

NIETZSCHE CONTRA A MITOLOGIA DA LIBERDADE¹

Nietzsche Against the Mythology of Liberty

Alice Medrado²

RESUMO

A crítica de Nietzsche à ideia de livre-arbítrio e suas implicações morais ocupa um lugar de destaque em sua filosofia, porque Nietzsche a tomou como pedra de toque do regime moral por ele combatido. Partindo deste ponto, encontraremos um embate original e instigante com as duas linhagens dominantes em filosofia moral à sua época – e poderíamos dizer, também à nossa – as linhagens de origem humeana e kantiana, ambas acusadas por Nietzsche de meramente elaborarem um apoio teórico para os preconceitos populares em torno da questão da liberdade. Mas mais do que um exercício refutativo das teses adversárias, o que chama atenção na crítica de Nietzsche às visões tradicionais de liberdade é sua capacidade de trazer para o centro do debate uma série de fatores até então deixados à sombra, fatores que dizem respeito à primazia dos impulsos na nossa organização psicofísica; à relação entre inconsciente e consciência; às distorções causadas pela identificação entre a esfera da subjetividade com a racionalidade; à contaminação moral da linguagem e à própria linguagem enquanto um fator de limitação da liberdade de escolha conquanto condicionante dos discursos, e portanto da autocompreensão, que o sujeito pode elaborar sobre si mesmo. Seguindo o fio da crítica de Nietzsche à moral do livre-arbítrio encontraremos algumas de suas mais inovadoras contribuições ao debate sobre agência e psicologia moral.

Palavras-chave: Psicologia moral; Livre-arbítrio; Impulsos; Linguagem; Nietzsche.

ABSTRACT

Nietzsche's criticism on the idea of free-will and its moral implications is a special topic of Nietzschean thought, since Nietzsche took it to be the corner-stone of the moral regime he combatted. From this starting point, one is to find an original and stimulating confrontation among Nietzsche and the two dominant streams on moral psychology at his time – and one might add, at our times too – the Humean and Kantian traditions, both accused by Niet-

¹ DOI: <https://doi.org/10.51359/2357-9986.2022.256765>

² Universidade Estadual de Montes Claros. E-mail: alicemedrado@yahoo.com.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0058-0861>. Alice Medrado é bacharel, mestre e doutora em Filosofia pela FAFICH/UFMG. Defendeu, em 2021, a tese de título Liberdade e Imoralismo em Nietzsche. É professora adjunta do departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Montes Claros (UNIMONTES/MG).

zsche of merely elaborating on a popular preconception around freedom. But rather than an exercise of refutation against Kant and Hume, what draws special attention to Nietzsche's oeuvre is his ability to bring into light a series of factors that had been left on the shadows of the debate, factors referring to the primacy of the impulses in our psycho-physical organization; to the relation between the unconscious and conscience; to the distortions caused by the strict identification between subjectivity and rationality; to the moral contamination of language and to language itself as a restrictive factor to freedom of choice, insofar as it constrains the discourses and self-understanding one might elaborate on oneself.

Key-words: Moral psychology; Free-will; Impulses; Language; Nietzsche.

Lista de abreviaturas das obras de Nietzsche

HH – *Humano, demasiado humano* (1878)

HH II, AS – *O andarilho e sua sombra* (1879)

HH II, OS – *Opiniões e sentenças diversas* (1880)

A – *Aurora* (1881)

GC – *A Gaia Ciência* (1882)

ABM – *Além de Bem e Mal* (1886)

GM – *Genealogia da Moral* (1887)

CI – *Crepúsculo dos Ídolos* (1888 - publicado postumamente)

KSA – *Kritische Studienausgabe* in 15 Bänden

A crítica de Nietzsche à ideia de livre-arbítrio e suas implicações morais ocupa um lugar de destaque no pensamento nietzschiano, porque Nietzsche a tomou como pedra de toque do regime moral por ele combatido. Partindo deste ponto, encontraremos um embate original e instigante com as duas linhagens dominantes em filosofia moral à sua época – e poderíamos dizer, também à nossa – as linhagens de origem humeana e kantiana, ambas acusadas por Nietzsche de meramente elaborarem um apoio teórico para os preconceitos populares em torno da liberdade. Mas mais do que um exercício refutativo das teses de Hume e Kant, o que chama atenção na crítica de Nietzsche às visões tradicionais de liberdade é sua capacidade de trazer para o centro do debate uma série de fatores até então deixados à sombra, fatores

que dizem respeito à primazia dos impulsos na nossa organização psicofísica, à relação entre inconsciente e consciência, às distorções causadas pela identificação entre a esfera da subjetividade com a racionalidade, à contaminação moral da linguagem e à própria linguagem enquanto um fator de limitação da liberdade de escolha conquanto condicionante dos discursos, e portanto da autocompreensão, que o sujeito pode elaborar sobre si mesmo. Seguindo o fio da crítica de Nietzsche à moral do livre-arbítrio encontraremos algumas de suas mais inovadoras contribuições ao debate sobre agência e psicologia moral.

Ao longo da história da filosofia, as visões dominantes sobre a ação moral pressupõem algum grau de controle do sujeito sobre suas próprias ações, ou ao menos sobre a própria vontade, do que depende a possibilidade de atribuição de responsabilidade. Os traços básicos desse repertório filosófico fazem parte das intuições morais compartilhadas pelo senso comum. Nossas práticas de responsabilização moral se apoiam, em alguma medida, na pressuposição de que o agente é capaz de deliberar racionalmente sobre a própria vontade e, em última instância, agir de acordo com a própria deliberação. Muitos filósofos entenderam que, portanto, o sujeito moral estaria sediado na razão, já que esta seria a ferramenta fundamental de livre determinação do conjunto de suas motivações (desejos, valores, normas, crenças etc.) na forma da vontade ou arbítrio.

Tradicionalmente, o ocidente enxergou aí um problema de compatibilidade entre uma visão de mundo determinista e a exigência de autonomia do agente. O problema da compatibilidade foi pensado segundo diferentes formulações, e diferentes filósofos apontaram variadas implicações dessa questão no campo da ética – mas em termos gerais, pode-se dizer que o problema é percebido como uma suposta inconsistência entre os termos que usamos para descrever a ação humana e os termos que usamos para descrever os acontecimentos naturais. Esse problema se complica a partir do desenvolvimento do pessimismo cristão, que alerta para o fato de que, além de estar inserido num mundo determinístico, o sujeito não teria acesso transparente nem aos fatores que condicionam as suas ações nem às suas próprias motivações.

Segundo uma visão incompatibilista, portanto, o agente não teria condições de escolher livremente entre diferentes cursos de ação alternativos, pois essa escolha já estaria pré-determinada pelas forças em curso. Ele tampouco teria controle sobre as fontes de sua ação, ou seja, as razões ou motivações que o fazem se decidir por um ou outro caminho. Esse problema foi contornado de diferentes formas ao longo da história da filosofia.

A solução kantiana, por exemplo, consiste em admitir a incompatibilidade entre o determinismo e a liberdade das ações, mas transferir o espaço da liberdade para uma instância própria, que seria a vontade livre. Segundo a interpretação corrente, isso equivale à capacidade do sujeito de determinar racionalmente a sua vontade, em adequação à lei moral. Para Kant, portanto, apesar de estar inserido em um mundo fenomenicamente determinístico e apesar da impossibilidade de afirmarmos que a vontade é livre em última instância, nós seríamos livres na medida em que somos capazes de determinar a nossa própria vontade no sentido de um compromisso com a lei moral, universal e acessível à racionalidade prática. Na filosofia moral kantiana, portanto, a razão prática é capaz de se sobrepor às inclinações biológicas e psicológicas do sujeito, agindo como uma fonte autônoma de determinação³.

Outra possibilidade seria afirmar, junto com os utilitaristas ingleses a que Nietzsche teve acesso, que na verdade a inserção do sujeito em um mundo determinístico é compatível com o exercício da liberdade, precisamente porque o sujeito é capaz de calcular racionalmente os diversos fatores que o constroem (tanto aqueles que dizem respeito às condições externas em que se insere quanto aqueles que dizem respeito ao conjunto de suas motivações subjetivas) e, a partir desse cálculo racional, estabelecer um curso de ação que favoreça a máxima utilidade para si e os demais. Em sua atividade consciente, a razão seria capaz de estabelecer, por conta própria, uma hierarquia entre os diversos itens que compõem o conjunto das motivações, decidindo o peso relativo de cada um deles no processo de deliberação prática. Nesse quadro, uma ação é considerada livre se o sujeito não é cegamente induzido ou coagido por um desses fatores a agir de uma forma tal, mas

³ Ver SCHNEEWIND, 1999; KATSAFANAS, 2014.

quando a sua vontade é atestada por deliberação racional, mesmo que a razão, por si, careça de força motivacional própria⁴.

No caso da tradição kantiana, a razão prática exige que o sujeito oriente sua vontade – e, em última instância, se possível, sua ação – pela adequação à lei universal, portanto em descon sideração das peculiaridades subjetivas, das condições singulares do sujeito. Daí as acusações nietzschianas, segundo as quais a universalidade da lei moral ignora a inserção do sujeito no mundo do devir, levando a postulados absurdos, como a ideia de que a vontade é capaz, de alguma forma, de causar a si mesma (*ABM*, §21).

Já o compatibilismo da tradição utilitarista, por outro lado, não requer, como Kant, uma fundamentação metafísica para o espaço da liberdade, já que compreende a razão simplesmente como uma espécie de máquina de calcular afetos, interesses e condições. Sob um ponto de vista nietzschiano, no entanto, o utilitarismo parece excessivamente otimista quanto à capacidade do sujeito de acessar racionalmente e calcular precisamente as particularidades (externas e internas) nas quais está inserido; é uma tradição que não atribui o devido peso à opacidade das motivações do sujeito e a complexidade do devir. Extraíndo conclusões radicais do argumento da opacidade, Nietzsche aponta que nem mesmo essa versão naturalizada da racionalidade é capaz de dar conta da exigência de controle racional do querer.

Embora Nietzsche pareça, a princípio, concordar com a ideia de que a razão é um instrumento dos afetos, o quadro teórico da filosofia nietzschiana se afasta do terreno estritamente utilitarista, ao elaborar uma descrição mais complexa dos fenômenos de agência. Isso porque Nietzsche, por um lado, insiste no fato de que o acesso da razão à multitude pulsional que motiva as ações é precário; e por outro lado, aponta a existência de um trânsito intrincado entre estados conscientes e inconscientes, ao mesmo tempo em que se recusa a identificar a possibilidade de liberdade com o triunfo de qualquer uma dessas esferas sobre a outra. Além disso, o desenrolar da obra trará à tona uma sofisticada elaboração sobre a ideia de que a imensa e desconhecida herança biológica e social que nos constitui de alguma forma “contamina” as nossas possibilidades individuais, o que, mais uma vez, pa-

⁴ Para uma análise em detalhe da interlocução de Nietzsche com os assim chamados utilitaristas ingleses, ver SANTOS, 2019.

rece neutralizar a possibilidade de que a atividade racional seja capaz de abrir um campo individual de escolha.

Apesar das marcantes diferenças entre as tradições, o ponto de vista nietzschiano se coloca em oposição a ambas, na medida em que alerta para a ideia de que uma correta compreensão da ação exige a máxima compreensão das condições singulares do agente, apesar de esta ser uma exigência eventualmente impraticável, dada a complexidade e opacidade de tais condições.

A argumentação nietzschiana sugere que, seja por possibilitar uma adequação da vontade à lei moral, como no caso de Kant, ou por servir a um cálculo de utilidade, como afirmavam os ingleses, a razão é em todo caso vista como o fator que permite delimitar um espaço de autonomia. Pela linha kantiana se supõe que a razão, por si só, teria um peso motivacional no processo de hierarquização dos motivos, de modo que o usufruto da razão faria com que esse sujeito pudesse, ao menos em algumas ocasiões, se destacar em relação aos constrangimentos circunstanciais: no exercício da liberdade, a deliberação racional teria um poder causal suficiente para sobrepujar as outras causas concorrentes, pelo menos no que diz respeito à vontade. Já segundo as tradições inglesas inspiradas em Hume, a razão, embora careça de peso motivacional próprio, seria ainda assim a ferramenta de encaminhamento de desejos e interesses, garantindo a possibilidade de livre-arbítrio.

Esse sujeito racional poderia ser apontado, então, como responsável pela própria vontade, o que demarcaria um campo para a avaliação moral das ações: nossas práticas de atribuição de responsabilidade somente poderiam se endereçar àqueles atos racionalmente deliberados, pois somente eles seriam, de fato, atos livres do sujeito. Mesmo que esse cálculo racional não seja totalmente suficiente no sentido de possibilitar a ação livre, ele seria eficiente na determinação, ou pelo menos na definição da vontade do sujeito, e é por suas vontades e intenções, primeiramente, que o sujeito é responsável⁵. Por caminhos diferentes, então, tanto Kant quanto a tradição

⁵ Em Kant, a autodeterminação da vontade se diz da capacidade do sujeito de representar racionalmente para si mesmo a lei moral e ativamente adequar a própria vontade a ela. A vontade autodeterminada é entendida como espaço possível para a liberdade, e como garantia do caráter moral. Esse espaço de liberdade é pensado, no entanto, como um espaço autônomo, de alguma forma destacado do campo determinístico dos acontecimentos empíricos, razão pela qual é muito difícil, de acordo com Kant, identificar inequivocamente o caráter

utilitarista reconhecem a vontade como o espaço da liberdade na medida em que esta pode ser racionalmente determinada – ou, em outras palavras, identificam a possibilidade de escolha racional com a possibilidade de liberdade. Ao apontar a precariedade da razão frente à complexidade do querer e das condições mais amplas de agência, Nietzsche parece ter ambas as tradições em mira.

Ao que nos parece, é a partir do ponto de vista do devir que Nietzsche desfere seus ataques a duas versões diferentes da liberdade. Por um lado, incompatibilistas como Kant, ao perceberem a contradição intuitiva entre determinismo e liberdade, tentaram resguardar a liberdade em um espaço especial, fora dos constrangimentos do devir, atribuindo-lhe um fundamento metafísico. Por outro lado, compatibilistas como os utilitaristas ingleses teriam sido demasiado otimistas quanto à capacidade racional de calcular as determinações do devir, em parte porque esta seria uma tradição que se apoia numa compreensão simplista dos processos subjetivos.

A insistência nietzschiana no caráter processual da efetividade desdobra-se em duas frentes de argumentação: em primeiro lugar, sustenta que a “mitologia” da liberdade está fundada em uma série de artigos de fé destinados a provocar uma falsa ideia de estabilidade e autonomia, de modo que, ao se pensar como único ser livre em um mundo de não-liberdade, o humano presume que sua existência não está em co-naturalidade com o restante do real (*HH II, AS*, §12). Essa estratégia argumentativa vai de encontro às tentativas kantianas no sentido de estabelecer um domínio próprio para a atuação da razão prática, um espaço onde não atuariam as causas, mas as razões. Ou seja, no que diz respeito à solução kantiana e suas variantes, a afirmação do devir cumpre em *Humano, demasiado humano* uma função de contraste, e uma determinação metodológica de que a agência e demais conceitos associados à agência (vontade, deliberação, razão, etc.), sejam pensados a partir do pano de fundo do devir, e não apesar deste. Diante da afirmação de que o homem pode não ser livre em relação a suas ações, mas

moral nas ações empíricas particulares, que são em geral muito opacas tanto para o sujeito quanto para um avaliador externo. Para Kant, portanto, a ideia de liberdade não faz referência à experiência sensível mas, enquanto uma ideia regulativa da razão, estabelece o campo normativo do que *deveria ser*. Ver KANT, *FMC*, BA 97, 98; *FMC*, BA 113; *CPR*, B 579, n80. Ver também BORGES, 2007; PAVÃO, 2007.

é livre em relação ao seu querer⁶, o argumento do devir lança dúvidas sobre se há uma contrapartida ontológica para o querer assim concebido.

Paralelamente, Nietzsche desenvolve uma linha de argumentação que assimila e extrapola algumas premissas utilitaristas, segundo as quais o ser humano é livre na medida em que consegue calcular racionalmente as circunstâncias em que se encontra e orientar a sua vontade para o máximo bem-estar e preservação da vida. Contra esse ponto de vista, Nietzsche mobiliza os argumentos da radicalidade do devir e da opacidade da vida interior do sujeito, dois fatores que ameaçam fragilizar ou mesmo inviabilizar a possibilidade do cálculo. À medida que Nietzsche ganha mais clareza sobre as consequências do ponto de vista do devir, sua filosofia torna-se proporcionalmente mais povoada de conceitos próprios que o afastam do quadro utilitarista. A ideia de vontade de poder é o marco final de sua ruptura com o quadro utilitarista, pois permite avançar uma compreensão nova da agência, em sintonia com a visão mobilista, mais sensível à plasticidade e aos micro-agenciamentos envolvidos nos fenômenos da vontade.

É interessante notar que já em *Humano* Nietzsche se aproxima do utilitarismo tanto como um aliado quanto como um detrator – ou seja, ele parece concordar com os utilitaristas enquanto estes pretendiam se desembaraçar da versão metafísica do livre-arbítrio, apontando-a como não mais do que uma ideia enganosa fundada na ignorância sobre a pressão dos mecanismos biológicos de busca do prazer e preservação da vida, dentre outros condicionantes da ação⁷. Mas a partir daí a filosofia nietzschiana extrai uma conclusão estranha e contrária ao compatibilismo utilitário: a de que nossa imersão num devir radical, a que apenas de forma muito parcial, fragmentada e distorcida temos acesso, torna pueril a suposição de um controle racional do querer.

Assim, em *Humano*, Nietzsche retoma uma argumentação inspirada no “demônio” de Laplace, e conclui que “A ilusão acerca de si mesmo daquele que age, a suposição do livre-arbítrio, é parte desse mecanismo que seria calculado.” (*HH*, §106). Este é um ponto importante porque implica em que mesmo que sejamos capazes – como querem os utilitaristas – de em

⁶ Ver nota 4.

⁷ Cf. *HH*, §39, §70, §99, §102-107; *HH II, OS*, §33; *HH II, AS*, §3, §9-12, §24.

algumas circunstâncias escolher de forma racional e consciente, e que tal escolha consciente tenha um impacto significativo sobre a ação que se segue – e em *Humano* Nietzsche parece reconhecer essa possibilidade – a escolha ela mesma é influenciada por fatores opacos que, portanto, não entram no cálculo racional. Ao mesmo tempo, esse cálculo “viciado” conta como um viés sobre o qual não temos controle, inserindo um fator de irracionalidade, porque falta ao cálculo justamente o conhecimento das variáveis decisivas. É possível que autores de linhagem humeana dissessem que, por precária que seja a operação, essa capacidade de cálculo caracteriza, ainda, uma condição de liberdade. Creio que a resposta nietzschiana seria que a ignorância sobre precisamente as condições que podem nos induzir a uma certa forma de calcular, lança em descrédito o resultado. E ainda, que há uma disparidade, uma desproporcionalidade entre a exigência de racionalidade implicada nas práticas de responsabilização fundadas no livre-arbítrio – cuja consequência mais trágica é uma cultura *hiper* punitivista – e a capacidade real de cálculo dos agentes. Vale lembrar que a habilidade maior ou menor que cada um possa ter conta, também, como uma fatalidade.

Em várias passagens de *Humano*, vemos ainda que Nietzsche manipula termos e argumentos da tradição utilitarista, próximos a um hedonismo intelectualista, para promover uma redução ao absurdo das práticas de atribuição de responsabilidade moral. O argumento, que apresenta algumas variações ao longo dos dois volumes de *Humano*, consiste em que: se o homem sempre age segundo a própria razão com vistas à preservação da vida, no que está naturalmente justificado, a conclusão que se segue é que “o homem sempre age bem” (*HH*, §102)⁸; o sucesso de seu cálculo seria algo que depende de sua maior ou menor capacidade racional, e enquanto essa capacidade, em si, é fruto do acaso, algo sobre o que não temos escolha, no fundo não teríamos razão em atribuir qualquer tipo de mérito ou censura às deliberações individuais de cada um⁹.

Essa dupla argumentação é representativa de um procedimento retórico tipicamente nietzschiano, que é aquele de usar os pressupostos de uma tradição como artilharia contra algumas de suas conclusões ou contra

⁸ Ver também *HH*, §99.

⁹ Ver: *HH*, §32; §34, §42, §104-§108; *HH II*, *AS*, §23.

outra tradição, sem necessariamente se comprometer com o mérito de crenças pontuais como a verdade do determinismo, por exemplo.

Um segundo passo desse procedimento seria identificar um traço comum entre os adversários. A ideia de que a causa de um ato moral – mesmo no caso em que se trate apenas de um ato de vontade – pode ser rastreada e atribuída a um sujeito essencialmente racional e estável, capaz de alguma forma de se desvencilhar de uma série de contingências e autodeterminar o seu querer conforme sua própria deliberação – essa ideia ocuparia o centro da “mitologia” da liberdade, orientando nossas práticas de descrição e avaliação da agência. Contra ambas as correntes filosóficas, Nietzsche promoverá sua reforma da noção de vontade, e a sua própria concepção reformada do Eu – como um traço unitário que emerge da totalidade dos impulsos e, mais surpreendente ainda, como um traço que talvez nem todas as pessoas cheguem a desenvolver plenamente.

De todo modo, um primeiro passo de enfrentamento das tradições hegemônicas – que, para Nietzsche, vale lembrar, são, antes de mais nada, tradições *morais* e *moralistas* – passa por uma destituição do lugar privilegiado que se conferiu à razão. Faz parte desse objetivo a tarefa de mostrar como a razão, por seu próprio funcionamento, cria um *falso* sentido de estabilidade, fornecendo o material básico com o qual se construiu a mitologia do livre-arbítrio.

Enquanto é possível dizer que a realidade do devir é falsificada desde as formas mais básicas de percepção, esse processo envolve ainda mais distorções com a inserção da linguagem, a partir da qual emitimos propriamente *juízos* sobre a experiência. A partir do segundo volume de *Humano*, a obra nietzschiana torna-se rica em passagens que exploram o processo mediante o qual todo esse complexo aparato cognitivo, que permitiu colocar o mundo em termos mecanicistas, se aliou à demanda, cada vez mais premente na vida da cultura, de emitir juízos morais sobre o mundo.

Nas seções seguintes, abordaremos em maior detalhe essas elaborações, mas antes é preciso considerar que o trabalho de destituição da razão como espaço próprio da liberdade tem um sentido estratégico no interior da obra. Esse trabalho tem a ver com a percepção, muito precoce na filosofia nietzschiana, de que todo discurso sobre o poder de escolha racional e livre-

arbítrio conduz, no final das contas, à ideia de que ser livre é ser moral, e portanto utiliza o discurso sobre a razão como vetor de moralização.

Mais do que isso, Nietzsche insiste na ideia de que a tradição ocidental hipertrofiou, progressivamente, o papel da razão na agência, para fins moralizantes. Ou seja, em algum momento da história, passou-se a entender que cada pessoa é responsável apenas e estritamente por seus atos racionais. Esse acontecimento, embora recente, é surpreendentemente decisivo: ele teria cumprido um papel fundamental no processo de inflação das práticas morais. É possível, até mesmo, interpretá-lo como o aspecto diferencial da moral no sentido pejorativo¹⁰.

Esta é a interpretação de Bernard Williams, por exemplo. Williams (2011) aponta que todas as operações gerenciais da sociedade, inclusive as práticas de responsabilidade, seriam possíveis sem a necessidade de um aparato estritamente moral. Isso não só seria possível quanto seria um fato histórico, condizente com a maior parte das experiências sociais da humanidade. Pensemos no exemplo de um acidente de trânsito: a pessoa que causou o acidente, mesmo não tendo intenção de fazê-lo, pode ser responsabilizada e restituir a vítima, sem necessidade de uma maior imputação de culpa.

Muito diferente é o cenário em que há uma inquisição sobre a *vontade* do ofensor, o que parece demarcar o terreno propriamente moral. O juízo moral sobre alguém que causou um dano começa a parecer, então, uma espécie de intrusão avaliativa sobre o foro íntimo dos sujeitos.

Na narrativa que vai sendo tecida ao longo da obra nietzschiana, e que ganha certa centralidade no *Crepúsculo dos Ídolos*, Sócrates e Platão são apontados como precursores dessa tendência, ou seja, são localizados como um marco da ascensão de um ideal de controle racional da vida. Esse ideal depende, em alguma medida, do pressuposto de que há uma homologia íntima entre a razão e o Bem, de modo que só cometemos o mal devido a eventuais falhas da razão (*A*, §116; *ABM*, Pr.; *CI*, II, §10). É assim que a razão passa a ser considerada como o espaço, por excelência, de encaminhamento ético do humano.

¹⁰ Sobre a ideia de moral no sentido pejorativo, ou seja, a ideia de que a tradição moral judaico-cristã constitui um regime específico no interior da moral em sentido amplo, e deve ser entendida como alvo particular da crítica nietzschiana, ver LEITER, 1995.

Nietzsche, evidentemente, tem clareza sobre a inserção do fenômeno socrático-platônico no contexto das éticas antigas, que são fundamentalmente éticas da excelência. Este é também, apesar de algumas diferenças históricas e filosóficas, o ambiente estoico. Assim, os estoicos avançaram na formulação do problema da liberdade e encontraram na razão, precisamente, uma saída para esse problema. A razão garante a possibilidade de liberdade humana, mesmo no interior de um mundo determinista, porque a razão permite identificar aqueles aspectos da vida que estão sob domínio do sujeito, e aqueles que não podem estar. Ainda assim, a ética estoica é fundada, estritamente, sobre a questão de um modo de vida excelente a ser perseguido por esses agentes excepcionais, que são os filósofos. O campo da liberdade, estoicamente delimitado, não se presta ao papel de crivo de juízo moral, em sentido estrito. Ele não é o palco de condenação e absolvição moral, embora tenha servido, talvez, de preparação do terreno¹¹.

A “virada moral” nas concepções de liberdade ganha expressão filosófica com Santo Agostinho, marcando a elaboração de um princípio metafísico de responsabilização e imputação de culpa a partir das escolhas racionais individuais. Na modernidade, essa elaboração recebe o apoio de novos aparatos filosóficos, como a concepção cartesiana de Eu como uma substância identificada à razão. Já a filosofia de Spinoza, moralmente deflacionada, aparece como exceção dentre os modernos, talvez por isso seu lugar à margem, menos influente na história da filosofia.

Ainda hoje, com todos os avanços da meta-ética contemporânea, seria possível traçar os dois principais polos do debate sobre responsabilidade moral à ascendência de um dos dois filósofos modernos: Hume ou Kant. Enquanto as bases do consequencialismo e da ética deontológica já estavam lançadas em sua época, Nietzsche enfatizava a contribuição de ambas as tendências no sentido de inflacionar as práticas morais – das quais, aliás, o próprio Schopenhauer, filósofo ateu, seria um herdeiro e continuador (*HH*, §26).

Os aspectos fundamentais dessa narrativa sobre o processo inflacionário da moral aparecem muito cedo na obra de Nietzsche, já em *Humano*:

¹¹ É o que Nietzsche sugere em *Crepúsculo dos Ídolos*, ao apontar a crescente moralização do mundo antigo (*CI*, II, §10).

De maneira sucessiva tornamos o homem responsável por seus efeitos, depois por suas ações, depois por seus motivos e finalmente por seu próprio ser. (...) Com isso chegamos ao conhecimento de que a história dos sentimentos morais é a história de um erro, o erro da responsabilidade, que se baseia no erro do livre-arbítrio. (HH, §39).

É preciso, portanto, ter em vista o objetivo de superação do ponto de vista moral, que pra Nietzsche é o ponto de vista judaico-cristão, para entender a escavação das camadas mais antigas que foram manipuladas para forjar essa face recente do livre-arbítrio.

Em resumo, pode-se dizer que a narrativa nietzschiana nos apresenta os agentes humanos inseridos numa realidade em devir frente à qual nossos conceitos tradicionais de identidade e causalidade se dissolveriam. Num tal mundo em devir, todos os nossos atos estariam inseridos num mesmo *continuum* de forças, e a prática de responsabilização que consiste em distinguir um sujeito da ação por trás de cada ação seria um mero reflexo de uma espécie de preconceito “gramatical” (GM, I, §13; CI, III, §5). Além disso, Nietzsche opera um processo de des-identificação entre o Eu e a racionalidade, que passa pela restituição da razão ao corpo, compreendida então como um mero instrumento (falível) na administração de uma miríade de impulsos em conflito entre si. Contrariamente à mitologia da liberdade, portanto, a filosofia nietzschiana não admite que haja processos causais simples, em que um ato reflexivo possa isoladamente causar um efeito sobre a vontade; ademais, a atividade consciente, aqui, é vista como processo minoritário frente à multidão de processos orgânicos e psíquicos em que o Eu está enredado¹².

O ponto de vista dos impulsos sempre ocupou um lugar de precedência explicativa na filosofia nietzschiana mas, a partir do desenvolvimento da noção de vontade de poder, vemos o esboço de um modelo de compreensão da agência em torno da ideia de uma *política* dos impulsos. O redimensionamento dos itens fundamentais de nossa autoimagem enquanto sujeitos morais, que passa pela insistência em um papel mais modesto da razão no interior da nossa organização psicofísica; ou ainda, o incansável esforço para expandir nossa visão sobre o que está em ação quando um ato moral

¹² Esta percepção sobre o lugar da razão no interior da economia psicofisiológica data provavelmente ainda dos anos de formação de Nietzsche, quando tomou contato com a obra de Friedrich Albert Lange, ver LOPES, 2008.

vem à tona, compreendendo desde fatores históricos e culturais até o complexo funcionamento e interação entre impulsos e valores largamente opacos ao sujeito; o conceito revisionista da noção de alma como “espaço social dos afetos” (*ABM*, §12)¹³ – todos esses são fatores articulados a partir da crítica nietzschiana à compreensão moral da ação livre. Mas acima de tudo, a reforma nietzschiana de nossa autocompreensão enquanto agentes passa por sua ênfase no papel decisivo dos processos pulsionais a que a consciência só tem acesso de modo fraturado, “falsificado”, ou até mesmo por sabotagem.

Enquanto a maioria dos filósofos exaltou a consciência como a mais elevada esfera de atividade humana, e a autoconsciência como a possibilidade de autonomia subjetiva, Nietzsche reiteradamente a aponta como um desenvolvimento tardio e “supérfluo” do orgânico, insistindo em seu efeito “falsificador”. Suas afirmações sobre o tema da consciência fazem referência a uma série de questões importantes, que dizem respeito à sua origem e função, à diferença específica entre processos inconscientes e conscientes, ao trânsito causal entre ambos, e ao papel da consciência na determinação da ação. São estes os pontos de que se tratam as sessões que se seguem.

A vida dos impulsos

Por mais longe que alguém leve seu autoconhecimento, nada pode ser mais incompleto do que sua imagem da totalidade dos *impulsos* que constituem seu ser. Mal conseguirá dar o nome dos mais grosseiros entre eles: o número e a intensidade deles, o fluxo e refluxo, o jogo recíproco e, sobretudo, as leis de sua *alimentação*, permanecem inteiramente desconhecidas para esse alguém. Esta alimentação será também obra do acaso: nossas vivências diárias lançam uma presa ora a esse, ora àquele impulso, que é avidamente apanhada, mas todo o ir-e-vir desses eventos está fora de qualquer nexos racional com as necessidades de nutrição da totalidade dos impulsos: de modo que sempre ocorrerão duas coisas, a inanição e definhamento de uns e a excessiva alimentação de outros. Cada instante de nossa vida faz alguns dos braços de pólipo do nosso ser aumentarem e outros murcharem, conforme a alimentação que traz ou não traz o instante. Nossas expe-

¹³ Como tem sido notado, Nietzsche parece usar os termos “sujeito”, “alma” e “eu” como equivalentes.

riências, como disse, são todas, neste sentido, meios de alimentação, mas distribuídos com mão cega, sem saber quem passa fome e quem está saciado. E, devido a essa casual alimentação das partes, o pólipo crescido será algo tão casual como foi seu desenvolvimento. (A, §119).

A primazia dos impulsos na vida do corpo, nos processos psíquicos e na descrição da agência, em geral, é um ponto incontestado da filosofia nietzschiana. John Richardson, Paul Katsafanas, Matthia Riccardi, Brian Leiter, pra citar alguns comentadores, concordam unanimemente que, no interior da filosofia de Nietzsche, os impulsos são o grande fator explicativo dos fenômenos psicológicos e agenciais. Katsafanas, por exemplo, afirma que Nietzsche entende *todas* as nossas ações como resultado do funcionamento dos impulsos, cujas relações entre si seriam decisivas para a formação do Eu, do pensamento consciente e dos fenômenos referentes à vontade (cf. KATSAFANAS, 2016, p. 116). Muito se tem discutido, no entanto, sobre qual é, exatamente, a compreensão nietzschiana dos impulsos e seu funcionamento.

De acordo com Christopher Janaway, Nietzsche define o impulso (*drive*, *Trieb*, *Instinkt*) de forma muito geral, como uma “tendência relativamente estável a um comportamento ativo de algum tipo” (JANAWAY, 2009, p. 55). Embora bastante vaga, a definição de Janaway está de acordo com uma série de intérpretes que entendem que ao falar de impulsos Nietzsche se refere a algo associado a nossas *disposições* fisiológicas. Essa linha bastante ampla de interpretação pode, no entanto, apresentar algumas diferenciações importantes.

Katsafanas, por exemplo, chama atenção para os alertas textuais contra interpretações mecanicistas dos impulsos, lembrando que Nietzsche em diferentes ocasiões afirma que os impulsos “interpretam”, “avaliam” e “adotam perspectivas”, “filosofam” (KATSAFANAS, 2016, p. 117)¹⁴. Tais afirmações levaram alguns intérpretes a entender os impulsos nietzschianos como espécies de “homúnculos”, agentes em miniatura, ou agentes internos aos agentes (cf. POELLNER, 1995, p. 174; CLARK e DUDRICK, 2012). Esta última interpretação, é claro, levanta uma série de problemas, pois parece revelar um esforço paradoxal de Nietzsche ao, por um lado, insistir

¹⁴ HH, §32; ABM, §6, por exemplo.

(aparentemente) numa concepção eliminativista do Eu¹⁵ e, por outro, reintroduzir traços fundamentais da noção tradicional de sujeito, por ele combatida, no nível sub-pessoal dos impulsos (cf. JANAWAY, 2009, p. 56). A leitura de impulsos como “homúnculos” resultaria, portanto, contraditória e onerosa.

Uma alternativa a essa leitura foi proposta por John Richardson (1996, 2004), que desenvolve uma interpretação naturalista, informada e inspirada na biologia evolucionista. A leitura de Richardson visa superar as dificuldades que ele identifica com a interpretação “mentalista” dos impulsos¹⁶, dificuldades desnecessariamente onerosas, talvez, já que a maior parte dos escritos de Nietzsche sobre impulsos e valores não se refere necessariamente a atividades mentais (RICHARDSON, 2004, p. 13).

Segundo a interpretação de Richardson, impulsos seriam entidades fisiológicas que se manifestam não só como uma *disposição* ou *tendência* a produzir um resultado particular, mas que, além disso, podem ser identificadas como *funções* (RICHARDSON, 2004, p. 29). No exemplo do autor, o coração apresenta uma disposição para bombear o sangue porque essa é a *função* que fez com que a estrutura do coração fosse naturalmente selecionada. Para fazê-lo, o coração não precisa de modo algum ter uma “vontade” ou “intenção” de realizar a sua função (RICHARDSON, 2004, p. 29). Assim, o funcionamento atual de um impulso é explicado pelo sucesso passado que fez com que tal impulso, tal tendência a produzir certo resultado, fosse selecionado por seu valor adaptativo.

Note-se que essa leitura naturalista visa dirimir, em alguma medida, as acusações contemporâneas de que a filosofia nietzschiana dos impulsos estaria impregnada de um tipo de mentalismo. Daí os esforços de leitores naturalistas, como Richardson, no sentido de explicitar o contexto evolucionista e uma direção de ajuste específica que permitam compreender a ideia de que os impulsos são uma tendência a determinado *fim*, sem atribuir-lhes um sentido teleológico intencionalista. A ideia é: impulsos e estruturas pulsi-

¹⁵ Cf. GARDNER, 2009; *CI*, VI, §3.

¹⁶ RICHARDSON, 2004, p. 25. A interpretação mental, ou “mentalista”, estaria representada, na literatura secundária, por comentadores como Moore (2002), que aponta semelhanças entre algumas afirmações de Nietzsche e a filosofia de Leibniz. O termo se refere também às interpretações “homunculares”, que atribuem aos impulsos um tipo de intencionalidade que os tornaria em “agentes em miniatura” ou entidades sub-agenciais.

onais são disposições em direção a um fim, mas desenvolvem-se de modo fundamentalmente aleatório, desprovido de uma intencionalidade última; porém, uma vez desenvolvidos, tais impulsos ou estruturas apresentam um desempenho funcional, e é o sucesso de sua funcionalidade que garante sua fixação e sobrevivência do ponto de vista evolutivo. O exemplo da funcionalidade do coração, proposto por Richardson, é bastante parecido com uma ocorrência, em *Aurora*, que trata especificamente da questão da finalidade:

Os fins da natureza – Quem, como pesquisador imparcial, investiga a história do olho e suas formas nas criaturas mais simples, e mostra o desenvolvimento gradual do olho, deve chegar a este grande resultado: de que a visão *não* foi o propósito, na gênese do olho, mas sim apareceu quando o *acaso* havia juntado o aparelho. Um só exemplo desses: e os “fins” nos caem como antolhos! (*A* §112).

Enquanto esta passagem parece apoiar as interpretações naturalistas sobre a teleologia dos impulsos, mitigando os aspectos de intencionalidade, outras passagens da obra parecem ressuscitar o problema da suposta “falácia homuncular”. O que dizer, por exemplo, das ocorrências em que Nietzsche afirma que os impulsos “filosofam”, “interpretam” e “avaliam” seu meio e suas condições? Para contornar o problema em termos naturalistas, Richardson, em consonância com outros intérpretes que entendem os impulsos como um tipo de *disposição* fisiológica, aponta o aspecto de plasticidade dos impulsos em relação aos meios de satisfação; segundo a reconstrução proposta pelo comentador, um impulso está tipicamente em busca constante por satisfação, de modo que na falta do objeto adequado à sua descarga, o impulso tende a abraçar qualquer outro meio que esteja disponível. Um órgão ou organismo é capaz de ajustar seu comportamento de acordo com as circunstâncias; o ritmo dos batimentos cardíacos, por exemplo, pode ser ajustado para garantir o abastecimento de sangue do corpo. É essa característica dos impulsos que os diferencia de entidades não-orgânicas, como um raio de sol ou uma gota de chuva (RICHARDSON, 2004, p. 28).

Atento à plasticidade dos impulsos em relação aos fins, Katsafanas explicita uma distinção útil entre o que é a meta de um impulso e o que é o seu objeto, distinção que parece pressuposta também na leitura de Richardson: enquanto a meta de um impulso seria um padrão de atividade relativa-

mente constante, seu objeto é aquilo que pode servir como um estímulo ou um meio de expressão, podendo variar ao acaso de acordo com as possibilidades de satisfação dadas no momento em que o impulso se manifesta (KATSAFANAS, 2016, p. 156). O interessante é que um impulso não impele o agente mecanicamente a ações impensadas – na tentativa de satisfazer sua meta, que é sua atividade típica, o impulso dispõe o agente a conscientemente perceber certos traços da realidade como um objeto oportuno para sua satisfação, mesmo que uma série de razões diga o contrário.

Segundo essa leitura, algumas afirmações de Nietzsche não devem ser entendidas literalmente: os impulsos não exatamente “interpretam” ou “avaliam” por conta própria, mas predis põem o agente a enxergar a situação através de um filtro, uma espécie de lente colorida pelo próprio impulso, de modo a favorecer a sua satisfação. Movido pelo impulso agressivo, por exemplo, o agente pode vir a interpretar um estímulo externo positivo ou neutro como negativo, e portanto, como uma ocasião apropriada a sua descarga; sob influência desse impulso, o agente pode se sentir autorizado a agir de forma agressiva mesmo que as circunstâncias de fato sugiram o contrário (KATSAFANAS, 2016, p. 150).

Expandindo a leitura disposicional articulada por Richardson, Katsafanas (2016, p. 148) entende os impulsos, então, como uma disposição fisiológica a um tipo de atividade, uma disposição que se manifesta no organismo com certa constância, e que prescinde de estímulo externo. Assim, embora o impulso agressivo, por exemplo, não se manifeste o tempo todo, ele pode vir a se manifestar mesmo na ausência de um objeto externo que justifique a sua expressão. Um agente qualquer pode experimentar uma manifestação inoportuna do impulso agressivo ou sexual, etc., caso em que pode vir a descarregar tais impulsos sobre qualquer objeto, mesmo que este se mostre impróprio ou inconveniente.

A obra de Nietzsche está recheada de inúmeras e riquíssimas ocorrências de elaboração sobre esse tema. *Aurora* talvez seja a obra em que Nietzsche dedica um maior espaço ao estudo dos mecanismos de funcionamento dos impulsos; o aforismo §119 discorre de modo muito completo e direto sobre as estratégias de satisfação empregadas pelos impulsos:

Supondo que um impulso se ache no ponto em que deseja satisfação – ou exercício de sua força, ou desafogo dela, ou preenchimento de um vazio – é tudo linguagem figurada –; ele considera, em cada evento do dia, como pode utilizá-lo para seus fins; se o indivíduo corre, descansa, lê, irrita-se, luta, fala ou exulta, o impulso como que tateia, em sua sede, todo estado em que se acha ele, e, se ali nada encontra para si, em geral tem de esperar e continuar sedento: ainda um momento e ele se debilita, mais alguns dias ou meses de não-satisfação e ele murcha, como uma planta sem chuva. (*A*, §119).

É interessante notar os alertas de Nietzsche de que suas hipóteses sobre o comportamento dos impulsos estão aqui expressas em “linguagem figurada”; seu cuidado ao afirmar que o impulso “como que” tateia, por exemplo, parece ter a função corretiva de mitigar a atribuição de intencionalidade aos impulsos. São bastante claras, por outro lado, as indicações de que a atuação dos impulsos tem efeito decisivo sobre a forma como interpretamos e orientamos nossa ação no mundo. São bastante convincentes os exemplos de como, movidos por impulsos específicos, produzimos diferentes interpretações de situações triviais:

Suponhamos que um dia, passando pelo mercado, notamos que alguém ri de nós: conforme este ou aquele impulso estiver no auge em nós, este acontecimento significará isso ou aquilo para nós – e, conforme o tipo de pessoa que somos, será um acontecimento bastante diferente. Uma pessoa o toma como uma gota de chuva, outra o afasta de si como um inseto, outra vê aí motivo para brigar, outra examina sua própria vestimenta, para ver se algo nela dá ensejo ao riso, outra reflete sobre o ridículo em si, outra sente-se bem por haver contribuído, sem o querer, para a alegria e a luz do sol que há no mundo – e em cada caso houve a satisfação de um impulso, seja o da irritação, o da vontade de briga, da reflexão ou da benevolência. Esse impulso agarrou o incidente como uma presa: por que justamente ele? Porque estava à espreita, sedento e faminto. (*A*, §119)

O aforismo sugere, ainda, várias outras possibilidades de articulação dos impulsos, resultando em diferentes experiências finais a depender, por exemplo, de estarmos previamente avisados sobre um acontecimento, caso em que “todos os impulsos possíveis teriam *tido tempo* de imaginar a experiência e comentá-la”. E então vem à tona a questão:

também nossos juízos e valorações morais são apenas imagens e fantasias sobre um processo fisiológico de nós desconhecido, uma espécie de linguagem adquirida para designar certos estímulos nervosos? Que tudo isso que chamamos de consciência é um comentário, mais ou menos fantástico, sobre um texto não sabido, talvez não “sabível”, porém sentido? (A, §119).

Além de abrir todo um campo de consideração da agência que não costuma ser levado em conta nas éticas tradicionais, esta passagem é ilustrativa sobre os esforços de Nietzsche no sentido de reduzir a atividade normativa à simples naturalidade e funcionalidade da vida pulsional.

Na tentativa de manter uma leitura consistentemente naturalista dos valores, Richardson sugere que a relação entre impulso e valor está firmada na sua história evolutiva, ou seja, um impulso supostamente “valoriza” as metas pelas quais foram selecionados, de modo que a função do impulso, fixada pela sua história evolutiva, orientaria uma atividade valorativa. Assim, a reprodução seria ao mesmo tempo a função e o valor que orientaria a atividade do impulso sexual. Mais uma vez, Richardson insiste que essa “valorização”, por parte dos impulsos, se dá de forma não-representacional, não-cognitiva (RICHARDSON, 2004, p. 24). Embora esta seja uma leitura bastante atraente para um leitor contemporâneo, ela por vezes esbarra em ocorrências textuais contraditórias, por exemplo em *Humano demasiado humano*, quando, pode-se ponderar, Nietzsche começava a desenvolver uma articulação filosófica para sua compreensão dos impulsos:

Um impulso em direção ou para longe de algo, sem o sentimento de querer o que é proveitoso ou se esquivar do que é nocivo, um impulso sem uma espécie de avaliação cognitiva sobre o valor do objetivo, não existe no homem (HH, §32).

É possível ler essa passagem, no entanto, no sentido de que o impulso simplesmente dá ensejo, acompanha, ou causa uma “avaliação cognitiva” e não que seja ele mesmo o único responsável por executar essa avaliação. Esta é a direção em que Katsafanas aposta ao definir o impulso como uma disposição fisiológica que induz o agente a certa orientação afetiva, entendendo afeto no sentido amplo, como nossos sentimentos de aversão ou inclinação em relação a uma situação, um ambiente, um objeto (NIETZSCHE, A, §34; KATSAFANAS, 2016, p. 153). Katsafanas ressalta que os sentimen-

tos de aversão e inclinação podem, em ocasiões, prescindir totalmente de um conteúdo reflexivo, atuando de forma inconsciente¹⁷. Mais importante ainda: mesmo que o sujeito esteja consciente e atento a suas ações, mesmo tendo algum acesso à própria vida interior e estados afetivos, o sujeito que se sabe movido, digamos, por um impulso agressivo, frequentemente continua ignorante em relação à meta e em última instância ao funcionamento desse impulso, já que a meta dos impulsos constitui uma tendência estabilizada no nosso passado evolutivo, largamente desconhecido por nós (KATSAFANAS, 2016, p. 138, p. 145).

Sobre a relação entre impulsos e valores, mais uma vez, Katsafanas insiste em que os impulsos, por si só, não são capazes de “refletir” ou “avaliar”, mas enquanto impulsos enraizados em um organismo, eles podem influenciar e enviesar a atividade consciente do agente. Essa interpretação se distancia das leituras “homunculares”, ao firmar o ponto de que aos impulsos em si não se atribuem atividades tradicionalmente associadas ao sujeito consciente. Assim, a interpretação ajuda a iluminar uma questão importante, que tem a ver com o fato de que um agente pode, inclusive, viver contradições entre seus impulsos e seus valores. Um asceta pode, por exemplo, atribuir um alto valor à castidade, mas ainda assim viver sob a pressão do impulso sexual (KATSAFANAS, 2016, p. 169).

A leitura de Katsafanas permite, portanto, desenvolver a interpretação proposta por Richardson, que já buscava por uma compreensão “naturalizada” dos valores, e ir além dela. Enquanto para Richardson os valores seriam a meta em razão da qual um impulso foi selecionado, para Katsafanas os valores seriam as disposições pulsionais ou afetivas que não são conscientemente censuradas pelo agente, ou mais especificamente “um agente valoriza X se e somente se (1) o agente apresenta uma orientação afetiva induzida por um impulso em direção a X e (2) o agente não desaprova essa orientação afetiva” (KATSAFANAS, 2016, p. 160, tradução livre). Essa interpretação é interessante porque oferece uma explicação naturalista

¹⁷ Neste ponto a leitura de Katsafanas está de acordo com Leiter (2013), que admite que nem todos os afetos são acompanhados de conteúdo cognitivo, e que nem todo conteúdo cognitivo se manifesta de modo consciente. A ideia está registrada em *GC*, §333, citado mais adiante neste artigo. Agradeço ao parecerista (anônimo) por chamar atenção para este ponto.

dos valores sem descartar a possibilidade de um conflito valorativo entre impulso e consciência.

Note-se, no entanto, que mesmo quando dizemos que um impulso afeta o agente, ou que os valores são aquelas metas dos impulsos não vetadas pelo agente, parecemos supor um espaço à parte e substancial onde se identifica “o agente”, alvo final da influência dos impulsos; mas a filosofia nietzschiana, por outro lado, parece nos provocar a reiteradamente corrigir essa suposição, para que se possa pensar o agente como a totalidade dinâmica de uma organização psicofísica. Por mais que as leituras naturalistas de autores como Richardson e Katsafanas tenham um efeito interessante de “aterrar” a interpretação do texto nietzschiano em um campo de sobriedade e economia muitas vezes reivindicado pelo próprio filósofo, algum tipo de intencionalidade a nível dos impulsos parece sempre reintroduzir-se no horizonte interpretativo, assombrando os intérpretes com o fantasma da falácia homuncular.

Uma forma de encarar a questão seria assumir uma espécie de solução de compromisso que possibilite, por um lado, manter em vista as esclarecedoras correções de leitura de inspiração naturalista, e, por outro lado, aceitar as ambiguidades do texto nietzschiano – ambiguidades estas que ou apontam para uma inconsistência involuntária e simplesmente insuperável, ou são as marcas de uma experimentação com hipóteses igualmente plausíveis para um filósofo do século XIX, caso em que deveriam ser lidas como uma criação voluntária que visa, mais do que surtir um efeito retórico, superar o problema do antropomorfismo pela sua própria extrapolação. Os experimentos de Nietzsche na última fase de sua produção filosófica, na qual se torna operante o conceito de vontade de poder, parecem apontar para esta última possibilidade.

Se essa leitura soa excessivamente extravagante aos ouvidos contemporâneos, se a filosofia de Nietzsche se mostra assim um constructo retrógrado ou quem sabe até ultra vanguardista, talvez não seja uma questão que nós, como historiadores da filosofia, devamos resolver, ou talvez seja uma questão que não possamos resolver ainda, por falta de desenvolvimento científico suficiente sobre o tema. Em todo caso, certamente não nos cabe aqui o papel de absolver ou condenar a filosofia nietzschiana por seus possí-

veis excessos e inconsistências. O que, aliás, não torna a questão menos intrigante.

Ao que nos parece, seria possível preservar o caráter intencional dos impulsos, numa acepção mitigada, e as correções de interpretação evolucionista, até porque o princípio de seleção natural entra em cena *depois* de estabelecida a intencionalidade do impulso, depois que ele já se configurou como um tipo de *disposição*. Mais importante, para Nietzsche, é desconstruir a ideia de que haveria uma finalidade absoluta aplicável à totalidade da vida natural¹⁸.

É importante notar que a questão da passagem do impulso ao valor está relacionada à passagem do inconsciente para o consciente, o que dá ensejo a uma série de questões sobre a dinâmica psicofisiológica e seus modos de causação¹⁹.

Essa complexa dinâmica entre impulsos, afetos e pensamentos conscientes sugere a existência de uma rede de impulsos que se reorganizam ao longo da vida de um organismo – impulsos que se aliam a outros impulsos, ou fazem oposição entre si. Toda essa política dos impulsos pode se dar de forma mais ou menos turbulenta; ela pode, também, envolver processos ora muito articulados ora mais localizados. Ao evocar o “estado total” do organismo no momento em que um afeto se manifesta, Nietzsche aponta que não é possível rastrear uma relação causal simples, do tipo um-a-um, em que um impulso isolado seria a causa eficiente de um estado mental isolado. A sutileza desse jogo imbricado pode nos levar a uma série de equívocos, dentre eles à interpretação segundo a qual a consciência não teria qualquer papel significativo em questões de agência. Por isso, é preciso investigar melhor o

¹⁸ A ideia de finalidade teria sido ocupada, na era cristã, pela figura do “bom Deus” e seus desígnios desconhecidos, mas inexplicavelmente pressupostos: “E nem tudo o que se chama finalidade é finalidade, tampouco é vontade o que se denomina vontade. E se quiserem concluir: ‘Então há apenas um reino, o dos acasos e da estupidez?’ – devemos acrescentar: sim, talvez haja somente um reino, talvez não exista vontade nem finalidade, e nós apenas as imaginamos” (A, §130). “Quando vocês souberem que não há propósitos, saberão também que não há acaso: pois apenas em relação a um mundo de propósitos tem sentido a palavra ‘acaso’” (GC, §109). Alguém poderia objetar que, segundo a ideia de vontade de poder, o poder seria a finalidade geral da vida, mas parece mais correto dizer que o poder é a meta particular de cada vontade, que se realiza de modo circunstancial. No que diz respeito à própria ideia de vontade, ela só é readmitida na filosofia nietzschiana mediante reforma.

¹⁹ Sobre a questão de como um impulso pode causar um estado consciente, ver: Wotling (2011); CONSTÂNCIO (2011). KATSAFANAS (2016, 111) conclui que desde que estejamos atentos à insistência de Nietzsche em modelos causais complexos, seria possível falar em algum tipo de causalidade entre impulsos e estados mentais.

trânsito entre fatores inconscientes e fatores conscientes, entre as demais correções defendidas contra o entendimento comum da agência.

O trânsito entre inconsciente e consciência

Por longo período o pensamento consciente foi tido como o pensamento em absoluto: apenas agora começa a raiar para nós a verdade de que a atividade de nosso espírito ocorre, em sua maior parte, de maneira inconsciente e não sentida por nós; mas eu penso que tais impulsos que lutam entre si sabem muito bem fazer-se sentidos e fazer mal *uns aos outros*: – a violenta e súbita exaustão que atinge todos os pensadores talvez tenha aí a sua origem (é a exaustão do campo de batalha). (GC, §333).

A tradição vitoriosa no ocidente tende a entender que os nossos atos propriamente *agenciais*, aqueles pelo qual devemos ser responsabilizados, são aqueles atos *causados* por estados conscientes, ou seja, aqueles atos conscientemente deliberados e comandados pelo sujeito. Como vimos, esse pressuposto está associado a uma série de conclusões inflacionárias, contra as quais Nietzsche enfatiza a realidade decisiva e precariamente conhecida dos impulsos.

Mas qual seria exatamente o impacto da atividade consciente sobre a organização psicofísica como um todo? Se entendemos os impulsos como o fator explicativo fundamental de toda ação humana, e se entendemos que a atividade dos impulsos ocorre de modo inconsciente, podemos ser tentados a fazer uma leitura literal de passagens em que Nietzsche sugere que a consciência seria, afinal, supérflua, já que:

Nós poderíamos pensar, sentir, querer, recordar, poderíamos igualmente “agir” em todo sentido da palavra: e, não obstante, nada disso precisaria nos “entrar na consciência” (como se diz figuradamente). A vida inteira seria possível sem que, por assim dizer, ela se olhasse no espelho: tal como, de fato, ainda hoje a parte preponderante da vida nos ocorre sem esse espelhamento – também da nossa vida pensante, sensível e querente, por mais ofensivo que isto soe para um filósofo mais velho. (GC, §354).

Essa passagem, muito comentada, de *A Gaia Ciência*, segue como uma fonte de renovadas questões interpretativas. A princípio, podemos con-

ceder que é possível, imaginável, que o inconsciente seja capaz de desempenhar todo tipo de atividade complexa, mas isso não leva necessariamente ao compromisso com o passo seguinte: a ideia de que toda experiência humana seja redutível à atividade inconsciente. E realmente, esta não parece ser a conclusão de Nietzsche. Se assumirmos que a consciência é radicalmente epifenomenal em relação ao inconsciente, adentramos uma seara interpretativa pouco promissora, no interior da qual dificilmente alcançaríamos as abundantes ocorrências textuais que apontam os efeitos decisivos da consciência na experiência humana, como se vê na própria sequência do aforismo em questão.

Se a consciência é de fato inócua, como entender a ideia de que através dela fabricamos a superfície de mundo em que habitamos, e em direção à qual nos movemos sempre mais, sob a crescente pressão das necessidades de socialização e comunicação da vida?

A natureza da *consciência animal* ocasiona que o mundo de que podemos nos tornar conscientes seja só um mundo generalizado, vulgarizado – que tudo o que se torna consciente por isso mesmo torna-se raso, ralo, relativamente tolo, geral, signo, marca de rebanho, que a todo tornar-se consciente está relacionada uma grande, radical corrupção, falsificação, superficialização e generalização. Afinal, a consciência crescente é um perigo; e quem vive entre os mais conscientes europeus sabe até que é uma doença. (GC, §354).

Dito isto, restam ainda dúvidas sobre como entender a afirmação de que a atividade inconsciente seria a parte “preponderante” da vida humana. Essa preponderância se diz de um tipo de experiência mais comum do que a outra (consciente), ou de um papel mais decisivo do inconsciente sobre as atividades conscientes?

O aforismo oferece uma pista interessante sobre o trânsito entre consciente e inconsciente: a metáfora espacial segundo a qual os conteúdos do inconsciente “entram na consciência” é, afinal, uma metáfora, uma “linguagem figurada”: com esse alerta Nietzsche parece sugerir uma correção no sentido de evitar-se pensar inconsciente e consciente como espaços essencialmente distintos da nossa organização psicofísica.

As interpretações literais, segundo as quais a consciência seria epifenômeno, além de não se sustentarem, acarretam perda interpretativa, porque fazem perder de vista as interessantes intuições de Nietzsche sobre o complexo trânsito entre consciente e inconsciente, e mais ainda, a ideia de que esse trânsito envolve, frequentemente, um conflito entre as partes.

Há algumas hipóteses nietzschianas que parecem ter precedência nessa questão: em primeiro lugar, a ideia de que a atividade consciente corresponde a uma parcela menor, do ponto de vista da totalidade do funcionamento psicofísico, quando comparada à multidão dos impulsos; é sob esse ponto de vista que faz sentido pensar que os conteúdos conscientes só ganham um sentido realmente *agencial* quando encontram algum tipo de cooperação entre os impulsos (RICCARDI, 2018). Depois, deve-se considerar que Nietzsche qualifica a esfera consciente como, fundamentalmente, uma ferramenta de gregarização do humano (*GC*, §354). A consciência, esfera da comunicação linguística, serve ao trabalho de *tornar comum* a experiência de cada um; ela é a ferramenta que possibilita a troca de comandos sociais entre os sujeitos, e é, ao mesmo tempo, o meio de difusão dos valores socialmente estabelecidos.

Isso faz com que, além ocupar uma esfera menor e mais recente da organização psicofísica, a atividade consciente apresente uma lógica própria, diferente da lógica de satisfação dos impulsos. Ainda, pode-se considerar que da mesma forma que os impulsos são capazes de enviesar a percepção consciente, a consciência é capaz, em alguma medida, de redirecionar a satisfação dos impulsos. Ao perder isso de vista, deixamos escapar boa parte da obra nietzschiana, que se dedica a estabelecer uma narrativa sobre como o processo civilizatório, em especial a moral, se valeu precisamente desse expediente como meio de incorporação.

Com isto estamos mais próximos de uma compreensão sobre o que é, afinal, a consciência em termos nietzschianos? Um ponto seguro é a ideia de que nós podemos nos tornar gradualmente mais conscientes de nossos impulsos, das orientações afetivas e valores engendrados por eles, ou seja, um dos papéis da consciência parece ser justamente criar um discurso sobre nossos estados interiores, portanto sobre nossas motivações, desejos e impulsos, e esse discurso pode ser mais ou menos sofisticado.

Parte do trabalho nietzschiano consiste precisamente em observar a forma como esse processo se desenvolve nas práticas sociais comuns. Logo, Nietzsche chegará à conclusão sobre o caráter instrumental da consciência, a serviço da vida gregária – e, uma vez que a vida gregária teria sido dominada pelo sentido moral, a filosofia nietzschiana se dedicará a dissecar as diferentes camadas de confecção do ideal moral a partir da noção de livre-arbítrio.

Uma hipótese importante é a de que o requisito fundamental pra construção de um sentido de liberdade é a fixação, ainda no nível do orgânico, da tendência a atribuir autonomia aos objetos da percepção, dispositivo que remonta à história longínqua das espécies biológicas (*HH*, §18). Esse seria o grau zero das fabulações do livre-arbítrio. Enquanto tal, ele está ainda muito distante da atribuição de responsabilidade no sentido estritamente moral. O fato seria indicativo, apenas, de uma tendência a perceber o mundo como substâncias independentes com as quais construímos qualquer tipo de relação valorativa, não necessariamente moral.

O juízo moral requer que a vontade seja entendida como um fenômeno simples e independente de outros fenômenos naturais, depois, que diferentes atos sejam tratados como iguais, e então que se atribua uma constante de valor moral para os diferentes atos assim agrupados, de modo que eles possam ser identificados como atos de bondade, ou de maldade, ou de inveja, etc.. Em um aforismo de *O Andarilho e sua sombra*, Nietzsche retoma e expande a tese de que a má compreensão dos fenômenos morais remete, em última instância, ao fato de que percebemos o devir na forma de atos isolados:

O livre-arbítrio e o isolamento dos fatos. – Nossa habitual observação imprecisa toma um grupo de fenômenos como um só e o denomina um fato: entre ele e um outro fato ela excogita um espaço vazio, *isola* cada fato. Na realidade, porém, todo o nosso agir e conhecer não é consequência de fatos e intervalos mas um fluxo constante. Ora, a crença no livre-arbítrio é inconciliável justamente com a ideia de um constante, homogêneo e indivisível fluir: ela pressupõe que *todo ato singular é isolado e indivisível*; ela é um *atomismo* no âmbito do querer e conhecer. (*HH II*, *AS*, §11).

O sentido geral dessa argumentação é de que os discursos e práticas baseados na ideia de livre-arbítrio *dependem* de uma má compreensão do real. O ponto de partida desse aforismo é o argumento sobre como falsificamos a realidade do devir por simplificação, inserindo fraturas onde na verdade haveria um “fluxo constante”. Essa tendência a compreender os acontecimentos, em geral, de forma mecânica ou “atomista”, é então transposta para nossa compreensão de fatos morais como a vontade, as emoções, o desejo, etc. Segundo a percepção comum, uma circunstância X dá ensejo a uma vontade Y que eventualmente nos levará a uma ação Z. Na sequência do argumento, a suposição de livre-arbítrio depende de que possamos identificar cada ação, isoladamente concebida, como *um* ato deliberativo fundado no caráter do agente; a partir daí, esse ato deliberativo pode ser considerado equivalente a outros atos isolados do mesmo tipo, o que nos permite identificar grupos de atos bons e ruins.

Assim como entendemos imprecisamente os caracteres, do mesmo modo entendemos os fatos: falamos de caracteres iguais, fatos iguais: *nenhum dos dois existe*. Ora, nós louvamos e censuramos apenas com esse errado pressuposto de que existem fatos *iguais*, de que há uma ordem escalonada de valores: logo, *isolamos* não só o fato, mas também os grupos de fatos supostamente iguais (atos bons, maus, compassivos, invejosos, etc.) – as duas coisas erradamente. (*HH II, AS*, §11).

A compreensão “atomista”²⁰ dos atos morais serve à sua imediata assimilação a um código moral, e mesmo que essa compreensão se funde em uma falsa equivalência, já que não há caracteres iguais ou fatos iguais, ela é uma suposição necessária para nossas práticas de “louvar ou censurar”. É essa necessidade prática, afinal, o motivo da preservação de um arsenal tão rudimentar de compreensão da ação. A seguir, Nietzsche apresenta uma hipótese sobre a origem remota dessa operação lógica, associando-a ao efeito organizador (e falsificador) da linguagem sobre a observação:

²⁰ Vale lembrar que no momento em que Nietzsche escrevia, o modelo atômico estava em crise, o que abriu margem para muita discussão e especulação no campo da física e da nascente filosofia da ciência. Os modelos disponíveis até então eram muito mais compactos e *unitários* do que os modelos vigentes na física quântica atual, por exemplo, que considera o átomo como um aglomerado muitas de partículas. Ou seja, o efeito retórico que Nietzsche visa obter aqui, entre o público informado, é um efeito pejorativo.

A palavra e o conceito são a razão mais visível pela qual cremos nesse isolamento de grupos de ações: com eles não apenas *designamos* as coisas, mas acreditamos originalmente apreender-lhes a *essência* através deles. Mediante palavras e conceitos somos ainda hoje constantemente induzidos a pensar as coisas como mais simples do que são, separadas umas das outras, indivisíveis, cada qual sendo em si e para si. (*HH II, AS*, §11).

Neste ponto, vale a pena reconstituir a linha argumentativa que vem sido tecida desde o primeiro volume de *Humano*: a primeira fase de falsificação do devir é concomitante com os estágios mais básicos de percepção, em que percebemos cada acontecimento como *uma* coisa (*HH*, §18); uma segunda falsificação deve ser forjada quando tentamos trazer à percepção não um objeto simples qualquer, mas uma *ação*, algo a ser recortado do contexto de acontecimentos em que se insere de um modo que faça sentido, que lhe confira o aspecto de unidade.

Essa segunda operação é necessária para que, a seguir, a ação, assim isolada, possa ser nomeada e identificada com um grupo – só então, aquele acontecimento será designado como um “crime”, ou um “acidente”, ou um “ataque”, etc. A tipificação de grupos de ação conta, na verdade, como uma terceira operação na falsificação do real, em que uma decisão sobre o valor moral daquele acontecimento é embutido no nível da sua descrição.

Nietzsche é muito enfático sobre o impacto do processo de nomeação na compreensão geral das ações. As nomeações são carregadas de avaliações qualitativas, e é por isso que temos a impressão de acessar a *essência* de algo uma vez que esteja nomeado. Seria possível, talvez, entender que há aí uma *quarta* operação, em que todo o trabalho de recorte, nomeação e agrupamento é apagado, criando a impressão de que os rótulos e agrupamentos com que manipulamos os atos são algo originário. Se falamos em três ou quatro etapas, o fazemos, é claro, apenas para explicitar o argumento; na verdade, como o texto bem indica, esse é um processo tão incorporado que o executamos de modo praticamente automático e instantâneo.

Assim, o aforismo é concluído com uma denúncia da secreta colaboração entre a linguagem e a moral:

Há uma mitologia filosófica escondida na *linguagem* que volta a irromper a todo instante, por mais cautelosos que sejamos normalmente. A crença no livre-arbítrio, ou seja, em fatos *iguais* e fatos *isolados*, tem na linguagem seu persistente evangelista e advogado. (*HH, AS*, §11).

Enquanto herdeiros e usuários da linguagem, estamos todos de certa forma reféns da ideia de liberdade da vontade, essa ideia imprecisa e moralizante. Está em questão aqui um tema fundamental, muitas vezes revisitado ao longo da obra, de que a linguagem que usamos traz em si uma história condensada de práticas reflexivas passadas²¹. Essa linguagem contaminada de “moralina” é, afinal, a única ferramenta de que dispomos para interpretar nossos próprios atos e os alheios; inclusive, é claro, nos processos da vontade.

A entrada na linguagem está associada, portanto, ao risco de uma entrada inadvertida na moral. Esse risco reaparece nos vários fatores envolvidos no processo de tradução de um estado afetivo e pulsional para a linguagem discursiva. Em geral, o processo de traduzir um impulso para um conceito envolve simplificações, distorções e equívocos. Isso se dá, primeiramente, por uma espécie de abismo entre a natureza (fisiológica) dos impulsos e a estruturação (social) linguística da consciência – ou seja, toda tradução de impulso para conceito envolve uma perda que tem a ver com a incapacidade dos conceitos, dada sua generalidade, de captar as colorações sutis e singulares de cada manifestação pulsional.

Esse primeiro ponto refere-se, então, à falibilidade da linguagem, em geral, algo que já está presente na filosofia nietzschiana desde *Sobre Verdade e Mentira no sentido extramoral*, através do argumento de que a linguagem pressupõe uma identidade entre coisas desiguais. Mas isso não é tudo, há ainda o ponto decisivo de que a linguagem consegue, de certa forma, *suplantar* as nossas experiências individuais a favor de uma identificação com os sentidos gregariamente estabelecidos (*GC*, §354). Portanto, ao orientarmos nossa ação por um raciocínio consciente, estamos nos guiando por uma máxima que não expressa as peculiaridades da situação na qual nos encontramos, mas que provavelmente carrega uma orientação social²².

²¹ Na obra de maturidade, o filósofo filólogo desenvolverá um procedimento específico para abordar essa questão, que é o procedimento genealógico.

Além disso, pode-se considerar que o funcionamento padrão dos impulsos, em si, parece tender a nos induzir ao erro quanto às suas metas. É possível que a ignorância quanto às metas reais de um impulso conte como uma estratégia de sua satisfação. Além disso, impulsos se comportam de modo “oportunista”, mobilizando a seu favor o repertório conceitual disponível a cada um de nós, mesmo que ele não seja o repertório mais realista possível para descrever a situação; vale lembrar que para a maioria das pessoas, o próprio *insight* sobre a natureza dos impulsos e seu funcionamento tende a não estar disponível²³.

Por outro lado, o funcionamento da consciência tende a produzir ainda outro tipo de equívoco ou autoengano quanto a seus pressupostos ontológicos e valorativos. Enquanto ferramenta gregária, a comunicação é necessariamente uma ferramenta de tornar-comum; isso implica em que a linguagem somente consiga transportar aquelas percepções e estados interiores que guardam maior semelhança com as percepções e estados alheios, ou melhor, com estados previamente codificados e facilmente identificáveis – estados “superlativos”, segundo Nietzsche (*A*, §115). O uso da linguagem, por natureza estereotipada, tem o efeito cultural de nos induzir, ao longo do tempo, a vivências igualmente estereotipadas. É dizer, mais uma vez, a linguagem é uma ferramenta a serviço da moral²⁴.

Essa carga moral da linguagem se manifesta tacitamente enquanto um agente qualquer reflete, avalia ou delibera sobre suas ações, constringendo e enviesando seus supostos exercícios de autonomia. Nossas intuições mais arraigadas sobre agência, liberdade e responsabilidade carregam a marca de avaliações e interpretações primitivas embutidas já no nível linguístico mais básico, a começar pela crença sintática de que por trás de toda ação há um sujeito (*GM*, I, §13; *CI*, VI, §5). Ao elaborarmos nossa autoimagem como seres livres, inadvertidamente nos enredamos em avaliações morais opacas e cristalizadas, sobre as quais nos falta conhecimento e controle. A linguagem, portanto, pode funcionar como um “cavalo de Tróia” que ora

²² Tom Bailey aponta que esse descompasso entre a singularidade dos impulsos e situações reais de ação, por um lado, e a generalidade da linguagem, por outro, implica em que a razão (enquanto instrumento consciente e linguístico) seria incapaz de prescrever uma ação específica para uma circunstância específica (BAILEY, 2018, p. 290).

²³ Sobre este último ponto, ver KATSAFANAS, 2016, p. 199.

²⁴ Ver *HH II*, *AS*, §11; *A*, §113, §115; *GC*, §335, §354; *CI*, VI, §5.

transporta avaliações morais tácitas, ora as metas escusas e obscuras dos impulsos.

Por outro lado, assim como os impulsos têm a capacidade de colorir nossos estados conscientes e afetar nossa interpretação das situações, de modo a favorecer sua própria satisfação, o conteúdo linguístico (consciente) de nossas representações tem também o poder de afetar nossa sensibilidade. Uma vez que o conceito só comunica os aspectos comuns – aqueles mais estereotipados, codificados de antemão na esfera da socialidade, numa comunicação subordinada a seus interesses (predominantemente morais) – tornamo-nos *cegos* em relação aos outros aspectos possíveis²⁵. Isso equivale a dizer, portanto, que ao moldar a interpretação que podemos fazer de nossos comportamentos, a linguagem que herdamos e na qual estamos acriticamente inseridos acaba por moldar os próprios comportamentos, que tendem a se alinhar com os valores morais tacitamente embutidos nessa linguagem. As estruturas arcaicas da linguagem e seus pressupostos valorativos seriam um dos fatores que nos levaram, inclusive, a crer na mitologia do livre-arbítrio, com a qual colabora muito mais facilmente do que com as intuições nietzschianas sobre uma visão processual de mundo.

Por outro lado, é importante lembrar que a também a linguagem é, afinal, um produto de nossos impulsos e instintos. Mais especificamente, a linguagem seria o resultado da codificação de impulsos e instintos mediante um processo social de interpretação e cristalização da experiência passada. Ou seja, a função primordial da linguagem não é dizer o objeto, mas dizer de nossa relação afetiva/prática com o objeto²⁶. Um desdobramento importante dessa ideia é que os termos fundamentais com os quais elaboramos nossa autoimagem (na forma de discursos sobre afetos, emoções, paixões, vontade, etc.) estão sujeitos a esse mesmo funcionamento, ou seja, quando tentamos refletir sobre qualquer experiência estamos de antemão constrangidos por vieses interpretativos pré-existentes. Tais inclinações são o material básico com que nos analisamos, um material a que falta o realismo do co-

²⁵ Ver *A*, §119; *GC*, §335, §354; *ABM*, §268.

²⁶ Esse ponto está bastante claro ao longo de toda a argumentação desenvolvida em *Verdade e Mentira*. Ver também: BERTINO, 2011, p. 7.

nhecimento científico, e que nos coloca em uma situação de circularidade²⁷. Estamos novamente diante do fato de que os conceitos que usamos para elaborar uma compreensão de nossos estados subjetivos, por carregarem a marca das experiências históricas, sociais e culturais nos quais foram forjados, acabam igualmente por moldar a nossa experiência presente a partir dessas marcas, e essas marcas são, sabidamente, marcas morais (PIAZZESI, 2012, p. 130).

No exemplo de Chiara Piazzesi, a palavra “amor” (*Liebe*) evoca uma representação idealizada de impulsos bastante próximos àqueles que poderíamos designar pela palavra “cobiça” (*Habsucht*), no entanto, apesar de falarem de uma mesma realidade pulsional ou de aspectos de uma mesma realidade, as duas palavras impactam nossa sensibilidade de forma diametralmente oposta, de modo que em geral estamos dispostos a aprovar moralmente uma ação supostamente motivada por “amor”, mas tendemos a condenar a mesma ação caso ela seja descrita como o resultado de um impulso cobiçoso. Esses mecanismos linguísticos sutis cumpririam um papel decisivo no desenvolvimento de uma psicologia popular, fazendo com que nossas experiências comuns de auto elaboração sejam frequentemente experiências “mistificadas”²⁸.

Em *Aurora* Nietzsche aponta, por exemplo, que quando dizemos que agimos por “compaixão” usamos um termo que encobre uma gama de situações possíveis e eventualmente excludentes entre si; a compaixão se manifesta geralmente como uma espécie de “reflexo” natural de indignação frente ao sofrimento alheio, mas pode estar associada ao sentimento de prazer que advém da comparação de nossa própria condição com o sofrimento alheio, ou com o desejo de reconhecimento e louvor, ou com a satisfação

²⁷ Este é um ponto para o qual Chiara Piazzesi chamou atenção: “the names of passions apply to psychological phenomena only in a restricted way: they do not denote what emotions or passions really are, rather only what and how we think about our emotions and passions. So they tell us something about our psychological features, but they do not have the necessary power to supply the scientific foundation of an epistemic theory of emotions or passions.” (PIAZZESI, 2012, p. 130).

²⁸ “And we, though not able to notice it, are the principal actors of these strategies and ‘mystifications’, concerning first of all our ideas about our emotions, their meaning and our experience of them. So our psychology is moulded by such inherited, embodied beliefs about things and facts in the world, which are repeated and reinforced in linguistic usage: what we think about, say, love, is what we think about ourselves while feeling love, talking about love to identify our feelings, communicating love, desiring love, and so on.” (PIAZZESI, 2012, p. 140).

que advém ao se superar uma injustiça; frequentemente, todos esses motivos podem se misturar e anteceder uma ação. Mesmo assim, e sem atentar para isso, um filósofo como Schopenhauer – e talvez a maioria das pessoas – estaria disposto a conceder que todos os nossos atos compassivos são igualmente valiosos do ponto de vista moral (*A*, §133).

A ideia, portanto, é de que o conflito, pouco reconhecido, entre os impulsos e a linguagem que usamos para acessá-los, induz a uma imagem enganosa sobre a natureza do *Eu*. Essa ideia é expressa de forma particularmente clara em uma outra passagem de *Aurora*:

*O assim chamado “Eu”. – A linguagem e os preconceitos em que se baseia a linguagem nos criam diversos obstáculos no exame de processos e impulsos interiores: por exemplo, no fato de realmente só haver palavras para graus superlativos desses processos e impulsos –; mas estamos acostumados a não mais observar com precisão ali onde nos faltam as palavras, pois é custoso ali pensar com precisão; no passado concluía-se automaticamente que onde termina o reino das palavras também termina o reino da existência. Raiva, ódio, amor, compaixão, cobiça, conhecimento, alegria, dor – estes são todos nomes para estados extremos: os graus mais suaves e medianos, e mesmo os graus mais baixos, continuamente presentes, nos escapam, e, no entanto, são justamente eles que tecem a trama de nosso caráter e nosso destino. (...) Aquilo que parecemos ser, conforme os estados para os quais temos consciência e palavras – e, portanto, elogio e censura – nenhum de nós o é (...). Mas nossa opinião sobre nós mesmos, que encontramos por essas trilhas erradas, o assim chamado “Eu”, colabora desde então na feitura de nosso caráter e nosso destino. (*A*, §115).*

O argumento aqui é bastante claro: identificamos o Eu apenas com os tais estados afetivos superlativos, para os quais há palavras, portanto para os quais pode haver uma expressão consciente. Seguindo a pista do aforismo, poderíamos afirmar que ali onde acabam as palavras, acaba o “Eu”. Assim concebido, o Eu seria uma criação social cujos limites coincide com os aqueles limites da atividade consciente. Essa concepção atávica e preconceituosa, por sua vez, embora deixe escapar os traços mais fundamentais da experiência individual, tem um efeito decisivo sobre ela, colaborando “na feitura de nosso caráter e destino”.

Vale lembrar que essas práticas linguísticas, que conferem certos contornos ao Eu, variam de acordo com circunstâncias culturais e históricas:

um mesmo tipo de disposição pulsional pode receber diferentes avaliações em diferentes épocas. Nossa relação com nossos próprios impulsos varia, então, ao sabor da inclinação cultural vigente, que tende a normalizar certos juízos valorativos. Tais contingências podem atuar como um reforço positivo ou negativo sobre nossas disposições pulsionais, e delas depende a nossa chance de nos enxergarmos à luz da boa consciência. Nossa relação com nossos impulsos depende, então, da forma contingente como eles foram rotulados:

Os instintos transformados pelos juízos morais. – O mesmo instinto torna-se o penoso sentimento da *covardia* sob efeito da recriminação que os costumes lançaram sobre tal instinto; ou o agradável sentimento da *humildade*, caso uma moral como a cristã o tenha encarecido e achado *bom*. Ou seja, ele é acompanhado de uma boa ou de uma má consciência. Em si, *como todo instinto*, ele não possui isto nem um caráter e denominação moral, nem mesmo uma determinada sensação concomitante de prazer e desprazer: adquire tudo isso, como sua segunda natureza, apenas quando entra em relação com instintos já batizados de bons e maus, ou é notado como atributo de seres que já foram moralmente avaliados e estabelecidos pelo povo. (A, §38).

De um ponto de vista nietzschiano, portanto, a linguagem que usamos para refletir e deliberar sobre nossas ações nos compromete com valores altamente duvidosos dada sua natureza opaca e sua função gregária, ao mesmo tempo em que nos induz a uma visão de mundo equívoca, bem como uma visão mistificada sobre nossa vida interior. Tais distorções introduzem irracionalidades no processo de deliberação sobre questões de natureza prática, contra as suposições de que esse processo seria comandado por regras estritamente racionais. Por isso mesmo, a distorção gerada pelos discursos morais, entre eles os discursos de livre-arbítrio, deve ser incluída no cálculo da própria (im)possibilidade de livre-arbítrio.

Quando adentramos a linguagem para elaborar conscientemente um estado afetivo, nos movimentamos segundo um roteiro pré-fixado e embotado, em que um impulso ou um quadro pulsional tacitamente nos predispõe a estratégias interpretativas específicas, cujas ferramentas, as palavras, carregam em si um histórico avaliativo tão opaco quanto o quadro pulsional que o manipula. Em resumo, mesmo que a atividade de reflexão e deliberação

consciente tenha um impacto significativo sobre nossas ações, essa atividade de reflexão, ela mesma, é constrangida por fatores obscuros, de difícil acesso à consciência. É dizer, então, que a consciência e seus recursos linguísticos impactam o agente de uma forma sobre a qual ele não tem nem controle nem acesso epistêmico (no mais das vezes).

Esse quadro geral nos permite antever a forma como a filosofia nietzschiana abala algumas crenças sobre a natureza do agente, o Eu (*Ich* ou *Selbst*). Ela abre caminho para as sugestões de que se pense o Eu como um arranjo singular formado em meio à multiplicidade pulsional e afetiva, valores e trânsitos linguísticos. Enquanto a razão foi vista como a principal ferramenta para compreensão e execução da nossa vontade, e o terreno da atividade racional, portanto, como esfera onde é possível assumir o controle de nossas ações para que sejam ações livres, a filosofia nietzschiana convoca a pensar a ação como resultado de uma complexa política no interior do corpo, com seus acordos, conflitos e negociações. Quando dizemos, por exemplo, que os impulsos “colorem” a percepção do agente, corremos o risco de repetir o mesmo erro de identificar esse “agente” com sua sede consciente e racional; as sugestões nietzschianas, por outro lado, forçam a corrigir esse hábito de pensamento e considerar o agente antes como o próprio conjunto de impulsos e faculdades mentais que atribuímos a ele.

Esse Eu que emerge de uma coordenação sutil entre afetos e valores permanece obscuro para si mesmo, o que, aliás, desponta como uma das razões por que somos tão suscetíveis à crença na simplicidade da deliberação racional. Essa crença esconde, em última instância, a crença numa versão idealizada do Eu. Ainda, essa interpretação equivocada do funcionamento da vontade teria fornecido os subsídios teóricos para elaboração do discurso historicamente vitorioso sobre a natureza da ação, da liberdade e da responsabilidade, com o qual foram obliteradas as alternativas mais sóbrias e precisas de compreensão da complexidade da vontade e da ação.

Antes de ensaiar uma compreensão própria da agência em termos de vontade de poder, as incursões psicológicas de Nietzsche parecem ter como objetivo importante manter uma saudável atitude de ceticismo frente ao suposto saber nesse campo, através de alertas reiterados de que o mundo do “sujeito” é, afinal, desconhecido:

O que é tão difícil para os homens compreenderem, dos mais remotos tempos até hoje, é sua ignorância sobre si mesmos! Não apenas em relação ao bem e ao mal, mas em relação a coisas muito mais essenciais! Continua existindo a antiquíssima ilusão de saber, saber com precisão em cada caso, *como se produz a ação humana*. Não só “Deus, que tudo vê”, não só o autor, que cogita seu ato – não, ninguém mais duvida que compreende o essencial no processo da ação de cada um. “Eu sei o que quero, o que fiz, sou livre e responsável por isso, torno o outro responsável, posso dar o nome de todas as possibilidades morais e todos os movimentos interiores que precedem um ato; vocês podem agir como quiserem – nisso eu compreendo a mim e a todos vocês!” – assim pensava antes cada um, assim pensam ainda quase todos. (A, §116).

Na sequência do aforismo Nietzsche aponta, ainda, a antiga identificação entre esse suposto saber e a escolha virtuosa, expresso no otimismo de Sócrates e Platão segundo o qual o conhecimento do bem leva naturalmente à boa ação. Contra esse ponto de vista, a resposta de Nietzsche é enfática:

Não é justamente isso a “terrível” verdade: que o que se pode saber de uma ação não basta *jamaiz* para fazê-la, que a ponte do conhecimento ao ato não foi lançada nem uma vez até hoje? Os atos não são *jamaiz* aquilo que parecem ser! Despendemos tantos esforços para aprender que as coisas exteriores não são como nos parecem ser – pois bem! Dá-se o mesmo com o mundo interior! As ações morais são, na verdade, algo “diferente” – mais não podemos dizer; e todos os atos são essencialmente desconhecidos. (A, §116).

Na conclusão do aforismo, a menção a Schopenhauer sugere que o otimismo em relação ao conhecimento da ação moral se deve, mais do que à vontade de verdade, à simples vontade de moral, expressa na sintomática passagem em que o filósofo ateu comemora o renovado triunfo do ponto de vista moral, pois, “assim, cada qual pode perfeitamente assumir o lugar de Deus como confessor” (A, §116).

Para Nietzsche seria possível, no entanto, recobrar algum grau de autonomia em relação aos constrangimentos históricos a que estamos sujeitos, na medida em que acessamos criticamente o processo através do qual herdamos os impulsos, valores e crenças morais que em geral definem os traços de nossa experiência. Dessa possibilidade dependeria, afinal, uma filosofia do “espírito livre”. Na obra madura de Nietzsche, o exercício genealógico, esse procedimento de escavação dos porões dos impulsos e valores,

parece tornar-se uma espécie de requisito para a conquista de um sentido de liberdade.

O desenvolvimento de uma filosofia da vontade, que vem a público em maior detalhe com *Além de Bem e Mal*, permite a Nietzsche desenvolver um novo ponto de vista sobre questões de liberdade, responsabilidade e avaliação das ações. Em *ABM*, §19 o ponto se torna bastante claro: o que comumente se entende como vontade, ou seja, como uma faculdade subjetiva de deliberação, não existe; apesar disso, quando falamos de vontade nos referimos a processos complexos bastante reais que precisam ser melhor compreendidos. Oscilando entre momentos que parecem negar a eficácia da vontade e o extremo oposto, quando postula uma interpretação de todos os acontecimentos como expressão da vontade de poder, Nietzsche força a uma revisão desse item fundamental de nossa autoimagem. Este ponto, no entanto, escapa ao alcance deste artigo, e deve ser tratado com mais espaço em outra ocasião.

Recebido em 29/11/2021

Aprovado em 08/02/2022

REFERÊNCIAS

BAILEY, T., Nietzsche's modest theory of action. In KATSAFANAS, P., (org.), *The Nietzschean Mind*. New York: Routledge, 2018.

BERTINO, A. C., "As with Bees"? Notes on Instinct and Language in Nietzsche and Herder. in CONSTÂNCIO, J. e BRANCO, M. J. (orgs.) *Nietzsche on Instinct and Language*. Berlin: De Gruyter, 2011.

BORGES, J. F. M., *O princípio da autonomia da vontade como garantia da moralidade em Kant*. Dissertação de mestrado, UFSM, 2007. Disponível online: <https://repositorio.ufsm.br/bitstream/handle/1/9141/jose%20francis-co.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

CLARK, M., DUDRICK, D., *The soul of Nietzsche's Beyond Good and Evil*. Cambridge University Press, 2012.

CONSTÂNCIO, J., "On Consciousness: Nietzsche's Departure from Schopenhauer," *Nietzsche Studien* 40: pp. 1–42, 2011.

GARDNER, S., Nietzsche, the self and the disunity of philosophical reason. in GEMES, K., MAY, S. (eds.), *Nietzsche on freedom*. Oxford University Press, 2009.

JANAWAY, C., Affect, Autonomy and the self in Nietzsche's Project of Genealogy in GEMES, K., MAY, S. (eds.), *Nietzsche on freedom*. Oxford University Press, 2009.

KATSAFANAS, P., Nietzsche and Kant on the Will: Two Models of Reflective Agency. *Philosophy and Phenomenological Research*, 89: pp. 185-216, 2014.

KATSAFANAS, P., *The Nietzschean Self – Moral Psychology, Agency, and the Conscious*. Oxford University Press, 2016.

KANT, I., *Fundamentação da Metafísica dos costumes*. Tradução nova com introdução e notas por Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial: Barcarolla, 2009.

KANT, I., *Crítica da Razão Pura*. Tradução e notas de Fernando Costa Mattos. 3ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2013.

LEITER, B., Morality in the pejorative sense: On the logic of Nietzsche's critique of morality. *British Journal for the History of Philosophy*: Vol. 3, No. 1, pp. 113-145, 1995.

LOPES, R. A., *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*. (tese de doutorado) Belo Horizonte: Banco de teses da Universidade Federal de Minas Gerais, 2008.

NIETZSCHE, F., *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extramoral*. Tradução de Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2007.

NIETZSCHE, F., *Humano, demasiado humano – um livro para espíritos livres*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, F., *Humano, demasiado humano II*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

NIETZSCHE, F., *Aurora*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

NIETZSCHE, F., *A Gaia Ciência*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NIETZSCHE, F., *Além do Bem e do Mal – prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, F., *Genealogia da Moral – Uma polêmica*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NIETZSCHE, F., *Crepúsculo dos Ídolos*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

NIETZSCHE, F., *Kritische Studienausgabe*. Ed. Giorgio Colli and Mazzino Montinari. Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1967-88.

PAVÃO, A., O caráter insondável das ações morais em Kant. *Revista Trans/Form/Ação* 30 (1), 2007.

PIAZZESI, C., What We Talk About When We Talk About Emotions – Nietzsche's Critique of Moral Language as the Shaping of a New Ethical Paradigm. In CONSTÂNCIO, J. e BRANCO, M. J. (orgs.), *As The Spider Spins – Essays on Nietzsche's Critique and Use of Language*. Berlin: De Gruyter, 2012.

POELLNER, P., *Nietzsche and Metaphysics*. New York: Oxford University Press, 1995.

RICCARDI, M., Nietzsche on the Superficiality of Consciousness. In DRIES, M. (Ed.) *Nietzsche on consciousness and the embodied mind*. Berlin: De Gruyter, 2018.

RICHARDSON, J., *Nietzsche's System*. New York: Oxford University Press, 1996.

RICHARDSON, J., *Nietzsche's New Darwinism*. New York: Oxford University Press, 2004.

SANTOS, O. A. R., *Egoísmo e altruísmo nos primeiros diálogos de Nietzsche com a tradição utilitarista*. Tese de Doutorado apresentada ao programa de pós-graduação em Filosofia da FAFICH/UFMG. Belo Horizonte, 2019.

SCHNEEWIND, J. B., Autonomy, obligation and virtue: An overview of Kant's moral philosophy. In GUYER, P. (ed.), *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

WILLIAMS, B., A psicologia moral minimalista de Nietzsche. *Cadernos Nietzsche* 29, São Paulo: 2011. Pp. 15-33.

WOTLING, P., *What language do drives speak?*. in CONSTÂNCIO, J. e BRANCO, M. J. (orgs.) *Nietzsche on Instinct and Language*. Berlin: De Gruyter, 2011.

