

HUME, NIETZSCHE E O SUJEITO COMO FICÇÃO

Diogo Bogéa¹

RESUMO:

O objetivo deste trabalho é apresentar os argumentos de René Descartes, um dos maiores teóricos e defensores do “sujeito”, não apenas como realidade verdadeiramente existente, mas também como base e fundamento seguro sobre o qual se pode e se deve construir todo o conhecimento humano. Em contrapartida, apresentamos os pensamentos de David Hume e Friedrich Nietzsche, que vão diretamente contra o sistema cartesiano, colocando, cada um à sua maneira, o “sujeito” como ficção. Procuramos, ainda, não apenas expor o pensamento destes dois últimos, mas observar o quanto podem ser surpreendentemente coerentes quando nos propomos a investigar seriamente a suposta realidade de nossos “eus”.

Palavras chave: Hume. Nietzsche. Sujeito.

ABSTRACT:

The aim of this work is to present the René Descartes’ arguments, one of the greatest thinkers and defensors of the “subject”, not only as actually existing reality, but also as base and safe ground on wich one can and must build all human knowledge. Rather, we present the thinkings by David Hume and Friedrich Nietzsche, wich will go directly against cartesian system, putting, each one in his own way, the “subject” as fiction. Beyond that, we’ll not only expose the last ones’ thinkings, but observe how much they can be surprisingly coherent when we seriously dedicate ourselves to investigate the preumed reality of our “selves”.

Keywords: Hume. Nietzsche. Subject.

Considerações iniciais

Uma crença que compartilhamos em larga medida, cotidianamente, é a idéia de sermos um “eu”, ou seja, a crença na existência do “sujeito”. Acreditamos haver algo como um “eu” individual que vive uma vida própria, um “eu” que pensa, que sabe, que sente, que quer, que sofre, que é o a gente por trás de cada ação sua, e que, além de ser agente, sabe o que está fazendo a cada momento – porque racional e consciente. Faz o que “quer” porque assim “escolhe” e “sabe” exatamente o que quer fazer e o que faz. “Sabe”, então, muito bem porque faz o que faz e porque não faz o que não faz, em suma, um agente racional, consciente de suas ações, de seus motivos e objetivos. Uma espécie de núcleo imutável, que, não importando quantas

¹ Mestrando em Filosofia pela PUC-Rio.

variações possamos sofrer com o passar do tempo e dos acontecimentos que nos afetam, permanece o mesmo, “até a morte” – dirão alguns – ou, “até mesmo depois da morte” – afirmarão alguns outros. Esta crença exerce uma inegável, e sem dúvida alguma, poderosíssima influência sobre nossa visão de mundo, tanto no decorrer do dia-a-dia, quanto em nossas reflexões e concepções históricas e filosóficas a respeito do mundo e da vida.

1. Descartes

Apresentaremos aqui os argumentos de um dos maiores teóricos e defensores do sujeito como realidade existente, que não só é verdadeiramente existente, mas que também é a base e o fundamento seguro sobre o qual se pode e se deve construir todo o conhecimento humano. Falo de Descartes e sua famosa teoria do *cogito*. Em contrapartida, apresentaremos os pensamentos de Hume e Nietzsche, que vão diretamente contra o sistema cartesiano, denunciando, cada um à sua maneira, o “sujeito” como ficção. Vamos procurar, ainda, não apenas expor o pensamento destes dois últimos, mas observar o quanto podem ser surpreendentemente coerentes quando nos propomos a investigar seriamente a suposta realidade de nossos “eus”.

Descartes constrói seu sistema filosófico na primeira metade do século XVII, buscando “encontrar uma base para a verdade que fosse imune à qualquer questionamento cético” (POPKIN, 1996, pp. 2-3), e ele tentará realizar esta ambição, justamente “levando o ceticismo aos seus limites” (POPKIN, 1996, p. 3), submetendo à dúvida e ao questionamento tudo aquilo que se pode considerar verdadeiro.

Primeiramente, põe em dúvida todo o conhecimento que se pode adquirir através dos sentidos:

Até o momento presente, tudo o que considerei mais verdadeiro e certo, aprendi-o dos sentidos ou por intermédio dos sentidos; mas às vezes me dei conta de que esses sentidos eram falazes, e a cautela manda jamais confiar totalmente em quem já nos enganou uma vez. (DESCARTES, 2000, p. 250)

Com efeito, à determinada distância, sob determinada iluminação, podemos facilmente nos enganar acerca de um objeto percebido e dar por certo que estamos vendo um outro totalmente diferente. Como Descartes se propõe inicialmente a, diante do menor sinal de dúvida,

rejeitar completamente uma proposição como verdadeira, nega desta maneira toda a validade do conhecimento que se adquire por meio dos sentidos.

No entanto, vê-se, em seguida, obrigado a fazer uma ressalva quanto aos sentidos, ponderando sobre eles e concluindo que, por mais que possam ser tantas vezes enganadores, nos induzindo aos erros mais grosseiros, não se pode negar a realidade das percepções sensíveis imediatas, sobre objetos presentes aqui e agora, próximos de nós e iluminados o bastante para que possamos distingui-los com clareza: “Por exemplo, que eu me encontre aqui, sentado perto do fogo, trajando um robe, tendo este papel nas mãos e outras coisas deste tipo” (DESCARTES, 2000, p. 250). Duvidar de percepções tão claras como estas, equivaleria a se comparar com “esses dementes, cujo cérebro está de tal maneira perturbado (...) que amiúde garantem que são reis, enquanto são bastante pobres; (...) ou imaginam ser vasos ou possuir um corpo de vidro” (DESCARTES, 2000, p. 250). Mas, logo a seguir, Descartes põe sob questionamento mesmo a validade desta classe de percepções dos sentidos, as mais claras, mais certas, menos duvidosas e refuta sua confiabilidade com o argumento do sonho. Este argumento consiste simplesmente no seguinte: por mais clara que nos pareça uma percepção, pode acontecer que estejamos na verdade sonhando, e que, portanto, não haja realidade alguma naquilo que tão perfeitamente nossos sentidos nos revelam. Afinal, quando sonhamos, pensamos estar acordados, participando de uma aventura verdadeiramente real, percebemos uma série de objetos, interagimos com eles, experienciamos até mesmo diversos sentimentos e, entretanto, tudo não passa de um mero sonho. Como explica Descartes: “Quantas vezes me aconteceu sonhar, durante a noite, que me encontrava neste lugar, vestido e próximo do fogo, apesar de me achar totalmente nu em meu leito?” (DESCARTES, 2000, p. 251). E, por fim, conclui que “não existem quaisquer indícios categóricos, nem sinais bastante seguros por meio dos quais se possa fazer uma nítida distinção entre a vigília e o sono” (DESCARTES, 2000, p. 251). Dessa maneira, está definitivamente excluída a possibilidade de se afirmar com certeza que sejam reais as percepções dos sentidos.

Contudo, ainda que estejamos mergulhados em sonhos, é necessário que algumas das coisas representadas tenham de fato uma existência real, “como quadros e pinturas, que só podem ser formados à semelhança de alguma coisa real e verdadeira” (DESCARTES, 2000, p. 251). Por exemplo: podemos ver representado um corpo qualquer, ou um objeto em sonhos, mas, por mais que, por estar sonhando, este corpo e este objeto sejam uma imagem puramente fictícia, devemos admitir que eles inteiros, ou ao menos partes deles, são representações de algo realmente

existente. Assim, referindo-se a um corpo humano representado em sonhos, Descartes argumenta que ao menos “olhos, cabeça, mãos e todo o resto do corpo, não são coisas imaginárias, e sim verdadeiras e existentes” (DESCARTES, 2000, p. 251). Pode ocorrer ainda, que nosso espírito seja bastante artista para criar todas estas formas, mas mesmo assim, as cores que utiliza, então, devem ser verdadeiras. Para se livrar de uma vez deste problema, Descartes apela para as verdades matemáticas, sempre perfeitamente corretas, válidas tanto no mundo dos sonhos, quanto no mundo real. Isto porque, quer estejamos acordados, quer estejamos dormindo, “dois mais três formarão sempre o número cinco e o quadrado jamais terá mais do que quatro lados” (DESCARTES, 2000, p. 253)

Mas, Descartes vai além. Formula mais um argumento cético, capaz de pôr em dúvida mesmo a validade das verdades matemáticas: A idéia de que aquilo que se entende normalmente por “Deus”, seja na verdade uma espécie de gênio maligno, zombeteiro, um Deus enganador que nos faz acreditar todo o tempo em verdades e realidades que não existem em absoluto:

Quem poderá garantir que esse Deus não haja feito com que não exista terra alguma, grandeza alguma, lugar algum e que, apesar disso, eu possua os sentimentos de todas essas coisas e que tudo isso não me pareça existir de forma distinta daquela que eu vejo? (DESCARTES, 2000, p. 253)

Sendo assim, não pode haver segurança nem mesmo nas mais simples fórmulas da matemática, pois “pode suceder que Deus tenha desejado que eu me equivoque todas as vezes em que realizo a adição de dois mais três, ou em que enumero os lados de um quadrado” (DESCARTES, 2000, p. 253)

Tendo chegado neste ponto, ou seja, diante da possibilidade da existência deste “gênio maligno, não menos astucioso e enganador do que poderoso” (DESCARTES, 2000, p. 255), o qual tem se dedicado com afinco a enganá-lo, Descartes é obrigado a admitir: “de todas as opiniões que no passado considerei verdadeiras, não existe nenhuma da qual hoje não possa duvidar” (DESCARTES, 2000, p. 254). No entanto, é justamente quando se encontra neste aparente beco sem saída, que Descartes acredita estar de posse do fundamento que tanto procurava. Se conseguiu provar que podia duvidar de tudo e sobre tudo se enganar, acredita, então, por isso mesmo, ter provado que é absolutamente necessária e verdadeira a existência de um “eu” que de tudo duvida, ainda que sobre tudo se engane. E ele se pergunta: “Eu, então, ao menos, não serei

alguma coisa?” (DESCARTES, 2000, p. 258). Mas, ao haver se convencido de que nada podia ser dado como verdadeiramente existente, considera: “não me convenci também de que eu não existia?” (DESCARTES, 2000, p. 258) E responde em seguida: “Com certeza não; sem dúvida eu existia, se é que me convenci ou só pensei alguma coisa” (DESCARTES, 2000, p. 258). E, ainda que exista de fato o tal deus enganador, “se ele me engana, e por mais que me engane, nunca poderá fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar que sou alguma coisa” (DESCARTES, 2000, p. 258). Logo, a proposição “eu sou, eu existo, é obrigatoriamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito” (DESCARTES, 2000, p. 258).

“Mas ainda não sei com suficiente clareza o que sou”, pondera Descartes e, mergulhando nesta investigação acerca daquilo que ele mesmo é, afirma que não é um “homem”, pois “o que é um homem”?, nem mesmo um “animal racional”, “já que seria preciso pesquisar o que é animal e o que é racional”, também não é uma “alma”, esta espécie de “vento”, “chama”, ou “ar muito tênue” que permeava e animava seu corpo, definitivamente também não é um “corpo”, visto que a existência do corpo pode ser facilmente colocada em dúvida. Descartes verifica então: “só o pensamento é um atributo” que me pertence; somente ele não pode ser separado de mim. Eu sou, eu existo; isto é certo; mas por quanto tempo? Durante todo o tempo em que eu pensar” (DESCARTES, 2000, p. 261). E proclama contente sua verdade recém descoberta: “nada sou, a não ser uma coisa que pensa, ou seja, um espírito, um entendimento, uma razão”. Logo a seguir, prossegue ainda: “Então, eu sou uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente, mas que coisa? Já o disse: uma coisa que pensa” (DESCARTES, 2000, p. 261). E o que é uma coisa que pensa? “É uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente” (DESCARTES, 2000, p. 262). Como aparecem enumerados entre os atributos do “eu” também a imaginação e o sentir, Descartes explica:

é por si tão evidente que sou eu quem duvida, quem entende e quem deseja que não é preciso acrescentar nada aqui para explicá-lo. E tenho também, com toda a certeza, o poder de imaginar; porque, ainda que possa suceder (conforme presumi anteriormente) que as coisas que imagino não sejam verdadeiras, esta capacidade de imaginar não deixa de existir realmente em mim e faz parte do meu pensamento. Por fim, sou o mesmo que sente, ou seja, que recebe e conhece as coisas como que pelos órgãos dos sentidos, visto que, de fato, vejo a luz, ouço o ruído, sinto o calor (DESCARTES, 2000, p. 263).

Assim, o “sujeito” é o que vai fundamentar todo o pensamento de Descartes, é a própria verdade, a própria realidade, e também a base de todo o conhecimento. É a partir do “sujeito” que Descartes desenvolverá todo o seu pensamento e estabelecerá as bases para um método científico que conduza ao conhecimento verdadeiro.

Descartes exercerá uma influência decisiva não só em nosso modo de pensar cotidiano, mas na época moderna como um todo. Não é à toa que é considerado – junto com Francis Bacon – o iniciador da filosofia moderna. Segundo definição de Danilo Marcondes: “O pensamento moderno valoriza o indivíduo, a consciência, a subjetividade, a experiência e a atividade crítica” (MARCONDES, 2008, p. 191). Se podemos atribuir a valorização da experiência a Bacon e da atividade crítica a ambos, as outras características fundamentais do pensamento moderno são, em larga medida, tributárias do pensamento cartesiano. Como vimos, a super-valorização do indivíduo, da consciência e do subjetivismo são marcas registradas da filosofia de Descartes. Encontramos estas mesmas marcas no pensamento iluminista, que tem o “eu” racional e consciente como fundamento. “A razão iluminista apresenta-se aos seus adeptos como um instrumental crítico que se dirige a cada indivíduo naquilo que possui de mais íntimo e essencial – sua consciência racional de ser humano”. (FALCON, 1989, p. 37). Nos teóricos do direito natural (jusnaturalismo) e do contrato social (contratualismo), como Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, embora suas estruturas de pensamento se desenvolvam de maneira diferente, uma base comum que se pode apontar é a idéia da existência de “sujeitos” sedes de direitos, racionais, conscientes e livres para escolher, portanto, capazes de firmar “contratos” entre si. Desdobrando-se as redes de pensamentos que encontram suas bases nesta mesma noção de “sujeito”, poderíamos tranquilamente chegar até às idéias mais contemporâneas como liberalismo, democracia e socialismo. Mas, por hora, fiquemos por aqui. O que nos interessa é esta idéia de “sujeito” como base e os pensamentos de Hume e Nietzsche como críticas explosivas capazes de mandar esta base pelos ares.

Descartes expõe em forma de sistema filosófico a crença que cultivamos e compartilhamos em nosso “eu”, a crença de sermos algo pensante, que afirma, que nega, que quer e que não quer, que imagina e que sente. Um centro de comando único, fixo e imutável, racional e consciente, dono de suas idéias, vontades e ações. No entanto, basta empreender uma investigação mais profunda sobre o assunto e logo nos encontramos tão perdidos quanto Alice no país das Maravilhas quando se pergunta: “Quem sou eu? Essa é a questão!” (CARROL, 2007, p.

26) e talvez possamos até afirmar com ela: “nesse exato momento não sei quem sou” (CARROL, 2007, p. 55).

2. Hume

Já no século XVIII, David Hume contraria o sistema filosófico cartesiano, negando a realidade do “sujeito” e conseqüentemente sua validade como fundamento de todo o conhecimento. Para compreendermos a concepção de Hume sobre a identidade pessoal, precisamos compreender alguns pontos principais de sua teoria do conhecimento. Para Hume, todo o conhecimento deriva da experiência. Ele classifica nossas percepções em duas categorias: *impressões e idéias*. A diferenciação entre uma e outra se dá simplesmente pelo grau de força e vivacidade com que se apresentam ao espírito. As impressões se apresentam com maior força e vivacidade. São a experiência dos sentidos propriamente dita. As percepções mais fracas são os pensamentos, ou idéias. É assim que Hume descreve esta classificação:

Podemos, por conseguinte, dividir todas as percepções do espírito em duas classes ou espécies, que se distinguem por seus diferentes graus de força e de vivacidade. As menos fortes e menos vivas são geralmente denominadas pensamentos ou idéias. A outra espécie não possui um nome em nosso idioma e na maioria dos outros, porque, suponho, somente com fins filosóficos era necessário compreendê-las sob um termo ou nomenclatura geral. Deixe-nos, portanto, usar um pouco de liberdade e denominá-las impressões, empregando esta palavra num sentido de algum modo diferente do usual. Pelo termo impressão entendo, pois, todas as nossas percepções mais vivas, quando ouvimos, vemos, sentimos, amamos, odiamos, desejamos ou queremos. (HUME, 1999, p. 35-36)

É assim que se pode marcar a notável diferença que há entre “quando uma pessoa sente a dor do calor excessivo ou o prazer do calor moderado, e quando depois recorda em sua memória esta sensação ou a antecipa por meio de sua imaginação” (HUME, 1999, p. 35). Seria a própria diferença entre sentir e pensar. No entanto, como todos sabemos, pode ocorrer que “em certos casos particulares” a força e a vivacidade das impressões e idéias aproximem-se “muito umas das outras. Assim sob o sono, a febre, a loucura, ou quaisquer emoções muito violentas da alma, nossas idéias podem se aproximar de nossas impressões” (HUME, 2001, p. 20). Isso, porque, o que marca a diferença entre nossas percepções é apenas o grau de força e vivacidade, e não

alguma diferença de natureza. Ou seja, não há uma fronteira rígida entre elas. Isto, Fernando Pessoa expressa com precisão nestes versos: “Há angústias sonhadas mais reais/ que as que a vida nos traz, há sensações/ sentidas só com imaginá-las” (PESSOA, 1986, p. 423).

As idéias são sempre cópias, reflexos das impressões: “todas as nossas idéias ou percepções mais fracas são cópias de nossas impressões ou percepções mais vivas” (HUME, 1999, p. 37). Mas, então, como seria possível nossa capacidade de imaginar perfeitamente objetos que nunca vimos, cidades nas quais nunca estivemos se as idéias devem ser cópias de impressões? Podemos conceber claramente em nossa imaginação um anjo, um pégaso ou uma cidade “pavimentada de ouro e com muros cobertos de rubis” (HUME, 2001, p. 21), mesmo sem jamais termos experienciado tais coisas. Para resolver este problema, é preciso ainda destacar mais uma classificação de nossas percepções: elas podem ser simples ou complexas. As impressões e idéias simples são indivisíveis, as percepções complexas são aquelas formadas pela associação de idéias simples: “Percepções, ou impressões e idéias simples são aquelas que não admitem distinção ou separação. As complexas, ao contrário daquelas, podem ser distinguidas em partes” (HUME, 2001, p. 20). Daí decorre que aquelas idéias que podemos conceber sem nunca as termos percebido pelos sentidos, são apenas percepções complexas, derivadas da associação de percepções simples que de fato experienciamos. Um anjo é a junção de um homem com asas de pássaro – duas coisas que já vimos realmente. Para um pégaso, a mesma coisa, mas ao invés de homem, um cavalo. “Quando pensamos numa montanha de ouro, apenas unimos duas idéias compatíveis, ouro e montanha, que outrora conhecêramos” (HUME, 1999, p. 36). Assim, “se analisamos nossos pensamentos ou idéias, por mais compostos ou sublimes que sejam, sempre verificamos que se reduzem a idéias tão simples como eram as cópias de sensações precedentes” (HUME, 1999, p. 37).

A associação de idéias é um conceito chave na obra de Hume. Podemos perceber a importância que o próprio autor atribui a este conceito no “Resumo de um tratado da Natureza Humana”, quando, tecendo comentários sobre a obra escrita por ele mesmo, afirma: “se qualquer coisa pode conferir ao autor um título tão glorioso como o de inventor, é o uso que ele faz do princípio da associação de idéias, que perpassa a maior parte de sua filosofia” (HUME, 1995, p. 119). Como se dão as associações de idéias? Por uma ação da imaginação, explica Hume: “Nossa imaginação tem grande ascendência sobre nossas idéias; e não há idéias, distintas umas das outras, que ela não seja capaz de separar, juntar e compor em todas as variedades da ficção”

(HUME, 1995, p. 121). Quando pensamos numa maçã, por exemplo, “embora uma cor, um gosto e um cheiro particulares sejam qualidades unidas nessa maçã, é fácil perceber que elas não são as mesmas, mas são ao menos distinguíveis umas das outras” (HUME, 2001, p. 21). É nossa imaginação que associa estas idéias distintas e individuais, criando uma idéia complexa que denominamos “maçã”. Mas, este não é um processo absolutamente livre. A imaginação não associa e desassocia percepções como lhe convém sem se submeter a nenhuma regra. Existe um “princípio de conexão” entre as idéias. Afinal, “Até mesmo em nossos mais desordenados e errantes devaneios, como também em nossos sonhos, notaremos, se refletirmos, que a imaginação não vagou inteiramente a esmo, porém havia sempre uma conexão entre as diferentes idéias que se sucediam”. (HUME, 1999, p. 39) São três os princípios de conexão entre as idéias: semelhança, contigüidade e causalidade, os quais conferem certa ordem e regularidade ao processo. Com três exemplos simples, Hume ilustra esta proposição: “Um quadro conduz naturalmente nossos pensamentos para o original”, ou seja, associamos o objeto retratado ao original por semelhança; “quando se menciona um apartamento de um edifício, naturalmente se introduz uma investigação ou uma conversa acerca dos outros”, associamos os apartamentos de um edifício por estarem todos lado a lado, no mesmo espaço, por contigüidade; e, “se pensamos acerca de um ferimento, quase não podemos furtar-nos a refletir sobre a dor que o acompanha”, por ser o ferimento a causa da dor. Tendo visto isso, podemos compreender porque Hume atribui tamanha importância ao processo de associação de idéias, chegando a afirmar que este processo é para nós o “cimento do universo” (HUME, 1995, p. 123). Afinal, é a associação de idéias que possibilita todo o nosso conhecimento intelectual, associando entre si percepções simples, que são absolutamente particulares e não têm nenhuma necessidade de relacionar-se.

Apenas mais um esclarecimento antes de entrarmos na questão da identidade pessoal, que é o que realmente nos interessa. Devemos examinar melhor em que consiste a crença. A crença, em princípio, “estabelece certa diferença entre a concepção a que assentimos e aquela a que não assentimos” (HUME, 1995, p. 75), trata-se simplesmente de “um tipo peculiar de sentir ou sentimento” (HUME, 1995, p. 85). É importante perceber aqui que é a crença, então, que marca a diferença entre uma idéia de alguma cidade na qual nunca estive, mas concebo como real e a idéia de centauro, que concebo como fictícia. “Tudo o que concebemos, nós o concebemos como existente” (HUME, 2001, p. 64). Não há diferença de natureza entre nossas idéias, a diferença entre elas é somente de graus de força e vivacidade. A crença apenas nos faz sentir uma idéia

“diferentemente, tornando-a mais forte e mais viva” (HUME, 1995, p. 91), é somente um modo diferente de conceber uma idéia. Sendo assim, não há fronteira rígida de distinção entre ficção e realidade. Como dissemos no parágrafo anterior, uma idéia que concebemos como real é não mais que uma idéia fictícia acrescida de força e vivacidade pela crença. As crenças são geradas principalmente pelo costume e pelo hábito. Se nos acostumamos a um acontecimento qualquer, logo passamos a acreditar que ele é absolutamente necessário e que deve ocorrer sempre da mesma forma. Hume chega a afirmar que “A crença, portanto, em todas as questões de fato, brota apenas do costume” (HUME, 1995, p. 83).

Após todas estas explicações preliminares, estamos prontos para compreender a crítica de Hume à idéia de “sujeito”, tão cara a Descartes. No *Tratado da Natureza Humana*, Hume parece se dirigir diretamente a Descartes nesta passagem:

Há alguns filósofos que imaginam que estamos intimamente conscientes a todo momento do que chamamos nosso “eu”, que sentimos sua existência contínua, tendo certeza, para além de qualquer evidência ou demonstração, de sua perfeita identidade e simplicidade (HUME, 2001, p. 190).

E na seqüência, critica: “Infelizmente, todas essas afirmações são contrárias à experiência que se presume em favor delas, e não temos qualquer idéia do eu da maneira que explicamos aqui” (HUME, 2001, p. 190). Ora, afinal, o que é que confere realidade ao tal “eu”? Haverá mesmo tal centro de comando fixo e imutável que pensa, sente e quer? Como vimos, para Hume, toda idéia real deve corresponder a uma impressão particular. Por isso, ele se pergunta acerca do “eu”: “De que impressão poderia essa idéia ser derivada?” E responde: “A esta questão é impossível responder sem absurdo e sem uma contradição manifesta” Isto porque “eu ou pessoa não é uma impressão determinada, mas aquilo que se supõe que nossas várias impressões ou idéias têm como referência”. Qual impressão pode corresponder à idéia de “eu”? “Se alguma impressão dá origem à idéia de eu, esta impressão deve manter-se invariavelmente a mesma, durante todo o curso de nossas vidas, uma vez que se considera que o eu existe desta maneira” (HUME, 2001, p. 190). No entanto, nenhuma impressão é fixa e imutável: “Dor e prazer, tristeza e alegria, paixões e sensações sucedem-se umas às outras, e nunca existem todas ao mesmo tempo” (HUME, 2001, p. 190). Assim, chegamos à seguinte conclusão: “Não podemos, então,

derivar a idéia de eu de nenhuma destas impressões e, por conseguinte, não existe esta idéia” (HUME, 2001, p. 190).

Não existe, então, alguma impressão que corresponda a nosso “eu”. Existem impressões de frio, calor, dor, medo, amor, mas não de “eu”. Mas, se estas impressões existem, não deve haver um “eu” que as experimenta? Não, pois todas estas impressões “são diferentes, distinguíveis e separáveis entre si e podem ser consideradas separadamente, podem existir separadamente e não necessitam de nada para fundamentar sua existência” (HUME, 2001, p. 190). Ou seja, não há necessidade de um “eu” como fundamento das impressões particulares. As impressões não nos pertencem, não são “nossas”. Dessa maneira, o que chamamos “eu”, não é um centro fixo subjacente às impressões passageiras. Pelo contrário, o máximo que se pode chamar de “eu” é “uma coleção ou feixe de diferentes percepções que se sucedem umas às outras com uma rapidez inconcebível e que se encontram em um fluxo e movimento perpétuo” (HUME, 2001, p. 191). Só há impressões particulares em constante movimento. Em nenhum momento deixamos de experienciar alguma impressão como dor, calor ou alegria, para experienciar um “eu” puro, que esteve o tempo todo fixo por trás das múltiplas percepções. “O espírito é uma espécie de teatro onde várias percepções aparecem sucessivamente, passam, voltam a passar, se deslizam e se misturam em uma infinita variedade de posições e situações” (HUME, 2001, p. 191) e estas percepções não apresentam nenhuma “identidade” entre si. Portanto, “eu” não é o roteirista, não é o ator, nem o personagem, ele é a própria representação da peça que se desenrola através do movimento contínuo e das combinações das diferentes percepções a cada instante. Mais adiante, Hume deixa claro que “eu” não é nem mesmo o palco de teatro vazio onde estas cenas são representadas: “A comparação do teatro não deve nos enganar. Só as percepções sucessivas constituem o espírito e não possuímos a noção mais remota do lugar onde estas cenas se representam” (HUME, 2001, p. 191). Sendo assim, a identidade pessoal é apenas uma ficção.

Mas, de que maneira se forma esta ficção? Pela memória e associação de idéias, ganhando força e vivacidade pela ação do costume e da crença. “A identidade que atribuímos ao espírito humano é tão somente fictícia” (HUME, 2001, p. 195). Como dissemos anteriormente, as impressões em fluxo que constituem nosso espírito são particulares e não têm nenhuma identidade entre si. “A identidade não é nada que realmente pertença a estas percepções diferentes e as una entre si”, mas somente “uma qualidade que lhes atribuímos por causa da união de suas idéias na imaginação quando refletimos sobre elas” (HUME, 2001, p. 196). Para a criação

da ficção de um “eu”, a memória é indispensável, “pois que é a memória senão a faculdade pela qual fazemos surgir as imagens das percepções passadas?” (HUME, 2001, p. 196). Tendo registradas na memória idéias derivadas de impressões passadas, estas idéias podem associar-se por relações de semelhança e causalidade, gerando a ilusão de uma continuidade entre si e fazendo parecer que todas se referem a uma mesma base, a um mesmo centro, que seria o “eu”:

Como a memória por si só nos faz conhecer a continuidade e extensão desta sucessão de percepções, deve ser considerada, por esta razão, capitalmente, como a fonte da identidade pessoal. Se não tivéssemos memória, jamais poderíamos ter uma noção da causalidade, nem, por consequência, da cadeia de causas e efeitos que constituem nosso eu ou pessoa (HUME, 2001, p. 197).

A memória nos fornece uma noção de causalidade entre nossas percepções, forjando certa coerência entre elas, arrumando-as numa linha temporal e, assim, criando mesmo uma história para o nosso “eu”. Dessa forma “as relações das partes dão lugar a alguma ficção ou princípio de união imaginário”, neste caso, chamado “eu”. Mas, podemos ainda tecer algumas considerações acerca desta história do nosso suposto “eu”. Em primeiro lugar, ela é repleta de esquecimentos. Podemos facilmente exclamar com Hume: “de quão poucas de nossas ações temos memória!” (HUME, 2001, p. 197). Mas, a associação das idéias na memória cria uma “cadeia de causas”, nos levando a acreditar que aquelas “circunstâncias e ações das quais nos esquecemos inteiramente” (HUME, 2001, p. 197) existiram realmente e participam desta cadeia de causas, desta identidade entre percepções lembradas, ou seja, da história do nosso “eu”. Em segundo lugar, devemos considerar que mesmo aquelas ações e circunstâncias das quais nos lembramos são impressões particulares que não têm nenhuma necessidade de relacionar-se entre si, associadas pela imaginação, formando, portanto, uma série de ficções que, se consideramos reais e pensamos que existiram de fato é apenas pela crença que nelas depositamos, conferindo-lhes força e vivacidade adicionais. Dessa maneira podemos afirmar que a história do “eu” nada mais é que uma história de ficção. Assim, quando dizemos “eu” sou isso, “eu” não sou aquilo, “eu” gosto disso, “eu” não gosto daquilo, somos guiados somente pelo costume, pelo hábito de acreditarmos ser alguma coisa fixa ou ter alguma característica própria. Na verdade, é Fernando Pessoa que descreve com precisão nossa real situação: “Deslembro incertamente. Meu passado /

Não sei quem o viveu. Se eu mesmo fui, / Está confusamente deslembrado / E logo em mim enclausurado flui”. (PESSOA, 1996, p. 399)

A base de Descartes é “Eu penso”, “eu existo”. Hume destrói esta base quando afirma que o pensamento não é “meu”, mas é apenas a cópia de um dado da experiência, ou, no máximo, resultado da associação de dados da experiência. Já a existência do “eu” é negada visto que não há experiência alguma que corresponda à idéia de “eu”. Assim, “eu” nada mais é do que uma ficção criada pela imaginação através da memória e da associação de idéias. Ficção tornada aparentemente “real” pela crença que se deposita nela.

3. Nietzsche

No século XIX, Nietzsche vai também diretamente contra o “sujeito” cartesiano. O pensamento de Nietzsche não é formatado num sistema coeso como o de Hume e o de Descartes. Para compreendermos, então, sua crítica ao “sujeito”, é preciso antes apenas esclarecermos o conceito nietzschiano de vontade de poder – ou vontade de potência – e determinadas conseqüências que dele decorrem.

A expressão “vontade de potência” aparece pela primeira vez na obra de Nietzsche na primeira parte de *Assim falava Zaratustra*, mais precisamente, no capítulo “Dos mil e um fins”. Diz respeito, então, à questão dos valores: a criação de valores como expressão da vontade de potência dos homens e dos povos. Portanto, neste primeiro momento, vontade de potência “diz respeito à vida humana, destacando o caráter antropológico do valor” (MACHADO, 2001, p. 73). Já na segunda parte de *Zaratustra*, o conceito vai ganhando formas mais amplas. No capítulo “Da superação de si”, “o mais explícito do livro sobre a vontade de potência” (MACHADO, 2001, p. 100), encontramos, por um lado, uma crítica nietzschiana à vontade de verdade, dirigida aos “sábios insignes”, denunciando a vontade de verdade como manifestação da sua vontade de poder. Por outro lado, pela primeira vez Nietzsche define “vida” como vontade de auto-superação, de expansão e de crescimento, “tendência a subir, vitória sobre si mesma, domínio de si mesma, esforço sempre por mais potência” (MACHADO, 2001, p. 101), ou seja, a vida como vontade de potência. Nas palavras de Zaratustra: “Examinai seriamente se penetrei no coração da vida e até as raízes de seu coração! Onde quer que encontrasse o que é vivo, encontrei a vontade

de poder”. (NIETZSCHE, s/d e, p. 52). Aqui já se supera o caráter antropológico da vontade de potência, sendo agora compreendida como vontade fundamental de tudo o que é “vivo”.

Mas esta não é ainda a formulação definitiva do conceito. Já em *Para além de bem e mal*, a vontade de potência não é própria do homem, nem mesmo do que é “vivo”, ela é o próprio mundo como um todo: “O mundo visto por dentro, definido e determinado por seu ‘caráter inteligível’ seria — precisamente ‘vontade de potência’ e nada mais” (NIETZSCHE, s/d b, p. 54). Não há mais, então, a necessidade de se traçar uma fronteira entre o “vivo” e o “não-vivo”, o orgânico e o inorgânico. O mundo é compreendido como um grande campo de batalha de forças em luta permanente por poder, umas contra as outras. A vida, por seu turno, passa a ser considerada como “um caso particular da vontade de potência” (NIETZSCHE, s/d a, p. 264). Com a teoria das forças, ou seja, com a percepção de que o mundo é simplesmente composto por forças em conflito, Nietzsche “é levado a ampliar o âmbito de atuação do conceito de vontade de potência: quando foi introduzido, ele operava apenas no domínio orgânico; a partir de agora, passa a atuar em relação a tudo o que existe” (MARTON, 1990, p. 50).

Sendo assim, tudo o que existe são forças desejando poder, desejando expandir-se, superar-se, dominar outras forças, vencer. A vontade de potência é a essência da força, é “o impulso de toda força a efetivar-se” (MARTON, 1990, p. 2) e é também a própria força: “toda a força é vontade de potência (...) não há outra força física, dinâmica ou psíquica...” (NIETZSCHE, s/d a, p. 264). As forças, que aspiram à expansão de seu poder, lutam entre si, aniquilam, dominam, escravizam, aliam-se temporariamente umas às outras:

Imagino que todo corpo específico aspira a tornar-se totalmente senhor do espaço e a estender sua força (— sua vontade de potência), a repelir tudo o que resiste à sua expansão. Mas incessantemente choca-se com as aspirações semelhantes de outros corpos e termina por arranjar-se (“combinar-se”) com os que lhe são suficientemente homogêneos: *então conspiram juntamente para conquistar a potência*. E o processo continua... (NIETZSCHE, s/d a, p. 262)

Este conflito sem “pausa ou fim possíveis” (MARTON, 1990, p.27), forma arranjos temporários de forças, que se reconfiguram a cada instante e é este arranjo de forças em permanente conflito e movimento que constitui o próprio mundo. “No limite, pode-se dizer que o mundo, isto é, tudo o que existe – seja natureza inerte ou vida orgânica – é constituído por forças agindo e resistindo umas em relação às outras”. (MARTON, 1990, p. 52)

“A vontade de potência não é um ser, não é um devir, mas um *pathos*, — ela é o fato elementar de onde resulta um devir e uma ação...” (NIETZSCHE, s/d a, p. 260) Deve-se, contudo, ter o cuidado de não pensar a vontade de potência como um princípio metafísico, visto que ela não se esconde “atrás” do mundo, nem está “além” do mundo, ela é o próprio mundo: “Este mundo é o mundo da vontade de potência, e nada mais!” (NIETZSCHE, s/d a, p. 307). O mundo concebido como arranjo de forças conflitantes, como movimento perpétuo, não admite que se coloque um “além” dele. A vontade de poder é o impulso intrínseco à força e tudo o que existe são forças. Tudo o que há no mundo comparece como força e toda força já é um querer expandir seu poder. Mas este querer não é simplesmente um “querer”, é ao mesmo tempo o próprio efetivar-se da força, pois a vontade não está separada do ato.

Tendo isso esclarecido, percebemos que, neste mundo que é Vontade de Poder não há lugar para “sujeitos” fixos, racionais, conscientes e livres para escolher. Só há forças e relações entre forças, que são nada mais que manifestações da própria Vontade de Poder. Disso decorre que cada ação, cada acontecimento são absolutamente inevitáveis, pois são as conseqüências necessárias de um determinado encadeamento de relações de força. Não há “escolha”, nem mesmo há um agente por trás da ação. Toda ação é produzida naturalmente pela própria conjunção de incontáveis circunstâncias decorrentes do arranjo de forças que lutam pelo poder a cada instante. Ou seja, só há ações, só há acontecimentos. O “sujeito” é uma ficção adicionada posteriormente ao ato:

Uma quantidade de força corresponde exatamente à mesma quantidade de impulso, de vontade, de produção de efeitos, e não pode parecer de outro modo, senão em virtude da sedução enganosa da linguagem (e dos erros fundamentais da razão que nela estão petrificados), a qual compreende, e compreende de viés, toda produção de efeitos como condicionada por uma coisa que exerce feitos, por um ‘sujeito’. De igual modo, com efeito, como o povo distingue entre o raio e seu esplendor e considera esta última como agir, como efeito exercido por um sujeito chamado raio, assim também a moral do povo distingue o vigor das exteriorizações desse vigor como se houvesse atrás do vigoroso um substrato neutro ao qual competiria em toda liberdade exteriorizar ou não seu vigor. Mas tal substrato não existe, não há um ‘ser’ atrás do agir, da produção de efeitos, do vir a ser; o ‘agente’ é pura e simplesmente acrescido de maneira imaginativa o agir – o agir é tudo (NIETZSCHE, s/d d, p. 42).

Então, “o ‘sujeito’ não é algo que atua, mas somente uma ficção” (NIETZSCHE, s/d a, p. 243). Assim como não há “sujeito” do agir, também não pode ser que haja “sujeito” para o

pensar. Ao contrário de Descartes, Nietzsche afirma que só é possível, no máximo, constatar que há pensamentos, mas que haja um “algo” que pensa e que este algo seja “eu”, é extrapolar os limites de nossa percepção e se deixar levar pela fantasia. Nesta passagem de *Além de Bem de Mal*, Nietzsche se dirige diretamente a Descartes: “Ainda há ingênuos acostumados à introspecção que acreditam que existem “certezas imediatas”, por exemplo, o ‘eu penso’”. Se analisamos a frase “eu penso”, chegamos a

um conjunto de afirmações arriscadas, difíceis e talvez impossíveis de serem justificadas; por exemplo, que sou eu quem pensa, que é absolutamente necessário que algo pense, que o pensamento é o resultado da atividade de um ser concebido como causa, que exista um “eu”; enfim, que se estabeleceu de antemão o que se deve entender por pensar e que eu sei o que significa pensar (NIETZSCHE, s/d b, p. 32)

E faz ainda uma provocação ao sistema cartesiano, colocando que a afirmação “‘eu penso e sei que isto pelo menos é verdade, que é real’, com certeza provocará no filósofo de hoje um sorriso”. (NIETZSCHE, s/d b, p. 32)

Ora, que controle temos sobre nossos pensamentos? Eles vêm e vão, às vezes ficam mais do que gostaríamos, às vezes passam quando não queríamos que passassem. Por isso, Nietzsche refuta o “eu” agente e dono dos pensamentos com este argumento tão simples quanto coerente: “um pensamento ocorre apenas quando quer e não quando ‘eu’ quero, de modo que é falsear os fatos dizer que o sujeito ‘eu’ é determinante na conjugação do verbo ‘pensar’” (NIETZSCHE, s/d b, p. 33). Uma das razões determinantes para atribuímos um “agente” à ação ou ao pensamento é o preconceito advindo do nosso costume com a gramática: “Raciocina-se segundo a rotina gramatical: ‘Pensar é uma ação, toda ação pressupõe a existência de um sujeito e portanto...’” (NIETZSCHE, s/d b, p. 33). A linguagem reforça nossa crença na ficção que é o “eu”. Parafrazeando Bacon: “As palavras forçam o intelecto e o perturbam por completo. E os homens são, assim, arrastados a inúmeras e inúteis controvérsias e fantasias” (BACON, 1999, p. 14). Todo o tempo, construímos frases como “eu fiz isso, eu pensei aquilo”, onde vem embutida a idéia de que exista um “eu” agente de ações e pensamentos, um centro de comando racional. Dizemos ainda “eu quero fazer isso” ou “eu fiz isso por tal motivo”, reforçando assim a idéia de que haja um “eu” que faz o que quer e, mais, que é plenamente consciente de seus motivos e objetivos.

Na obra *A Vontade de Potência*, Nietzsche continua suas críticas à idéia de “eu”, ampliando-as. Nesta passagem, mais uma vez fala diretamente a Descartes:

“Pensa-se logo existe algo que pensa”: a isto se reduz a argumentação de Descartes. Tal equivale aceitar de antemão por “verdadeiro a priori” nossa crença na idéia de substância. — Afirmar que, quando se pensa, é indispensável existir algo “que pensa” é simplesmente a articulação de um hábito que liga à ação um autor. (...) No caminho indicado por Descartes não se alcança uma certeza absoluta, mas unicamente o fato de uma crença forte (NIETZSCHE, s/d a, p. 233).

Que exista um “eu”, portanto, não é uma verdade, mas uma crença, uma convicção, e “as convicções são prisões” (NIETZSCHE, s/d c, p. 105). Os pensamentos são aquilo que se apresenta à nossa consciência e, a consciência é apenas fenômeno de superfície, há muito mais que isso em jogo. O que nos apresenta a consciência é já uma falsificação, uma ficção, resultado das forças que lutam entre si e enquanto lutam nos arrastam. A vontade de poder, a cada instante, nos impulsiona para nos tornarmos mais do que somos, expandir nossa força. A cada momento nossos instintos mais profundos lutam entre si e contra todas as forças que nos oferecem resistência. Os resultados parciais destas lutas, já configurados de forma bastante simplificada e necessariamente fictícia é o que se apresenta à nossa consciência:

O sistema nervoso possui um domínio muito mais extenso: o mundo da consciência é-lhe acrescentado. No processo real da adaptação e da sistematização, a consciência nenhum papel representa. Para perceber este mundo interior faltam-nos todos os órgãos sutis de maneira que ainda consideramos como unidade, a complexidade múltipla, e concebemos uma causalidade quando permanece invisível toda a razão de movimento e de mutação, — pois a sucessão dos pensamentos, dos sentimentos, é apenas o fato de sua visibilidade na consciência (NIETZSCHE, s/d a, p. 238).

A própria idéia de “eu” é uma simplificação grosseira: “‘Sujeito’ é a ficção que deseja fazer crer que diversos estados iguais são em nós o efeito de um mesmo *substratum*: mas fomos nós que criamos a ‘igualdade entre esses’ diferentes estados” (NIETZSCHE, s/d a, p. 234). Vemos como aqui Nietzsche, negando a igualdade e qualquer identidade entre nossos diferentes “estados”, se aproxima de Hume, que negava qualquer igualdade ou identidade entre nossas diversas “percepções”. Esta identidade é, para os dois, puramente imaginária.

O mundo é um caos de forças em permanente conflito, um eterno devir que não podemos de maneira nenhuma apreender com nosso entendimento, uma luta constante que não podemos

absolutamente “conhecer”. No entanto, é necessário para nós, para nosso desenvolvimento, em nossa luta para conseguir mais poder, conhecer. Somos “uma espécie animal que somente prospera sob o império de uma exatidão relativa às suas percepções, e antes de tudo com a regularidade destas” (NIETZSCHE, s/d a, p. 238). Por isso, e somente por isso, “O mundo imaginário do sujeito, da substância, da “razão”, etc., é necessário —: há em nós uma potência ordenadora, simplificadora que falsifica e separa artificialmente” (NIETZSCHE, s/d a, p. 273). O conhecimento, então, “trabalha como instrumento da potência” (NIETZSCHE, s/d a, p. 240). Se para Descartes temos a afirmação “Eu penso, eu existo” como verdade absoluta e inquestionável, para Nietzsche, não só não há o “eu” que pensa, como o próprio pensamento é também apenas uma simplificação, uma falsificação útil do mundo, uma ficção a serviço de uma espécie de animal que tem necessidade de conhecer para expandir seu poder.

Considerações finais

Vimos aqui como a realidade absoluta do que chamamos “eu”, tão defendida por Descartes, foi refutada por estes dois grandes pensadores – Hume e Nietzsche – cada um à sua maneira, mas com alguns pontos de aproximação. Ao fim de suas investigações acerca do “sujeito”, o resultado a que ambos chegam, mesmo que percorrendo caminhos diferentes, é o mesmo: “eu” é apenas uma ficção. Diante da experiência deste vazio deixado por um “eu” que nunca houve, o máximo que podemos é nos reconhecemos na descrição precisa dos versos dos poetas: “Até agora eu não me conhecia / Julgava que era Eu e eu não era” (ESPANCA, 1996, p. 215), “Não sei quem fui nem sou. Ignoro tudo / Só há de meu o que me vê agora” (PESSOA, 1996, p. 399).

Bibliografia

- BACON, Francis. *Novum Organum*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- CARROL, Lewis. *Alice no País das Maravilhas*. São Paulo: Martin Claret, 2007.
- DESCARTES, René. *Meditações (Coleção Os Pensadores)*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2000.
- ESPANCA, Florbela. *Poemas*. São Paulo: Martins Fontes, 1996..
- FALCON, Francisco José Calazans. *Illuminismo*. São Paulo: Ática, 1989

- HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. Albacete: Libros En La Red, 2001 (Tradução para o espanhol: Vicente Viqueira / Tradução para português: Diogo Bogéa).
- _____. *Investigação sobre o Entendimento Humano (Coleção Os Pensadores)*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- _____. *Resumo de um tratado da natureza humana*. Porto Alegre: Paraula, 1995.
- MACHADO, Roberto. *Zaratustra, tragédia nietzschiana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- MARCONDES, Danilo; JAPIASSU, Hilton. *Dicionário Básico de Filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- MARTON, Scarlett. *Das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A Vontade de Potência (volumes 1 e 2)*. São Paulo: Escala, s/d a.
- _____. *Além de Bem e de Mal*. São Paulo: Escala, s/d b.
- _____. *O Anticristo*. São Paulo: Escala, s/d c.
- _____. *A Genealogia da Moral*. São Paulo: Escala, s/d d.
- _____. *Assim falava Zaratustra*. São Paulo: Escala, s/d e.
- PESSOA, Fernando. *Obras de Fernando Pessoa, Volume 1*. Porto: Lello e Irmão, 1986.
- PESSANHA, José Américo Motta. *Descartes (Os pensadores)*. São Paulo: Nova Cultural, 2000.
- POPKIN, Richard. *Ceticismo*. Organização de Emílio Eigenheer. 2ª ed. Niterói: EdUFF, 1996.