestões de Nietzsche a propósito de um pensamento que tomasse a profundidade do corpo como ponto de partida e fio condutor. O corpo, porém, tomado naquela acepção de si mesmo, de que fala Zarathustra, como unidade de organização. Tal pensamento opera com uma noção implícita de inconsciente infinitamente mais rica e variada do que aquela que pode caber no espaço configurado pela triangulação edipiana, uma noção que diferencia entre o somático e o psíquico, mas que pressupõe uma inaudita identidade de natureza entre 'o comandante e seus subalternos' e que – sobre a base de uma semiótica do corpo, de uma interpretação infinita de seus estados e movimentos – se põe obstinadamente à espreita da possibilidade de saber se e até que ponto 'os próprios subordinados podem entrar em contacto conosco.'

BIBLIOGRAFIA

Assoun. P. L: Freud et Nietzsche. Paris: PUF. 1980

Brusotti, M. Die 'Selbstverkleinerung des Menschen' in der Moderne. In : Nietzsche-Studien 20, 1992, p. 118-127.

----- . Ressentimento e Vontade de Nada. Trad. Ernani Pinheiro Chaves. In: Cadernos Nietzsche, 8, 2000, p. 03-32.

Corman, L. Nietzsche Psychologue des Profondeurs.. Paris: PUF. 1982

Freud, S. Werke. Studienausgabe. Ed. Alexander Mitscherlich/ Angela Richardas. Frankfurt/M: Fischer Taschenbuch Verlag, 1982.

Gasser, R. Nietzsche und Freud. Berlin/New York: de Gruyter, 1997.

Granier, J. Le Statut de la Philosophie selon Nietzsche et Freud. In: Nietzsche Studien, vol. 08, 1979, p. 210-238.

Irion, U. Eros und Thanatos in der Moderne. Würzburg: Königshausen&Neumann, 1992.

Janz, C. P. Friedrich Nietzsche. Biographie. DTV: München, 1981

Jara, J : Nietzsche, Um Pensador Póstumo. O corpo como centro de gravidade. Rubi (Barcelona), Anthropos Editorial (Valparaíso:Universidad de Vaparaíso) 1998.

Kaufmann, W. Nietzsche als Der Erste Grosse Psychologe. In: Nietzsche-Studien, vol. 7, 1978, p. 261-275.

----- . Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist. 4a ed. Princeton/New Jersey: Princeton University Press, 1974.

Nietzsche, F. Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA). Ed. G. Colli/M. Montinari. Berlin/New York/München: de Gruyter/DTV. 1980.

----- . Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe. Ed. G. Colli/M. Montinari. Berlin/New York/München: de Gruyter/DTV. 1986.

----- . Humano, Demasiado Humano. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

----- . Obra Incompleta. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. 1a ed. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

Schipperges, H. Am Leitfaden des Leibes. Zur Anthropologik und Therapeutik Fr. Nietzsches. Stuttgart: Erns Klett Verlag, 1975.

Wotling, P. 'Der Weg zu den Grundproblemen'. Statut et structure de la psychologie dans la pensée de Nietzsche. In: Nietzsche-Studien, vol. 26, 1997, p. 01-33.

----- . Nietzsche et le Problème de la Civilisation. Paris: PUF. 1995.