

Nietzsche no século XXI

Homenagem ao Grupo de Estudos Nietzsche

EDUARDO NASSER
LUÍS RUBIRA
(organizadores)

editora

ZO
UK

Eduardo Nasser e Luís Rubira (Org.)

Nietzsche no século XXI

Homenagem ao Grupo de Estudos Nietzsche

Porto Alegre

1ª Edição

2017

editora



Projeto gráfico e Edição: Editora Zouk
Revisão: Eduardo Nasser, Luís Rubira e Wagner França.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(eDOC BRASIL, Belo Horizonte/MG)

N677

Nietzscheno século XXI / Organizadores Eduardo Nasser,
Luís Rubira. – Porto Alegre: Zouk, 2017.
360 p.: 16 x 23 cm

Inclui bibliografia
ISBN 978-85-80490-50-3

1. Filosofia. 2. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900. I.
Rubira, Luís. II. Nasser, Eduardo. III. Título.

CDD-193

direitos reservados à

Editora Zouk

r. Cristóvão Colombo, 1343 sl. 203

90560-004 – Floresta - Porto Alegre – RS – Brasil

f. 51. 3024.7554

Sumário

Prefácio

Eduardo Nasser e Luís Rubira

09

GEN – Grupo de Estudos Nietzsche

Scarlett Marton

11

Aurora: sob quais luzes desenvolver o trabalho em profundidade?

Éric Blondel

17

Nietzsche e a filologia, a filologia e Nietzsche.

A pesquisa das fontes e a “biblioteca ideal” de Nietzsche

Giuliano Campioni

29

O imoralismo de Nietzsche e o advento da grande política

Daniel Conway

49

Sobre algumas (in)certas afinidades eletivas:

Nietzsche, a vida e a biopolítica

Mônica Cragolini

79

Gênese, paródia e modernidade em *Assim falava Zaratustra*

Paolo D'Iorio

107

Além-do-homem e evolução

Maria Cristina Fornari

125

A linguagem do ditirambo: três cantos em *Assim falava Zaratustra*:
“canto da noite”, “canto de dança”, “canto do túmulo”

Luis Enrique de Santiago Guervós

149

O conceito de cultura no jovem Nietzsche

Diego Sánchez Meca

179

Sistema filosófico e personalidade segundo o jovem Nietzsche.
Uma leitura dos prólogos de *A filosofia na idade trágica dos gregos*

Germán Meléndez

195

Aprender a parar de ser humano: calar-se, não ter nome

Maria Filomena Molder

219

Auf dem Rücken eines Tigers in Träumen hängend.

Animalidade, sonho e razão

Sérgio Sanchez

241

Nietzsche como placa giratória “na” modernidade?

O Nietzsche de Heidegger nos *Cadernos negros* e o papel do filósofo

Andreas Urs Sommer

263

O futuro de Nietzsche

Werner Stegmaier

289

Transfiguração e gratidão. Sobre a arte e a arte de viver em Nietzsche

Paul Van Tongeren

307

Befehlen und Gehorchen.

A realidade como jogo de comando e de obediência segundo Nietzsche

Patrick Wotling

323

Edições da obra de Nietzsche em língua alemã

345

Índice das abreviações das obras de Nietzsche

347

Sobre os autores

351

“Auf dem Rücken eines Tigers in Träumen hängend”. Animalidade, sonho e razão¹

Sergio Sánchez²

Reconhecer a animalidade no homem, mais ainda, ver nela a essência do homem, o fato fundamental e decisivo de que “a razão não é independente da animalidade, mas que precisamente a revela”³: tal é “o grande pensamento” enunciado por Schopenhauer em contraste com a maior parte da filosofia moderna. Nietzsche havia sido, na expressão de Colli, seu “único exegeta autêntico”, quem o “analisou no campo dos acontecimentos humanos”⁴.

Nosso propósito é ocuparmo-nos dessa “análise”, seguindo o fio condutor da reflexão nietzschiana sobre o fenômeno onírico a partir de *Humano, demasiado humano*, buscando precisar a progressiva erosão crítica de persistentes dicotomias arraigadas na filosofia e na cultura do Século XIX, destacando a incorporação de um variado material científico e os aspectos céticos que caracterizam esse percurso.

1

Como é sabido, *Humano, demasiado humano* abre um novo horizonte à reflexão de Nietzsche: o do *espírito livre*. É o horizonte livre do “nobre traidor” (Nachlass/FP 1876, 17 [66], KSA 8.308) que deu as costas decididamente a toda imediatez romântica propugnada por seus mestres, a toda “convicção” e a toda fé para percorrer o caminho do conhecimento. O sentido de ruptura dessa “nobre traição”, premissa básica do livro – e do inteiro itinerário subsequente de Nietzsche –, fornece-lhe um projeto de prólogo em 1877:

1 Tradução de Márcio José Silveira Lima.

2 O presente artigo recolhe, com algumas variantes, parte do livro: SÁNCHEZ, S. *La insensata fábrica de la vigilia. Nietzsche y el fenómeno del sueño*. Córdoba: Brujas, 2014.

3 COLLI, G. *Dopo Nietzsche*. Milano: Adelphi, 1978, p. 49.

4 *Idem, ibidem*, p. 103.

Quero declarar expressamente aos leitores de meus escritos anteriores que abandonei as opiniões metafísico-artísticas que os dominavam: eram agradáveis, porém insustentáveis (Nachlass/FP 1876-1877, 23 [159]).

Em contraste com tais opiniões metafísicas precedentes, que valoravam a história e a ciência como perigosas para a vida, dado seu caráter crítico dissolvente, Nietzsche declara agora a necessidade de uma filosofia histórica ligada às ciências naturais: trata-se de desocultar e pôr em evidência, mediante a vivissecção histórico-crítica, a artificial maquinaria que subjaz ao ideal romântico e à metafísica, desmistificando a “origem milagrosa” atribuída a tudo que se estimou superior. Assim, a constelação de verdades da metafísica, da religião e da moral, resulta surpreendida em sua inconsistência, revelando que não tem o brilho de um fogo próprio, mas sim lhe confere uma existência debilitada e a torna incapaz, sem este recurso, de “fazer frente ao desconhecido” – segundo a expressão das notas sobre a teleologia⁵.

Nesse movimento radical de crítica *ab inferiori*, também o sonho é trazido à clara luz do dia e examinado segundo o mesmo implacável e incisivo olhar histórico, despojando-o da aura romântica que o considera como um milagre da realidade comum e lhe concedia preeminência sobre esta. Nietzsche apresenta agora o sonho como um evento natural de nossa vida que tem sido objeto de uma má interpretação; a mais antiga que se tem dado e a que tem sido determinante para que, a partir dela, se compreenda todo o existente segundo a abrangente cisão entre um mundo verdadeiro e uma realidade aparente – no caso do homem, como cisão entre alma e corpo –, permitindo assim que se expressasse a inveterada idiossincrasia dos filósofos metafísicos e das sensibilidades religiosas, seus incuráveis *Vorurteile* (preconceitos).

Má compreensão do sonho. Nas épocas de cultura rudimentar e primitiva, o homem acreditava que do sonho se conhecia um *segundo mundo real* (*eine zweite reale Welt*); esta é a origem de toda metafísica. Sem o sonho não se teria encontrado nenhum motivo para a cisão do mundo. Também a cisão entre a alma e o corpo guarda uma relação com a mais antiga concepção do sonho, como também a admissão de uma forma corpórea da alma [*Seelenscheinleib*], vale dizer, a origem de toda crença em espíritos e provavelmente também a crença nos deuses. “O morto segue com vida, *porque* aparece em sonhos para o vivo”: assim se raciocinava outrora e durante muitos milênios (MA I/HH I §5, KSA 2.27)⁶.

5 Cf. Nachlass/FP 1868, 62 [40].

6 Também no texto das anotações de aula (*Vorlesungsaufzeichnungen*), no qual Nietzsche se

A alusão a “épocas de cultura rudimentar e primitiva” e as afirmações finais que incluem os mortos entre as visitas que traziam o sonho revelam fontes que não vêm da filosofia, nem da história, nem da literatura, mas do âmbito da etnografia. De fato, Nietzsche tem em conta aqui a obra do etnógrafo inglês John Lubbock⁷, *The Origin of Civilisation and the Primitive Condition of Man. Mental and Social Condition of Savages*, publicada em Londres em 1870 e traduzida para o alemão a partir da terceira edição inglesa, de 1875; foi adquirida por Nietzsche na Basileia no mesmo ano de seu lançamento e presente em sua biblioteca pessoal⁸.

No primeiro dos capítulos de seu livro, dedicados à religião, daquelas que chama alternativamente “raças inferiores” (*niedereren Menschenrassen*) ou “selvagens atuais” (*jetzigen Wilden*), Lubbock escreve:

Durante o sonho, o espírito parece abandonar o corpo; e como nos sonhos visitamos outros locais e inclusive outros mundos, como se vivêssemos uma vida separada e diferente, os dois fenômenos são considerados, de modo natural, um como complemento do outro. Daí que o selvagem considere que os eventos de seus sonhos são tão reais como os de suas

ocupa do culto aos mortos e aos antepassados, lemos: “O morto segue vivendo, já que aparece nos sonhos e nas alucinações dos vivos; assim se afiança a crença nos espíritos separados dos corpos” (*Der Gottesdienst der Griechen* [Ws 1875-1876; WS 1877-1878], “Introdução” § 3 em *Kritische Gesamtausgabe*, II 5, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1995, p. 371). Cf. também MA I/HH I §147, KSA, 2.142.

7 Sir John Lubbock, Lord Avebury (1834-1913) foi botânico, entomólogo, arqueólogo, antropólogo e etnógrafo. Seu trabalho no campo da antropologia se orientou, sobretudo, pela busca de “paralelos etnográficos” capazes de possibilitar a reconstrução dos dados arqueológicos, para o qual utilizou um método comparativo de corte evolucionista. Para a leitura que Nietzsche fez de Lubbock, ver: THATCHER, D. S. “Nietzsche’s Debt to Lubbock”. In: *Journal of the History of Ideas*, vol. 44, n. 2., 1983, p. 293-309.

8 LUBBOCK, J. *Die Entstehung der Civilisation und der Urzustand des Menschengeschlechtes*. Jena: H. Costenoble, 1875 (Cf. *Nietzsches persönliche Bibliothek*, herausgegeben von Giuliano Campioni, Paolo D’Iorio, Maria Cristina Fornari, Francesco Fronterotta und Andrea Orsucci, unter Mitarbeit von Renate Müller-Buck, Walter de Gruyter-Berlin-New York, 2003, p. 276). Já no último ciclo de lições que proferiu na Basileia durante os semestres de inverno de 1875-76 e 1877-78, sobre o “culto aos deuses entre os gregos”, Nietzsche havia usado amplamente a obra de Lubbock, assim como a de diversos etnógrafos e antropólogos contemporâneos, como é o caso, entre outros, de Edward B. Tylor. Muitas afirmações do texto preparado para essas lições passam a ser parte de diversos aforismos de *Humano, demasiado humano*, sem alterações ou com alterações mínimas. Para um estudo pormenorizado do uso da etnologia e da antropologia da época por parte de Nietzsche, ver: ORSUCCI, A. “Orient-Okzident. Nietzsches Versuch einer Loslösung vom europäischen Weltbild”. Berlin: de Gruyter, 1996; e *Da Nietzsche a Heidegger. Mondo classico e civiltà europea*. Pisa: Edizioni della Normale, 2012 (Parte Prima: Esercizi di realismo, cap. I: “Nietzsche, l’etnologia e il mondo classico”, p. 3-25).

horas de vigília, e por isso também que sente naturalmente que tem um espírito que pode abandonar o corpo.

E depois de intercalar exemplos tomados de investigadores e viajantes, prossegue:

Por último, quando sonham com amigos ou parentes mortos, os selvagens creem firmemente que são visitados por seus espíritos, e por isso creem, não na imortalidade da alma, mas em sua sobrevivência ao corpo⁹.

Assim, em suas afirmações concernentes a “épocas de cultura rudimentar e primitiva”, Nietzsche se orienta, aqui, como em outras partes, pelas investigações de homens de ciência contemporâneos, muitos dos quais (como é o caso de biólogos, fisiólogos, antropólogos, etnógrafos etc.) assumem perspectivas claramente darwinianas.

Porém, o que mais importa no aforismo de Nietzsche é sua construção especulativa a partir daquilo que a informação científica lhe provocara com a leitura de *Die Entstehung*. Com efeito, podemos dizer que o risco “platônico” – se nos é permitido usar em sentido lato essa expressão – inerente à metafísica e à religião, a saber, a cisão antes mencionada da realidade em dois níveis ou mundos diversos, ao ser denunciada por Nietzsche como procedente de uma má compreensão (*Mißverständnis*) do sonho, perde todo o pretexto de uma argumentação racional. Disso resulta que o sonho não conduz a nenhum outro mundo, apenas suscita meramente em quem sonha a ilusão de que isso acontece. Mas essa ilusão, segundo um tópico de Nietzsche, ergueu-se em uma instância metafísica (a “verdadeira” realidade) e religiosa (os deuses ou Deus) que hipotecou largamente, com a autoridade de *die letzten Dingen* (as coisas últimas), as coisas mais próximas.

Como veremos, deve-se observar, contudo, que se atentarmos às afirmações de Nietzsche que fazem do sonho um produto fisiológico cerebral devido a estímulos sensoriais externos¹⁰, o que esse aforismo sugere é que o que aos primitivos se apresentava como uma via de saída do arco da unidimensionalidade imanente da vida, revela-se, em realidade, como uma fantasia: em vez de uma porta a outro mundo, o sonho é um tipo de espelho no qual se reflete, duplicando-se, o mesmo mundo da vigília. Novamente estamos diante da ideia do sonho como *aparência da aparência*, presente em *O nascimento da tragédia*, mas, agora,

9 LUBBOCK, J., *Op. cit.*, p. 180.

10 Cf. MA I/HH I §13, KSA 2.32.

a aparência original copiada não foi causada por nenhuma instância metafísica e não se encontra, em consequência, despotenciada por ela: é simplesmente a realidade empírica (*Wirklichkeit*) que Nietzsche considera em seu próprio horizonte teórico desmitificador, no qual confluem o neokantismo e o darwinismo da época, um horizonte no qual espera vê-la emergir finalmente “desdivinizada”, livre de todas as “sombras de Deus”¹¹. E neste contexto desdivinizado, o pensamento tem de confrontar o “terrível texto *homo natura*”¹²: o homem restituído à sua natureza animal.

2

No aforismo 12 de *Humano, demasiado humano*, intitulado “sonho e cultura”, Nietzsche retoma o que poderíamos chamar de um paralelo entre a vigília dos antigos e o sonho dos modernos, já aludido em *Sobre verdade e mentira*, ao equiparar a “vigília diurna de um povo miticamente excitado” (MA I/HH I §12, KSA 2.31) (isto é, os antigos gregos) com o sonho do “pensador cientificamente desiludido” (WL/VM §1, KSA 1.875). Nietzsche chama a atenção para o fato de que, no sonho, a memória aparece reduzida ao *minimum* de sua atividade e sua eficácia, tal como, em hipótese, “deve ter sucedido” a todos os homens durante a vigília “nos tempos arcaicos da humanidade”. Esse adormecimento da memória no sonho torna-a “arbitrária e confusa” e leva-a a incorrer nos mesmos “erros”, tal qual o homem intuitivo em *Sobre verdade*, que “confunde constantemente as rubricas e as células dos conceitos”¹³. Do mesmo modo, a memória de quem dorme, diz agora Nietzsche, “constantemente confunde as coisas com base nas mais efêmeras analogias” (WL/VM §1, KSA 1.875), isto é, as considera “idênticas” ali onde não passam de semelhantes. Recordemos que também esse procedimento da identificação do não-idêntico havia sido posto enfaticamente em relevo por Nietzsche em *Sobre verdade e mentira*, a fim de mostrar – seguindo Spir em sua

11 Cf. FW/GC §108 e109, KSA 3.467.

12 Tal é a expressão que utilizará em *Para além de bem e mal* §230.

13 WL/VM §2. Schopenhauer, seguindo seu admirado Cabanis, já havia destacado a drástica diminuição ou inclusive o desaparecimento da memória no sonho, vendo nele um aspecto pelo qual seria equiparável à loucura: “o sonho tem uma inegável semelhança com a loucura. Com efeito, o que distingue a consciência que sonha da que está desperta é a falta de memória ou, melhor, de uma lembrança conexa e reflexiva (...) parece realmente que no sonho, em meio à atividade de todas as forças intelectuais, a memória é a única que não está disponível” (“Versuch über das Geistersehn”. In: SCHOPENHAUER, A. *Parerga und Paralipomena I*, vol. IV: *Sämtliche Werke in fünf Bänden*, Insel, Leipzig, 1960, p. 278).

crítica a toda identidade no “mundo da experiência”¹⁴ – a inegável arbitrariedade e ilogicidade que domina a gênese dos conceitos ou, como se lê no primeiro aforismo de *Humano*, como surge “o racional do irracional”, “a lógica da ilogicidade” (MA I/HH I §1, KSA 2.23). No *ídios kósmos* do sonho, nossa memória debilitada nos torna incautos, descuidados, negligentes, de modo que reconhecemos mal as coisas e as equiparamos erroneamente, baseados em uma identidade que não existe, abrindo espaço para um mal raciocínio [*Ursache des schlechten Schliessens*], podendo considerar que isso explica a má compreensão do sonho, segundo o aforismo 5 antes considerado: “O morto segue com vida, *porque* aparece em sonhos para o vivo”. Dessa forma, diz Nietzsche, nos comportamos como o selvagem ao criar seus mitos:

(...) com o mesmo arbítrio e confusão compuseram os povos suas mitologias, e ainda agora os viajantes costumam observar a propensão selvagem ao esquecimento, como, após uma breve tensão da memória, seu espírito começa a vacilar e, por mero relaxamento, produz a mentira e o absurdo. Mas todos nós nos parecemos no sonho a esse selvagem; o reconhecimento deficiente e a equiparação errônea são as causas do mau raciocínio de que nos fazemos culpáveis em sonho: de modo que, quando um sonho se apresenta claramente a nós mesmos, nos espantamos por abrigar tanto disparate (MA I/HH I §12, KSA 2.31)¹⁵.

14 SPIR, A. *Forschung nach der Gewissheit* (1869) e *Denken und Wirklichkeit* (1873-1874, 1877). Ambas as obras estão presentes na biblioteca do filósofo; a segunda com inúmeras marcas de leitura. Sobre a rica e decisiva relação de discussão (*Auseinandersetzung*) com African Spir, tanto em *Verdade e mentira no sentido extramoral* como em *Aurora*, quanto na obra subsequente, nos permitimos remeter a nossos trabalhos “Logica, verità e credenza: alcune considerazioni in merito alla relazione Nietzsche-Spir”. In: FORNARI, M. C. (ed.). *La trama del testo. Su alcune letture di Nietzsche*. Lecce: Milella, 2000, p. 249-282, e “Lógica, devenir, skepsis: Nietzsche y Spir”. In: *Actas del Congreso Internacional: La filosofía de Nietzsche y su trasfondo científico*. Toluca-Mérida, 2011, p. 134-146.

15 Também aqui Nietzsche se apoia em Lubbock para caracterizar a memória e a atenção dos selvagens como intermitentes e imperfeitas, e como fontes da “mentira e do absurdo”. Em uma página da introdução de seu livro, Lubbock cita o testemunho de um viajante que conheceu aos Ahts, comunidade selvagem da América do Norte: “Ao homem civilizado, a mente do nativo lhe parece geralmente estar adormecida; e se lhe faz de repente uma nova pergunta, deve repeti-la enquanto a mente do selvagem está desperta, e falar com ênfase até que ele capte seu sentido. (...) pode-se observar que o selvagem perde por vezes a memória quando está comunicando voluntariamente alguma informação (...). Mas uma breve conversação o aborrece, sobretudo se as perguntas que são feitas requerem, de sua parte, um esforço de pensamento ou de memória. Então, a mente do selvagem parece divagar por pura debilidade e ele diz mentiras e absurdos” (LUBBOCK, J., *Op. cit.*, p. 7-8).

No final do aforismo, Nietzsche assinala como a nitidez de nossas representações oníricas, inseparável de nossa crença incondicional acerca de sua realidade, reatualiza, em nossas alucinações, estados similares frequentes na humanidade primitiva e em suas comunidades. Assim, conclui Nietzsche, ao dormir e sonhar reativamos em nós a humanidade primitiva:

A perfeita claridade de todas as representações do sonho, que tem como pressuposto a crença incondicional em sua realidade, nos traz à memória estados passados da humanidade nos quais a alucinação era extraordinariamente frequente e atingia simultaneamente comunidades e povos inteiros. Desse modo, ao dormir e sonhar, voltamos a experimentar em nós a atividade da humanidade primitiva (MA I/HH I §12, KSA 2.31).

A afirmação de que muitas características do homem primitivo (crenças, hábitos etc.) persistem soterradas, porém atuantes, no homem moderno – aclimatada na ideia geral, formulada como lei biogenética por Haeckel, de que “a ontogênese recapitula a filogênese” –, é um tópico do darwinismo e de muita literatura científica da época. Lubbock vê que aí reside a importância do estudo dos costumes, leis e ideias dos “povos primitivos atualmente existentes”, já que, neles, é possível observar “os mais antigos estados mentais por que passou a raça humana” e verificar que muitas ideias primitivas “estão arraigadas em nossas mentes, como os fósseis que se encontram incrustados no solo”¹⁶.

No que concerne especificamente ao sonho, a ideia de que nele opera uma sorte de “regressão” a estados primitivos (*Urzustände*) da humanidade, atavismos que são atualizados de modo que voltamos a vivê-los em nós, constitui claramente o pressuposto central da concepção de Nietzsche a partir de *Humano*. No aforismo 13 dessa obra, do qual nos ocuparemos na sequência, aparece explicitamente enunciada:

No sonho continua operando em nós essa porção arcaica de humanidade, pois constitui os alicerces sobre os quais ela se desenvolveu, e em cada

16 LUBBOCK, J., *Op. cit.*, p. 1. Nesse sentido, os etnólogos ingleses falaram de “resíduos” (*survival / Überbleibsel ou Überlebsel*) para referir-se a aspectos do passado subsistentes no presente. Nietzsche se apropria desse termo no fragmento póstumo 5[155] da primavera-verão de 1875 (KSA 8.83): “No culto religioso se conservou um grau anterior de cultura, trata-se de ‘resíduos’”. Igualmente, em 5[164] da primavera-verão de 1875 identifica nos “nossos resíduos metafísicos” de épocas remotas a raiz de nossa atual *feiura*. O conceito reaparece repetidamente em *Aurora* (por exemplo, nos aforismos 223 e 614) e em diversos fragmentos póstumos, como 23 [18] do fim de 1876 – início de 1877, KSA 8.409.

homem se desenvolve ainda hoje a razão superior: o sonho nos devolve a remotos estados da cultura humana (MA I/HH I §13, KSA 2.32).

Em um aforismo de *Aurora*, encontra uma expressão na qual o sonho é comparado aos raptos passionais e à loucura, por comportar, como estes, uma restauração e um retrocesso da memória às “experiências primordiais” (*Urerfahrungen*) e à animalidade profunda, sobre cujo esquecimento se construiu no tempo a condição do homem civilizado:

Nos arrebatamentos da paixão, nas fantasias do sonho e da loucura, o homem redescobre sua pré-história e a pré-história da humanidade: a *animalidade* com seus gestos selvagens; sua memória retrocede, então, para o passado distante, enquanto sua condição de civilizado se desenvolveu a partir do esquecimento de tais experiências originárias, com o debilitamento, portanto, dessa memória (M/A §312, KSA 3.226).

3

Em *Humano, demasiado humano*, a teoria do sonho (*Traum-Theorie*) completa-se com o aforismo 13. Seu tema se enuncia no título, “Lógica do sonho”, e, em parte, constitui um aprofundamento do aforismo 12. Nietzsche começa com uma consideração relativa às fontes do sonho. Em sua opinião, os sonhos são provocados exclusivamente por estímulos físicos ou sensoriais que atuam desde o exterior de quem dorme, ou têm por causa os órgãos internos:

Quando dormimos, múltiplos estímulos internos mantêm nosso sistema nervoso em um constante estado de excitação; quase todos os órgãos se-gregam e se põem em atividade separadamente, o sangue circula impetuo-samente, a posição do dormiente comprime certos membros, a roupa de cama atua de diversos modos sobre a sensibilidade, o estômago digere e agita com seus movimentos outros órgãos, os intestinos se retorcem, a pos-tura da cabeça traz consigo posições musculares insólitas, os pés, descalços, ao não pisar o solo com a sola, causam a sensação do insólito tanto como a distinta indumentária de todo o corpo; tudo isso, segundo sua variação e grau cotidiano, excita por seu caráter inusitado todo o sistema, incluída a função cerebral (MA I / HH I §13, KSA 2.32)¹⁷.

Freud, em *A interpretação dos sonhos*, ao considerar as distintas posições dos estudiosos do sonho acerca de quais seriam suas fontes, alude às hipóteses

17 Cf. também Nachlass/FP 1876-1877, 23 [12], KSA, 8.406.

defendidas pelos filósofos, segundo as quais, de uma maneira ou de outra, “os sonhos nascem de estímulos essencialmente anímicos e representam manifestações de forças psíquicas que durante o dia se acham impedidas de manifestar-se”. “Em total oposição a essas hipóteses – acrescenta – coincide a maioria dos autores médicos em uma opinião que apenas atribui aos sonhos o valor de um fenômeno psíquico”¹⁸. Mesmo que Freud não incluía Nietzsche como representante dessa posição, entendemos que sua maneira de considerar o sonho aqui coincide exatamente com a dos médicos aludidos por ele. Há aí uma clara amostra da perspectiva característica de Nietzsche depois do abandono de suas posições românticas e metafísicas: agora o sonho aparece no horizonte das “coisas mais próximas”, “as menores e mais cotidianas”, as que foram largamente hipotecadas-caluniadas pelas “coisas últimas”, projetadas por sobre o mundo e a vida concreta dos homens pelos metafísicos e homens religiosos¹⁹. E, nesse caminho, a paisagem mais aceitável, a que melhor se adapta à dura máxima de higiene intelectual que se impôs Nietzsche como homem de conhecimento não é o que se abre ante os olhos do artista nem ainda ante os olhos do filósofo tal como este se tem apresentado prioritariamente, mas a paisagem que perscruta o olhar do investigador da natureza: “Uma sede verdadeiramente ardente se apoderou de mim – diz em *Ecce homo* referindo-se à época de *Humano*: a partir desse momento, não cultivei de fato nada além do que a fisiologia, medicina e ciências naturais” (EH/EH, *Humano, demasiado humano* §3, KSA 6.324)²⁰. Com efeito, o olhar de Nietzsche sobre o sonho é o olhar des-idealizador dos médicos, dos fisiólogos, dos cientistas da natureza. Um olhar ante o qual nenhum adorno ideal pode dissimular a animalidade do homem: o *homo natura*.

O aforismo 13 destaca como, frente às excitações experimentadas pelo cérebro como resultado do impacto dos múltiplos estímulos a que está exposto o adormecido, “há quase cem motivos para que o espírito se assombre e busque razões para tal excitação” (MA I/HH I §13, KSA 2.32). Precisamente, na definição que Nietzsche ensaia agora do sonho, este “é a busca e a representação das causas dessas sensações suscitadas, ou seja, das supostas causas” (*Idem*). Assim, se no aforismo 12 colocava no centro de sua análise o reconhecimento imperfeito das

18 FREUD, S. *La interpretación de los sueños*. Madrid: Alianza, 1970, vol. I, p. 4.

19 Cf. MA II/HH II §5 e §6, KSA 2.382-383.

20 Como pretendemos mostrar, o reconhecimento do sonho como autêntico “fenômeno psíquico” terá seu lugar explicado mais tarde (claramente em *Aurora*), só que em termos que afirmarão a continuidade entre as dimensões psicológica e fisiológica, relativizando sua distinção e separação, as que podem ser mais bem atribuídas aos condicionamentos da linguagem, que já a crítica de *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* havia posto em evidência.

coisas no sonho (devido a um relaxamento da memória) e à conseqüente identidade (erroneamente concebida) do não idêntico, agora sua atenção se concentra na construção de falsos raciocínios a partir da atribuição de causas falaciosas²¹. Com a mesma certeza com que mantemos nossas crenças mais básicas na vigília, em sonhos atribuímos causas às excitações motivadas pelos estímulos, externos e internos, que o nosso cérebro recebe durante o repouso. Trata-se de uma atribuição causal retrospectiva (*causa post effectum*) que supõe uma inversão aparente do tempo; a que é posterior (a invenção figurativa com que o sonho reage à excitação ou sensação) se torna anterior ao ser interpretada (no “relato” do sonho) como a causa da sensação de quem está adormecido; este julga viver primeiro as circunstâncias que ocasionaram a sensação e somente depois vem a primeira causa. Nietzsche introduz o tratamento do tema aludindo aos sonhos em que claramente um estímulo externo é incorporado como parte do sonho mesmo:

Quem cingir os pés com duas correias acaso sonha que duas serpentes se enroscam em seus pés: isto é primeiro uma hipótese, logo uma crença acompanhada da representação e a invenção de uma imagem: “Estas serpentes devem ser a *causa* dessa sensação que eu, que estou dormindo, experimento”, assim julga o espírito de quem dorme. Para ele, o passado próximo, assim interpretado, converte-se em presente através da fantasia excitada. Assim, cada qual sabe por experiência com que rapidez quem sonha incorpora a seu sonho um som que o afete fortemente, por exemplo, badaladas, disparos de canhão, isto é, os explica *a posteriori* (*hinterdrein*), de modo que *crê* experimentar primeiro as circunstâncias ocasionadoras e depois esse som (MA I/ HH I §13, KSA 2.32)²².

Certamente, Nietzsche está menos interessado no sonho em si do que em sua lógica subjacente: uma lógica disparatada que equivale à pura e simples ilogicidade²³. Chama-lhe a atenção, sobretudo, a grande disparidade entre o comportamento da mente no sonho, disposta a assentir às mais extravagantes hipóteses

21 Nas lições sobre o culto aos deuses gregos, Nietzsche se havia ocupado extensamente deste e de outros erros próprios do que chama “pensamento impuro” (*unreines Denken*), condicionado pela articulação paralogística. Esta caracteriza a “lógica que subjaz aos rituais do serviço divino”, a qual é “antagônica e inimiga da lógica científica, afim à lógica da superstição, mas também à da poesia” (GDG, “Introdução”, § 1, p. 364).

22 Cf. também Nachlass/FP 21 [38], KSA 8.372.

23 Schopenhauer havia ressaltado também neste traço, uma “extraordinária falta de juízo” (*ausserordentlicher Mangel an Urtheilskraft*), como próprio do sonho (“Versuch über das Geistersehn”. In: Parerga und Paralipomena I, *Op. cit.*, vol. IV, p. 286). Os aforismos 12 e 13 de *Humano, demasiado humano*, guardam claras ressonâncias deste texto do filósofo de Danzig, não somente ali onde se ataca a metafísica schopenhaueriana subjacente.

explicativas, convertendo-as em certezas, e essa mesma mente, na vigília, caracterizada pela cautela e pelo ceticismo:

Como acontece de a mente de quem sonha errar sempre assim, ao passo que essa mesma mente, em estado de vigília, costuma ser tão fria, cautelosa e cética frente a toda hipótese, ao ponto de a primeira hipótese que aparecer para explicar uma sensação lhe bastar para crer de imediato em sua verdade (pois no sonho cremos no sonho como se fosse realidade, tomamos nossa hipótese como plenamente demonstrada)? (MA I/ HH I §13, KSA 2.32).

A resposta de Nietzsche baseia-se na ideia de uma reativação atávica, no sonho, de hábitos arcaicos de pensamento, sobre os quais se havia edificado nossa atual racionalidade²⁴. Tais hábitos, que fornecem o tipo de explicações “fantásticas e toscas” que nos sonhos se disparam de maneira automática, seriam próprios do homem primitivo em estado de vigília, resultado de um adestramento efetuado durante prolongados períodos de seu desenvolvimento, substituído posteriormente por outro adestramento e outra disciplina que haviam desenvolvido os hábitos de nossa racionalidade atual:

Todavia, creio que atualmente o homem raciocina em sonhos como há milênios raciocinava a humanidade *também durante a vigília*: a primeira causa que lhe ocorria ao espírito para explicar algo que deveria ser explicado, bastava-lhe e passava por verdade. (Assim se comportam ainda hoje os selvagens, segundo os relatos dos viajantes) [...]. Pensar durante o sonho nos é hoje tão fácil porque durante imensos períodos da evolução humana fomos tão bem adestrados nessa forma fantástica e tosca de explicar baseados na primeira ideia que vem à mente (MA I/ HH I §13, KSA 2.32)²⁵.

Considerando os estados análogos das chamadas alucinações hipnagógicas²⁶, “portas e antessalas” do sonho, Nietzsche observa como também aqui o

24 Se se tem presente o aforismo que abre *Humano, demasiado humano*, encontramos aqui um exemplo de como algo pode “nascer de seu contrário”: “o racional do irracional”, “o lógico do ilógico” (MA I/HH I §1, KSA 2.23).

25 A menção de relatos de viajantes alude aqui a SPROAT, G. M. *Scenes and Studies of Savages Life* (1868), citado por Lubbock em: *Die Entstehung*, p. 6 e seguintes.

26 Nietzsche não utiliza essa denominação, proposta por Alfred Maury, o primeiro a estudar exaustivamente o fenômeno (“Des hallucinations hypnagogiques”. In: *Annales medico-psychologiques du système nerveux*, janvier, 1858, e mais tarde em sua grande obra: *Le sommeil et les rêves. Études psychologique sur ces phénomènes et les divers états qui s’y rattachent*. Paris: Didier et Cie., 1861). O conhecimento por parte de Nietzsche dos trabalhos desse erudito investigador, muito difundido e apreciado pelos estudiosos do sonho e dos fenômenos mentais (vale lembrar que

entendimento, com a ajuda da fantasia, conclui com raciocínios errôneos, como no “silogismo do efeito à causa”. Em ambos os casos, tal atividade ilógica derivaria de uma sorte de repouso ou liberação do cérebro de sua dura disciplina diurna, já que “durante o dia tem que satisfazer as severas exigências do pensamento que estabelece a mais alta cultura”. Desse modo, a partir da observação dos fenômenos do sonho e seu análogo, a alucinação hipnagógica, podemos inferir – conclui Nietzsche – “quão *tardamente* se desenvolveu o pensamento lógico mais incisivo e o discernimento rigoroso de causa e efeito”, visto que hoje recorremos involuntariamente a “essas formas primitivas de raciocínio e passamos aproximadamente a metade de nossa vida nesse estado”. Também o poeta se comporta de modo parecido quando atribui seus estados de ânimo e humores a causas que não são para ninguém as verdadeiras: como o sonho, também ele nos recorda a humanidade antiga e pode ajudar-nos a compreendê-la²⁷.

Em *Crepúsculo dos ídolos*, o tema do sonho merece uma última consideração em relação ao mau raciocínio. Ao ocupar-se, nesta obra, dos erros típicos da razão, Nietzsche retorna ao “erro das causas imaginárias”, tendo como ponto de partida novamente o sonho, em que “as representações que *foram engendradas* por uma situação determinada são concebidas erroneamente como causa da mesma” (GD/CI, “O quarto grandes erros” §3, KSA 6.90). Que depois de dez anos se ocupe outra vez desta questão mostra a importância teórica que ela possui em seu pensamento. Mas, nessa reflexão tardia, Nietzsche omite toda a noção de que o mau raciocínio em que incorremos em sonhos fora uma prática da humanidade antiga “*também durante a vigília*”. A razão de tal omissão parece clara: Nietzsche concebe agora que a mesma humanidade raciocine em estado de vigília tal como faz em sonhos (“De fato, quando estamos despertos atuamos também assim”)²⁸, sob a compulsão de uma “pulsão causal” (*Ursachentrieb*) na

Freud o inclui entre os mais destacados observadores do fenômeno onírico, e recorda muitas de suas apresentações dos próprios sonhos), não parece impossível, embora tal conhecimento não tenha sido direto.

27 Cf. MA I/HH I §13, KSA 2.32.

28 No sentido dessa “equiparação” resulta também interessante o texto de *Para além de bem e mal* §193, que tem por título um verso do fragmento 30 de Petronio Arbitro: *Quidquid luce fuit, tenebris agit* [O que aconteceu na luz, atua nas trevas]. Conservando a perspectiva “des-divinizadora” do sonho, própria do apreciado poeta romano, Nietzsche assinala que também é legítima a afirmação inversa segundo a qual “as vivências que temos enquanto sonhamos (...) acabam por formar parte da economia global de nossa alma”, o mesmo que qualquer vivência “realmente” experimentada. A mudança de elementos (Nietzsche fala aqui de hábitos) da esfera onírica para a esfera da vigília revela quão pouco definidas e estáveis são as fronteiras comumente supostas entre ambas. A ideia geral de que “a causalidade dos sonhos é análoga à causalidade da vigília” a

qual para toda excitação é assinalada uma causa:

A maioria de nossas sensações gerais – toda espécie de obstáculo, pressão, tensão, explosão no jogo e contrajogo dos órgãos, como em especial o estado do *nervus sympaticus* – excitam nosso impulso causal: queremos ter uma *razão* de nos encontrarmos bem ou de nos encontrarmos mal (GD/CI, Os quatro grande erros §3, KSA 6.91).

Esse impulso causal resulta ser tão básico em nossa constituição, como decisivo, já que a consciência mesma de um fato não tem lugar enquanto não se associou a esse fato uma determinada causa ou motivação:

Jamais nos basta estabelecer o fato *de que* nos encontramos deste ou daquele jeito: não admitimos esse fato – não cobramos consciência dele – até termos dado uma espécie de motivação (*Idem*).

E a associação de tal motivação como causa se efetua com a intervenção inconsciente da lembrança que oferece como ingredientes estados anteriores similares com suas correspondentes interpretações causais, incorporando, também, o que resulta decisivo, a crença em que processos conscientes concomitantes foram as causas. Como resultado, acostuma-se a uma interpretação causal dada, em detrimento de toda indagação ulterior sobre a causa “real”:

Essa lembrança, que em tal caso entra em atividade sem sabermos, evoca estados anteriores de igual espécie, assim como as interpretações causais ligadas a eles, – *não* a causalidade dos mesmos. Desde logo, a crença de que as representações, os processos conscientes concomitantes foram as causas, é evocada também pela lembrança. Nos *habitua*mos assim a uma interpretação causal determinada, a qual, em verdade, cria obstáculos a uma *investigação* da causa e inclusive a exclui (*Idem*).

Nietzsche acrescenta um “esclarecimento psicológico desse fato”, que coloca outra vez no centro da cena o temor elementar àquilo que se ignora e a necessidade instintiva de confrontá-lo e conjurá-lo: isso imprime em todo o processo antes descrito o caráter da apropriação e a defesa em meio à luta:

Reduzir algo desconhecido a algo conhecido alivia, tranquiliza, satisfaz, proporciona, além disso, um sentimento de poder. Junto com o desconhecido vem o perigo, a inquietude, a preocupação – o primeiro instinto [*der erste Instinkt*] ajuda a *eliminar* esses estados penosos (...). Uma explicação

encontramos em um fragmento dos primeiros anos de Basileia: cf. Nachlass/FP 7 [195].

qualquer é melhor que nenhuma (...). O impulso causal está condicionado e é excitado pelo sentimento de medo. O “por quê?” deve dar, se possível, não tanto a causa por ela mesma como, mais ainda, uma *espécie de causa* – uma causa tranquilizante, liberadora, aliviadora (GD/CI, Os quatro grande erros §3, KSA 6.90)²⁹.

Assim, o último olhar de Nietzsche sobre as “causas imaginárias” encontra o sonho e a vigília submersos por igual em um *continuum* em que se dissolveram as diferenças que fazem deles mundos separados e incompatíveis. Um e outro formam uma tapeçaria tecida com os fios de uma mesma ilogicidade pelas mãos do mais antigo deus do rebanho: o temor ao desconhecido.

4

A introdução do enigmático “impulso causal” (*Ursachentrieb*) destaca que os processos do sonho e da vigília pertencem ao mesmo plano, estão inscritos em uma mesma e homogênea linha de continuidade. Mas esta sugestiva reflexão, cronologicamente a última palavra de Nietzsche sobre o fenômeno do sonho, não se deixa ler em todo seu alcance se não prestamos atenção a um importante texto precedente, um precioso elo na cadeia de reflexões sobre o tema, colocado entre *Humano, demasiado humano* e o *Crepúsculo dos ídolos*, que fornece as chaves para colocar o fenômeno do sonho no vasto e complexo horizonte da reflexão nietzschiana madura: o aforismo 119 de *Aurora*, “*Erleben und Erdichten*”, talvez o texto mais rico e sugestivo que Nietzsche escreveu sobre o sonho.

Este aforismo, convergente com outros do “Livro segundo” de *Aurora*, em especial o 115 (O que chamamos “eu”) e o 116 (O mundo desconhecido do sujeito), revela a forte influência da obra de Wilhelm Roux, *A luta das partes no organismo*, aparecida em 1881 e imediatamente adquirida por Nietzsche. No início, concentra-se no indivíduo considerado como uma coalisão de impulsos,

29 Segundo o acordo generalizado entre os intérpretes, Nietzsche usa indistintamente os termos *Trieb* e *Instinkt*, sem fixar uma distinção técnica de seu significado. Seriam, pois, dois termos diferentes para indicar o mesmo fenômeno. Julgamos que essa indistinção não acontece sempre em *toda* a produção do filósofo. Ao menos a partir da época da gênese de *Aurora*, na qual há testemunho de uma abundante literatura científica, e da aproximação de Nietzsche da complexidade das microdinâmicas do mundo físico e biológico, é preciso considerar que *Trieb* e *Instinkt* nem sempre coincidem. De fato, é frequente encontrar que, como advertiu Lupo, “os *Instinkte* não coincidem com os *Triebe*, mas são uma expressão sua” e, como tal, “inerentes a algumas de suas dinâmicas” (LUPO, L. *Le colombe dello scettico. Riflessioni di Nietzsche sulla coscienza negli anni 1880-1888*. Pisa: Edizioni ETS, 2006, p. 55). Nesse sentido, usamos dois termos distintos para verter para o espanhol *Trieb* e *Instinkt*: “pulsão” e “instinto” respectivamente.

ao tempo em que adverte sobre a quase completa impossibilidade de conhecê-lo, dado que não somos capazes de identificar nenhuma legalidade que rege a dinâmica de tal coalisão, determinada pelo que Nietzsche chama “nutrição” (*Ernährung*):

Por mais longe que alguém possa chegar no conhecimento de si mesmo, nada poderá ser mais incompleta que a imagem que se forma de todos os *impulsos* que constituem seu ser. A duras penas poderá dar um nome aos mais grosseiros entre eles: seu número e sua força, seu fluxo e seu refluxo, seu jogo recíproco e, sobretudo, as leis de sua *nutrição*, lhe seguirão sendo totalmente desconhecidas (M/A §119, KSA 3.111).

O que constitui o “alimento” desses impulsos, segundo a linguagem peculiar figurada que deliberadamente Nietzsche adota, está dado pelos estímulos que o mundo externo apresenta em cada momento em termos de vivências. Nesse sentido, a ausência de toda lei ou princípio de ordenação regular ou racional leva a considerar a nutrição como uma dinâmica de processos aleatórios:

Essa nutrição se torna também uma obra do acaso: nossas vivências cotidianas lançam ora a este ora a aquele impulso, uma presa que rapidamente é capturada com avidez, mas todo o ir e vir desses eventos permanece fora da inteira conexão racional das necessidades de nutrição do conjunto dos impulsos (M/A §119, KSA 3.111).

Em consequência, a regularidade e a integridade do desenvolvimento do indivíduo não estão garantidas de antemão (falta todo projeto, toda finalidade), mas subordinadas ao quanto o acaso contribui em seu encontro com o mundo externo. A alimentação, cegamente distribuída, não alcança a todos os impulsos ou não satisfaz em quantidade o que muitos requerem; daí o desigual desenvolvimento do conjunto:

Assim, sempre terá lugar um duplo fenômeno: a atrofia e a morte por inanição de uns e a sobrealimentação de outros. Cada momento de nossa vida faz crescer alguns dos tentáculos de nosso ser e atrofia os outros segundo, precisamente, o alimento que leve ou não consigo em dado momento. Todas as nossas experiências (*Erfahrungen*), como já se disse, são nesse sentido meios de alimentação espalhados por uma mão cega que ignora quem tem fome e quem está saciado. Como consequência dessa nutrição fortuita de suas partes, também o pólipo já desenvolvido será algo tão fortuito como seu próprio vir-a-ser. Mais claramente: supondo que um impulso se encontre na situação de exigir ser satisfeito, ou de exercitar sua força, ou o desafio desta, ou preencher um vazio (tudo isso em linguagem

metafórica) –, considerará cada sucesso do dia a fim de ver como pode servir-se dele para seus objetivos; se o homem anda, repousa, irrita-se, lê, fala, luta, alegra-se, o impulso sedento tateia, por assim dizer, em cada situação (*Zustand*) em que se encontra. Na maioria dos casos, não encontrará nada a seu gosto e terá de esperar e seguir sedento. Se passa um certo tempo, se debilitará; e se não fica satisfeito no prazo de alguns dias ou meses, murchará como uma planta sem chuva (*Idem*).

Nesse contexto dramático, Nietzsche diferencia entre dois tipos de impulsos: os que exigem uma satisfação urgente, sem admitir compensações ou “placemos” (por exemplo, a fome); e outros, “como os chamados impulsos ‘morais’”, que toleram uma satisfação diferente, substituta ou compensatória, da mesma maneira que (eis aqui a observação que interessa diretamente ao tema que nos ocupa) o sonho nos compensa com alimentos substitutos ali onde os alimentos imediatamente desejados não estão ao nosso alcance na vigília.

Talvez essa crueldade do acaso se manifestasse com cores mais vivas, se todos os impulsos quisessem ir até o extremo como a fome, que não se satisfaz com *alimentos sonhados*; mas a maioria dos impulsos, especialmente os chamados impulsos “morais”, *se satisfazem precisamente assim* – se me permite a suposição de que nossos sonhos têm o valor e o sentido de compensar até certo ponto essa falta casual de nutrição durante o dia (*Idem*).

O que confere particular relevância ao aforismo não é tanto que Nietzsche atribua ao sonho “o valor e o sentido” de uma compensação, mas que ao fazê-lo identifica o mecanismo e a função típicos da maioria dos impulsos – especialmente os “morais”. Dessa forma, o homem teria, frente a outros seres vivos, e graças a um singular artifício de adaptação da espécie, a peculiaridade de a maior parte dos impulsos que o constituem satisfazer-se de maneira diferente e compensatória.

Antes de prosseguir com a análise do aforismo e ocuparmo-nos em detalhe da descrição dos processos implicados nesse mecanismo compensatório, são necessários alguns esclarecimentos. Inicialmente, devemos levar em consideração outros aforismos de *Aurora* e muitos textos póstumos desta época a partir de duas características em relação ao organismo: sublinham a situação de constante exposição a estímulos do meio a que está sujeito; e apresentam os impulsos que o constituem internamente estruturados como dispositivos de resposta de diversos graus de complexidade e refinamento. No nível mais baixo ou primitivo, encontramos a configuração mais simples como resposta direta a estímulos imediatos, enquanto que nos níveis mais altos ou evolutivamente mais recentes, no extremo

de uma linha de progressão contínua, encontramos sistemas altamente complexos e refinados, dotados em aparência de características funcionais diferentes das que se apresentam no nível mais baixo, como pode ser visto na esfera dos fenômenos mentais.

Assim, essa diferenciação não é ontológica: entre os impulsos fisiológicos (por exemplo, a fome) e os impulsos intelectuais, morais ou sociais, há homogeneidade e comunidade de origem: uns e outros são mecanismos de resposta aos estímulos do mundo externo, surgidos e estabilizados em diversos momentos do desenvolvimento ontogenético e filogenético. Por isso, o que indica o paralelo com o sonho é que os chamados “impulsos morais” não são senão impulsos fisiológicos que não encontraram estímulos reais e se comprometeram, em consequência, com a economia da compensação³⁰.

À luz dessas premissas, a descrição do processo onírico introduz, no texto de que nos ocupamos, o conceito de “interpretação” para caracterizar a reação do organismo a “estímulos nervosos no sonho”. Utilizando a metáfora da leitura, Nietzsche fala dos sonhos como “comentários” de um “texto” constituído por esses “estímulos nervosos”, disparados no encontro com o “mundo externo”. E pergunta pelo motivo da notória diferença entre os “comentários” representados pelos sucessivos sonhos, visto não se compadecerem com o “texto” comentado, quase invariável ou “muito similar” nos distintos momentos em que é interpretado desse modo. A causa de tal diferença ou liberdade de interpretação, afirma, estaria dada pela intervenção de uma “razão criadora” (*dichtende Vernunft*), receptiva à reivindicação marcadamente diversificada dos impulsos e criadora ativa dos “alimentos sonhados”, adequados para satisfazer em cada caso os impulsos predominantes. Desse modo, entre um texto com estímulos pouco variáveis e uma gama de “comentários” muito livres, muito diferentes entre os que o interpretam, se situa a ação criadora da referida “razão”, que atende aos apelos dos

30 A distinção entre “fisiológico” e “psicológico” (o mesmo que entre “interno” e “externo”) torna-se assim fortemente questionada: não traduziria uma distinção real, seria antes produto de uma constrictão imposta pela linguagem, reservatório ativo de preconceitos ancestrais. Nessa direção, o programa “naturalista” de Nietzsche, iniciado já com *Humano, demasiado humano* e que se irá concentrando até focar, segundo a expressão de *Para além de bem e mal*, em “reconhecer de novo o terrível texto básico *homo natura*” e “retraduzir (...) o homem para a natureza” (JGB/BM §230, KSA 5.167) supõe que esta última constitui um *continuum* que vai “do extremo limite do inorgânico, através do orgânico, até alcançar os estados mentais, a consciência, o vir-a-ser autoconsciente, as atividades cognitivas e outras atividades intelectuais, até os projetos da ação e sua efetivação” (ABEL, G. “Bewusstsein, Sprache, Natur. Nietzsches Philosophie des Geistes”. In: *Nietzsche-Studien*, n. 30, 2001, p. 6). Nesse contexto, como afirmará mais tarde Nietzsche, “o homem não é só um indivíduo como também toda a vida orgânica em uma linha determinada” (Nachlass/FP 7 [2] fim de 1886 – primavera de 1887, KSA 12.251).

distintos impulsos à maneira de um ator que – em uma representação sem libreto, cuja história fora inventando na encenação –, atendera ao apontador e recitara o que este lhe fora ditando. Assim, o curso da “representação” segue em cada momento o ditado dos impulsos que conquistaram o lugar e a função do apontador:

Por que o sonho de ontem esteve pleno de tanta ternura e lágrimas, o de anteontem resultou divertido e transbordante e outro mais distante ainda, foi toda uma aventura e uma contínua e obscura busca? Por que desfrutou neste sonho da beleza indescritível da música e naquele outro voou até longínquos cumes de montanhas, com o deleite da água? Essas invenções poéticas (*Erdichtungen*), que dão livre acesso e proporcionam desafogo a nossas pulsões de ternura, de piada, de aventuras ou a nosso desejo de música e de montanhas – e qualquer de nós poderia dar exemplos mais convincentes – são interpretações de nossos estímulos nervosos durante o sonho, interpretações bastante *livres*, bastante arbitrárias, do movimento do sangue e das vísceras, da pressão dos braços ou da roupa de cama, do som dos sinos, das velas, dos notívagos ou de outras coisas similares. Que esse texto que, no geral, é muito similar de uma noite à outra, seja comentado de modo tão distinto; que a razão criadora (*dichtende Vernunft*) se *represente*, ontem ou hoje, *causas* tão diferentes para os mesmos estímulos nervosos, tudo isso tem seu fundamento em que o *souffleur* (incitador) dessa razão é hoje diferente do de ontem – um *impulso* diferente queria satisfazer-se, pôr-se em movimento, exercitar-se, recriar-se ou descarregar-se; estava em seu apogeu, enquanto ontem era outro que estava (M/A §119, KSA 3.111)³¹.

É interessante notar que Nietzsche recupera a reflexão do texto de 1873, *Sobre verdade e mentira*, e a reflexão sobre a “lógica do sonho” do aforismo 13 de *Humano*. No primeiro, falava de “estímulos nervosos” para explicar a gênese metafórica da linguagem seguindo a tropologia de Gerber³². No segundo, definia

31 Cf. também: “Experimentamos o mundo externo de modo *sempre diferente*, porque adquire relevo segundo o impulso que em cada caso prevalece dentro de nós: e como este, ao ser também algo vivo, cresce e diminui e não é nada permanente, assim também, no mais ínfimo momento, nossa sensação do mundo externo está mudando e passando, isto é, em constante transformação” (Nachlass/FP 1880, 6 [62], KSA 9.209).

32 Compare a descrição do processo “criador” em que está comprometida a “razão inventiva” ao representar-se as causas dos estímulos nervosos com a primeira alusão a essa atividade no texto de 1873: “Em primeiro lugar, um estímulo nervoso transposto em uma imagem! Primeira metáfora. A imagem transformada por sua vez em um som! Segunda metáfora. E, em cada caso, um salto total de uma esfera à outra completamente diferente e nova (...) o enigmático X da coisa em si se apresenta em princípio como estímulo nervoso, depois como figura, finalmente como som” (WL/VM §1, KSA 1.875).

o sonho como “a busca e a representação das causas” das sensações suscitadas a partir de estímulos do mundo externo³³. Em ambos os casos, pressupõe-se basicamente o mesmo marco descritivo que dá unidade e coerência à reflexão e que aqui se apresenta de maneira explícita e completa³⁴. Com efeito, temos um limite que diferencia o mundo dos sonhos do mundo desperto a partir de proporções inversas na convenção e na liberdade interpretativa. Claramente, esta diferenciação dissimula, mas não altera a continuidade e homogeneidade entre os respectivos processos. Assim, por sobre este limite, teríamos o mundo consciente da vigília estabilizado e normalizado pela preponderância das convenções gregárias que limitam fortemente a liberdade de interpretação; em troca, sob tal limite, teríamos o mundo infraconsciente do sonho, caracterizado por uma inversão das proporções de convenção e liberdade interpretativa que encontramos na vigília: um mínimo da primeira e um máximo da segunda.

A vida em estado de vigília – lemos – não tem tanta liberdade de interpretação como a do sonho: é menos inventiva e menos descontrolada (*weniger dichterisch und zügellos*) (M/A §119, KSA 3.111).

Assim, a esfera “superior” da vigília coincidiria com a esfera que, em *Sobre verdade e mentira*, era o resultado do pacto social. Esse pacto sanciona a linguagem como cristalização de metáforas e “poesia fóssil” (Emerson), restringe drasticamente o alcance da livre atividade artística produtora de metáforas e fixa o sistema de convenções cujo efeito normalizador garante a comunicação gregária³⁵. O texto de 1873 parece levar mais a sério as diferenças entre as duas esferas, restringindo-se apenas a sugerir a possibilidade de que o limite antes mencionado não interrompa o *continuum* e a homogeneidade entre elas.

O texto que analisamos, em troca, relativiza fortemente esse aspecto e sustenta que a diferença entre os processos do sonho e da vigília não é “essencial”,

33 Cf. MA I/HHI §13.

34 Devido a essa “recapitulação”, o aforismo 119 proporciona uma interessante perspectiva porque relê a reflexão sobre o sonho nas primeiríssimas etapas da produção nietzschiana, em particular, a etapa correspondente a *O nascimento da tragédia*. Se se faz isso com a devida prudência, sem incorrer no flagrante erro de atribuir ao jovem Nietzsche o que só encontramos no que o Nietzsche maduro pensou, podemos conjecturar que a distinção entre os dois planos representados por Apolo e Dioniso, presente nessa obra, constituem as primeiras considerações em busca de definir o que muito mais tarde buscará fazer em termos que já abandonaram por completo o registro metafísico schopenhaueriano e a igualmente a forte influência wagneriana: o obscuro subsolo da animalidade no homem, a fábrica subterrânea da vigília apolínea representada pelo deus-animal Dioniso.

35 Cf. WL/VM §1, KSA 1.875.

mas uns e outros estão sujeitos à mesma economia impulsiva antes descrita, inclusive “nossas valorações e juízos morais” e a consciência toda devem ser entendidos como resultados da atividade interpretativa de que o sonho é um exemplo:

(...) não devo concluir que nossos impulsos, em estado de vigília não fazem igualmente outra coisa que interpretar os estímulos nervosos e determinar suas “causas” segundo suas próprias necessidades? Que não existe uma diferença *essencial* entre a vigília e o sonho? Que, inclusive, comparando estágios culturais muito diferentes, a liberdade de interpretar da vigília em um desses estágios não é em absoluto inferior à liberdade de interpretação do sonho em outro estágio? Que nossas valorações e juízos morais não são mais que imagens e fantasias que encobrem um processo fisiológico desconhecido para nós, uma espécie de linguagem convencional para designar certos estímulos nervosos? Que toda nossa chamada consciência é um comentário mais ou menos fantástico de um texto não conhecido (*un-gewussten*), talvez incognoscível, porém sentido? (M/A §119, KSA 3.111)³⁶.

Desse modo, resultaria que o coração mais íntimo de nossa experiência (*Erfahrung/Erlebnis*) é invenção (*Erdichtung*). Isso não poderia ser de outro modo se aceitamos que a interpretação de que nos fala Nietzsche é a interpretação de um texto desconhecido: de que outro modo se pode fazer o comentário de um texto que não se conhece, senão inventando? É o que conclui Nietzsche, com toda a prudência que exige a complexidade do tema e a consciência de nossos condicionamentos linguísticos, que lhe obrigaram desde o principio a usar uma linguagem fortemente figurada e que agora o induzem a continuar expressando-se hipoteticamente, por meio de perguntas:

Que são, pois, nossas vivências? É muito *mais* o que introduzimos nelas do que o que já contém. Ou se deve dizer diretamente: em si mesmas nada contém? Vivenciar é inventar? (M/A §119, KSA 3.111).

36 Sobre a inexistência de uma “diferencia essencial” entre o sonho e a vigília e o caráter comum “interpretativo” próprio de ambas as esferas, também um fragmento do outono de 1880 afirma: “Nossa *vida de vigília* é um interpretar (*Ausdeuten*) processos pulsionais interiores com a ajuda da memória de todo o visto e sentido: uma linguagem arbitrária de imagens (*Bildersprache*) assim como o sonho é tal linguagem das sensações no dormir” (Nachlass/FP 6 [81], KSA 9.216). A atenção dirigida à diferença entre o sonho e a vigília em “estágios culturais diferentes” retoma, como se recordará, a afirmação do texto de 1873, segundo a qual “a vigília diurna de um povo miticamente excitado” é “mais parecida ao sonho que a vigília do pensador cientificamente desiludido” (WL/VM §2, KSA 1.886) e as considerações realizadas à luz das primeiras leituras etnológicas da segunda metade dos anos setenta, presentes nas *Lições sobre o culto aos deuses gregos* e em *Humano, demasiado humano*, como vimos ao nos ocuparmos com o aforismo 12 desta última obra.

O espetáculo do mundo a que assistimos conscientemente tem sido criado por nós, mas não temos percebido isso quando fazemos. E nós mesmos somos parte dessa criação, embora não tenhamos notado, apenas chegamos a vislumbrar como ela ocorre. Eis aí a constatação cética obrigatória que mais tarde encontraremos na *Genealogia da moral*³⁷. Somos, pois, desconhecidos de nós mesmos duplamente: como criadores do mundo e como criadores de nós mesmos. Só a árvore de nossa experiência nos está iluminada, surgida da obscura raiz de nossa animalidade. Nossa consciência vai “em sonhos sobre o dorso de um tigre” (WL/VM §1, KSA 1.875).

Bibliografia

- ABEL, G. “Bewusstsein, Sprache, Natur. Nietzsches Philosophie des Geistes”. In: *Nietzsche-Studien*, n. 30, 2001.
- CAMPIONI, G. et all. *Nietzsches persönliche Bibliothek*. Paolo D’Iorio, Maria Cristina Fornari, Francesco Fronterotta und Andrea Orsucci, unter Mitarbeit von Renate Müller-Buck. Berlin-New York: Walter de Gruyter, 2003.
- COLLI, G. *Dopo Nietzsche*. Milano: Adelphi, 1978.
- FREUD, S. *La interpretación de los sueños*. Madrid: Alianza, 1970, vol. I.
- LUBBOCK, J. *Die Entstehung der Civilisation und der Urzustand des Menschengeschlechtes*. Jena: H. Costenoble, 1875.
- _____. *The Origin of Civilisation and the Primitive Condition of Man*. New York: D. Appleton, 1879.
- NIETZSCHE, F. *Kritische Studienausgabe*. Hrsg. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1967/1978, 15v.
- _____. *Kritische Gesamtausgabe*. Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1995.
- ORSUCCI, A. *Orient-Okzident. Nietzsches Versuch einer Loslösung vom europäischen Weltbild*. Berlin: de Gruyter, 1996.
- _____. *Da Nietzsche a Heidegger. Mondo classico e civiltà europea*. Pisa: Edizioni della Normale, 2012.
- SÁNCHEZ, S. “Logica, verità e credenza: alcune considerazioni in merito alla relazione Nietzsche-Spir”. In: FORNARI, M. C. (ed.). *La trama del testo. Su alcune letture di Nietzsche*. Lecce: Milella, 2000.
- _____. “Lógica, devenir, skepsis: Nietzsche y Spir”. In: *Actas del Congreso Internacional: La filosofía de Nietzsche y su trasfondo científico*. Toluca-Mérida, 2011, p. 134-146.
- MAURY, A. “Des hallucinations hypnagogiques”. In: *Annales médico-psychologiques du système nerveux*, janvier, 1858

37 Cf. GM/GM, “Prólogo” §1, KSA 5.247.

_____. *Le sommeil et les rêves. Études psychologique sur ces phénomènes et les divers états qui s'y rattachent.* Paris: Didier et Cie., 1861.

LUPO, L. *Le colombe dello scettico. Riflessioni di Nietzsche sulla coscienza negli anni 1880-1888.* Pisa: Edizioni ETS, 2006.

THATCHER, D. S. "Nietzsche's Debt to Lubbock". In: *Journal of the History of Ideas*, vol. 44, n. 2, 1983, p. 293-309.

SCHOPENHAUER, A. *Parerga und Paralipomena I*, vol. IV. In: *Sämtliche Werke in fünf Bänden.* Leipzig: Insel, 1960.

SPROAT, G. M. *Scenes and Studies of Savages Life.* London: Smith, Elder and Co., 1868.