

## **Nietzsche e a pergunta “O que significa conhecer?”**

Flávio Pimentel\*

### **Resumo:**

Partindo da questão lançada por Nietzsche no aforismo 333 de *A Gaia Ciência*, “O que significa conhecer”, o artigo trata das críticas de Nietzsche à posição da tradição filosófica com relação ao conhecimento, ao corpo e à verdade, sobretudo, na filosofia platônica e cartesiana. Em contraposição a tais posturas pautadas pela vontade de verdade e pelo espírito de vingança, Nietzsche apresenta um modo de conhecimento corporal e afetivo, norteadado pela vontade de potência.

**Palavras-chave:** Conhecimento; Corpo; Verdade

## **Nietzsche and the question “What does knowing mean?”**

### **Abstract:**

This article begins with the question raised by Nietzsche in the aphorism 333 of *The Gay Science*, “What knowing means.” This article is about Nietzsche’s critique of traditional philosophical conceptions of knowledge, body and truth, especially in cartesian and platonic philosophies. As an alternative to those positions which are guided by the will to truth and by the spirit of revenge, Nietzsche presents a kind of knowledge that is bodily and affective, and guided by the will to power.

**Key-words:** Knowledge; Body; Truth

Nietzsche tem uma frase grave em *Assim falava Zaratustra*, no capítulo intitulado *Da redenção*, envolvendo a questão do conhecimento. Diz ele: “O espírito de vingança: meu irmão, essa foi até agora a melhor reflexão dos homens”. (NIETZSCHE, F. ZA, “Da redenção”, p.177). Essa frase põe o espírito de vingança como o tônus, como a força que move o pensamento do Ocidente. Ela se relaciona diretamente com a história do pensamento e brota da consciência do filósofo da situação nessa mesma história. O pensamento, desde os gregos, mais propriamente desde Sócrates, tal como Nietzsche o vê, é a marcha da dominação do espírito de vingança sobre a Terra. Espírito de vingança é outro nome, no pensamento nietzschiano, para falar do sentido vital que advém já com os gregos e que lança a força de uma via possível para o pensamento do Ocidente, dando-lhe textura, significação e figura, que é o movimento de procura pela

verdade, mas de tal forma que isso que é visado pela busca penetre até as entranhas da dinâmica de realização do real, traga-a à luz e assim corrija o real, alijando-o de seu caráter problemático. Essa postura em face da existência e do mundo no qual ela está irremediavelmente imersa se conjuga com a religião e a moral, como as possibilidades dominantes historicamente da vida, que a fundam na promessa, na procura por, na regulação ou estruturação por meio de uma verdade que a transcende. Como o que importa para nós é o conhecimento, nos voltamos apenas para o modo da ciência, como procura pela verdade, no que se inclui, também, a filosofia.

Nietzsche chega a colocar lado a lado arte e ciência no §15 de *O nascimento da tragédia*, dizendo que enquanto a arte tem os olhos voltados para o mistério, a ciência volta os seus olhos apenas para a descoberta. Ela se caracteriza, assim, como vontade de luz em detrimento de sombra, como vontade de descoberta em detrimento de mistério. Dito em cunhagem nietzschiana: Vontade de verdade, esta que pode ser dita “uma velada vontade de morte”.

Essa consciência encerra a visão da gravidade de um problema. “Uma velada vontade de morte” a vontade de verdade se revela quando, com o advento do niilismo, o homem pode dizer com Bazárov, admitindo a única autoridade a que obedece: “Nós agimos baseados na força do que reconhecemos útil” (TURGUENIÉV, I. *Pais e filhos*, p. 63), e o útil é representado como meio de dominação e esquematização das forças da Terra, como meio de dobrar a natureza aos fins da vontade de regulação, previsão e anulação do mistério e do acaso, de modo que o homem possa se instalar confortavelmente na existência. A vontade de verdade, que atinge seu ponto crítico com o niilismo, se mostra como vontade de controle da existência através do saber. Ela atinge seu ponto crítico porque, o que começa com Sócrates como uma busca, atravessa o cristianismo como promessa para além do terreno, se apresenta com o niilismo como desenvolvida o bastante em seu projeto para instaurar o reino da felicidade anti-terrena na própria Terra, fazendo assim findar a longa jornada de busca e de esforço. O que jogava a vida na perspectiva de não jogar mais não convida mais ao jogo. Nesse estado terminal, que é também o estado de maior dominação, de maior força, se dá também a hora oportuna para a rememoração de todo princípio e a possibilidade de retomada daquilo mesmo que é negado pela vontade de verdade e que está, por isso, na Origem

---

\* Mestrando em Filosofia do PPGF-UFRJ

do poder de seu “não”: o sentido da Terra na própria Terra. Com isso, o que vigora como afirmação e evidência inabalável ganha a possibilidade de entrar em questão e soar no diapasão da Terra e do que é terreno, do fundo de vida, de existência, como mistério de já sempre ser jogado nos seus múltiplos modos de ser, sem que se possa dar a volta e determinar com segurança as leis genéticas de seu jogo, assim como prever e controlar o seu fim. Nesse momento crítico, nessa linha, como diz Ernest Jünger, pode se colocar uma vez mais a pergunta: “O que significa conhecer?”, assumida por Nietzsche, de tal forma que nela esteja em jogo o sentido da Terra. (Cf. JÜNGER, E. *Sobre la línea*).

“O que significa conhecer?” é a pergunta título do aforismo 333 de *A gaia ciência*. Ele se inicia com uma paráfrase de Nietzsche a uma passagem de Spinoza: “*Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere!*”, diz Spinoza, tão simples e sublime como é de seu feitio”. (NIETZSCHE, F. GC, §333, p.558). O conhecimento, desde isso, é pensado através da negativa às afecções, faladas no texto de Nietzsche sob a forma de *ridere, lugere, detestari*, ou rir, lamentar, execrar. Deixando de lado as relações entre Nietzsche e Spinoza, bem como se Nietzsche foi ou não bom leitor do filósofo holandês, deixando de lado o próprio Spinoza, digamos que ele se apropria das palavras do holandês para falar, na verdade, da tradição filosófica, em sua atitude de deixar de lado as afecções do corpo sempre que se trata do conhecimento, esse modo de leitura do real desde dentro, esse *intelligere*. A tradição filosófica, que é um modo de interpretação do corpo e um mal-entendido sobre o corpo, como diz Nietzsche ainda na *Gaia Ciência*, aparece aos seus olhos como ultrapassagem da dimensão do terreno em nome de pensar o supra-sensível. A pergunta “O que significa conhecer?” e a negação da força das afecções no conhecimento, como aparecem logo no início do aforismo 333, devem soar de tal maneira que nelas soe, igualmente, as famosas palavras de Platão no *Sofista*, quando Sócrates diz que:

É pelo nosso corpo, por meio da sensação, que estamos em relação com o devir [*gênesis*]; mas pela alma, por meio do pensamento [*logos*], é que estamos em comunhão com o ser verdadeiro, o qual dizeis vós, é sempre idêntico a si mesmo e imutável, enquanto que o devir varia a cada instante. (PLATÃO, *Sofista*, 248 a, p. 177).

A apreensão do ser de alguma coisa é pensada como movimento de transposição dos limites do corpo para uma região acessível somente à alma em seu movimento pensante. À alma e sua propriedade pensante pertence a participação com o ser real, isto é, a essência do ente, o que faz com que seja a alma e não o corpo o elemento ou o meio por excelência para a visualização do ser verdadeiro de uma coisa, sua idealidade, seu sentido íntimo, sua essência para além da aparência.

Junto com isso, o sentido íntimo de uma coisa e que escapa à aparência e ao corpo é pensado como o sempre idêntico a si mesmo, o mesmo que nenhuma multiplicidade e diferença pode tocar e corromper, razão pela qual não é o corpo, e sim a alma, o elemento de sua visualização. Ainda de acordo com a frase de Platão, é pelo corpo que participamos do devir, da gênese, da transformação, da mudança. Participando do devir, não apenas assistimos as transformações do real, sua presença momentânea e sua ausência, como nos transformamos continuamente, somos nós mesmos presença e ausência no instante, somos finitos. É por sermos finitos que presenciemos a finitude das coisas, os aparecimentos momentâneos, o que é limitado à alteração pertencente ao instante, e isto quer dizer que os limites do aparecer das coisas são ínsitos aos limites da percepção e vice-versa. A apreensão da verdade como imutabilidade das coisas só pode se fazer como ultrapassagem do movimento de aparecer da realidade, como o mesmo movimento de perceber que se constitui como corpo. Sendo assim, precisa se extraviar do momento em que um pensamento se descobre, seu movimento de irrupção, sua subitaneidade. Também abstrair dos movimentos que se iniciam com a colocação de uma questão. Parece que toda essa movimentação da existência só interessa na medida em que conduz à descoberta de uma verdade que já sempre esteve aí e que não sofre modificação. Mesmo no caso do empirismo, em que o sensível é indispensável ao conhecimento, o “mundo sensível” só interessa enquanto é medido e esquematizado pelo intelecto e a verdade que ele revela é também, por essa razão, de natureza metafísica. “Inteligir”, conhecer é apreender pelo intelecto o que não se altera e, por essa razão, entrar no sentido que se oculta em toda e qualquer manifestação momentânea de um ente, que está por trás ou dentro dele, como a sua essência, o seu ser íntimo.

A essência, o ser íntimo das coisas se apresenta, na modernidade, como representação verdadeira. Representação quer dizer, “grosso modo”, uma re-

apresentação da coisa mesma. A partícula “re” se refere à mediação do intelecto. A apresentação de uma coisa para o intelecto é representação. O que significa dizer que ela se encontra destituída das características sensíveis, tornando-se uma pura “noção”, cujo sentido é o que confere consistência ao ser das coisas exteriores captadas pelos sentidos. Mas mais do que isso: sendo subjetivas, ficam carecendo da certeza do sujeito para poderem ser afirmadas, de fato, verdadeiras ou falsas, apesar de toda força com que constrojam o intelecto. De que modo estar certo de que toda a realidade objetiva das idéias, mesmo as que “parecem” mais claras e distintas, não passa de uma ficção do sujeito, se toda a realidade, se tudo o que é, é representação subjetiva? É assim que, antes mesmo da descoberta do *cogito* como primeira verdade, acontece como a sua condição primeira a decisão existencial de só dizer verdadeiro aquilo que resiste à radicalidade do duvidar. E a radicalidade do duvidar precisa começar com a afirmação da liberdade do pensamento em relação a toda e qualquer autoridade, a da tradição, mas também a dos sentidos, dos impulsos corporais, e a da própria evidência das idéias.

A decisão existencial que se apresenta logo de cara, na primeira das *Meditações* de Descartes é o “Eu quero”, “Eu quero certeza acima de tudo”, como concreção e antecipação daquilo que será analisado na *IV.ª Meditação*: o poder infinito de afirmar ou negar qualquer coisa, a independência de todo e qualquer constrangimento, de todos os modos de pressupostos e concepções, de todas as paixões e impulsos, de todo interesse, de toda sensibilidade, de toda autoridade da tradição, mas também da própria evidência das idéias claras e distintas. É o puro poder de afirmar ou negar. Dessa forma, a decisão do conhecimento precisa ser só afirmar verdadeiro o que se revela como tal após uma rigorosa e desinteressada análise, o que se mostra provado e comprovado, sem sombra de dúvidas, indubitável, aos olhos da razão. Na configuração que toma no pensamento moderno, a necessidade de exorcismo do erro e da errância, da dúvida, do mistério, e assim do corpo e do devir, se radicaliza enormemente. Ele se insere no interesse, no apetite, na sanha, na visagem de posse, de domínio da certeza que abole a possibilidade de dúvida. Trata-se de questionar com vistas ao momento em que não se precise questionar mais, porque a questão está resolvida, com sua resposta provada e comprovada.

Todavia, ao colocar a questão “O que significa conhecer?” e chamar para ela a posição da tradição filosófica a respeito do conhecimento, do corpo e da verdade,

Nietzsche faz mais do que apresentar o modo como a filosofia compreendeu tais questões. De tal maneira que o foco deixa de recair apenas sobre a questão da verdade, de se saber quem está ou não com a razão, de se querer ou continuar a querer dando um passo maior no rumo do esclarecimento do espírito, pela posse integral da verdade. Não se trata da simples troca de um ponto de vista por um outro, mais certo, mais correto, mais assentado em provas e argumentos irrefutáveis, não se trata de uma questão de refutação e de argumentação, pura e simplesmente. A pergunta “O que significa conhecer?” traz à fala a tradição e em fazendo isso coloca em questão a memória do seu sub-solo, escondido sob essa fala. E o subsolo, o fundo da tradição filosófica, que se move como projeto de dominação da vontade de verdade, não é, como o nome mesmo diz, nada desinteressado, nada sem vontade. Ao contrário, se constitui como o interesse capital de dominação do caos, fazendo mundo aparecer em regularidade e forma:

não “conhecer”, mas esquematizar, impor ao caos tanta regularidade e forma quanto satisfaça à nossa necessidade prática. Na formação da razão, da lógica, das categorias está a necessidade de tornar normativo: a necessidade não de “conhecer”, mas de subsumir, de esquematizar, para fim de comun-icação [*Verständigung*], de cálculo... (NIETZSCHE, F. *Vontade de poder*, §515, p.333).

O que se chama conhecer é um processo de esquematização, de subsunção do que aparece a formas e normas, obedecendo à necessidade de um tipo de vida que só pode vicejar dessa forma: dobrando a multiplicidade dos aparecimentos do mundo, a diferenciação contínua do devir, ao universal e necessário. Trata-se de medir o que se mostra na percepção por um esquema prévio, uma fôrma previamente constituída, capaz de reduzir o novo ao velho, o fenômeno a um conceito já dado, a um sentido já conhecido e tornado usual, comum. O movimento da razão é o de tornar comum, e isto significa: tornar compreendido, entendido, de tal maneira que o hórrido do poder diferenciante de mundo, o medonho de seus conflitos e contradições, a guerra das possibilidades entregues à força do acaso, a prodigalidade da vida, o inusitado das situações do devir sejam anulados para que *essa* forma de vida obtenha segurança através do controle e regência do que aparece. Pensar fica sinônimo de calcular, e calcular é fazer a medição da realidade, conforme a norma de seu interesse. Sendo assim, aparece para a vida o que vale e o que não vale, o que interessa e o que não interessa, o que conta e o que não conta, o que ela pode ver e o que permanece

descartado como invisível. E o que conta, o que interessa é o que pode ser manipulado ao modo de instrumento de sua segurança. A realidade funciona, destarte, como ferramenta que o pensamento manipula, ajustando-a aos seus fins, mas também se auto-ajustando à medida de seu interesse fundamental.

Apoderar-se da realidade para viver seguro no meio do devir é a forma que assume esse modo do pensamento. Preside-o o cálculo com que *essa* vida se atira no viver, e que só pode se atirar e empreender em qualquer ação se já estiver segura de seus resultados. Aqui, antes de se jogar em qualquer coisa, se cumpre que se faça, primeiro, o cálculo das probabilidades de êxito, os resultados possíveis, aquilo de que se pode efetivamente tomar posse, os resultados, favoráveis ou não, de modo que a ação seja eficaz e o seu resultado conforme às exigências.

Para uma ilustração do conhecimento em seu afã de certeza, temos aquela história de Kafka que fala de um “bicho” que passa toda a vida construindo uma casa, prevendo a ação dos possíveis inimigos que fossem invadir a sua fortaleza. Seu objetivo é anular os riscos, se apoderar da segurança e poder viver livre de qualquer ameaça. Seu objetivo, a obra de sua vida, é, portanto, uma fortaleza indestrutível. À certa altura, já indo pro fim da história, o “bicho” (o homem moderno) percebe que jamais terá sossego, e que aquilo que o ameaça, aquele som, como o de alguém batendo nas paredes, que não cessa e que o põe aflito, aquela presença constante do inimigo tentando romper as paredes fortes da fortaleza, projetadas para serem indestrutíveis, é nada mais, nada menos que as batidas de seu próprio coração... (Cf. KAFKA, F. *Um artista da fome / A construção*).

O que ameaça a construção da razão é o seu próprio coração, o núcleo ou a origem que está em jogo em seu vir a ser de apoderação da realidade: vida, corpo, sentir. Ao dizer que a formação da razão se promove por interesse ou necessidade vital, Nietzsche traz o conhecimento para a transitoriedade e multiplicidade incontrolável, misteriosa e criativa do corpo.

Para Nietzsche, o momento histórico no qual estamos imersos e do qual não podemos, simplesmente, nos desvencilhar é o da *hýbris* da vontade de verdade. Esta *hýbris* se constitui como ímpeto de análise e de conscientização, que precisa da negação do princípio de toda autoridade para poder se auto-assegurar com mais firmeza. Trata-se da negação de toda crença, dada a crença, como necessidade vital, no poder da

consciência e da razão em esquematizar, normalizar, “impor ao caos tanta regularidade e forma quanto satisfaça à nossa necessidade prática”, na fúria das máquinas, no furor dos engenheiros, na carnificina da técnica.

Como disse, não foi diferente com todas as coisas boas de que hoje nos orgulhamos; ainda que medido com o metro dos antigos gregos, todo o nosso ser moderno, enquanto não é fraqueza, mas poder e consciência de poder, apresenta-se como pura *hýbris* e impiedade: pois precisamente as coisas opostas às que hoje veneramos tiveram durante muito tempo a consciência do seu lado, e Deus como seu guardião. *Hýbris* é hoje nossa atitude para com a natureza, nossa violentação da natureza com ajuda das máquinas e da tão irrefletida inventividade dos engenheiros e técnicos; *hýbris* é nossa atitude para com Deus, quero dizer para com uma presumível aranha de propósito e moralidade por trás da grande tela e teia da causalidade – podemos dizer, como Carlos, o Temerário, em luta com Luís XI: *je combats l’universelle araignée* –; *hýbris* é nossa atitude pra como *nós mesmos*, pois fazemos conosco experimentos que não nos permitiríamos fazer com nenhum animal, e alegres e curiosos vivissecionamos nossa alma: que nos importa ainda a “salvação” da alma! Depois curamos a nós mesmos: estar doente é instrutivo, não tenhamos dúvida, ainda mais instrutivo que estar são – os que *tornam doente* nos parecem mesmo mais necessários do que homens de medicina e “salvadores”. Violentamos a nós mesmos hoje em dia, não há dúvida, nós, tenazes, quebra-nozes da alma, questionadores e questionáveis, como se viver fosse apenas quebrar nozes: assim nos devemos tornar cada vez mais passíveis de questionamento, mais *dignos* de questionar, e assim mais dignos talvez – de viver?... (NIETZSCHE, F. GM, III, §9, pp. 102-103).

Nosso comportamento, nosso modo de ser no mundo é o modo de ser de *hýbris*. Este é o modo de não respeitar e de extrapolar todas as medidas no afã por conhecimento. Eis a sanha da vontade de verdade, a reflexão tornada irrefletida, saída de seus eixos, entregue à errância de sua fúria de dominação e de análise. O poder que dita o comportamento para com os entes é o poder da *hýbris*. O impulso por querer descobrir, por consciência, saído de seus eixos, se volta contra si mesmo, se quer doença e tornar doente para se tornar instruído. Neste impulso, se nega toda autoridade. Nietzsche fala da violentação da racionalidade para com Deus, esta presumível cadeia de propósito e de moralidade por trás de todos os acontecimentos do mundo. Ora, Deus representa na história do Ocidente precisamente o mundo verdadeiro e a caução da verdade das essências, para além de todo mundo fenomênico. A cadeia de moralidade não é apenas moral, no sentido das ações; ela é moral no sentido de intenção que tende para o Bem, mas o Bem é também o verdadeiro acima de tudo. Deus é *causa sui*, a

causa primeira dos entes, então o fundo de verdade para onde o pensamento tem que descer para poder se garantir da verdade. Ele representa, enquanto *causa sui*, a sacralidade da razão e da verdade, vigendo desde o poder de racionalização do mundo, perpetrado pela vontade de verdade. O poder da razão, em sua *hýbris*, se faz então o poder de esvaziamento da sacralidade do mundo e de todo impulso de transcendência. Por conseguinte, é também poder, em seu fundo, de esvaziamento do próprio fundo seguro sobre o qual se assenta a verdade. Porém, o poder da razão ainda não aprendeu o suficiente, enquanto não aprendeu o fundamental, que está em jogo na violência e na fúria do mundo mentecapto da racionalidade: ainda não tomou consciência de seu poder. Seria essa tomada de consciência de seu poder o asseguramento maior de seu poder, a consciência maior de seu destino de estruturação e esquematização, de cálculo e de regra, de previsibilidade e de luta contra a finitude da existência? Ou a verdadeira consciência de seu poder estaria na conscientização das possibilidades que a hora oferece, como a possibilidade maior de aprender, sobretudo, o passo fatal, o salto mortal, o poder de aprender a desaprender de si mesma e desesperar de seu próprio poder? A loucura da razão ainda não desceu até o seu fundo, ainda não se tornou suficientemente louca, ainda não esvaziou suficientemente o horizonte enquanto não se perdeu de seu extravio e não assumiu sua proveniência jogada: e essa consiste no poder de gênese de mundo, sem razão nem porquê, isso contra que nem a vontade, nem a razão nada podem, porque já se movem desde esse acontecimento súbito e incontrolável de criação contínua de realidade desde si mesma e não visando a nada além de si mesma.

A questão “O que é conhecimento?” deixa de ser colocada no âmbito da própria racionalidade e verdade. Abre, sobretudo, o fundo de vida que se apresenta no conhecimento: o interesse, a necessidade vital, podemos dizer: o corpo. Por essa razão, o título do aforismo 333 de *A Gaia Ciência* não pode, senão, se colocar como questão, como uma pergunta que põe em jogo os pressupostos tácitos da tradição e abre, da mesma forma, para outra possibilidade de ver o fenômeno, colocada no texto como a mais fundamental. Fala-se, portanto, de algo que se julga tacitamente sabido e já respondido, algo simples e sublime, ao modo de pressuposto, mas que esconde, nas suas entrelinhas, a presença daquilo mesmo que a tradição manteve escondido em tudo o que pensou:

*Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere!* – diz Spinoza, tão simples e sublime como é de seu feitio. Entretanto, que é este *intelligere*, no último fundamento, senão a forma pela qual justamente aqueles três impulsos se tornam sensíveis de uma só vez? Uma resultante dos diferentes e contra-tendentes [*Wider-strebenden*] impulsos do querer-rir, lamentar, execrar? Antes que um conhecimento seja possível, cada um destes impulsos deve primeiro ter apresentado [*vorgebracht haben*] sua perspectiva unilateral sobre a coisa ou acontecimento. (GC, § 333, p. 558)

Somos atirados, assim, para a vigência histórica de uma possibilidade de compreensão e para sua tensão com uma possibilidade que não poderia ser vista desde o poder determinante de tal vigência, como começo de visualização de algo invisível e imperceptível ao que veio a ser tradição, em suas suposições e interesses. No entanto, essa mesma tradição nos traz a memória de um fundo que ela nega, mas que não cessa de ser legado a nós, e que pode se colocar como questão, desde a destruição da pretensa evidência do que é legado. Essa memória de fundo é memória de gênese, que pode vir à fala na apropriação da tradição em uma fala interrogativa, como faz Nietzsche neste caso, através da boca de Spinoza. Dessa forma, na questão “O que significa conhecer?” somos lançados na temporalidade dos diversos modos de compreender a questão. Na questão sobre o sentido do conhecimento somos colocados no meio de um jogo, numa espécie de contenda da dualidade de maneiras de pensá-la. Desde isso, Nietzsche aponta para pensar o conhecimento não mais como o que visa na direção de algo supra-sensível, nem para uma verdade estanque e passível de provas irrefutáveis, fora do movimento do devir, mas, ao contrário, como algo que se diferencia em si mesmo nas diferentes maneiras possíveis e históricas de compreensão. O sentido do conhecimento, como o sentido de qualquer coisa, não é pensado como uma intimidade das coisas além e inacessível aos movimentos do devir e da história, mas se faz visível num movimento, num devir de compreensão, sempre fluído e ínsito às possibilidades em ato do ver, do compreender. Inclui o “ângulo do observador”. Conhecer, “inteligir”, como ler, como colher o sentido desde dentro, está excluído de *per si* da possibilidade de ser a leitura ou colheita de um sentido inerte do real. Nietzsche falará na *Segunda dissertação da Genealogia da Moral* que o sentido, sempre em devir, é fluído, que ele é “indefinível”, pois que “definível é apenas aquilo que não tem história”. (GM, II, §13, p.68) Com isso, Nietzsche parece querer dizer que nenhuma definição pode ser definitiva, no sentido de

pôr fim às possibilidades diversas de o ser vir a ser numa possibilidade do pensamento, tendo a pretensão de possuir a verdade.

O aforismo 333 coloca a questão do sentido nos termos, tanto de uma inviabilidade de se aceder a uma essência supra-sensível, quanto à idéia de uma autonomia da consciência, que pudesse ver a verdade de uma forma incondicional e livre de pressuposições. Ao dizer que para que um conhecimento seja possível é preciso que uma coisa ou fenômeno já tenha se tornado acessível em seu ser numa apresentação de diferentes impulsos, Nietzsche põe a visão de que o sentido se dá de uma forma impulsiva. O que significa dizer que o conhecimento jamais pode dar volta sobre si mesmo e apreender o seu ponto de origem. O sentido não é um ser em si, nem pode ser sacado à luz pela consciência, como se se encontrasse de alguma forma fora de toda possibilidade de relação e destituído de movimento. Ao contrário, o sentido é um acontecimento súbito e impulsivo que escapa à apreensão da consciência, justamente porque ver ou tomar alguma coisa como tal é se mover na possibilidade já aberta subitamente de tal compreensão. Ver ou compreender já é sempre ver ou compreender num determinado limite de possibilidade, como o decisivo sobre o modo de ver ou sobre o comportamento para com o ente em perspectiva e o próprio modo como ele vem à aparência. E esse limite de possibilidade não é causado pela coisa, nem pela finitude do intelecto, como se se tratasse de uma disjunção irreconciliável entre um e outro, que fizesse com que sempre restasse uma parcela de sentido inacessível, uma falta que não pode ser expiada. Ao contrário é um acontecimento prévio a toda possibilidade de disjunção, como instauração originária de relação, em que se torna possível o ver e o visto no elemento de uma visibilidade lançada imediatamente, através da qual, tudo o que se vê, se vê integralmente, se vê tudo como um todo, ainda que não se esgotem as possibilidades de aparecimento da realidade.

Nietzsche fala desse acontecimento como apresentação da coisa ou fato num movimento impulsivo, não podendo ser separado de seu sentido dinâmico. Dessa forma, nós não temos de um lado o sentido da coisa e de outro o sentir como faculdade humana. Se o sentir é impulsivo e se é ele quem abre as possibilidades da consciência, ele não é uma faculdade que o homem possua, mas a tonalidade, o tónus ou a força de existir ou o modo como a existência se impulsiona e assim se faz. Do mesmo modo, uma coisa só é uma coisa inserida numa possibilidade de ser lançada no impulso e, de

novo, a tonalidade, o tónus ou a força de ser dessa coisa. A determinação do limite do ver e do ser visto é a orientação instaurada subitamente num modo de sentir que dispõe simultaneamente o ver e o visto numa só disposição. Fora dessa disposição ou modo de sentir, uma coisa é “uma outra coisa”, um outro universo, uma outra experiência.

Sendo assim, a idéia de algo incondicionado, de uma “coisa em si”, só pode aparecer, para Nietzsche, como uma contradição insuspeitada entre o querer conhecer e a idéia de uma coisa que não solicita a ninguém. A pergunta que Nietzsche põe na nota 555 de *A vontade de poder*: “mas então, para que conhecer?” se volta para a necessidade de pensar o conhecimento existencialmente, levando em conta a determinação vital, o interesse aberto que promove a orientação dinâmica do visível.

Algo incondicionado não pode ser conhecido: do contrário, não seria incondicionado! Conhecer é sempre “pôr-se qualquer coisa em certa condição” – –; Um tal conhecedor quer que isto que ele quer conhecer não o solicite [*angeht*]: e que, sobretudo, não solicite a ninguém: com o que dá, primeiro, uma contradição entre o *querer*-conhecimento [*Erkennen-wollen*] e a exigência [*Verlangen*] de que a coisa conhecida não tem que solicitar a ninguém (mas para que, então, conhecimento?); e segundo, porque algo que não solicita a ninguém absolutamente não *é*, não pode também ser conhecido. Conhecer significa “pôr-se em relação com algo”: sentir-se condicionado por algo e ao mesmo tempo condicioná-lo – é também, em todas as circunstâncias, um *observar*, *designar* [*bezeichnen*], *fazer consciente de relações* (não uma perscrutação de seres, coisas, “em-sis”). (*A Vontade de poder*, §555, p. 380).

Conhecer não é perscrutar os seres, como se fosse possível sacar à luz do saber o ser imutável de uma coisa livre, de todas as condições que uma situação oferece. Conhecer significa pôr-se em relação com alguma coisa, numa circunstância determinada. A circunstância é a atmosfera com que o ser das coisas e o nosso ser se abre numa certa configuração de sentido. E essa abertura, diz o aforismo 333, é de natureza impulsiva. Ela é a instauração de modos de ser possíveis com que as coisas nos tomam de assalto e nos arrebatam. A visualização de um fenômeno nunca é operação de um olho inerte sobre um objeto igualmente inerte. Para que um cientista descubra alguma coisa, esquadrinhando-a num microscópio, torna-se preciso o sentido daquilo que vê lhe tenha aparecido e solicitado o encaminhamento de sua atenção para ele, caso contrário ele jamais descobriria coisa alguma. Uma compreensão de uma coisa pressupõe que sua aparição já tenha nos atacado repentinamente, inaugurando a via do

olhar na orientação ou sentido de seu ser. O ser de uma coisa é, diz Nietzsche, no modo do solicitar (*angehen*), que pode ter também, aqui, o sentido de atacar, de assaltar. Os impulsos do corpo nunca são, para Nietzsche, uma propriedade do corpo, algo que acontece encapsulado numa coisa chamada corpo. Eles são a realidade nos tomando de avanço e fazendo-nos o que somos nesse lançamento antecipativo para fora de nós mesmos. Eles não estão nem dentro, nem fora do homem. Não são nem a realidade exterior, nem a realidade interior do homem. Eles são o “entre”, a “pele originária” cujo advento inaugura tanto a singularidade de um homem no desdobramento de uma ação, quanto a singularidade dinâmica das coisas com as quais se relaciona.

Nietzsche usa três palavras importantes neste texto, para pensar o conhecimento de uma forma dinâmica e que envolve num só acontecimento o movimento do ver e do visível: a palavra vontade (*Will*) e exigência (*Verlangen*) e o verbo solicitar (*angehen*), que tem também o sentido de assaltar e de atacar. Só há conhecimento se há a determinação vital para o conhecer, isto é, o interesse, a vontade, o desejo de conhecimento, que determina e orienta a vida, que a move no sentido que lhe está aberto. Neste sentido, só se pode ver aquilo a que se está atido pelo sentir. Só se vê o que se sente. Nós dizemos na gíria: aquilo a que se está “ligado”. Mas por outro lado, exigência e vontade são solicitações, atrações das coisas para si. Pôr-se à busca do conhecer pressupõe, dessa forma, a abertura de uma via de acesso ao ente pelo modo de sua solicitação, de seu toque atrativo para si. O descobrimento de uma coisa reclama a idéia de um ter já se atido impulsivamente à possibilidade de descoberta de uma coisa e que o crescimento do descobrir só seja possível como o desenvolvimento do poder ser ou do sentido que foi inaugurado em tal toque. Não há coisa aquém ou além do toque, nem um interesse subjetivo que fosse preexistente. O toque é tudo. Paul Valéry tem uma frase muito bonita, citada creio que por Deleuze, que diz que “O mais profundo é a pele”.

Talvez por essa razão, Nietzsche irá marcar o conhecimento perspectivista com um “talvez” que lhe é inerente. Não porque todo conhecimento é relativo, nem porque jamais a existência poderá estar certa acerca de alguma coisa, sendo essencialmente pusilânime; mas porque há ou precisa haver no conhecimento a certeza de que não se está de posse da verdade, porque a verdade não é uma coisa que se possua. Antes, é a verdade que determina uma vida, é o movimento de conhecer que, como vida, se apossa

de todas as forças de uma existência e as fazem confluir na direção de sua dinâmica. A evidência própria à idéia de perspectiva é a evidência de um já ter visto para poder ver e de que só o seguir no rumo de tal solicitação de ver é necessário acima de tudo. É um estar “no certo”, muito mais do que estar na posse de uma certeza imutável sobre as coisas.

A evidência, no entanto, não exclui a idéia de plurivocidade dos fenômenos. Ao contrário, a inclui em si. O sentido de uma coisa é um sentido plural, coordenado em diversos matizes, em múltiplos aspectos, tantos quantos sejam os modos de sentir postos em relação. Neste sentido, apresentado no aforismo 333 de *A Gaia Ciência*, a *Terceira dissertação da Genealogia da Moral* é, toda ela, um exercício do que significa, para Nietzsche, o conhecimento como interpretação. Toda ela é uma interrogação acerca “do que significam ideais ascéticos”. E o que encontramos nessa interrogação é uma multiplicidade de sentidos divergentes, confluindo para a conceituação do fenômeno, a abertura dos diferentes contextos, dos diferentes modos como o fenômeno pode ser entendido. Como se abrisse os diferentes olhos daquilo que julgamos, correntemente, como um bloco só de significação, sem contudo esgotar por completo a força da questão. Isso que fica aqui apenas insinuado, já fechando este texto, por não termos força o suficiente para aprofundar a questão, pode ser visto ainda numa afirmação, ainda na *Genealogia da Moral*, que põe em questão a idéia de objetividade e de isenção de interesses no conhecimento, a idéia de um conhecedor puro e da pureza da univocidade de um sentido do real livre de qualquer relação:

De agora em diante, senhores filósofos, guardemo-nos bem contra a antiga, perigosa fábula conceitual que estabelece um “puro sujeito do conhecimento, isento de vontade, alheio à dor e ao tempo”, guardemo-nos dos tentáculos de conceitos contraditórios como “razão pura”, “espiritualidade absoluta”, “conhecimento em si”; – tudo isso pede que se imagine um olho que não pode absolutamente ser imaginado, um olho voltado para nenhuma direção, no qual as forças ativas e interpretativas, as que fazem com que ver seja ver-algo, devem estar imobilizadas, ausentes; exige-se do olho, portanto, algo absurdo e sem sentido. Existe *apenas* uma visão perspectiva, apenas um “conhecer” perspectivo; e *quanto mais* afetos permitirmos falar sobre uma coisa, *quanto mais* olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso “conceito” dela, nossa “objetividade”. (NIETZSCHE, F. GM, III, §12, p.109).

A partir disso, podemos pensar o conhecimento não como a subsunção do novo a esquemas prévios, nem como a perscrutação da consciência desinteressada sobre um ser inerte e sem condicionamentos, mas como um deixar que os afetos falem. O *logos* é fala afetiva. Ele se diz nas múltiplas maneiras do sentir. A “objetividade”, termo que Nietzsche emprega entre aspas para marcar a diferença no conceito e não sem uma certa ironia, exclui de si a idéia de assepsia da consciência e do ideal de sua independência em relação ao corpo. A “objetividade” tem aqui o sentido de deixar o “objeto” vir a ser o que é, deixar que ele se mostre tal como aparece, seguindo a orientação do modo impulsivo e afetivo como solicita a existência. Parece ter, portanto, o sentido de fenomenalidade, no sentido de vir à luz e fazer-se visível. Mais claro será o conhecimento, quanto mais intensidade o ver deixar-se ser levado pelo aparecer impulsivo e momentâneo do visto, quanto mais o “ouvir” do conhecimento se orientar para a fala afetiva do fenômeno, em sua tensão e plurivocidade em relação a qual a consciência chega sempre tarde demais, de modo que jamais pode ser esclarecido por completo. “Ouve-se, não se procura. Toma-se, não se pergunta quem dá. O pensamento brilha como um relâmpago”. (NIETZSCHE, F. EH, “Zaratustra”, §3, p.339), diz Nietzsche em *Ecce homo*. Ou seja, se apreende o que se oferece, não se presume um fundo sobre o qual os fenômenos se assentam, como um limite para o conhecimento que a origem súbita, sem razão nem porquê, da relação entre os afetos impulsivos impõe à existência. O que dá a idéia de um ater-se aos múltiplos modos com que as coisas se apresentam em nossas sensações, nos momentos em que nos encontramos.

Toda essa idéia de uma plurivocidade impulsiva dos fenômenos nos oferece de bandeja a idéia de toda uma riqueza de sabores. O que Nietzsche fala em *Para a genealogia da moral* sobre a “objetividade” do conhecimento, como ouvir a fala multívoca dos afetos, e também do caráter conflituoso dos impulsos, no §333 de *A gaia ciência*, pode ser relacionado ao que ele diz nos cadernos de seu curso sobre *Os filósofos pré-platônicos*, quando fala da etimologia do *sophós* grego, em conformidade com *sapio*, gostar e *saphés*, perceptível ao gosto. Dizendo que a palavra não tem originalmente entre os gregos um sentido abstrato, de “contemplativo” ou de “ascético”, Nietzsche afirma o sentido concreto da palavra, na concreção de uma experiência degustadora: “ela exprime somente aquele (sentido) de uma ‘degustação sutil’, de um ‘conhecimento sutil’” (NIETZSCHE, F. *Les philosophes préplatoniciens*, p. 88). O que

Nietzsche e a pergunta “O que significa conhecer?”

nunca acontece com a fome do saber, em que nos pomos aos atropelos a esquadrihar incansavelmente, violentamente a realidade, até que ela se dobre aos fins utilitários que nos movem. Procurar o útil é procurar com falta, é já sentir falta, em antecipado, do que se precisa encontrar para produzir uma outra coisa. No caso do conhecimento, segurança, conforto. O conhecimento, no sentido que Nietzsche nos dá a pensar, é algo que acontece desde satisfação: é degustação sutil, o que pressupõe a liberdade das fomes para poder experimentar o sabor. Na degustação sutil, se pode provar alguma coisa com a sensibilidade livre para o encontro, abrindo-se para a pluralidade enigmática que ela oferece, a multiplicidade de suas implicâncias e questões, os muitos modos de relação com que ela se mostra nos muitos modos com que somos tocados.

“Sinto-me nascido a cada momento/ Para a eterna novidade do Mundo...” “Que difícil ser próprio e não ver senão o visível!” (PESSOA, F. *Obra poética*, Poemas completos de Alberto Caetano, *O guardador de rebanhos*, p. 204 e 218, respectivamente). Eis a experiência a fazer...

### **Referências Bibliográficas:**

DESCARTES, R. *Meditações*. In *Descartes* (Coleção “Os Pensadores”). Trad. de Jacó Guinsburg e Bento Prado Jr. São Paulo: 1979.

JÜNGER, E. & HEIDEGGER, M. *Acerca del nihilismo: Sobre la línea; Hacia la pregunta del ser*. Trad. José Luiz Molinuevo. Barcelona; Buenos Aires; México: Paidós; Universidad Autónoma de Barcelona, 1994.

KAFKA, F. *Um artista da fome / A construção*. Trad. de Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

NIETZSCHE, F. *Genealogia da Moral – Uma polêmica*. Trad. de Paulo César Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.

\_\_\_\_\_. *Les philosophes préplatoniciens*. Apresentação de Paolo D’Iorio & Francesco Fronterota. Trad. de Nathalie Ferrand. Paris: L’Éclat, 1994.

\_\_\_\_\_. *Sämtlich Werke. Kritische Studienausgabe (KSA)*, ed. Giorgio Colli/M. Montinari. Vols. 1, 3, 5, 6, 13. Berlim/Nova York: De Gruyter, 1999.

\_\_\_\_\_. *Der Wille zur Macht*. Stuttgart: Kröner, 1996.

PESSOA, F. *Obra poética*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1977.

PLATÃO. *O sofista*. In *Platão* (Coleção “Os Pensadores”). Trad. de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

TURGUÉNIEV, I. *Pais e filhos*. Trad. Ivan Emilianovitch. São Paulo: Abril Cultural, 1971.