

O Nietzsche tardio e a tese da falsificação*

Mattia Riccardi**

Resumo: A maioria dos interpretes atribuem a Nietzsche a tese de que a nossa experiência do mundo é, de algum modo, errônea ou distorcida - em suma, advogam a “tese da falsificação”. Em seu influente livro, Maudemarie Clark veio questionar esse consenso, afirmando que o Nietzsche tardio abandonou essa tese epistemológica chave em favor de uma versão de realismo empirista. O objetivo do meu artigo é de responder aos argumentos de Clark mostrando que não há razões para concluir que, nas suas últimas obras, Nietzsche rejeitou a tese da falsificação.

Palavras-chave: Nietzsche – falsificação – conceptualização – consciência – sensualismo

I - A tese da falsificação

Não é fácil isolar um aspecto do pensamento de Nietzsche acerca do qual os intérpretes pareçam estar de acordo. Por muito tempo, a tese segundo a qual a nossa experiência do mundo é, de uma forma ou de outra, errônea ou distorcida manteve-se como uma surpreendente exceção. De modo a facilitar a exposição, referir-me-ei a essa

* Esse texto é a versão em português de um artigo incluído originalmente no livro *Teorie e pratiche della verità in Nietzsche* (In: GORI, P., STELLINO, P. (orgs.). ETS: Pisa, 2012). Muito do que digo aqui retoma, aprofundando certos aspetos, o que já disse em RICCARDI, M. Nietzsche on the Superficiality of Consciousness. In: DRIES, M (org.). *Nietzsche on Consciousness and the Embodied Mind*. Berlim/New York: Walter de Gruyter, no prelo, e, em menor medida, em RICCARDI, M. Nietzsche's Sensualism. In: *European Journal of Philosophy*, n. 21, 2013, p. 219-257.

** Pesquisador do IF/FLUP, Porto, Portugal. Endereço eletrônico: mattiric@yahoo.it.

posição, entendida aqui de forma suficientemente genérica para admitir formulações diferentes, como a “tese da falsificação”, designação introduzida pelo influente livro de Maudemarie Clark, de 1990. Variações dessa tese encontram expressão em inúmeros passos das obras e apontamentos póstumos, nos quais Nietzsche não se cansa de sublinhar, frequentemente com ênfase, a obtusidade e intransponibilidade dos nossos limites epistêmicos.

Contudo, até esse último baluarte de resistência ao desacordo teve, por fim, de ceder. Tanto Maudemarie Clark como, posteriormente, Brian Leiter têm proposto a tese segundo a qual o Nietzsche tardio abandonou a centralidade da tese epistemológica em favor de uma versão de realismo empirista¹. Um primeiro objetivo do meu artigo consiste em mostrar que a proposta interpretativa formulada por Clark e reforçada por Leiter é pouco convincente. Noutras palavras, trata-se de mostrar que o Nietzsche tardio não abandona a tese da falsificação. Um segundo e mais consistente objetivo é o de fornecer uma leitura da tese da falsificação que seja imune aos problemas apontados por Clark e Leiter. Para isso, irei proceder como indico a seguir.

O artigo é dividido em duas partes, muito assimétricas quanto à sua dimensão. Na primeira parte – muito mais breve – apresentarei o argumento oferecido por Clark e retomado por Leiter, com o fim de mostrar, num segundo momento, as razões pelas quais falha. Todavia, a crítica que os dois intérpretes norte-americanos formulam contra a leitura “tradicional” tem o mérito de mostrar como, à luz da diferente concepção epistemológica por ele defendida nessa última fase, o Nietzsche pós-1886 precisa, de fato, articular a tese da falsificação de forma diferente relativamente às obras anteriores. Ao mesmo tempo, isso vai tornar mais consistente o trabalho

¹ Cf. CLARK, M. *Nietzsche on Truth and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990 e LEITER, B. *Nietzsche on Morality*. Londres: Routledge, 2002.

a realizar na segunda parte – muito mais comprida – do artigo, na qual avançarei com uma leitura da tese da falsificação que a coloca no contexto mais amplo dessa nova concepção epistemológica.

2 - O argumento de Clark

O argumento proposto por Clark em favor da ideia de que o Nietzsche tardio abandonaria a tese da falsificação articula-se em dois pontos principais. Antes de analisar esse argumento, é útil relembrar o contexto interpretativo no qual se coloca. Em particular, Clark mostra de forma muito convincente como, no período entre *Sobre verdade e mentira* e *A gaia ciência*, Nietzsche justifica a sua adesão à tese da falsificação com uma concepção específica do modo de trabalhar da percepção. Segundo essa concepção, as qualidades sensíveis não são propriedades intrínsecas dos objetos, mas qualidades mentais produzidas como resultados do próprio processo perceptivo. Trata-se, portanto, como Clark observa, de uma versão de representacionalismo. Entretanto, como vários estudos têm demonstrado com abundância de pormenores histórico-filológicos, na medida em que defende essa tese representacionista, Nietzsche assume a teoria da percepção de matriz neokantiana que dominava as cenas científica e filosófica contemporâneas². Uma vez aceite essa teoria representacionista da percepção, nela Nietzsche funda a tese de que a nossa experiência do mundo é errônea. O argumento, nas suas linhas gerais, é o seguinte: (a) as qualidades sensíveis, isso é, o “material” que nos é dado na percepção, não são propriedades intrínsecas das coisas; (b) a nossa experiência das coisas consiste na subsequente articulação (conceitual) do “material” que nos é dado na percepção; (c) a nossa experiência

² O estudo mais abrangente é o de REUTER, S. *An der “Begräbnisstätte der Anschauung”. Nietzsches Bild- und Wahrnehmungstheorie in “Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne”*. Basileia: Schwabe, 2009.

não é acerca das propriedades intrínsecas das coisas. Obviamente, o argumento funciona só se aceitarmos (a). Isso significa, *grosso modo*, assumir que a percepção opera uma forma muito primitiva de falsificação na medida em que transforma os estímulos exteriores em sensações de caráter qualitativo como “vermelho”, “doce” ou “duro”. Assim, sendo as sensações os “tijolos” dos quais toda a nossa experiência se compõe, a falsificação de que delas depende estende-se, *a fortiori*, a qualquer outro conteúdo experiencial.

Aqui se insere o argumento de Clark, a qual observa, corretamente, que o último Nietzsche rejeita a tese de que os sentidos seriam responsáveis por uma falsificação do gênero daquela que a eles são atribuídos. De fato, como ele escreve no *Crepúsculo dos ídolos*, “eles não mentem [*sie lügen überhaupt nicht*]” (GD/CI, A “razão” na filosofia, 2, KSA 6.75). Mais concretamente, o que Nietzsche parece querer dizer com essa expressão é que os sentidos fornecem ao organismo informações precisas acerca do ambiente circundante. Para retomar a terminologia usada no aforismo 15 de *Para além de bem e mal*, utilizarei o termo “sensualismo” para me referir à posição expressa nesse contexto do *Crepúsculo* e que podemos considerar característica da última fase do seu pensamento³.

Fixado assim o contexto no qual se insere a interpretação de Clark, a espinha dorsal do argumento proposto por ela é a seguinte:

- (P1) O Nietzsche tardio defende o sensualismo
- (P2) A tese da falsificação e o sensualismo são incompatíveis
- (C) O Nietzsche tardio rejeita a tese da falsificação

O que há de errado no argumento de Clark? Como acabei de definir, por sensualismo entende-se a tese de que “os sentidos não mentem”, assim como é apresentada no *Crepúsculo dos ídolos*. P1 é, então, correta. Portanto, para bloquear o argumento de Clark é

³ Sobre a particular – por muitos aspectos, melhor seria até dizer anómala – versão de sensualismo proposta por Nietzsche, cf. RICCARDI, M. *Nietzsche's Sensualism*, *op.cit.*

preciso mostrar que a premissa errada é P2. Noutras palavras, é preciso mostrar que o sensualismo, conforme o significado *sui generis* dado aqui ao termo, e a tese da falsificação, na formulação genérica até agora introduzida, são compatíveis entre eles. Dada a vagueza dessa última tese, porém, não é difícil ver como isso seja possível.

Para começar, consideremos novamente a tensão aparente entre as suas teses em questão. De um lado, para qualquer objeto *O*, o sensualismo afirma que “os sentidos não mentem”, na medida em que nos fornecem informações precisas acerca de *O*. Se aceitarmos essa forma de sensualismo, teremos de negar que os sentidos são responsáveis por qualquer tipo de falsificação de *O*. De outro lado, aceitar a tese da falsificação consiste em afirmar que a nossa forma de representar *O* na experiência é errônea ou distorcida. Como podemos dissipar a tensão que parece existir entre essas duas afirmações?

Uma solução natural para esse problema é oferecida pelo fato de a nossa experiência resultar de uma série muito complexa e estratificada de processos cognitivos, que vão muito mais além da mera detecção de informações ambientais. O conteúdo da nossa experiência é assim variado e articulado e, o que nos interessa aqui, não depende *exclusivamente* dos dados sensoriais correspondentes. Sem que seja preciso invocar o papel de faculdades cognitivas como memória ou imaginação na formação da nossa experiência do mundo, basta pensar, por exemplo, no contributo dos processos de categorização perceptiva. Em geral, para um sensualista à *la* Nietzsche será suficiente isolar a fonte de falsificação característica da nossa experiência em um ou mais dos processos cognitivos a jusante do mero *input* sensorial.

3 - Dois candidatos e um modelo

Na seção anterior esbocei uma estratégia capaz de responder ao argumento avançado por Clark e Leiter. Precisamos, então, oferecer

uma leitura da tese da falsificação que a torne compatível com o sensualismo defendido pelo Nietzsche tardio. Para isso, é preciso individuar um aspecto da nossa vida mental que (i) possa ser considerado responsável pela falsificação intrínseca à nossa representação da realidade e (ii) que não seja já operacional ao nível elementares dos dados sensoriais. Na literatura dedicada a essa problemática costumam ser propostos dois candidatos, ambos aparentemente capazes de desenvolver o papel requerido de satisfazer as duas condições (i) e (ii). O primeiro candidato é a consciência⁴. Os defensores dessa alternativa consideram portanto a consciência como sendo o aspecto da nossa vida mental à qual devemos imputar a distorção cognitiva que justifica a tese da falsificação. O segundo candidato, que outros intérpretes⁵ atribuem a mesma função, é a conceitualização. Qual dessas duas opções é mais promissora e por quê?

Por uma série de razões que tentarei evidenciar no resto do artigo, a segunda alternativa deve, a meu ver, sem dúvida, ser preferida. Ao contrário, e embora possa à primeira vista parecer a escolha mais natural, apostar na consciência apresenta algumas contraindicações claras, sobre as principais das quais voltarei ao longo da minha análise. Contudo, sendo que para Nietzsche o tornar-se consciente de um certo estado mental M implica necessariamente que o conteúdo não consciente de M venha a ser conceituado de uma certa forma, a consciência resulta, de fato, intimamente ligada a um tipo particular de falsificação. Isso nos ajudará a perceber a razão pela qual a consciência pode aparecer, embora erroneamente, como o candidato mais adequado para satisfazer as duas condições (i) e (ii). De forma a tornar a minha exposição mais simples, começarei

4 Cf. p. ex. ANDERSON, L.R. Sensualism and Inconscious Representations in Nietzsche's Account of Knowledge. In: *International Studies in Philosophy*, n. 34, 2002, pp. 95-117.

5 Dois respeitados exemplos são os estudos publicados por HUSSAIN, N. J. Z. Nietzsche's Positivism. In: *European Journal of Philosophy*, n. 12, 2004, pp. 326-368, e KATSAFANAS, Paul. Nietzsche's Theory of Mind. Consciousness and Conceptualization. In: *European Journal of Philosophy*, n. 13, 2005, pp. 1-31. Com menos autoridade, defendo essa posição em M. Riccardi, *Nietzsche's Sensualism*, op. cit.

por apresentar o modelo interpretativo que será desenvolvido nas duas seções seguintes e que deve ser entendido como a articulação por mim proposta da tese, em si bastante genérica, de que a conceituação, para Nietzsche, é *essencialmente* falsificadora.

Seguindo um modelo muito comum, Nietzsche concebe a nossa experiência como o resultado, caracterizado por uma fenomenologia rica e distintiva, de uma série de operações cognitivas estruturadas hierarquicamente. O nível “zero” (N0) dessa arquitetura cognitiva é constituído pelo *input sensorial*, aqui entendido como o resultado de uma série de interações causais com o mundo exterior que permite ao organismo detectar um certo espectro de informações ambientais. É importante lembrar que, conforme a específica versão de sensualismo que aparece nos últimos escritos de Nietzsche, os dados sensoriais, enquanto tais, não são susceptíveis de avaliação semântica. Não se trata, portanto, de representações para as quais seja possível especificar condições de exatidão. Isso só acontece com a intervenção de uma operação cognitiva na qual Nietzsche individua a forma mais elementar, e, portanto, endêmica, de falsificação. Esse primeiro nível (N1) de conceituação consiste na *generalização* já plenamente operacional ao nível perceptivo, razão pela qual a nossa experiência de um objecto *O* é, constitutivamente, uma experiência de *O enquanto* (exemplar de) *F*, onde *F* é o conceito de um tipo determinado, como “gato”, “cadeira” ou “árvore”. Uma forma ulterior, e muito mais subtil e refinada, de falsificação é introduzida, segundo Nietzsche, por um segundo nível (N2) de falsificação que podemos individuar na *articulação proposicional* à qual só certos conteúdos mentais são sujeitos. Os conteúdos em questão são aqueles dos estados mentais conscientes. É esse, portanto, o nível de conceituação cuja extensão coincide com aquela da consciência. Mais claramente: aos seus olhos, um conteúdo mental articulado proposicionalmente é necessariamente consciente, assim como, vice-versa, um conteúdo mental consciente é necessariamente articulado proposicionalmente.

No resto do meu artigo, tentarei enriquecer o esqueleto aqui só esboçado, com o intuito de transformá-lo numa leitura coerente e plausível das posições que encontramos nos escritos do último Nietzsche. Uma seção será dedicada a cada um dos dois níveis de conceituação (N1 e N2) apenas indicados. Nos dois casos, começarei pela leitura de um aforismo nietzschiano com o objetivo de mostrar como ele reconduz um certo tipo de falsificação à operação conceitual correspondente.

4 - Falsificação por generalização

A primeira forma de conceituação individuada pelo modelo proposto (N1), isso é, a generalização, é descrita por Nietzsche no aforismo 192 de *Para além de bem e mal*. Lê-se:

nossos sentidos só aprendem tarde, e jamais inteiramente, a ser órgãos sutis, fiéis e cautelosos do conhecimento. Para o nosso olho é mais cômodo (...) reproduzir uma imagem com frequência já produzida, do que fixar o que há de novo e diferente numa impressão (JGB/BM 192, KSA 5.113-4).

O problema levantado nesse contexto diz respeito à escassa precisão da nossa percepção: em vez de nos apresentar o objeto assim como ele está à nossa frente, a experiência visual normalmente consiste em uma imagem pouco fiel, na qual as características específicas do objecto tendem a ser ignoradas em favor de uma representação descorada e genérica, limitada aos seus traços típicos. Noutras palavras, a experiência perceptiva nunca é para Nietzsche genuinamente particular, mas visa, antes, a representar o objeto enquanto exemplar de um tipo determinado. Essa, portanto, é a posição geral.

Aqui, emerge um primeiro problema, pois parece haver uma tensão clara entre o que Nietzsche escreve nesse aforismo e a

versão de sensualismo que encontramos no *Crepúsculo dos ídolos*. A observação que os nossos sentidos nunca irão funcionar como “órgãos do conhecimento”, de fato, parece dificilmente conciliável com a afirmação de que eles “não mentem”. A conclusão mais óbvia seria portanto negar que haja, a esse respeito, continuidade de opinião nas duas obras. Se isso fosse assim, qualquer conclusão que pudéssemos retirar da análise do aforismo 192 seria irrelevante pela disputa interpretativa focada no último Nietzsche.

Felizmente, as coisas não são assim. Como demonstrado pelos exemplos que Nietzsche usa para ilustrar a sua posição, o tipo de falsificação através de generalização sobre a qual o aforismo 192 se debruça é claramente cognitivo. Para expormos o problema de modo adequado, consideremos um de tais exemplos: “tampouco enxergamos uma árvore de modo exato e completo, com seus galhos, folhas, cor e figura; é bem mais fácil para nós imaginar aproximadamente uma árvore” (JGB/BM 192, KSA 5.113-4).

Este contexto descreve o ocorrer do processo de categorização perceptiva. Nietzsche parece pensar que os dados sensoriais, nesse caso visuais, são categorizados através da aplicação de conceitos pictóricos que funcionam de forma recongnicional. Tais conceitos pictóricos são de caráter geral: quando vejo uma certa árvore, o conceito pictórico “árvore” é aplicado e, por consequência, o conteúdo da minha experiência perceptiva não será genuinamente particular, mas sim, como Nietzsche escreve, “aproximadamente”. Ele será assim determinado não tanto pelas propriedades visivas efetivamente instanciadas pela árvore, quanto pelo conjunto de propriedades associadas ao conceito pictórico “árvore”. Esse processo implica a ativação de diferentes faculdades cognitivas, como imaginação e memória, às quais Nietzsche se refere, de maneira bastante vaga, ao falar de “esboçar com a fantasia” (*phantasieren*)⁶.

6 Podia-se negar que uma imagem mental, embora usada de maneira recongnicional, seja um conceito genuíno. Contudo, isso não parece ser o que o próprio Nietzsche acha, sendo que ele define os conceitos explicitamente como “sinais-imagens” (*Bildzeichen*)” (JGB/BM 268,

Isso nos permite responder ao problema, deixado em suspenso, de como conciliar o que Nietzsche escreve em JGB/BM 192 com o seu sensualismo *sui generis*. A falsificação através de generalização aqui descrita não diz respeito aos próprios dados sensoriais, mas antes ao resultado daquela série de processos cognitivos dos quais eles constituem o *input*. Mais precisamente: a falsificação se produz, no exemplo da árvore, na medida em que o conceito pictórico “árvore” é aplicado aos dados visuais efetivamente recebidos. Isso não implica de forma nenhuma que esses últimos sejam afetados por uma forma qualquer de falsificação. Este último ponto concede espaço suficiente à tese sensualista, na interpretação que dela foi aqui oferecida. Podemos assim concluir que não existe nenhuma tensão verdadeira entre esse aforismo de *Para além de bem e mal* e o parágrafo do *Crepúsculo dos ídolos* considerado anteriormente.

Antes de concluir essa seção, porém, gostaria de sublinhar uns aspectos cruciais para a leitura proposta neste artigo. Conforme quanto Nietzsche escreve no aforismo 354 de *A gaia ciência* – um texto ao qual voltarei mais adiante –, a emergência da consciência decorre em paralelo com a aquisição da capacidade linguística. Isso indica que a noção de consciência usada por ele é extremamente robusta. Por exemplo, é um tipo de consciência que não podemos atribuir a outras espécies animais, mas que devemos considerar especificamente humana. Nem é a linguisticidade intrínseca a esse tipo de consciência o único indício nesse sentido. Uma outra propriedade que transparece da descrição da consciência que Nietzsche fornece nas primeiras linhas do aforismo 354 é a reflexividade. Juntos, esses dois indícios convergem em sugerir que a noção de consciência à qual Nietzsche se refere é, na realidade, aquela de *autoconsciência*. Por um lado, parece fora de questão

KSA 5.221). Gostaria de agradecer a João Constâncio, que levantou esse problema. Cf. também CONSTÂNCIO, J. On Consciousness: Nietzsche's Departure from Schopenhauer. In: *Nietzsche-Studien*, n. 40, 2011, p. 1-42, em particular sec. 2, e KATSAFANAS, P. Nietzsche's Theory of Mind, *op. cit.*, pela discussão do estatuto dos conceitos pictóricos.

que a autoconsciência implica uma qualquer forma de reflexividade. Por outro lado, essa reflexividade pressupõe por parte do sujeito uma capacidade autorreferencial cujo exercício depende, por sua vez, da capacidade de usar pronomes como “eu” e “meu/minha”. Em última análise, o caráter reflexivo da autoconsciência requer, portanto, a aprendizagem de uma específica habilidade linguística. Essa, pelo menos, parece ser a posição de Nietzsche.

À luz daquilo que Nietzsche escreve em FW/GC 354, podemos então perguntar se a operação conceitual em que consta a generalização é consciente no sentido específico que o termo parece ter nesse aforismo, isso é, *autoconsciente*⁷. De forma a respondermos a essa pergunta, é útil lembrar que os exemplos dos quais Nietzsche se serve para ilustrar a falsificação através da generalização são, prevalentemente, de matriz perceptiva, como no exemplo da árvore, a qual – segundo Nietzsche – é representada de maneira completamente aproximada pela experiência visiva que temos dela. Claramente, estados perceptivos desse tipo não são *necessariamente* conscientes no sentido robusto que Nietzsche reserva para esse termo. Trata-se, de fato, de estados mentais cuja ocorrência é totalmente independente de capacidades linguísticas, embora rudimentares – tanto que a descrição oferecida em JGB/BM 192 podia aplicar-se à experiência visiva que um cão tem de uma certa árvore.

O tipo de conceitualização (N1) que constitui a generalização perceptiva é portanto não só totalmente independente da consciência, mas, pode se acrescentar, até a antecede em termos evolutivos e ontogenéticos. Contudo, como vimos, essa operação realiza uma primeira falsificação. Podemos assim concluir que existe um tipo de conceptualização não consciente que é responsável pela falsificação típica da nossa representação perceptiva do mundo⁸. O ponto

7 No resto do artigo, se não constar nenhuma indicação contrária, os termos “consciente” e “consciência” serão usados sempre com esse sentido.

8 Discordo, portanto, da leitura de Katsafanas, o qual atribui a Nietzsche a tese de que um estado mental conceptualizado é necessariamente consciente.

crucial é que essa conclusão fornece um suporte sólido à tese de que a fonte primária da falsificação é a conceituação e não a consciência. Todavia, existe uma relação profunda entre a consciência – ou melhor, o processo que torna um estado mental consciente – e uma ulterior forma, muito mais refinada e elaborada, de conceituação (N2) e, por consequência, de falsificação. Esse será o argumento da próxima seção.

5 - *Falsificação por articulação proposicional*

Numa célebre passagem de *A gaia ciência*, Nietzsche escreve que “a todo torna-se consciente está relacionada uma grande, radical corrupção, falsificação, superficialização e generalização” (FW/GC 354, KSA 3.559). Não é então correto afirmar, como Anderson faz, que segundo Nietzsche a consciência⁹ distorce, por assim dizer, tudo o que é interceptado pelo seu cone de luz? Parece difícil resistir a essa conclusão negando que a consciência seja a fonte primária de falsificação, ou negando, pelo menos, que o seu contributo para esse efeito seja tão consistente quanto o da conceitualização. Contudo, não apenas relacionamos o passo citado com outras afirmações contidas no mesmo aforismo, nos apercebemos como essa conclusão seria apressada.

Pouco antes, Nietzsche afirma que o “desenvolvimento da linguagem e o desenvolvimento da consciência (...) andam lado a lado” (FW/GC 354, 3.559). A natureza dessa coocorrência de consciência e linguagem consiste no fato de o pensamento consciente ser, aos olhos de Nietzsche, intrinsecamente linguístico. Por outras palavras, qualquer conteúdo mental consciente é, *eo ipso*, estruturado proposicionalmente. Mais difícil é compreender

9 Para uma investigação pormenorizada e muito equilibrada das “reflexões” de Nietzsche em torno da consciência, cfr. LUPU, L. *Le colombe dello scettico. Riflessioni di Nietzsche sulla coscienza negli anni 1880-1888*. Pisa: ETS, 2006.

a razão pela qual Nietzsche chega a formular essa tese. Antes de abordarmos essa questão, é importante sublinhar que a natureza intrinsecamente linguística da consciência nos fornece uma razão para afirmar que também a falsificação que caracteriza o tornar-se consciente dos conteúdos mentais depende, em última análise, de um determinado tipo de conceituação.

Se de fato o pensamento consciente é intrinsecamente linguístico, cada conteúdo consciente será *necessariamente* conceptualizado na medida em que se encontra articulado proposicionalmente. Como veremos, a falsificação que caracteriza os conteúdos conscientes depende precisamente dessa sua articulação. A consciência é portanto coextensa relativamente a um tipo específico de falsificação, sem ser, porém, sua causa última. *Essencialmente* responsável pela falsificação continua a ser, nesse caso também, a conceituação.

Voltamos ao problema, deixado em suspenso, da relação entre consciência e linguagem. Num outro passo do aforismo 354, Nietzsche ilustra essa relação da seguinte maneira:

O fato de nossas ações, pensamentos, sentimentos, mesmo movimento nos chegarem à consciência (...) é consequência de uma terrível obrigação que por longuíssimo tempo governou o ser humano: ele *precisava*, sendo o animal mais ameaçado (...) de seus iguais, tinha de saber exprimir seu apuro e fazer-se compreensível – e para isso tudo ele necessitava antes de “consciência”, isto é, “saber” o que lhe faltava, “saber” como se sentia, “saber” o que pensava (FW/GC 354, KSA 3.559).

Os contornos da explicação que Nietzsche nos oferece não são muito claros. O fato de o ser humano ser um animal indefeso induziu-o a viver em sociedade, fato do qual deriva uma óbvia necessidade de comunicação e mútua compreensão. A gênese da consciência deve ser vista nesse processo primordial que levou à instauração de formas sociais rudimentares. Essa última passagem, embora permaneça opaca no texto nietzschiano, parece basear-se em considerações que contam com uma certa eficácia intuitiva.

Antes de tudo, no contexto das trocas comunicativas no seio de uma sociedade “mínima”, é plausível assumir que a comunicação *dos próprios estados mentais* (crenças, volições, desejos, emoções) constitui uma exigência muito mais urgente e básica do que a transmissão de informações de outro gênero. Ora, uma condição necessária para que um indivíduo possa comunicar (linguisticamente) o estado mental no qual se encontra é o seu *estar consciente* de se encontrar no estado mental em questão. Resumindo, para eu *poder dizer* o que penso e desejo, é preciso que eu *saiba* o que penso e desejo. Aqui emerge, portanto, a primeira forte conexão que Nietzsche vê entre linguagem e consciência.

Contudo, uma ligação mais profunda deriva de uma segunda razão, isso é, do fato, já anteriormente mencionado, que os conteúdos mentais conscientes têm *necessariamente* uma estrutura linguística. Nesse caso, porém, as motivações que induzem Nietzsche a defender essa posição são menos evidentes. Um aspeto que é importante ter em mente é que Nietzsche, quando fala da consciência em FW/GC 354, se está a referir, mais propriamente, à *autoconsciência*. O que torna um sujeito autoconsciente é o fato de os estados mentais nos quais se encontra se lhe apresentarem como tais, ou que sejam pelo menos acessíveis à reflexão. Essa capacidade reflexiva, exercida cada vez que dirigimos a nossa atenção para os conteúdos da nossa mente, é aquilo que os filósofos chamam, tradicionalmente, de “introspeção”. A tese de Nietzsche parece assim ser sustentada pelo fato de que, de cada vez que exercemos essa capacidade, encontramos conteúdos estruturados linguisticamente: trata-se, de fato, de crenças, volições, desejos ou emoções cuja articulação em atitudes proposicionais resulta naturalmente.

Uma vez ilustradas as motivações que sustentam a tese nietzschiana de que os conteúdos de estados mentais conscientes são necessariamente linguísticos, resta ainda perceber por que razão isso implica, segundo Nietzsche, uma falsificação constitutiva. Noutras palavras, precisamos explicar por que motivo o tornar-se consciente e a subsequente articulação proposicional do conteúdo

de um estado mental – na qual consiste, portanto, o segundo nível de conceituação (N2) individuado anteriormente – determinam uma distorção profunda e inevitável do mesmo conteúdo.

Para podermos tratar esse ponto de forma mais precisa, sugiro a introdução de um exemplo que nos possa ajudar a ilustrar o que acontece quando um estado mental se torna consciente. Imaginemos Maria ao fim de um período de trabalho ininterrupto e de grande estresse, sentada no seu gabinete, esforçando-se por não perder a concentração e para reativar as últimas energias residuais. Podemos pensar – coisa absolutamente natural na situação na qual se encontra – que Maria deseje de fato um período de descanso, mas que esse desejo ainda se mantenha inconsciente: trata-se de um desejo latente que ainda não se lhe apresentou como tal. Imaginemos que Maria, num certo momento, por exemplo, ao passar à frente da vitrine de uma agência de viagens à saída do seu gabinete, se torne consciente desse seu desejo. Só agora, finalmente, Maria “sabe” o que deseja e pode não só “dizê-lo” a si mesma, mas também comunicá-lo aos outros. O conteúdo do seu desejo já tornado consciente é portanto o seguinte: “D^{cons}: ‘Eu desejo ir de férias’”. Segundo Nietzsche, o devir-consciente do desejo de Maria *consiste* na articulação proposicional que o torna, ao mesmo tempo, disponível para a introspeção e comunicável. Noutras palavras, e generalizando a tese nietzschiana, o acesso *consciente* aos próprios estados mentais é intrinsecamente linguístico.

O ponto que ainda precisamos aprofundar é a razão pela qual Nietzsche acha que a articulação proposicional necessariamente falsifica qualquer conteúdo mental que se torna consciente. Uma primeira motivação tem a ver com o fato de que, articulada dessa forma, a nossa vida mental acaba por ser “traduzida de volta para a perspectiva gregária” (FW/GC 354, 3.559). Com isso, Nietzsche põe em dúvida a fiabilidade das categorias psicológicas, adquiridas socialmente, que governam a maneira como o sujeito categoriza os seus estados mentais. Aqui, Nietzsche retoma e amplia algumas considerações já apresentadas anteriormente, sobretudo em alguns

aforismos do segundo livro de *Aurora*. O aforismo 115, em particular, estabelece uma relação entre linguagem e consciência muito parecida àquela que, mais tarde, emerge no aforismo 354 de *A gaia ciência*. Por um lado, Nietzsche nota como os termos que compõem a nossa psicologia popular se referem, por norma, aos “graus superlativos” de estados e processos mentais muito mais graduais e atenuados: “Raiva, ódio, amor, compaixão, cobiça, conhecimento, alegria, dor – estes são todos nomes para estados extremos (M/A 115, KSA 107). Segundo Nietzsche, isso resulta no fato de o conteúdo daqueles estados mentais que achamos na introspeção consciente ser errôneo na medida em que não nos revela qual o estado no qual, *efetivamente*, nos encontramos:

Aquilo que parecemos ser, conforme os estados para os quais temos consciência e palavras – e, portanto, elogio e censura, - *nenhum de nós o é*, por essas manifestações grosseiras, as únicas que nos são conhecidas, nós nos *conhecemos mal*, nós tiramos conclusões de um material em que, via de regra, as exceções predominam, nós nos equivocamos na leitura da escrita aparentemente clara de nosso ser (*ibid*).

Não nos deve surpreender, portanto, que o raciocínio por detrás do aforismo 354 de *A gaia Ciência* vise conduzir o leitor à mesma conclusão:

cada um de nós, com a vontade que tenha de entender a si próprio da maneira mais individual possível, de “conhecer a si mesmo”, sempre traz à consciência justamente o que não possui de individual (FW/GC 354, KSA 3.559).

Portanto, a articulação proposicional – o segundo (N2) dos dois tipos de conceptualização distinguidos anteriormente – à qual, na medida em que se tornam conscientes, os nossos estados mentais são sujeitos, implica, pelo menos, um *nivelamento* da nossa vida psíquica. Esse nivelamento é, aos olhos de Nietzsche, uma espécie

de “grau zero” daquela forma específica de falsificação devida à natureza intrinsecamente linguística da nossa vida mental consciente – uma forma de falsificação que, é interessante notar, ainda conserva os traços da generalização: por ser conceituado conforme um vocabulário psicológico que necessariamente anula a sua especificidade, qualquer vivência ou conteúdo intencional acaba por ser uniformizado. Assim como não vemos a árvore particular, mas a representamos perceptivamente como exemplar que encaixa no conceito “árvore”, da mesma forma não temos acesso ao conteúdo “privado” dos nossos estados mentais, mas somente à tradução, nos termos “públicos” da psicologia popular, à qual eles são sujeitos não apenas afloram à consciência¹⁰.

Aos olhos de Nietzsche, contudo, a falsificação devida à natureza linguística da nossa vida mental consciente declina-se em formas que vão bem além do mero nivelamento dos conteúdos mentais. Tipicamente, isso acontece segundo Nietzsche quando a nossa vida mental é conceituada mediante crenças erradas, sobretudo de cariz moral. As páginas de obras como *Aurora*, *A gaia ciência* e *Para a genealogia da moral* são ricas de exemplos desse gênero. Por exemplo, de acordo com o diagnóstico que esses escritos fornecem deles, os sentimentos (conscientes) como a compaixão e o sentimento de culpa ocorrem quando um determinado estado (não consciente) é interpretado erroneamente à luz de falsas concepções de caráter moral. Nesses casos, o sujeito se atribui um estado (consciente) que não espelha, de forma alguma, o estado (não consciente) no qual ele *efetivamente* se encontra. Aqui já estamos muito perto de uma autêntica prática confabulatória.

Antes de concluir, queria ainda apontar dois outros “erros” sobre os quais Nietzsche se debruça repetidamente e que, a meu

10 Para melhor compreender essa dinâmica, é muito importante o que Nietzsche escreve no aforismo 268 de *Para além de bem e mal*, sobre o qual ver RICCARDI, M. *Nietzsche on the Superficiality of Consciousness*, op. cit., e LUPO, L. *Le colombe dello scettico*, op. cit., p. 188-91.

ver, ele considera derivarem da natureza essencialmente linguística da nossa vida mental. Tais “erros” merecem ser mencionados nesse contexto porque constituem dois aspetos que *genuinamente* contribuem para a falsificação da nossa vida mental resultante da articulação proposicional. Para melhor ilustrar esse ponto, voltemos ao exemplo de Maria, cujo estado mental (consciente) – como o leitor provavelmente recorda – corresponde à seguinte atitude proposicional: “D^{cons}: ‘Eu desejo ir de férias’”. Antes de mais, o fato de o desejo em questão, na medida em que se torna consciente, ser conceptualizado desse modo induz a crença na existência de um “eu” que está na origem do próprio desejo. Como Nietzsche não se cansa de repetir, essa crença é completamente ilusória: “E quanto ao Eu! Tornou-se uma fábula, uma ficção, um jogo de palavras: cessou inteiramente de pensar, de sentir e de querer!” (GD/CI, Os quatro grandes erros, 3, KSA 6.90-1). A «ficção» do eu é portanto o primeiro dos dois erros apontados anteriormente.

O segundo erro está intimamente ligado ao primeiro e consiste em assumir que, para continuarmos com o nosso exemplo, a eficácia causal do desejo de ir de férias – imaginemos que no dia seguinte Maria pede duas semanas de férias – depende de tal desejo ter-se tornado *consciente*. Noutras palavras, gera-se a ilusão de que os nossos estados mentais – em particular, crenças e desejos – causam as nossas ações *em virtude de* serem conscientes. Segundo Nietzsche, essa tese deve também ser rejeitada. As crenças e os desejos¹¹ que atribuímos a nós próprios, retraduzindo assim a nossa vida mental conforme o vocabulário da psicologia popular, são, ao contrário, um “fenômeno superficial da consciência”, um mero “acessório do ato” (*ibid.*).

Os dois erros que completam a obra falsificadora causada pela articulação proposicional à qual cada conteúdo mental é sujeito

11 Na passagem citada, Nietzsche refere-se aos “motivos”, os quais podem contudo ser construídos em termos de desejos e crenças.

ao se tornar consciente são, portanto, a crença em um “eu” (consciente) que produz os estados mentais (conscientes) aos quais temos acesso introspectivo e a ilusão de que tais estados – e, com eles, o próprio “eu” que, em última análise, os origina – sejam causalmente responsáveis pelas nossas ações.

6 - Conclusões

O sensualismo que caracteriza a filosofia do último Nietzsche impõe uma revisão profunda na maneira como ele articula a tese da falsificação. Contudo – e contrariamente ao afirmado por Clark e Leiter –, ele não abandona essa central tese epistemológica. Por um lado, Nietzsche afirma que a origem da falsificação deve ser situada ao nível da *conceituação*. Por outro lado, existem, a seu ver, diferentes modalidades de conceituação e, por consequência, formas correspondentes de falsificação. Um primeiro tipo – elementar e difuso – de conceituação (N1) é a *generalização*, que se encontra operacional já ao nível perceptivo e, portanto, não é necessariamente autoconsciente. Um segundo tipo – muito mais sofisticado – de conceituação (N2) é a *articulação proposicional*. Segundo Nietzsche, só os estados mentais autoconscientes exibem esse tipo de estrutura conceptual.

Abstract: Most scholars agree in attributing to Nietzsche the thesis that our experience of the world is, in some sense, erroneous or distorted - the “falsification thesis”, for short. In her influential monograph, Maudemarie Clark challenged the consensus by claiming that the late Nietzsche abandoned this key epistemological thesis in favor of a version of empirical realism. My article’s goal is to answer Clark’s arguments by showing that there is no reason to conclude that, in his last works, Nietzsche rejected the falsification thesis.

Keywords: Nietzsche – falsification – conceptualization – consciousness - sensualism

referências bibliográficas

1. ANDERSON, L.R. Sensualism and Inconscious Representations in Nietzsche's Account of Knowledge. In: *International Studies in Philosophy*, n. 34, 2002, pp. 95-117.
2. CLARK, M. *Nietzsche on Truth and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
3. CONSTÂNCIO, J. On Consciousness: Nietzsche's Departure from Schopenhauer. In: *Nietzsche-Studien*, n. 40, 2011, pp. 1-42.
4. HUSSAIN, N. J. Z. Nietzsche's Positivism. In: *European Journal of Philosophy*, n. 12, 2004, pp. 326-368.
5. KATSAFANAS, P. Nietzsche's Theory of Mind. Consciousness and Conceptualization. In: *European Journal of Philosophy*, n. 13, 2005, pp. 1-31.
6. LEITER, B. *Nietzsche on Morality*. Londres: Routledge, 2002.
7. LUPO, L. *Le colombe dello scettico. Riflessioni di Nietzsche sulla coscienza negli anni 1880-1888*. Pisa: ETS, 2006.
8. NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2001.
9. _____. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2001.
10. _____. *Além do bem e do mal*. Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Cia das Letras, 1996.
11. _____. *Crepúsculo dos ídolos*. Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2013.
12. _____. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2001.
13. REUTER, S. *An der "Begräbnisstätte der Anschauung". Nietzsches Bild- und Wahrnehmungstheorie in "Ueber Wahrheit und Lüge um aussermoralischen Sinne"*. Basileia: Schwabe, 2009.
14. RICCARDI, M. Nietzsche's Sensualism. In: *European Journal of Philosophy*, n. 21, 2013, pp. 219-257.
15. _____. Nietzsche on the Superficiality of Consciousness. In: DRIES, M. (org.), *Nietzsche on Consciousness and the Embodied Mind*, Berlim/New York: Walter de Gruyter, no prelo.
16. _____. "Il tardo Nietzsche e la falsificazione". In: GORI, P., STELLINO, P. (orgs.). *Teorie e pratiche della verità in Nietzsche*. Pisa: ETS, 2012, pp. 57-74.

Artigo recebido em 17/08/2013.

Artigo aceito para publicação em 20/09/2013.