

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

WILSON LUCIANO ONOFRI

**O CONFLITO ENTRE DETERMINISMO E LIBERDADE A PARTIR DO  
PROBLEMA DA CONSCIÊNCIA NO PENSAMENTO DE NIETZSCHE: DO  
NATURALISMO AO EXPRESSIVISMO**

VITÓRIA

2024

WILSON LUCIANO ONOFRI

**O CONFLITO ENTRE DETERMINISMO E LIBERDADE A PARTIR DO  
PROBLEMA DA CONSCIÊNCIA NO PENSAMENTO DE NIETZSCHE: DO  
NATURALISMO AO EXPRESSIVISMO**

Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como pré-requisito para a obtenção do título de Doutor em Filosofia, na área de concentração Filosofia Contemporânea.

Orientador: Prof. Jorge Luiz Viesenteiner

VITÓRIA

2024

O58c Onofri, Wilson Luciano, 1984-  
O conflito entre determinismo e liberdade a partir do problema da consciência no pensamento de Nietzsche : Do naturalismo ao expressivismo / Wilson Luciano Onofri. - 2024. 143 f.

Orientador: Jorge Luiz Viesenteiner.  
Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. liberdade. 2. determinismo. 3. consciência. 4. naturalismo. 5. expressivismo. 6. Nietzsche. I. Viesenteiner, Jorge Luiz. II. Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências Humanas e Naturais. III. Título.

CDU: 101

---

*Wilson Luciano Onofri*

**“O CONFLITO ENTRE DETERMINISMO E LIBERDADE A PARTIR DO  
PROBLEMA DA CONSCIÊNCIA NO PENSAMENTO DE NIETZSCHE: DO  
NATURALISMO AO EXPRESSIVISMO”**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Naturais, da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do Grau de Doutor em Filosofia.

Aprovado em 30 de abril de 2024.

Comissão Examinadora:

**Prof. Dr. Jorge Luiz Viesenteiner (UFES)**  
Orientador e Presidente da Comissão

**Prof. Dr. Clademir Luís Araldi (UFPEL)**  
Examinador Externo

**Prof. Dr. William Mattioli (UFRJ)**  
Examinador Externo

**Prof. Dr. Antônio Edmilson Paschoal (UFPR)**  
Examinador Externo

**Prof. Dr. Wander De Paula (UFES)**  
Examinador Interno



## RESUMO

A tese defendida aqui é a possibilidade de compatibilizar liberdade e determinismo no problema da consciência a partir de uma concepção expressivista de agente moral, na filosofia de Nietzsche. Como agente moral expressivista, entende-se aqui que o agente moral não é uma entidade previamente dada que precisa ser descoberta para conduzir a ação e a sua avaliação, mas antes de tudo, a localização onde acontece processos de transformação, constituído no espaço de tensão entre o plano individual e o supraindividual onde o agente moral é constituído na própria dinâmica social. Assim, o agente moral expressivista não estaria por trás da ação como uma entidade causal ou intencional, mas se manifestaria na ação como totalidade, no processo de realização mesma da ação. Para tanto, foi reconstruído o desenvolvimento do pensamento de Nietzsche sobre o tema a partir da tensão entre naturalismo e filosofia transcendental, desde as primeiras reflexões de juventude até a maturidade, identificando no expressivismo uma solução para o problema. Ademais, foi necessário identificar a noção de liberdade almejada por Nietzsche na ideia de autoconsciência de si, e não apenas vinculada à mera ideia de consciência, e com isso relacionar o problema contemporâneo de filosofia da mente com o programa de autocriação nietzschiano.

**PALAVRAS-CHAVE:** Determinismo, autoconsciência, expressivismo, liberdade e autocriação.

## ABSTRACT

The thesis defended here is the possibility of making freedom and determinism compatible in the problem of consciousness based on an expressivist conception of moral agent, in Nietzsche's philosophy. As an expressivist moral agent, it is understood here that the moral agent is not a previously given entity that needs to be discovered to conduct the action and its evaluation, but first and foremost, the location where transformation processes take place, constituted in the space of tension between the individual and the supra-individual plane where the moral agent is constituted in the social dynamics itself. Thus, the expressivist moral agent would not be behind the action as a causal or intentional entity, but would manifest itself in the action as a totality, in the process of carrying out the action itself. To this end, the development of Nietzsche's thought on the subject was reconstructed based on the tension between naturalism and transcendental philosophy, from the first reflections of youth to maturity, identifying a solution to the problem in expressivism. Furthermore, it was necessary to identify the notion of freedom desired by Nietzsche in the idea of self-awareness, and not just linked to the mere idea of consciousness, and thus relate the contemporary problem of philosophy of mind with Nietzsche's program of self-creation.

**KEY-WORDS:** Determinism, self-awareness, expressivism, freedom and self-creation.

## SUMÁRIO

<b>Lista de siglas das obras de Nietzsche.....</b>	<b>8</b>
<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>9</b>
<b>1 O PROBLEMA DO DETERMINISMO NO PERÍODO DE FORMAÇÃO DO PENSAMENTO DE NIETZSCHE.....</b>	<b>20</b>
1.1 O ÍMPETO COMPATIBILISTA NO ESCRITO <i>FADO E HISTÓRIA</i> NA TENSÃO ENTRE NATURALISMO E FILOSOFIA TRANSCENDENTAL.....	20
1.2. AS INFLUÊNCIAS E APORIAS DO NEOKANTISMO.....	24
1.2.1 A influência de Schopenhauer.....	26
1.2.2 A influência de Lange.....	34
1.2.3 A influência de Spir.....	38
1.3 A RECEPÇÃO EXPRESSIVISTA NO PENSAMENTO DE NIETZSCHE.....	40
<b>2 O PROBLEMA DO DETERMINISMO NA FASE INTERMEDIÁRIA DO PENSAMENTO DE NIETZSCHE.....</b>	<b>50</b>
2.1 COMPATIBILISMO E LIBERDADE COMO AUTOCONSCIÊNCIA NA FIGURA DO ESPÍRITO LIVRE.....	50
2.2 A TESE DA IRRESPONSABILIDADE RADICAL À LUZ DA HISTÓRIA E DAS CIÊNCIAS NATURAIS.....	55
2.3 O DEMÔNIO DE LAPLACE E A TESE DA IRRESPONSABILIDADE RADICAL.....	63

2.4 A INFLUÊNCIA KANTIANA E O BALANÇO DO COMPATIBILISMO NESSE PERÍODO.....	68
<b>3 O PROBLEMA DO DETERMINISMO NA FASE MADURA DO PENSAMENTO DE NIETZSCHE.....</b>	<b>72</b>
3.1 LIBERDADE COMO AUTOCONSCIÊNCIA E COMPATIBILISMO NA FASE MADURA DO PENSAMENTO DE NIETZSCHE.....	72
3.2 A CRÍTICA DO SUJEITO NA FASE MADURA.....	78
3.3 A RADICALIZAÇÃO DO DETERMINISMO NA DOCTRINA DOS TIPOS DE BRIAN LEITER.....	85
3.4 A REABILITAÇÃO DA VONTADE NA RECONSTRUÇÃO NATURALISTA DA CONSCIÊNCIA E SEUS MODELOS EXPLICATIVOS.....	89
<b>4. A PERSPECTIVA DE UM AGENTE EXPRESSIVISTA E A LIBERDADE DA AUTOCONSCIÊNCIA.....</b>	<b>107</b>
4.1 O <i>GÊNIO DA ESPÉCIE</i> E A FORMAÇÃO INTERSUBJETIVA DA CONSCIÊNCIA NAS NECESSIDADES PRÁTICAS.....	107
4.2 O <i>INDIVÍDUO SOBERANO</i> E A FORMAÇÃO DA CONSCIÊNCIA MORAL A PARTIR DE PROCESSOS DE SOCIALIZAÇÃO.....	115
4.3 A <i>AÇÃO É TUDO</i> E A NATUREZA EXPRESSIVISTA DO AGENTE EM NIETZSCHE.....	122
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>134</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>136</b>

### **Lista de siglas das obras de Nietzsche:**

CE - Considerações extemporâneas

HH I - Humano, demasiado humano I

HH II - Humano, demasiado humano II

OS - Miscelânea de opiniões e sentenças

AS - O andarilho e sua sombra

A – Aurora

GC - A gaia ciência

ZA - Assim falou Zaratustra

ABM - Além de Bem e Mal

GM - Para a genealogia da moral

CI - Crepúsculo dos ídolos

AC - O Anticristo

EH - Ecce homo

### **Opúsculos e outros textos inacabados ou inéditos**

FP - Fragmento póstumo

VM - Sobre verdade e mentira no sentido extramoral

FH – Fado e história

FT - A filosofia trágica na era dos gregos

### **Outras referências**

Anth – Antropologia de um ponto de vista pragmático

CRP - Crítica da razão pura

FE – Fenomenologia do espírito

MVR – O mundo como vontade e representação

Princípios – Princípios de filosofia primeira

PP – Parega e paralipomena

TNH – Tratado sobre a natureza humana

## **INTRODUÇÃO**

Na Filosofia Contemporânea, a teoria da ação é o estudo da natureza da ação humana, referindo-se ao processo que lhe dá origem e aos mais variados modos como ela é explicada. A depender da forma como este estudo é realizado, ele pode privilegiar diferentes aspectos da ação e dos mecanismos que estão envolvidos nesse processo, dando ênfase a diferentes pontos de vista, tais como biológicos, psicológicos, sociais, etc. Das questões envolvidas no debate a respeito da teoria da ação, a mais polêmica é aquela que diz respeito à existência ou não de uma liberdade para agir, uma vez que essa característica é essencial para a compreensão da ação moral. Por ação moral, entende-se aquela passível de avaliação moral na forma de aprovação ou censura, de modo a ensejar responsabilização moral ou legal para o agente (ALBIERI, 2003, p. 114).

O problema a respeito da natureza da ação livre tem relação com a origem e a condição. De modo geral, a ideia de liberdade é contraposta à noção de determinação, de forma que o problema central é definir se as pessoas são livres no que fazem ou se sua conduta é determinada por eventos de ordem externa a seus desígnios, isto é, para além de seu campo de controle. Além disso, debate-se sobre o vocabulário adequado para se compreender o problema, indagando se o apropriado seria falar em liberdade da vontade ou liberdade da ação (ALBIERI, 2003, p. 114).

Ademais, ainda no que se refere ao problema da atribuição de responsabilidade, é preciso levar em consideração todos os elementos e as circunstâncias que concorrem para a ação, tais como o agente, a motivação, a intenção, a deliberação, a escolha, a tomada de decisão, o ato, etc. Diante desses inúmeros e variados elementos, impõe-se a pergunta: quais desses elementos devem ser levados em conta na avaliação moral da conduta? Colocando de modo mais específico: qual desses elementos deve ser considerado livre para que se possa haver atribuição de responsabilidade moral? (ALBIERI, 2003, p. 114).

Como observa Albieri, para a filosofia de modo geral, o problema da dicotomia entre determinismo e liberdade apresenta-se contra um pano de fundo histórico e conceitual realizado sobre a polêmica a respeito das condições do comportamento responsável. É verdadeiro que a maioria daqueles que admite a possibilidade de atribuição de responsabilidade

moral admite também, em algum sentido, a liberdade de que os agentes devam ser livres para agir moralmente. De fato, muito dificilmente alguém consideraria responsável pelos próprios atos uma pessoa que foi forçada a fazer ou deixar de fazer alguma coisa. Não obstante, essa aparente concordância inicial, existem muitas posições teóricas referentes ao tema que discordam profundamente a respeito das condições de atribuição de responsabilidade moral, bem como a respeito da natureza e da extensão dessa liberdade de ação, ou melhor dizendo, dessa liberdade prática (ALBIERI, 2003, p. 114).

Na longa história desse imbróglio, destacam-se duas posições fundamentais e opostas. De um lado, encontra-se a posição determinista em sentido forte, que afirma que todo evento tem uma causa no evento que o antecedeu, uma vez que o mundo é regido por leis causais universais. Nesse sentido, a posição determinista em sentido forte nega a existência do acaso e atribui a ocorrência de eventos inesperados à ignorância das leis ou de condições antecedentes relevantes para a realização da previsão do fato. Ademais, sendo a posição determinista uma doutrina de validade universal, ela acaba por abranger todas as ações humanas, considerando, portanto, a liberdade como uma mera ilusão (ALBIERI, 2003, p. 114).

Isso ocorre, pois a liberdade requer contingência, isto é, a possibilidade alternativa de realização de ações. Todavia, se a ação ou escolha decorre inevitavelmente de circunstâncias antecedentes, então, por certo, nunca houve realmente alternativas. De acordo com esse entendimento, da perspectiva de um ser onisciente, este seria capaz de prever cada ação ou cada escolha já de antemão. Apesar de não ser nova, essa posição é atualmente defendida por alguns comportamentalistas (ALBIERI, 2003, p. 114).

De outro lado, no extremo oposto, está a posição indeterminista ou libertarianista metafísica. Esta posição afirma que as pessoas são livres e responsáveis, e que as causas antecedentes não determinam uma única modalidade de futuro. Essa posição admite que uma multiplicidade de alternativas se ofereça ao agente, de forma que as consequências de seus atos e escolhas coincidam de modo geral com a compreensão do senso

comum de que os seres humanos são seres dotados de autonomia e, portanto, são autênticos autores de suas ações e responsáveis por elas.

Certamente, a tese do livre-arbítrio é a mais celebrada na atual cultura individualista. Em sua versão romântica, ela promove o mais variado leque de mitos modernos. Na religião, na moralidade ou mesmo na lei, essa tese sempre foi considerada imprescindível para responsabilização de um agente por seus atos. No entanto, a tese determinista, apesar de frequentemente ser alvo de críticas, de modo geral, parece ser bastante aceita e empregada, mesmo que inadvertidamente. Afirmando a causalidade universal, isto é, estabelecendo que tanto nas ciências como na vida cotidiana é possível uma resposta para a pergunta sobre o porquê as coisas acontecem tais como de fato aconteceram, dificilmente as pessoas aceitam a alegação de que uma explicação dessa natureza é impossível. De modo geral, as pessoas não apenas buscam essas explicações como também recusam essa alegação de que possa haver efeitos sem causas como falsa. Mesmo que o grau de sofisticação dessas explicações varie drasticamente, indo desde afirmações mágicas ou sobrenaturais até intrincados cálculos matemáticos, o que se busca, na verdade, é uma explicação causal, seja ela improvável, seja desconhecida, ou seja transcendente.

Uma forma de afirmar a posição libertária é negando a existência da causalidade. Todavia, longe de resolver o problema, a negação da determinação causal acaba por complicar ainda mais a situação. Isso ocorre, pois, se a liberdade é tida como incompatível com a determinação causal, uma vez que os atos do agente já estão predeterminados no passado, no que se refere à atuação do próprio agente, sem a determinação causal, ele mesmo acaba não podendo determinar causalmente suas ações para o futuro. Não podendo determinar os efeitos de sua ação para o futuro, uma vez que o mecanismo da determinação causal é excluído em razão da incompatibilidade com a noção de liberdade, o resultado das ações desse agente acaba por ser definido em termos de sorte ou acaso.

Pela própria definição de acaso, em termos de exclusão da possibilidade de controle dos resultados pelo caráter aleatório das consequências, a noção de liberdade acaba excluída. É justamente por

essa exclusão do controle sobre os resultados consubstanciado no caráter aleatório dos efeitos do ato do agente que a liberdade está excluída, uma vez que a gerência das consequências de uma ação, por menor que seja esta gestão, é exigência indispensável para a constituição da noção de liberdade (PINK, 2004, p. 16).

Essas posições extremas, que advogam uma contra a outra, de um lado a validade da universal da causalidade de modo a abranger inclusive as ações humanas e excluindo a possibilidade da liberdade e, de outro lado, a liberdade de ação são abrangidas numa posição maior chamada incompatibilismo, seja ela na forma de um incompatibilismo determinista, seja na forma de um incompatibilismo libertário. Como se pode ver, as posições incompatibilistas, de forma geral, se mostram bastante problemáticas.

Percebe-se, então, que o senso comum na vida cotidiana acaba por aceitar este paradoxo: tudo é causado, mas algumas ações são livres. Desse paradoxo, emerge uma terceira posição chamada compatibilismo. Em linhas gerais, trata-se da aceitação de um determinismo deflacionado, isto é, a admissão de determinações em sentido fraco, fazendo com que as determinações possam conviver em harmonia com a presença da liberdade prática e da responsabilidade. Considera-se livre quando alguém age ou deixa de agir conforme a sua vontade. Essa escolha por vontade própria é causada por circunstâncias, no caso, motivos, razões ou intenções. Em escolhas diferentes, tais circunstâncias seriam, em tese, diferentes.

A ideia de conciliação de extremos de um paradoxo é sedutora, uma vez que prescinde da rejeição de perspectivas em conflito. Ademais, deve-se levar em conta a impossibilidade da autodeterminação em um universo destituído de determinações, tais como as mencionadas anteriormente, uma vez que, sem essas determinações, as ações dos indivíduos seriam resultados de acaso ou sorte.

Na modernidade, o problema do conflito entre determinismo e liberdade emerge a partir da revolução científica-tecnológica no âmbito das ciências da natureza, em especial na física<sup>1</sup>, com a ascensão de

---

<sup>1</sup> No âmbito do conhecimento científico o início da modernidade tem seu ponto de partida na obra de Nicolau Copérnico, *Sobre a revolução dos orbes celestes*, onde defende por meio do cálculo dos movimentos dos corpos celestes, um sistema

modelos explicação de cunho mecanicista de inspiração newtoniana<sup>2</sup>, tendo o seu ápice na obra de Laplace *Um ensaio filosófico sobre probabilidade*, publicada em 1814. Nessa obra, ele propõe a definição de probabilidade de um evento como o número de resultados favoráveis de todos os casos possíveis. É nessa obra que é encontrada aquela passagem que posteriormente ficaria conhecida como o “demônio de Laplace”. Trata-se, na verdade, de uma referência a uma inteligência suficientemente grande para “compreender todas as forças pelas quais a natureza é animada e a situação respectiva dos seres que a compõe” (LAPLACE, 1902, p. 4), ficando consagrado o determinismo em sua concepção mecânica do universo. Esses modelos se mostravam capazes de descrever como os objetos se moviam e interagiam uns com os outros, prescindindo de toda pretensa teleologia e se colocando capaz de explicar o universo utilizando apenas a ideia de causa eficiente.

---

heliocêntrico de organização cósmica, isto é, um modelo de cosmos em que o Sol é o centro do universo (Cf. COPÉRNICO, *As Revoluções dos Orbes Celestes*, X). Neste modelo, a terra é somente mais um astro girando em torno do Sol, rompendo assim com o modelo geocêntrico concebido no século. II por Cláudio Ptolomeu, em que a Terra se localizava imóvel no centro de um universo organizado numa base aristotélica em termos de esferas homocêntricas. Este marco representa um dos elementos fundamentais para caracterização do início da modernidade no âmbito do pensamento científico, tendo em vista que se contrapunha ao modelo vigente por praticamente vinte séculos e que era constitutivo da autocompreensão do homem antigo e medieval (Cf. PTOLOMEU, *Almagesto*, I, 5, H17). Embora esse período seja marcado por uma ruptura com os elementos do período clássico e medieval, pode-se dizer que o interesse pelas ciências naturais inicia com a reintrodução na Europa ocidental, a partir do final do século XII, da obra de Aristóteles e seus intérpretes árabes. Assim, apesar de a revolução científica moderna ter bastante inspiração em Platão em razão da valorização da matemática na investigação do universo, e do fato que os pitagóricos já tinham antecipado o modelo heliocêntrico como o próprio Copérnico admite, foi Aristóteles o grande responsável pela ênfase na pesquisa experimental e a relevância da inquirição da natureza.

2 Será apenas com Newton que a física clássica encontrará o ápice de seu desenvolvimento em *Princípios matemáticos de filosofia universal*, de 1686 (NEWTON, *Princípios matemáticos de filosofia natural*, I, Lei 1.). Newton extrai e constitui num todo orgânico e coeso o legado de duas tendências, a saber, aquela representada pelas reflexões de Descartes e Galileu, e aquela outra representada pelo pensamento de Boyle. Dessa maneira, para Newton, assim como para Boyle, o livro da natureza está escrito em termos e caracteres corpusculares. De outro lado, assim como Galileu e Descartes, trata-se de uma sintaxe puramente matemática, aquilo conecta esses corpúsculos e une e confere sentido ao texto do livro da natureza (Cf. KOYRÉ, *O significado da síntese newtoniana*, 2002, p.91.). Assim, os caracteres em que está escrito o texto do livro da natureza se constituem numa multiplicidade de partículas, cujos movimentos são regulados por uma gramática composta pelas leis do movimento e pela gravitação universal. Ademais, a obra de Newton, *Princípios matemáticos de filosofia natural*, unifica a Mecânica terrestre e celeste, até então tidas de forma apartada segundo a clássica concepção aristotélica, em um conjunto de leis físicas de aplicação universal, isto é, à circunscrição da totalidade dos fenômenos físicos, desde a dinâmica da trajetória do lançamento de projéteis até a lógica das órbitas dos cometas e os movimento dos planetas.

O problema foi debatido ao longo da modernidade, situando-se como um dos principais dissolvedores da filosofia moderna fundada na metafísica do sujeito cartesiano<sup>3</sup>. A crítica ao realismo causal, empreendida ao longo da tradição empirista na Inglaterra (Cf. HUME, TNH 1, 4, 1), bem como a idealista na Alemanha (CRP, B 68), se revelaram como uma enorme contribuição para o tema. Na obra de Nietzsche, o tema ressurge em sua crítica aos elementos principais do sistema de imputação moral ocidental, fundada na dogmática idealista, no caso, sujeito e vontade. Essa crítica é feita com base num repertório argumentativo de cunho naturalista, que, no entanto, acaba por ser alvo da própria crítica à metafísica do filósofo.

Embora desde sempre presente nos estudos sobre o filósofo, mesmo que de forma marginal, esse problema reaparece em seus termos atuais na tradição anglo-saxônica, a partir dos trabalhos de Bernard Williams. Como observa Anderson, essa tendência na literatura com a identificação da consciência com impulsos e afetos na filosofia de nietzschiana iniciou-se a partir dos trabalhos de Bernard Williams, com o influente artigo publicado em 1993, intitulado *Psicologia moral minimalista de Nietzsche* (ANDERSON, 2012, p. 208). Nesse artigo, Williams busca apontar as dificuldades de definição de uma psicologia moral naturalista, evidenciando as tentativas de Nietzsche de deflacionar o vocabulário moral usado na explicação de fenômenos psicológicos morais com o auxílio de informações provenientes da observação de domínios não morais da experiência humana.

É importante mencionar que Williams não firmou nenhuma posição sobre a natureza da consciência ou sua relação a um Eu estruturado afetivamente, nem sua investigação é moldada por qualquer agenda reducionista que busque identificar o sujeito com algum aspecto

---

<sup>3</sup>Tradicionalmente, no cenário filosófico, convencionou-se atribuir o surgimento da modernidade a partir do pensamento de Descartes, em seu empreendimento de fundamentar o conhecimento científico que surgia na figura do *cogito*, fundando assim a filosofia do sujeito, fundada na ideia de um eu imaterial e constante, análogo à noção cristã de alma. Consagrada na famosa frase *cogito ergo sum* (penso, logo existo), que aparece pela primeira vez em francês na expressão *Je pense, donc je suis* na IV parte do *Discurso do método*, obra de 1637 dedicada a fazer alguma coisa. A versão em latim apenas apareceria em *Princípios de filosofia*, de 1644, onde o enunciado do *Cogito ergo sum* é descrito como “a primeira e mais certa que se apresenta àquele que conduz os seus pensamentos por ordem” (DESCARTES, Princípios, parte 1, art.7)

subjacente da consciência. Williams era, na verdade, inspirado pelo programa Edward Craig de reconfiguração de noções filosóficas centrais à luz das suas genuínas conexões sociais e das necessidades que elas buscam atender (ANDERSON, 2012, p. 208).

Alinhada ao programa de Edward Craig, a análise de Williams parte da ampla suspeita de Nietzsche contra o excesso de conteúdos morais na psicologia moral moderna, isto é, o excesso deles para além do que poderia ser justificado quando trazidos à luz os pressupostos que os fundamentam. Williams tem como foco de sua investigação a noção de vontade, concebida então como simples faculdade de causar resultados por meio de atos de prescrição, ou em outras palavras, simplesmente emitindo imperativos sobre como as coisas devem ser. Nessa análise, Williams identifica o “excesso moral” na noção de vontade levando em conta o seu modo de funcionamento. Ele percebe como a vontade é concebida, tem sua razão de ser na necessidade de imposição de culpa moral.

Como observa Williams, “a culpa precisa de uma ocasião”, no caso, uma ação e um alvo, isto é, a pessoa que praticou a ação e algo que possa ser identificado na ação para que se conecte à culpa. Assim, a faculdade da vontade é a noção que se encaixa perfeitamente para suprir esse requisito, uma vez que sua forma conceitual fornece essa ocasião, nesse caso, a ação desejada e um sujeito, que causou a ação via prescrição e que pode responder pela culpa na medida em que o controle do resultado estava em seu poder (WILLIAMS. 2011, p. 19).

Assim, desmembrando o mecanismo de imputação de culpa, Williams explica o modo de funcionamento da psicologia moral em razão das necessidades e demandas do sistema moral. Esse horizonte foi suficiente para levantar a suspeita de que a crença nessa forma de vontade surge não em razão de respostas teóricas oriundas das demandas de explicação psicológica, mas de intenções e desejos provenientes do sistema de moralidade. Assim, não sendo mais do que uma exigência moral, e não uma constatação do âmbito de estudos da psicologia, essa forma de conceber a vontade deveria ser retirada do vocabulário de qualquer explicação que se pretenda realista.

Portanto, como já mencionado anteriormente, embora não tenha firmado nenhuma posição, a contribuição de Williams acabou definindo os rumos empreendidos pelos intérpretes subsequentes. Como observa Anderson, foi nesse cenário de intenções reducionistas que a produção dos intérpretes concentrou seus esforços, moldando de forma decisiva a recepção do tema. Pode-se inclusive reconhecer o mérito da abordagem de Williams em captar algo bastante relevante sobre o procedimento utilizado por Nietzsche, no que diz respeito a essa prática de denunciar os excessos morais presentes em uma psicologia moral, de modo a compreender essa guinada reducionista como um efeito da tentativa de expandir esse procedimento para suprimir completamente a noção de vontade.

Assim, a tentadora estratégia de generalização do procedimento de suprimir os excessos morais da psicologia moral salta então da supressão da vontade para a supressão de qualquer poder ou faculdade postulada de caráter distintivo, ou que possa ter um papel importante no que se refere aos problemas morais. Desse movimento, acaba-se concluindo que o minimalismo pleiteado nessas questões deve equivaler a uma austera psicologia baseada apenas em atitudes de crença e desejos (ANDERSON, 2012, p. 209).

Essa estratégia tem implicação direta no debate sobre a capacidade fundamental do sujeito nas leituras da filosofia transcendental e naturalista, nomeadamente a capacidade de se afastar da situação envolvendo tomada de atitude para então avaliar seu endosso ou rejeição. Dado o papel fundamental que essa capacidade ocupa, passou-se a levantar suspeitas com inspiração no artigo de Williams. Se ela deveria ser explicada por meio de um vocabulário deflacionado em termos de desejos e crenças mínimas ou se, assim como a noção de vontade, trata-se de um excesso oriundo da consciência moral e, portanto, deveria ser eliminada (ANDERSON, 2012, p. 209).

Essas leituras reducionistas ou eliminativistas da subjetividade, inspiradas nesse cenário minimalista, beneficiam-se de passagens cétricas de Nietzsche a respeito da possibilidade da alma ou o Eu poderem ser concebidos de forma independente dos afetos e dos impulsos. Essas

leituras respondem à demanda por um minimalismo da consciência eliminando a noção de um Eu ou reduzindo-o a uma estrutura de afetos fortes em disputa cega.

Como observa Anderson, embora seja uma atitude tentadora embarcar no empreendimento de uma leitura naturalista do sujeito ao estilo de David Hume inspirado nos imperativos interpretativos de um Eu minimalista, essa abordagem parece encontrar alguma resistência ao levar em conta as descrições realizadas por Nietzsche. Diferente da concepção árida e austera ao estilo de Hume, baseadas em crenças e desejos, a abordagem de um sujeito em Nietzsche se revela em grande riqueza de detalhes, sendo constituída por uma variedade de tipos de atitudes, como, por exemplo, impulsos, afetos, instintos, desejos, vontades, sentimentos, humores, sensações, avaliações, conceitos, crenças, convicções, imaginações, cognições e assim por diante (ANDERSON, 2012, p. 210).

Ademais, como se percebe muitas vezes ao longo da obra, Nietzsche parece lançar mão de um repertório multifacetado de tipos de atitude, sem, no entanto, mostrar qualquer preocupação em descrever a dinâmica constitutiva entre as atitudes mais complexas e as mais simples. Tais atitudes podem tomar diferentes formas de configuração a partir de sua relação interna com as demais atitudes, bem como abarcar diferentes tipos de objetos, sejam abstratos ou concretos.

Assim, um dos problemas que surge dessa tentadora abordagem do Eu ao estilo humeano no pensamento de Nietzsche é que o arranjo psicológico requerido para estruturação desses tipos de atitude demanda uma organização muito mais complexa do que o modelo de desejos e crenças pode fornecer. A própria noção de valor é uma dessas noções do repertório de Nietzsche que não pode ser reduzida a noção de desejo do Eu humeano. Sendo o ato de valorar costumeiramente considerado superior ao ato de desejar, e neste tendo origem. O valor, devido à sua complexidade, não poderia ser reduzido ao desejo (ANDERSON, 2012, p. 210).

Além dessa dificuldade de acomodação de vocabulário, talvez o ponto que se mostre de maior dificuldade seja a questão da capacidade de se afastar da situação, discutida no debate entre filosofia transcendental e

naturalismo. Atualmente, já é conhecimento seguro que Nietzsche teve contato com essa problemática por meio da recepção dos debates provenientes da filosofia neokantiana, em especial a partir da obra de Friedrich Lange (STACK, 1989).

A teoria ética na concepção kantiana, baseada na noção de autonomia, se assenta numa distinção crucial presente em sua psicologia moral. Para a tradição kantiana, há uma diferença fundamental entre dois tipos de incentivos motivacionais, a saber: os incentivos motivacionais oriundos da razão e aqueles derivados das inclinações. Assim, em qualquer contexto de tomada de decisão é pressuposta essa capacidade de autonomia de se distanciar da situação, e deliberar independente das inclinações a respeito do assunto.

É possível compreender então a importância dessa capacidade de se distanciar da situação na ética kantiana. A noção de autonomia depende dessa capacidade de se afastar de desejos e inclinações para que se possa avaliá-los, e então seguir a lei da razão, mesmo quando esta se encontra completamente contrária às demandas dessas inclinações. Cumpre, no entanto, observar que Kant não nega que possa haver interação entre razão e inclinação numa mesma atitude, devendo-se compreender essa distinção no sentido de sustentar a alegação de que é sempre possível para o agente se distanciar de suas inclinações e decidir com base na lei da razão (ANDERSON, 2012, p. 204).

A partir desse ponto, iniciam-se as controvérsias a respeito da questão no pensamento de Nietzsche. Os intérpretes têm se dividido em várias leituras criativas a respeito de se haveria uma tal capacidade de se distanciar da situação e de toda economia afetiva que ela mobiliza no sentido de que a noção de autonomia exige.

Interpretações naturalistas, como a leitura de Brian Leiter e Mathia Risse insistem na inexistência de tal capacidade. A análise de tais intérpretes enfatiza as diversas passagens em que Nietzsche se mostra cético num sentido eliminativista da noção de “Eu”. De acordo com essa forma de leitura, a crença num Eu consciente e unificado além do âmbito dos desejos, impulsos e inclinações é uma ilusão (ANDERSON, 2012, p. 205).

Para esses autores, o suposto “Eu” seria nada mais do que uma “estrutura social de impulsos e afetos” na obra *Além do bem e do mal* (ABM 12), em que se erra ao “tomar essa multiplicidade por uma coisa unificada e substancial por meio de um conceito sintético de Eu” (ABM 19). Quando parece que o Eu consciente ou intelecto tomou alguma decisão básica contra um impulso, ou alguma outra atitude conativa interna, o que ocorre é apenas que outro impulso se impôs ao primeiro até então dominante (ANDERSON, 2012, p. 205). Assim, enquanto se supõe que o intelecto seja algo essencialmente oposto aos instintos, na verdade, é, ao contrário da suposição kantiana, apenas uma forma de comportamento dos instintos. Nesse cenário, percebe-se que longe de haver um “Eu” capaz de se afastar da impetuosidade dos impulsos, o que existe é um impulso mais forte e dominante se impondo na estrutura afetiva.

A tese defendida aqui é que é possível compatibilizar liberdade e determinismo no problema da consciência a partir de uma concepção expressivista de agente moral. Como agente moral expressivista, entende-se aqui que o agente moral não é uma entidade previamente dada que precisa ser descoberta para conduzir a ação e a sua avaliação, mas antes de tudo, a localização onde acontece processos de transformação, constituído no espaço de tensão entre o plano individual e o supraindividual, onde o agente moral é constituído na própria dinâmica social. Assim, o agente moral expressivista não estaria por trás da ação como uma entidade causal ou intencional, mas se manifestaria na ação como um todo, no processo mesmo de realização da ação.

Ademais, é necessário também pressupor uma inseparabilidade entre uma economia afetiva atuante e a ação realizada, bem como uma forte vinculação da ação a um espaço específico de atuação, onde o agente se determina e se revela por meio do ato efetivo. Esse agente moral, que se revela na ação, está sujeito à avaliação pública, em razão do potencial transformativo que consegue produzir na expressão da ação. Assim, numa relação dialética de retroalimentação estabelecida como mecanismo regulativo, é possível ao agente manter, alterar ou reconsiderar as próprias ações diante das regras e condições de sucesso possibilitadas pela

interação entre indivíduo e o cenário supraindividual, de modo a viabilizar o empreendimento de autocriação do filósofo, compatibilizando assim liberdade e determinismo no campo da consciência.

Para a realização desta pesquisa, foi observado o critério temporal de divisão do pensamento de Nietzsche nas fases de juventude, intermediária e madura, mostrando como o tema do conflito entre determinismo e liberdade esteve presente em suas reflexões, e como em cada uma dessas fases, em seu programa de crítica ao pensamento metafísico, o filósofo buscou lidar com esse problema, em especial, a partir da tensão entre naturalismo e filosofia transcendental, e a posição do expressivismo como solução para este imbróglio. Ademais, este trabalho, em especial nas suas partes finais, procurou apresentar uma construção em dois níveis, uma da perspectiva interna de uma consciência constituída em impulsos e afetos, e outra em nível externo, a partir dos processos de socialização, onde os impulsos e as experiências práticas do dia a dia são condicionados mutuamente.

A primeira parte deste trabalho é dedicada a reconstruir o problema do determinismo no período de juventude do pensamento de Nietzsche, e é dividida nas seguintes partes: Uma reconstrução da problemática a partir do escrito de juventude *Fado e história*, onde é possível observar o ímpeto compatibilista a partir da tensão entre naturalismo e filosofia transcendental, “O ímpeto compatibilista no escrito *fado e história* na tensão”; A recepção da influência neokantista a partir dos escritos de Schopenhauer, Lange e Spir, bem como as aporias geradas nessa recepção, “As influências e aporias do neokantismo”; a recepção expressivista a partir de Herder e a influência no escrito *Verdade e mentira*, “A recepção expressivista no pensamento de Nietzsche”

O segundo capítulo trata da reconstrução do problema do determinismo na fase intermediária do pensamento de Nietzsche, abordando os seguintes temas: o ímpeto compatibilista e a liberdade como autoconsciência na figura do espírito livre, “Compatibilismo e liberdade como autoconsciência na figura do espírito livre”; “A tese da irresponsabilidade radical à luz da história e das ciências naturais”; a referência ao demônio de Laplace e a sua relação com a tese da

irresponsabilidade radical, “O demônio de Laplace e a tese da irresponsabilidade radical”; e um último tópico tratando da influência kantiana e o respectivo balanço desta, “A influência kantiana e o balanço do compatibilismo nesse período”.

O terceiro capítulo trata do problema do determinismo na fase madura do pensamento de Nietzsche, e está dividida nas seguintes partes: uma primeira parte mostrando a continuidade da ideia de liberdade como autoconsciência e a relação dessa concepção com o ímpeto compatibilista da fase madura, “Liberdade como autoconsciência e compatibilismo na fase madura do pensamento de Nietzsche”; uma segunda parte destinada a reconstruir a crítica do sujeito no pensamento do filósofo, onde se encontra o cerne da problemática, “A crítica do sujeito na fase madura”; uma terceira parte mostrando a radicalização deste problema na interpretação de Brian Leiter a respeito da crítica da vontade “A radicalização do determinismo na doutrina dos tipos de Brian Leiter”; e uma última parte que procura mostrar a reabilitação da vontade num modelo de consciência naturalista e os modelos explicativos alternativos, delimitando seus sucessos, bem como suas limitações, “A reabilitação da vontade na reconstrução naturalista da consciência e seus modelos explicativos”.

O quarto capítulo se concentra na apresentação de um agente expressivista, mostrando o desenvolvimento e evolução da consciência para a consciência moral e posteriormente para a autoconsciência deste agente a partir de processos de socialização. Esta parte final ficou dividida em três partes: a primeira destinada à reconstrução da formação da consciência em termos intersubjetivos a partir das necessidades práticas, “O *gênio da espécie* e a formação da intersubjetiva consciência nas necessidades práticas”; a segunda referente a passagem da consciência para autoconsciência a partir dos processos de socialização, expressos na figura do indivíduo soberano, “O *indivíduo soberano* e a formação da consciência moral a partir de processos de socialização”; e a terceira e última parte mostrando a exteriorização desse sujeito a partir de suas ações num mundo constituído normativamente, onde este sujeito se revela em suas ações, “A *ação é tudo* e a natureza expressivista do agente em

Nietzsche”. Dessa forma, se o capítulo anterior buscou descrever a consciência a partir da dinâmica interna dos impulsos, este capítulo mostra a dinâmica externa do desenvolvimento do agente a partir dos processos de socialização, em especial, da dinâmica do mundo dos valores, onde é possível verificar o mútuo condicionamento dessas instâncias e como Nietzsche concebe a liberdade.

## **1 O PROBLEMA DO DETERMINISMO NO PERÍODO DE FORMAÇÃO DO PENSAMENTO DE NIETZSCHE**

Este capítulo procura fundamentalmente reconstruir o problema do determinismo no período de juventude do pensamento de Nietzsche, buscando explicitar uma tensão entre naturalismo e filosofia transcendental, expressa na teoria do erro, em seu ímpeto por compatibilização, e como a influência expressivista pôde oferecer uma perspectiva mais fecunda do que aquela oferecida pelo Iluminismo, a partir do modelo mecanicista. Nesse sentido, este capítulo ficou dividido nas seguintes partes: uma primeira identificando a presença do problema

do determinismo já no escrito de juventude *fado e história*, onde é possível vislumbrar já aí uma relação entre naturalismo e filosofia transcendental, na ideia de fado como conceito abstrato; a segunda referente às influências e aporias do neokantismo no período de formação do filósofo; a terceira referente à influência expressivista, em especial à ideia de força criativa que mais tarde poderá ser compreendida a partir da vontade de poder; e uma quarta e última referente à concepção de intelecto de natureza criativa oriunda de uma narrativa naturalista evolucionista.

### **1.1 O ÍMPETO COMPATIBILISTA NO ESCRITO *FADO E HISTÓRIA* NA TENSÃO ENTRE NATURALISMO E FILOSOFIA TRANSCENDENTAL**

Escrita aos dezessete anos, em meados de 1862, na Germânia, iniciativa dedicada aos estudos literários e musicais, e composta apenas por seus dois amigos de Naumburg, Wilhelm e Gustav, *Fado e história* (FH) constitui uma das primeiras reflexões sobre o tema (YOUNG, 2014, p. 30). Como observa Janz, trata-se da primeira erupção do “ser espiritual” de Nietzsche, onde pode ser encontrado um programa de investigação para toda a sua vida. Nas palavras do próprio biógrafo, “quase todos os temas importantes são aqui mencionados” (JANZ, 2016, p. 88).

Duas coisas podem ser constatadas logo nos primeiros parágrafos: primeiro, trata-se de um ensaio de libertação do cristianismo, que se impôs pela força do costume, com consequências dramáticas, antecipando um dos temas fundamentais do seu pensamento maduro; segundo, que se constitui como um programa investigativo de cunho filosófico, que veio se confirmando à luz das obras posteriores, servindo, portanto, como fio condutor para as investigações a respeito de sua filosofia. Isso pode ser visto quando ele escreve:

Se pudéssemos contemplar a doutrina cristã e a história da Igreja com olhar isento e livre, teríamos de expressar opiniões contrárias às ideias geralmente aceitas. Porém, desde os nossos primeiros dias estreitados no jugo do hábito e dos preconceitos, e pelas impressões da infância inibidos na evolução natural de nosso espírito e condicionados na formação de nosso temperamento, acreditamos dever

considerar quase um delito, se escolhermos um ponto de vista mais livre, a partir do qual possamos emitir, sobre a religião e o cristianismo, um juízo imparcial e adequado aos tempos (FH).

Ele continua:

Uma tentativa como esta não é obra de algumas semanas, mas de toda uma vida. Seus fundamentos devem ser apenas a história e as ciências naturais, para não se perder em “especulações estéreis”. Quantas vezes toda a nossa filosofia não me pareceu uma torre babilônica: alçar-se até o céu é o objetivo de todos os grandes esforços, o reino do céu sobre a Terra significa quase o mesmo (FH).

Em oposição à narrativa cristã que se impôs pela força do hábito, o jovem filósofo, contando com dezessete anos, já lançava mão, de forma embrionária, de uma perspectiva naturalista de cunho evolutivo a partir da inserção do homem no devir da história, tal como se verá em sua produção filosófica propriamente dita. Assim, é possível constatar aqui uma continuidade metodológica que se verá na obra madura, quando o filósofo escreve:

Pois mal sabemos se a humanidade mesma não passa de um estágio, um período no todo, no devir, se não é uma arbitrária manifestação de Deus. Não seria o homem apenas a evolução da pedra por intermédio da planta, animal? Já se teria alcançado nisso sua perfeição, e não haveria nisso também história? Jamais tem fim, esse eterno devir? Quais serão as molas desse grande mecanismo? Estão ocultas, mas são as mesmas desse grande relógio que chamamos história. O mostrador são os acontecimentos. A cada hora avança o ponteiro, para recomençar sua ronda após as doze; começa um novo período do mundo [...] (FH).

O tema do conflito entre fado e história entra em cena a partir de um cenário humanista de círculos concêntricos de compreensão, no qual o homem se encontra no centro. Nesses círculos, como coloca Nietzsche, os mais próximos são a história dos povos, da sociedade e da humanidade. O menor círculo, centro comum de todas as oscilações e infinitamente pequeno, é tarefa das ciências naturais investigar.

Tudo se move em círculos imensos, sempre mais amplos; o homem é um dos círculos mais interiores. Querendo medir as oscilações daqueles exteriores, ele terá de, a partir de si e dos círculos mais próximos, abstrair aqueles mais abrangentes. Os mais próximos são a história dos povos, da sociedade e da humanidade. O centro comum de todas as oscilações, buscar o círculo infinitamente pequeno, é tarefa

da ciência natural; agora, que o homem busca simultaneamente em si e para si este centro, percebemos a importância única que a história e a ciência natural devem ter para nós (FH).

É arrastando os círculos da história natural que surge a relação entre fado e história, isto é, a partir da luta da vontade individual com a vontade geral. Embora a mais elevada concepção de história seja inacessível ao homem comum, o historiador e o filósofo tornam-se profetas, em razão da capacidade de abstração dos círculos interiores para os exteriores. E com base nisso, o jovem filósofo coloca a questão a respeito da força do fado que vem ao encontro do espelho da personalidade:

Não nos vem tudo ao encontro no espelho de nossa personalidade? E os acontecimentos não dão apenas o tom do nosso destino, enquanto a força e a fraqueza com que ele nos atinge dependem tão somente do nosso temperamento?... O que é isso, que puxa fortemente a alma de tantos homens em direção ao trivial e dificulta um mais alto voo das ideias? Uma conformação fatalista do crânio e da coluna vertebral, a condição e a natureza dos seus pais, o cotidiano das suas relações, o ordinário do seu ambiente, mesmo o monócoto do seu lugar natal. Fomos influenciados sem ter em nós a força para uma ação contrária, sem nem mesmo perceber que somos influenciados. É uma sensação dolorosa, haver cedido a própria independência numa aceitação inconsciente das impressões exteriores, haver sufocado faculdades da alma pelo poder do hábito, e a contragosto haver enterrado os germes do extravio no fundo da alma (FH).

Nietzsche conclui que, da perspectiva da história dos povos, estes são influenciados de diferentes maneiras quando atingidos pelos mesmos acontecimentos. É desse modo que as prescrições universais não fazem sentido.

No entanto, o jovem filósofo pondera que, se de um lado a vontade livre aparece como algo sem vínculo e arbitrária, em termos de um espírito infinitamente livre e errante, do outro lado, o fato deve ser concebido como uma necessidade, caso não se queira ver a história do mundo como um sonho incerto. O fado é a infundável força contra a vontade livre. Assim, já é possível vislumbrar aqui um ímpeto compatibilista, uma vez que livre vontade sem fado é tão pouco concebível como um espírito sem real e bem sem mal, uma vez que só a oposição pode criar o atributo:

A vontade livre aparece como aquilo sem vínculos, arbitrário: é o infinitamente livre e errante, o espírito. O fado, porém, é uma necessidade, se não quisermos acreditar que a história do mundo é um sonho incerto, as indizíveis dores da humanidade são invenções, e nós mesmos joguetes de nossas fantasias. Fado é a infindável força de resistência contra a livre vontade; livre vontade sem fado é tão pouco concebível como espírito sem real, bem sem mal. Pois só a oposição cria o atributo [...] (FH).

Do mesmo modo que o bem é apenas a sutil evolução do mal a partir de si, antecipando aqui a tese da inexistência da oposição de valores delineada em *Humano demasiado humano I*, também a vontade livre aparece como a mais alta potência do fado (FH).

Dessa maneira, à medida que o fado aparece ao indivíduo no espelho de sua personalidade, a liberdade da vontade individual e o fado individual são dois opositores complementares, sinalizando assim para uma compreensão compatibilista. É nesses termos que, enquanto crítica ao cristianismo, a ideia de sujeição à vontade de Deus e humildade não passaria de um véu para o covarde.

No entanto, a aparência do fado, enquanto delimitador último, mais poderoso que a vontade livre, deve levar em conta duas considerações: primeiro que o fado é um conceito abstrato, uma forma sem matéria; segundo, que para o indivíduo existe apenas o fado individual, havendo apenas uma cadeia de acontecimentos, de modo que tão logo o ser humano atue, ele passa a criar seus próprios acontecimentos e seu próprio fado.

Mas quando o fado, enquanto delimitador último, parece mais poderoso que a vontade livre, não devemos esquecer duas coisas, primeiro, que fado é somente um conceito abstrato, uma forma sem matéria, que para o indivíduo há apenas um fado individual, que fado nada é senão uma cadeia de acontecimentos, que o homem, tão logo atue, criando assim seus próprios acontecimentos, determina seu próprio fado, e sua atividade não começa apenas com o nascimento, mas já em seus pais e antepassados (FH).

Assim, embora a atividade do ser humano não comece com o seu nascimento, mas em seus pais e seus antepassados, isso não impossibilita a criação dos seus próprios acontecimentos e do próprio fado individual.

A vontade livre é, da mesma forma, também uma abstração, que significa a capacidade de ação consciente, em oposição ao destino que se

refere à atuação inconsciente, em que o que está em jogo é a direção da vontade quando ela ainda não está “diante dos olhos” como “objeto”. Dessa forma, quando não se toma o conceito de ação inconsciente simplesmente como um deixar-se levar por impressões anteriores, a distinção rigorosa entre fado e livre vontade desaparece na ideia de individualidade, como bem coloca o jovem Nietzsche ao escrever:

Livre vontade é, do mesmo modo, apenas uma abstração, e significa a capacidade de agir conscientemente, enquanto sob fado compreendemos o princípio que nos conduz na ação inconsciente, no qual está sempre em jogo uma direção da vontade que nós mesmos ainda não necessitamos ter diante dos olhos como objeto [...] Portanto, se não tomamos o conceito de ação inconsciente simplesmente como um deixar-se levar por impressões anteriores, desaparece para nós a distinção rigorosa entre fado e livre vontade, e ambos os conceitos se fundem na ideia da individualidade (FH).

Essa passagem dá uma mostra de sua compreensão sobre o tema que pode servir de fio condutor para a investigação de seu pensamento mais desenvolvido. Livre vontade, embora seja uma abstração, significa a capacidade de agir conscientemente, enquanto o fado é o princípio que conduz inconscientemente a ação no indivíduo, onde está em jogo a condução da vontade, quando ainda não se tem consciência deste princípio da ação. Dessa forma, Nietzsche compreende que, uma vez deixada de lado a ideia de ação inconsciente como um se deixar conduzir pelas impressões anteriores, desaparece a distinção rigorosa entre fado e livre vontade, pois estes conceitos se encontram na ideia de individualidade.

Como ele explica:

Quanto mais as coisas se distanciam do inorgânico, e quanto mais a educação se amplia, mais se torna marcante a individualidade, mais diversificados os seus atributos. Força interior, espontânea, e impressões exteriores, sua alavanca de evolução, o que são, se não livre vontade e fado? (FH).

O filósofo continua:

Na livre vontade está para o indivíduo o princípio da singularização, da separação do todo, da absoluta irrestrição; mas o fado torna a colocar o homem em ligação orgânica com a evolução geral, e o obriga, na medida em que busca dominá-lo, ao livre desenvolvimento de forças contrárias; a

livre vontade absoluta, sem fado, transformaria o homem em Deus, o princípio fatalista em um autômato (FH).

A vontade livre, portanto, para o jovem Nietzsche, está para o indivíduo como princípio de singularização, isto é, de separação do todo. Por outro lado, é o fado que coloca o ser humano em ligação com o todo orgânico, inserindo-o na evolução geral, e obrigando-o ao livre desenvolvimento na medida em que busca dominar o destino. Um depende do outro para existir, tal como arremata o jovem Nietzsche ao dizer que “a livre vontade absoluta, sem fado transformaria o homem em Deus, o princípio fatalista em autômato”.

Dessa forma, é possível observar um ímpeto compatibilista nesse texto de juventude que aparentemente o acompanhará por toda a sua vida. No entanto, alguns pontos merecem destaque: de um lado a consideração do fado geral como mera abstração, o que aparentemente corresponde a um argumento idealista oriundo da filosofia transcendental; e de outro lado o reconhecimento de um fado individual, que parece atuar como baliza da vontade livre, constituinte de sua estrutura fisiopsíquica. Nesse sentido, haveria um afastamento da ideia de um determinismo imposto por uma causalidade externa, subsistindo a ideia de uma determinação de cunho interno, que, no entanto, estaria compatibilizada com a ideia de vontade livre.

## **1.2 AS INFLUÊNCIAS E APORIAS DO NEOKANTISMO**

O contexto de formação do pensamento de Nietzsche é marcado por um período de profunda crise de identidade da filosofia acadêmica na Alemanha. Caracterizada pela prática de uma filosofia idealista, a filosofia acadêmica alemã sofre um grande revés no panorama epistemológico diante dos sucessos das ciências naturais no que se refere às possibilidades de descrição e controle do mundo. Com o surgimento da física teórica, mais especificamente a termodinâmica e os estudos de propagação de calor por radiação, observa-se uma virada com relação à hegemonia do método científico implícito na física de Newton, fundado na matematização do mundo natural sensorialmente percebido. Paralelamente, no campo das ciências biológicas, acontecia uma reavaliação do modelo mecanicista, bem como uma vigorosa propensão

ao endosso de paradigmas evolucionistas em suas pesquisas (BARROS, 2018, p. 55).

Em meio a esses acontecimentos, a consciência científica do período pós-idealista na Alemanha após 1830 acabou sendo sustentada em grande parte por constantes ataques às concepções de natureza de feição romântica e idealista. A filosofia da natureza de Hegel, em especial, era considerada um bom exemplo das horríveis aberrações que a especulação filosófica poderia produzir. A conclusão que se tirava era de que já era hora finalmente de deixar a filosofia sozinha para trás e continuar o avanço da ciência (SCHNÄDELBACH, 2009, p. 76).

Após a morte de Hegel, último grande idealista alemão, e com a recuada de seus alunos, a sua filosofia da natureza cai rapidamente em descrédito. Diante desse cenário, não se pode, contudo, concluir, como bem adverte Schnädelbach, de que apenas com a morte de Hegel a investigação empírica da natureza finalmente encontrou liberdade após longo período aprisionada nas garras da infrutífera especulação filosófica ciência (SCHNÄDELBACH, 2009, p. 76).

Na Alemanha de Goethe, certamente, bem como em vários outros lugares, as ciências da natureza ainda não gozavam de autonomia, no entanto, a influência do idealismo e do romantismo são superestimadas. Apesar do prestígio que tais correntes filosóficas ostentaram, pode-se dizer que os cientistas alemães trabalhavam praticamente imperturbáveis às tendências filosóficas desse período da ciência (SCHNÄDELBACH, 2009, p. 76).

Para recuperar seu prestígio intelectual, a filosofia acadêmica alemã, sob pressão das tendências naturalistas, se reestruturou a partir de 1840 em termos de um retorno à filosofia de Kant, tal como preconizado por Otto Liebman em seu *Kant e seus epígonos*, de 1865. Diferente do idealismo que lhe fora posterior, o criticismo kantiano, enquanto filosofia não metafísica, orientada na prerrogativa do sujeito do conhecimento, oferecia uma possibilidade promissora para a defesa da importância da filosofia. Ao retomar as implicações filosóficas do giro copernicano operado por Kant, de sujeição do objeto do conhecimento às condições de possibilidade do sujeito cognoscente, o movimento neokantista não

apenas pôde reivindicar por um espaço de reflexão legítimo para filosofia, como também acabou por reconfigurar o objeto de debate da filosofia alemã no estabelecimento dos limites da reflexão empírica a partir da análise filosófica (BARROS, 2018, p. 56).

Ao contrário do que pode parecer à primeira vista, essa retomada da filosofia kantiana não foi empreendida apenas por filósofos em sua luta pela sobrevivência da filosofia. Muitos dos mais ilustres cientistas da época, insatisfeitos com as interpretações dogmáticas dos resultados de suas atividades, buscaram em Kant recursos teóricos para as próprias reflexões. Herman Helmholtz, por exemplo, não apenas se serviu de Kant para reflexão de sua atividade, mas também realizou uma dupla contribuição a partir dessas reflexões. De um lado, Helmholtz reinseriu Kant nos debates epistemológicos da época ao interpretar os resultados empíricos de suas investigações sobre fisiologia dos órgãos sensoriais como confirmação das teses kantianas. De outro lado, ele destacou os méritos de Kant como cientista natural em uma conferência que se tornaria imediatamente célebre. Essas posições tinham como finalidade enfatizar que a relação entre filosofia e ciência era de mútua cooperação (LOPES, 2011, p. 316).

A repercussão da posição de Helmholtz advinha do fato de se tratar justamente da mobilização de um argumento idealista oriundo da atividade das ciências naturais contra o próprio materialismo que então era julgado como fundamento seguro das ciências naturais. Essa posição adotada por Helmholtz acabou sendo de grande influência, definindo as estratégias de reatualização do pensamento de Kant, que seriam posteriormente adotadas por Lange (LOPES, 2011, p. 316).

### **1.2.1 A INFLUÊNCIA DE SCHOPENHAUER**

Entre os autores com os quais Nietzsche teve contato nesse período, cujas contribuições filosóficas concorreram imensamente para a formação de seu pensamento a respeito da recepção do debate neokantista, Schopenhauer tem se confirmado como pensador em posição privilegiada. Embora sua filosofia não deva ser concebida como um retorno a Kant, mas uma tentativa de continuação, o filósofo pessimista dificilmente poderia ser ignorado, uma vez que sendo a filosofia kantiana, como

notadamente se conhece, uma das bases fundamentais de sua própria filosofia, ele acabou por dedicar grande parte da sua reflexão a ela.

Dentre as influências relacionadas ao tema do determinismo a partir do problema da consciência, é possível destacar dois pontos: o problema do corpo como fio condutor de acesso à vontade, relacionado ao problema do fenomenalismo do mundo interior em Nietzsche; e o problema da imutabilidade do caráter, relacionado diretamente ao problema da autocriação.

Dificuldade trazida pela distinção entre fenômeno e coisa em si na investigação do aparato transcendental, a questão do acesso ao corpo como sustentáculo condicionante do mundo inteiro enquanto representação é o primeiro problema a ser tratado aqui. Para Schopenhauer, havia uma grande importância na separação entre a coisa em si e o fenômeno operado por Kant, em especial na compreensão de que o intelecto intervém na relação entre o sujeito do conhecimento e o objeto. Essa constatação de Kant o aproximaria de Platão, bem como da filosofia hindu, ao estabelecer essa distinção entre como as coisas são e o modo como elas se apresentam, e assinalar a dependência do mundo em relação ao sujeito no seu giro copernicano se firmando na posição de um “idealista resoluto” (ITAPARICA, 2019, p. 46).

Schopenhauer enfatiza, no entanto, o problema gerado por Kant no desenvolvimento de sua filosofia em sua tentativa de se afastar do idealismo, em especial na segunda edição da *Crítica da razão pura*, onde é suprimida uma considerável parte sobre os paralogismos, e feita a inclusão da “Refutação do idealismo”. Essa modificação, segundo Schopenhauer, significou um retrocesso no pensamento do filósofo de Königsberg, uma vez que o conduziu a uma contradição insuperável, a saber: limitar o conceito de causalidade de forma exclusiva à esfera dos fenômenos, para, em seguida, inferir uma coisa em si como causa das representações (ITAPARICA, 2019, p. 46).

A dificuldade de Kant estaria na forma como ele concebe o entendimento e o modo como essa compreensão afeta a compreensão da causalidade. Para Kant, as formas da intuição são tempo e espaço, constituindo a causalidade uma categoria do entendimento. Todavia,

Schopenhauer argumenta que, ao lado de tempo e espaço, o entendimento deveria ser considerado de caráter intuitivo, uma vez que está submetido ao princípio de razão suficiente do vir-a-ser, sendo a causalidade compreendida em seu caráter intuitivo. Causa e efeito são assim a essência total da matéria, ou em outras palavras, o ser da matéria está em seu efetuar-se (ITAPARICA, 2019, p. 47).

Esse mundo material, no entanto, ainda é uma representação, isto é, uma produção subjetiva. O sujeito, nesse caso, é o sustentáculo, o “suporte” (*Träger*) do mundo, ou no vernáculo kantiano, o sujeito é a condição de possibilidade dos fenômenos. O sujeito é, então, o ponto de partida das representações dos objetos, representações essas criadas a partir de considerações intuitivas de tempo, espaço e causalidade, que são as únicas formas *a priori* que o ser humano detém.

O sujeito, apesar de ser pré-condição de todo conhecimento, não pode, no entanto, ser conhecido enquanto tal. Isso ocorre, pois, no mundo enquanto representação, apenas é possível o conhecimento de objetos, isto é, daquilo que se sujeita às formas da intuição de tempo, espaço e causalidade. O próprio corpo humano, sendo um objeto entre outros, também é uma representação, todavia, é um objeto imediato ao sujeito, por meio do qual este cria as representações (ITAPARICA, 2019, p. 48-49).

Assim, para Schopenhauer, não há relação de causalidade possível entre sujeito e objeto, mas apenas entre objetos: haveria apenas o corpo, enquanto objeto imediato, e os outros objetos, enquanto objetos mediatos. Desta forma, o erro de Kant estaria em considerar que existisse relação de causalidade entre sujeito e objeto. A própria oposição entre realismo e idealismo seria resultado de um equívoco ao pressupor uma relação de mesmo nível entre sujeito e objeto (ITAPARICA, 2019, p. 48-49).

Acontece, contudo, que o mundo da representação é apenas um mundo secundário, onde seu mais profundo significado, enquanto coisa em si é primordialmente, vontade. Schopenhauer empreende aí uma metafísica imanente, tendo como cerne o corpo. O corpo é a forma de se ter acesso à verdadeira essência do mundo, uma vez que ele é o ponto de intersecção entre as duas formas de apresentação do mundo.

De fato, a busca da significação do mundo que está diante de mim simplesmente como minha representação, ou a transição dele, como mera representação do sujeito que conhece, para o que ainda possa ser além disso, nunca seria encontrada se o investigador, ele mesmo nada mais fosse senão puro sujeito que conhece (cabeça de anjo alada destituída de corpo). Contudo, ele mesmo se enraíza nesse mundo, encontra-se nele como INDIVÍDUO, isto é, seu conhecimento, seu sustentáculo condicionante do mundo inteiro como representação, é no todo intermediado por um corpo, cujas afecções, como se mostrou, são para o entendimento o ponto de partida da intuição do mundo. Este corpo é para o puro sujeito que conhece enquanto tal uma representação como qualquer uma outra, um objeto entre objetos [...]. Mas tudo isso não é assim. Antes, a palavra do enigma é dada ao sujeito do conhecimento que aparece como indivíduo. Tal palavra se chama VONTADE. Esta, e tão somente esta, fornece-lhe a chave para seu próprio fenômeno, manifesta-lhe a significação, mostra-lhe a engrenagem interior de seu ser, de seu agir, de seus movimentos. Ao sujeito do conhecimento que entra em cena como indivíduo mediante sua identidade com o corpo, este corpo é dado de duas maneiras completamente diferentes: uma vez como representação na intuição do entendimento, como objeto entre objetos e submetido às leis destes; outra vez de maneira completamente outra, a saber, como aquilo conhecido imediatamente por cada um e indicado pela palavra VONTADE. Todo ato verdadeiro de sua vontade é simultaneamente e inevitavelmente também um movimento de seu corpo (MVR, §18, I 119).

Schopenhauer observa que essa impossibilidade de conhecimento do sujeito enquanto sujeito apenas ocorre quando se parte da perspectiva estritamente teórica, do “investigador como puro sujeito do conhecimento”, tal qual uma “cabeça de anjo alada destituída de corpo”. Ocorre que esse sujeito não se limita apenas a perspectiva da teoria, mas se “enraíza no mundo” como “INDIVÍDUO”, isto é, este sujeito do conhecimento que conhece o mundo por meio de representações se apresenta também como indivíduo, que tem seu “sustentáculo condicionante” no corpo. O corpo é intermediário e condicionante desse universo de representações, se apresenta como objeto apenas da perspectiva do entendimento, da perspectiva do indivíduo esse corpo se manifesta como VONTADE.

Em sua fase final, Nietzsche fez muitas objeções a Schopenhauer, apesar ou justamente por causa de seu entusiasmo inicial por ele. Suas principais queixas dizem respeito à defesa de Schopenhauer da moralidade da piedade e seu pessimismo, fazendo com que ele retorne a esses temas com bastante frequência, como em *Genealogia da moral* (GM 1, 5 e 6). No entanto, talvez, a questão que posteriormente passa a

aparecer mais frequentemente seja a discussão a respeito da concepção de vontade schopenhaueriana. Essa discussão acontece durante o curso de um ataque bem mais amplo aos preconceitos dos filósofos, presente na primeira parte de *Além do bem e do mal* (ABM), em especial, o ataque ao preconceito de que existem ou possam existir certezas imediatas no âmbito mental. Segundo Nietzsche, ainda existiriam auto-observadores que acreditam em “certezas imediatas”, como, por exemplo, o “eu penso”, ou como diz a superstição de Schopenhauer do “eu quero”, como o entendimento capturado, o seu objeto puro e desnudado como “coisa em si” (ABM 16). De fato, continua Nietzsche, “Schopenhauer deu a entender que somente a vontade é conhecida”, sem “subtração ou adição” (ABM 19).

Nietzsche compreende a vontade como algo “complicado”. Numa vontade, há toda uma pluralidade de sensações e afetos envolvidos. Desta forma, o argumento de Nietzsche é que, longe de ser uma certeza imediata ou algo conhecido de maneira “absoluta e completamente”, a vontade ou o querer é algo complexo e elusivo, e uma vez conhecida, não existem motivos para crer que a vontade seja suficiente para a ação ou que a vontade e a ação sejam uma única coisa.

Caso se aceite o relato da fenomenologia nietzschiana do querer, é possível compreendê-lo como um contraponto à visão de Schopenhauer de que a vontade é imediatamente conhecida por todos. Isso ocorre, pois Schopenhauer pensa na experiência do querer como algo tão simples que só poderia ser conhecida diretamente ou, como coloca Nietzsche, “pura e nuamente”. A contra-argumentação de Nietzsche é que não apenas essa experiência da simplicidade do querer não resiste à análise, tal como ele mostra, como também releva como o querer é um labirinto, onde muito dele é apenas obscuramente disponível à consciência.

Outro ponto que merece destaque a respeito da influência de Schopenhauer se refere à questão da imutabilidade do caráter. Nos termos da consagrada distinção kantiana, Schopenhauer afirma que a vontade é o que é em si, enquanto o âmbito das representações se refere aos fenômenos. A liberdade concerne apenas à vontade enquanto coisa em si, estando todos os seus fenômenos submetidos à causalidade. A essência de

cada um é vontade, mas, enquanto fenômenos, a pessoa constitui apenas modo de objetificação dessa vontade. De um lado, o verdadeiro ser de cada indivíduo, à medida que é coisa-em-si, é livre, mas por outro lado, enquanto fenômeno, a vontade presentificada no caráter individual encontra-se submetida ao princípio de razão suficiente, e portanto, submetido à causalidade. Isso significa que, se por um lado não existe nenhuma razão para as pessoas serem como são, de forma que elas são o que são, por outro lado, sendo as pessoas o que elas são, todas as suas ações decorrem como necessidades de seu ser. Este duplo aspecto do caráter se impõe como consequência do compromisso com a filosofia idealista transcendental, que se encontra em toda extensão da obra do filósofo (CHEVITARASE, 2005, p. 60).

Para lidar com esse duplo aspecto do caráter, Schopenhauer distingue inicialmente, seguindo a trilha de Kant, duas concepções de caráter, a saber: o empírico e o inteligível, para, posteriormente, acrescentar uma terceira concepção, no caso, o caráter adquirido, como logo se verá adiante. O caráter inteligível de cada pessoa é um ato de vontade propriamente dito, não submetido ao princípio de individuação, ou em outras palavras, não submetido às condições de espaço e tempo, fora da lei da causalidade, de forma que o caráter empírico é a manifestação dessa vontade em condições de espaço e tempo, segundo a lei da causalidade (CHEVIRITASE, 2005, p. 60).

Nesse sentido, o caráter inteligível é encontrado fora do tempo, permanecendo alheio a qualquer modificação, e, sendo o caráter empírico apenas a sua manifestação, o caráter humano é concebido como imutável. Apenas o caráter inteligível, dado que não está submetido à causalidade, pode ser concebido como propriamente livre. Diferentemente do caso do caráter inteligível, o caráter empírico permanece aprisionado na cadeia de causas e efeitos próprias das manifestações fenomênicas. Isso significa que Schopenhauer não rejeita inteiramente a ideia da liberdade humana, mas apenas a desloca para outro âmbito distinto das ações humanas (CHEVITARASE, 2005, p. 61).

O filósofo pessimista pretende compatibilizar liberdade e necessidade, pois, como ele mesmo diz:

Aqui temos perante nós, da maneira mais distinta, o ponto unificador daquela grande oposição, a união da liberdade com a necessidade, tão discutida nos novos tempos, porém nunca, que eu saiba, de modo claro e adequado. Cada coisa como fenômeno, como objeto, é absolutamente necessária; no entanto, EM SI mesma é Vontade e esta é integralmente livre por toda eternidade (MVR § 55, I 338.).

Como se pode ver, a liberdade se desloca então do âmbito empírico para o âmbito do ser. Todavia, por mais que seja um fenômeno da vontade livre, o caráter empírico e as ações que dele são desencadeados nunca são livres, pois, como explica o filósofo pessimista, “nossos atos individuais de modo algum são livres; contudo, o caráter individual [inteligível] de cada um deve ser considerado como seu ato livre” (PP § 116.). Ninguém é livre para agir, uma vez que todos os atos decorrem do que se é, entretanto, o que se é configura um ato inteiramente livre. Isso significa que aquilo que alguém fundamentalmente é, é considerado livre, independente de toda necessidade. Assim, resta a contradição, pois, à medida que a pessoa é, ela não pode deixar de ser, sendo seus atos consequência necessária do seu caráter inteligível.

Pois, como explica Schopenhauer:

Ora, assim como cada coisa na natureza tem suas forças e qualidades que reagem de determinada maneira em face de determinada impressão, e constituem o seu caráter, também o homem possui o seu Caráter, em virtude do qual os motivos produzem suas ações com necessidade. Nesse modo mesmo de agir manifesta-se seu caráter empírico; por seu turno, neste manifesta-se de novo seu caráter inteligível, a vontade em si, da qual aquele é o fenômeno determinado (MVR, § 55, I 339.).

Assim sendo, pode-se dizer que as ações de alguém constituem apenas uma forma de tradução recorrente, que varia somente quanto à forma do caráter inteligível, de modo que é pela observação do conjunto das ações, seguida da aplicação da indução, que se alcançaria a determinação do caráter empírico. Os atos dos seres humanos estão, portanto, inteiramente submetidos ao seu caráter inteligível, não sendo possível separar o indivíduo daquilo que seria o seu caráter (CHEVITARASE, 2005, p. 62).

O filósofo de Frankfurt se refere à antiga fórmula escolástica “*operari sequitur esse*”, ressaltando que todos os atos de uma pessoa decorrem daquilo que essa pessoa é, ou, em outras palavras, tudo o que alguém faz, assim o faz necessariamente em virtude e em conformidade com a sua natureza. A ideia de uma existência sem essência é tida como inconcebível por Schopenhauer, já que como poderia algo existir sem que esse algo nada fosse? Daquilo que alguém é, segue-se o que ela faz. Apenas seria possível querer de modo diverso, caso tivesse outro caráter, ou seja, caso fosse outra pessoa. Assim, um olhar retrospectivo nos próprios atos apenas revela o que uma pessoa, de fato, é (CHEVITARASE, 2005, p. 62).

Como se pode ver pela citação colacionada, de fato, a metafísica da vontade do filósofo pessimista exige a afirmação de que alguém primeiro quer, apenas depois essa pessoa é capaz de conhecer o que se quer:

Consequentemente, cada homem é o que é mediante a sua vontade. Seu caráter é originário, pois querer é a base do seu ser. Pelo conhecimento adicionado ele aprende no decorrer da experiência o QUÊ ele é, ou seja, chega a conhecer seu caráter (MRV § 55, I 345.).

No decurso de sua experiência de vida, alguém somente pode chegar a conhecer seu caráter por meio de seu intelecto. E ainda que seu caráter seja imutável e inato, esta pessoa não compreende bem a sua natureza. Esse conhecimento a respeito do próprio caráter só pode ser alcançado pela experiência da vida, uma vez que apenas é possível conhecer o caráter empírico por meio das próprias ações, em outras palavras, temporalmente (CHEVITARASE. 2005, p. 62).

Dessa perspectiva, é apenas possível adquirir aquilo que Schopenhauer chama de caráter adquirido (*erwoben charakter*). Trata-se de uma terceira e última forma de caráter, que é aquele que se forma pela prática do mundo, de modo que é desta concepção que se fala quando se louva ou censura alguém.

Ao lado do caráter inteligível e do empírico, deve-se ainda mencionar um terceiro, diferente os dois anteriores, a saber, o CARÁTER ADQUIRIDO, o qual se obtém na vida pelo comércio com o mundo e ao qual é feita referência quando

se elogia uma pessoa por ter caráter, ou se a censura por não o ter (MRV § 55, I 357.).

Schopenhauer trabalha essa noção de caráter adquirido a partir da ideia de inteligibilidade do próprio caráter. O autoconhecimento pelo intelecto da própria natureza do indivíduo não pode, entretanto, alterar a vontade que lhe é anterior e constitui o ser de alguém. O intelecto é somente um mediador em que se dá a influência dos motivos sobre a vontade humana. Na forma de representações abstratas, os motivos não podem alterar o caráter, de modo que aos motivos compete apenas modificar a direção do seu esforço, guiá-lo, sem, no entanto, mudar o objeto que almeja, mas tão somente perseguir-lo por outras vias. Desta forma, a função da instrução e da educação não se limita a mostrar à vontade que ela utiliza mal os seus meios de ação, mas alterar o encaminhamento dos seus esforços, sem alterar sua natureza manifesta em seu caráter.

O que o homem realmente e em geral quer, a tendência nunca pode mudar por ação exterior sobre ele, via instrução; do contrário, poderíamos de seu ser mais íntimo e o fim que persegue em conformidade a ela, nunca pode mudar por ação exterior sobre ele, via instrução; do contrário, poderíamos recriá-lo. Sêneca diz admiravelmente: *velle non discitur* (MVR § 55, I 347.).

Contudo, é importante destacar que a variabilidade do intelecto e, por conseguinte, a variabilidade da conduta são muito grandes. Se, de um lado, o intelecto não pode modificar a vontade ou decidir em seu lugar, ele pode, entretanto, colaborar para a transformação do recrudescimento dos esforços de alguém e alterar a conduta desta. Como espectador do teatro da vontade, o intelecto pode conhecer o drama que é encenado. Assim, este autoconhecimento oriundo do caráter adquirido, ou colocado de outra forma, este conhecimento pela experiência do próprio querer pode, de fato, transformar o direcionamento na vida (CHEVITARASE. 2005, p. 63)

Para alguém conquistar esse caráter adquirido, é preciso saber o que se quer, bem como saber também o que se pode. A única forma de provar o próprio caráter é ser bem-sucedido num empreendimento, pois conhecer bem o que se quer e o que se pode é a única forma de se aprender a lidar

com o que se é. Todavia, tal conhecimento só pode ser alcançado a partir de uma dinâmica de tentativa e erro, em que posteriormente, a partir desse autoconhecimento, é possível evitar o desgaste em tentativas falhas e infrutíferas, em que o caráter é pressionado além de suas possibilidades para só aumentar o montante de sofrimento.

É a conquista desse autoconhecimento que permite alguém a explorar as próprias forças e aprender a lidar com suas limitações, a partir do cultivo de disposições naturais, bem como a aplicação dessas disposições em seus próprios empreendimentos. Ademais, é possível ainda a alguém, a partir desse autoconhecimento, evitar objetos e situações aos quais ela não reagiria convenientemente, de forma a minimizar seu sofrimento já implícito sem sua existência. Embora isso, de jeito nenhum, lhe proporcione a possibilidade de ser o que ela não é. Dessa perspectiva, essa pessoa experimentará muitas vezes o prazer de se sentir verdadeiramente forte (CHEVITARASE. 2005, p. 63).

Nesse sentido, pelo que foi até o momento analisado, é possível entender a negação de Schopenhauer da liberdade empírica da vontade como uma impossibilidade de se deixar de ser o que se é. Contudo, ainda que o caráter seja invariável, a conduta pode variar imensamente por causa do caráter adquirido, ou seja, em razão do autoconhecimento proporcionado pela atividade do intelecto no que se refere à relação entre o que se quer e o que se pode. Todavia, no que se refere ao quadro geral da liberdade da vontade, mantém-se a ideia de que somente a vontade seria, de fato, livre, sendo o restante, manifestações necessárias dessa vontade.

Essa compreensão schopenhaueriana encontraria elogios na filosofia de Nietzsche na obra *Humano demasiado humano*, como marca de distinção de uma mente filosófica:

Schopenhauer, cujo grande conhecimento das coisas humanas, demasiado humanas, cujo primordial senso dos fatos foi um tanto prejudicado pela colorida pele de leopardo de sua metafísica (que é preciso antes remover, para descobrir embaixo um verdadeiro gênio de moralista) — Schopenhauer faz esta excelente distinção, com a qual terá bem mais razão do que realmente podia confessar a si mesmo: “a compreensão da rigorosa necessidade das ações

humanas é a linha que separa as mentes filosóficas das outras” (HH II/OS 33).

Seguindo então a conclusão de que não há saída diante do “fado”, pode o homem apenas sonhar a liberdade, mas não se tornar realmente livre:

É certo que devem ser reconhecidas como inúteis várias outras escapatórias que as “mentes filosóficas”, como Schopenhauer mesmo, deixaram para si: nenhuma leva ao ar livre, ao ar do livre-arbítrio; cada uma, através da qual até agora se tentou escapar, revelou novamente por trás o muro brônzeo do fado: nós estamos na prisão, só podemos nos sonhar livres, não nos tornar livres. Que não se pode contrariar por muito tempo mais esse conhecimento, isso demonstram as desesperadas, incríveis posturas e contorções daqueles que contra ele investem, que com ele prosseguem a luta (HH II/OS 33).

Dessa maneira, é possível vislumbrar uma grande influência de Schopenhauer a respeito do tema do determinismo e da questão da autocriação no pensamento de Nietzsche. O problema do acesso interno e da questão a respeito da imutabilidade do caráter serão constantemente revisitadas ao longo de sua produção filosófica.

### **1.2.2. A INFLUÊNCIA DE LANGE**

Outra grande influência no pensamento de Nietzsche desse período foi Friedrich Albert Lange. Sua influência fora percebida desde logo por comentadores do início do século XX, tais como Bernoulli, E. Hocks e Hans Vaihinger, porém, apenas anos mais tarde começou a se levar a sério o peso da influência desse autor sobre o pensamento de Nietzsche, em especial, a partir do trabalho de Jörg Salaguarda. Um dos méritos do trabalho de Salaguarda foi colocar em evidência as diversas correntes de pensamento pressupostas nas reflexões de Nietzsche, cuja ausência de clareza vinha comprometendo excelentes interpretações do filósofo ao tratar seu pensamento de forma análoga ao modo tradicional da história da filosofia ou por considerá-lo como se ele surgisse de um pano de fundo indiscernível, fruto da fascinante capacidade imaginativa de Nietzsche (STACK, 1983, Prefácio, V).

Lange teve uma vida bastante produtiva e de variados interesses, participando ativamente não apenas dos principais debates acadêmicos de sua época, como também foi um intelectual engajado no movimento dos

trabalhadores em suas causas político-partidárias. Para além do contraste entre as biografias de dois pensadores aparentemente tão diferentes, não se pode perder de vista a formação intelectual comum entre Nietzsche e Lange. Assim como Nietzsche, Lange também recebera sua formação sob supervisão e aconselhamento de Friedrich Ritschl na Universidade de Bonn, onde frequentou o curso de Filologia Clássica e obteve seu título de doutor em 1851 com uma tese sobre métrica grega. Como esclarece Lopes, é reconhecida na correspondência de Lange a gratidão para com a Escola de Filologia de Bonn e para com seu mestre Ritschl pelo período de formação experienciado (LOPES, 2008, p. 41).

A principal obra de Lange, *A história do materialismo e a crítica do seu significado para o presente*, publicada em 1866, e adquirida por Nietzsche no mesmo ano, constituiu uma sofisticada resposta ao movimento radical de naturalização que vinha ocorrendo. Trata-se, ao mesmo tempo, de uma detalhada história do materialismo, bem como uma crítica de seu aspecto metafísico a partir de uma posição kantiana (BROBJER, 2008, p. 34).

Segundo Lange, a descoberta de Kant de que os conceitos do sujeito determinam os objetos da experiência é basilar para a crítica epistemológica do materialismo enquanto forma de justificação do conhecimento, uma vez que esse descobrimento mostra que os objetos da experiência apenas se apresentam como tais da perspectiva do sujeito do conhecimento e que, partindo da perspectiva de uma busca por uma essência absoluta, a coisa em si se oculta numa “escuridão impenetrável” (ITAPARICA, 2019, p. 51). Ademais, para Lange, não apenas a realidade última do mundo seria incognoscível, mas também a ideia de uma realidade última seria consequência da forma do pensamento. Traduzido para o vernáculo schopenhaueriano, a própria vontade não passa de uma representação (HOLLINGDALE, 2015, p. 94).

A verdadeira essência das coisas, o último fundamento de todas as coisas, não nos é somente desconhecido, mas o conceito mesmo não é nada mais nada menos que a última epítome de uma oposição condicionada pelo nosso organismo, da qual não sabemos se fora da experiência possui algum significado (LANGE, 1866, p. 268).

A lógica dessa crítica ao âmbito epistemológico do materialismo se deve ao caráter circular com que as representações operam, interditando assim a justificação dessa posição. A ideia que subjaz a essa lógica é que se mostra inevitável em dado momento a conversão do materialismo em idealismo, de modo que essa situação acaba por estabelecer um limite à dinâmica de cognoscibilidade. Assim, por mais que se procure, da perspectiva epistemológica, justificar o materialismo se reportando à estrutura da apercepção nos termos da fisiologia de um organismo de desenvolvimento natural, objeto da biologia, e por sua vez às leis mecânicas que subjazem a essa estrutura e são explicadas pela física, no final é resultado de uma organização mental (MATTIOLI, 2011, p. 228), como bem se pode ver na seguinte passagem:

O que é corpo? O que é matéria? O que é físico? E a fisiologia de hoje, bem como a filosofia, devem nos responder da seguinte forma a essas questões: que são apenas nossas representações; representações necessárias, representações de acordo com as leis naturais, mas no final, não as coisas mesmas (LANGE, 1866, p. 496).

A influência dessa passagem da obra de Lange no pensamento de Nietzsche é registrada numa famosa carta a Carl von Gersdorff do final de agosto de 1866, onde o filósofo de Zaratustra recorta dois trechos da *História do materialismo*. Esses trechos mostram claramente a forma da argumentação que dominou a compreensão de Nietzsche a respeito da coisa em si:

1. O mundo dos sentidos é o produto da nossa organização.  
2. Nossos órgãos [corpóreos] visíveis são, assim como todas as outras partes do mundo do fenômeno, somente imagens de um objeto desconhecido. 3. Nossa organização efetiva permanece também desconhecida, como as coisas exteriores. Nós temos sempre somente o produto de ambos diante de nós (KSAB 2.160, Carta a Carl von Gersdorff do final de agosto de 1866.).

Em razão dessas considerações, as contribuições de Lange permaneceram ambíguas, não apenas em sua recepção no cenário filosófico, como também no pensamento de Nietzsche. Se de um lado, Lange concluiu pela indemonstrabilidade epistêmica do materialismo, bem como por sua refutação enquanto ontologia, de outro lado ele observa

que do ponto de vista metodológico, ele deve ser cultivado e fomentado. Isso ocorre, pois, embora o materialismo não se justifique como visão de mundo fundamental ou teoria do conhecimento, enquanto estratégia cognitiva ele se mostra o mais adequado, já que, estando a investigação a respeito da esfera da coisa-em-si, enquanto origem das representações do sujeito do conhecimento, interdita, uma vez que a própria ideia de coisa-em-si também é uma representação, o que resta é a apreensão do mundo fenomênico (ITAPARICA, 2019, p. 53). Esse seria então o motivo pelo qual, embora o pensamento de Lange tenha sido formulado como uma resposta aos programas de naturalização radicais, as investigações posteriores, realizadas sob sua influência terem resultado numa intensificação dessas investigações rumo ao naturalismo (LOPES, 2011, p. 318).

Dessa forma, mesmo Lange tendo apontado as fragilidades incontornáveis do materialismo, seu flerte com o naturalismo como forma de explicar os fenômenos naturais acabou por dar um impulso em sentido contrário às suas aspirações iniciais da problematização do materialismo. O que se seguiu então foi uma guinada em direção à promoção de programas de naturalização da perspectiva transcendental.

Essa guinada naturalista foi vivenciada também por Nietzsche, como bem observou Frezzatti ao perceber como as ideias contidas na *História do materialismo* acabaram por sensibilizar o jovem filólogo às questões das ciências, sendo, ademais, justamente aqueles problemas relacionados ao problema da subjetividade que mais o atraiu (FREZZATTI, 2014 p. 20). É nesse sentido que o contato com as ideias de Darwin por meio da obra de Lange foi fundamental para o desenvolvimento das reflexões de Nietzsche, já que, como observa Stack, é bastante provável que, por meio da obra de Lange, o filósofo tenha tido seu primeiro contato com Darwin e sua revolucionária teoria (STACK, 1983, p. 156).

Apesar de a relação de Nietzsche com Darwin se tratar de um caso complexo, marcado muitas vezes por uma zombaria por parte do filósofo alemão, pode-se dizer que Nietzsche acabou adotando criticamente pontos fundamentais da visão de mundo darwinista para sua própria filosofia.

Entre esses pontos, destaca-se a compreensão darwinista do homem como ser natural a partir de sua descendência animal, da razão como instrumento de sobrevivência, bem como o emprego de dissimulação com fim de conservação (STACK, 1983, p. 156).

A partir de Lange, Nietzsche pôde ter acesso às implicações da revolução operada pela teoria darwinista da evolução por meio de seleção natural e vislumbrado as consequências danosas para a crença em modelos de explicação metafísico-teleológicos, sejam esses de cunho platônico, seja aristotélico, ou seja mesmo cristão. Nesse sentido, a visão de um mundo natural dirigido por alguma finalidade através da história, como até então se concebia, sofrera um imenso golpe, cujos efeitos podem se constatar ao longo da obra de Nietzsche.

Ademais, é importante destacar que Lange via a obra de Kant *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, como uma antecipação geral ao pensamento de Darwin, na medida em que concebia o homem como oriundo do reino animal, tendo se elevado à condição de ser humano por meio do seu desenvolvimento interno. Dessa ótica, o que veio a distinguir o ser humano dos outros animais foi o surgimento da consciência de um Eu e a unidade da consciência:

Portanto, para indicar a classe do ser humano no sistema da natureza viva e assim caracterizar, nada mais nos resta a não ser afirmar que ele tem um caráter que ele mesmo cria pra si enquanto é capaz de se aperfeiçoar segundo os fins que ele mesmo assume; por meio disso, ele como animal dotado da faculdade da razão (animal rationabile), pode fazer de si um animal racional (animal rationale), e nisso ele, primeiro conserva a si e a sua espécie (Anth, 322, p.216.)

Stack observa que, se a essa afirmação for adicionada à elucidação dos fundamentos do conhecimento constante na *Crítica da razão pura*, pode-se concluir como, de fato faz Nietzsche, que a racionalidade, bem como suas determinações categóricas, tem como função primitiva a preservação da espécie. Nesse sentido, não haveria dúvida de que Kant estaria na base da compreensão pragmática do conhecimento que Nietzsche herda de Lange (STACK, 1984, p. 157).

Lange dá continuidade no desenvolvimento dessa base pragmática iniciada por Kant ao especular que os cérebros dos homens primitivos

provavelmente não exerciam as elevadas funções mentais, mas serviam apenas como instrumento de coordenação. Nietzsche revela ostentar a mesma posição quando nega ao intelecto qualquer função especial de cunho metafísico, e estabelece seu caráter instrumental de auxiliar na conservação da existência (VM I).

Ademais, meditando sobre a origem da fala, Lange enfatiza, a partir da obra de Darwin *A descendência do homem e a seleção em relação ao sexo*, o provável primeiro uso da voz nas cantorias de cortejo, cuja prática levou ao surgimento de sons articulados e às primeiras palavras. Embora Nietzsche não descreva exatamente dessa maneira o surgimento da linguagem, encontra-se em seu pensamento de forma análoga o caráter natural dessa linguagem e seu surgimento a partir de um contexto social, sobressaindo seu caráter metafórico e convencional (STACK, 1984, p. 157).

Assim, segundo Nietzsche, a partir do desenvolvimento social da linguagem, o homem pôde superar as limitações de sua frágil natureza e desenvolver formas de organização de seus pensamentos e sentimentos, tornando-se assim o “mais astuto dos animais”. É possível constatar dessa forma uma íntima relação não apenas entre o desenvolvimento social da linguagem e a produção do conhecimento, como também a relação com a gênese da subjetividade.

### **1.2.3 A INFLUÊNCIA DE SPIR**

Outro relevante autor que contribuiu para a formação de Nietzsche nesse período foi o pensador russo radicado na Suíça, Afrikan Spir. Para se ter uma ideia da importância de Spir no pensamento de Nietzsche, Micheal Green sugere uma análise comparativa com Lange, que nunca é mencionado nas obras publicadas, contando apenas com três referências no espólio, e Spir, que conta com uma referência direta em *Humano demasiado humano* e doze, em fragmentos do espólio (GREEN, 2002, p. 46).

É desconhecido exatamente como Nietzsche descobriu Spir, de modo que, embora o filósofo russo tenha lecionado em Leipzig na qualidade de professor adjunto na mesma época em que o jovem Nietzsche lá estudou, é improvável que eles tenham se conhecido

pessoalmente. No entanto, o que se sabe é que Nietzsche teve contato com Spir no inverno de 1872, a partir de sua obra *Investigação sobre a certeza no conhecimento da realidade: ensaio de uma reforma da filosofia crítica*, de 1869, voltando a ter contato com Spir novamente em fevereiro de 1873, quando retira da biblioteca da Basileia o primeiro volume da obra recém-publicada *Pensamento e realidade*<sup>4</sup>. A proficuidade desta obra no pensamento de Nietzsche tem sido confirmada pela literatura especializada, ao mostrar um permanente diálogo com este trabalho ao longo de toda a vida intelectualmente produtiva do filósofo de Zaratustra, isto é, de 1872 a 1888, de tal maneira que se torna impossível compreender aspectos fundamentais da filosofia nietzschiana sem levar em consideração essa influência marcante.

O filósofo russo é uma das fontes fundamentais de Nietzsche nas discussões a respeito da teoria do conhecimento, bem como uma das vias de interlocução com a filosofia transcendental kantiana. Ademais, Spir também é uma influência marcante a respeito da teoria do erro e um dos opositores secretos de Nietzsche em sua querela com a tradição metafísica, em especial, o cartesianismo e o causalismo metafísico, figurando como o “iminentemente lógico” de *Humano, demasiado humano* (HH 18), servindo de via de entrada para o psicologismo inglês.

Nesse sentido, apesar de ter figurado como um adversário secreto na filosofia de Nietzsche, as contribuições de Spir para a formação da filosofia nietzschiana foram fundamentais. D’iorio inclusive destaca quatro períodos de intensa interlocução de Nietzsche com a obra e Spir (D’IORIO, 2012, p. 11), onde essa influência pode ser vista claramente.

O primeiro contato é a leitura de 1873. Essa leitura contrasta com a atividade metafísica, estética e propagandista pela qual Nietzsche ficou conhecido nesse período, sob influência de Wagner, constituindo a atividade secreta do jovem filólogo, cuja marca estaria nos apontamentos 4 Nasser (NASSER, 2015, p. 59) registra que os indícios de que Nietzsche leu *Investigação sobre a certeza no conhecimento da realidade* são dados por algumas passagens presentes no caderno PI 20. Sobre *Pensamento e realidade*, existem registros na biblioteca da Basileia de que Nietzsche retirou o primeiro volume desse livro em fevereiro de 1873. Além disso, existe também um longo trecho dessa obra citada por Nietzsche nesse mesmo período na obra *Filosofia na era trágica dos gregos*, onde ele discute a questão da realidade do tempo. Existem indicações de que Nietzsche teria retirado pelo menos cinco vezes essa obra até 1874, tendo o filósofo adquirido um exemplar da segunda edição em fevereiro de 1877.

póstumos que vão do verão de 1872 até a primavera de 1873, sobretudo no caderno PI 20 (D'IORIO, 2012, p. 16). Trata-se de uma reflexão cética a respeito dos fundamentos e das diferentes formas possíveis de filosofia. A influência desses estudos pode ser vista por dois escritos póstumos, a saber: *A filosofia na era trágica dos gregos*, redigida em abril; e *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, redigida no verão de 1873. Enquanto no primeiro escrito Nietzsche realiza uma aproximação do pensamento de Spir com a filosofia de Parmênides (Cf. FT 13.) . No segundo escrito, Nietzsche rivaliza com a posição de Spir sobre a origem da linguagem e das categorias da razão de processos lógicos a partir do pensamento de Geber, que estabelece essa origem a partir de um processo de criação artística de caráter retórico (Cf. VM 2).

A segunda leitura, de 1887, trata da posição de Spir a respeito da metafísica enquanto ciência do incondicionado, considerada, então, como uma forma de filosofia dogmática (D'IORIO, 2021, p. 29). Nesse sentido, Spir considera a metafísica indemonstrável. No entanto, apesar da intolerância com a metafísica, que procura deduzir o conceito de incondicionado a partir de caracteres do condicionado, ele não renuncia à ideia de uma ciência do conceito de incondicionado, necessária para alcançar um nível superior de consideração da realidade.

De acordo com Spir, o incondicionado, que equivale com a coisa em si e com o absoluto, é o que tem em si a razão de existir, de modo que todas as coisas que o sujeito conhece no mundo da experiência são condicionadas, uma vez que são submetidas a essas estruturas que tornam a experiência possível. O condicionado, por sua própria natureza, não pode existir sem o incondicionado, assim, o vir a ser não pode existir sem o ser. Em suma, o eixo da filosofia de Spir é que a relação entre condicionado e incondicionado não pode ser de natureza causal.

Nietzsche utiliza essa ideia de que o incondicionado não pode condicionar, e, portanto, a metafísica não é possível enquanto visão de mundo, uma vez que não é possível interpretar a natureza a partir de seus fenômenos para se chegar ao absoluto, contra Schopenhauer em sua noção de metafísica imanente. Essa noção de metafísica imanente se estabelece enquanto procedimento de decifração da experiência, se colocando como

uma ciência da experiência em geral, em que se fala da coisa em si somente em relação à experiência. Nesse sentido, não é a coisa em si que se manifesta na experiência, mas o próprio fenômeno.

A terceira leitura é a de 1881. Nessa leitura, Nietzsche retoma as antinomias de Spir, expressão do modo de compreender a filosofia enquanto fundada em conceitos atemporais da razão pura, e por isso usada para condenar o âmbito do vir a ser. Nesse sentido, Nietzsche acaba por inverter a situação de prioridade estabelecida por Spir, considerando que não é o mundo sensível do vir a ser que engana o sujeito e é refutado pelas leis da lógica, mas são as leis do pensamento que conduzem o sujeito a uma série de contradições na análise do mundo da realidade (D'IORIO, 2012, p. 37). Assim, a solução de Nietzsche para o problema envolvendo a relação entre pensamento e realidade é feita em orientação à realidade do vir a ser, isto é, o espírito humano, sua lógica e sua razão vieram a ser.

Isso leva Nietzsche a substituir a dedução lógica proposta por Spir por uma epistemologia evolutiva como forma de explicar o surgimento dessas categorias. Afinal, se essas categorias são fruto do desenvolvimento histórico do ser humano, nada mais adequando do que uma investigação a respeito do desenvolvimento dessas categorias no tempo.

É na quarta leitura de 1885 que é possível encontrar a crítica à filosofia cartesiana de forma mais bem delineada, em especial, à noção de sujeito racional (D'IORIO, 2012, p. 37). Trata-se do último confronto de Nietzsche com a filosofia de Spir, ocorrido durante o período em Sils-maria entre 16 de julho e 26 de setembro de 1885. Nesse período, Nietzsche revisita as suas anotações gnosiológicas do verão de 1881, presentes no caderno M III 1, orientando suas reflexões a respeito do grau de certeza imediata que se pode extrair do *cogito* cartesiano.

Segundo Spir, existem dois tipos de certeza: uma imediata e uma mediata. A primeira é tida como fundamento para a segunda, e por isso, como base do conhecimento em geral. Nesse sentido, o mérito de Descartes foi ter sido o primeiro a indicar para a filosofia a trilha para a certeza imediata, determinando a sua origem no testemunho da consciência. Spir entende que essa contribuição feita por Descartes deve

ser integrada de tal modo que permita não apenas a certeza imediata de cada conteúdo da consciência, mas também a certeza da existência dos objetos a que esses conteúdos estão relacionados e a certeza das relações gerais entre esses objetos.

É a natureza específica da ideia que permite a passagem do interior da consciência ao mundo empírico, segundo Spir. Isso ocorre, pois a própria ideia é uma imagem da consciência que é acompanhada pela fé na existência dos objetos representados. Por conseguinte, a passagem do objeto específico para as relações em geral entre os objetos é possível em razão dos princípios lógicos que constituem a fonte da certeza racional.

No que se refere ao *cogito* cartesiano, Spir escreve:

Como se sabe, primeiramente Descartes manifestou, com a ênfase necessária para essa questão, que o pensamento, ou a consciência, é imediatamente certo de si mesmo. A existência do pensamento mesmo, assim ele argumentava, não pode ser negada ou duvidada, pois essa negação ou dúvida já são, elas mesmas, estados do pensamento ou da consciência; sua própria existência prova assim aquilo que elas contestam e lhes retira, portanto, aquele significado (SPIR, 2016, p. 26).

Esse endosso de Spir ao pensamento de Descartes no que se refere à possibilidade da consciência de se certificar a si mesma pode ser claramente contrastado com a posição de Nietzsche presente num apontamento redigido nesse período, onde o filósofo de Zarathustra escreve:

Não se deve edulcorar ou amoldar a ingenuidade de Descartes, como, por exemplo, faz Spir. A consciência é imediatamente certa de si mesma: a existência do pensamento não pode ser negada ou duvidada, pois essa negação ou dúvida já são, elas mesmas, estados do pensamento ou da consciência; sua própria existência prova assim aquilo que elas contestam e lhes retira, portanto, aquele significado” Spir I, 26. “Pensa-se”, ergo existe algo, a saber, “pensamento”. Foi esse o sentido de Descartes? Teichmüller p. 5 e 40 afirma. “Algo que é imediatamente certo de si mesmo” é um absurdo (FP 1885, 40 [24]).

Como se pode ver, nessa passagem, Spir concebe o *cogito* cartesiano como certeza imediata do conteúdo da consciência, do pensamento. Em relação a essa posição, Nietzsche contesta o sentido dado por Spir ao *cogito* cartesiano

Assim, enquanto Spir permanece tributário do *cogito* cartesiano, Nietzsche não apenas contesta o sentido dado por Spir ao *cogito*, como também considera um “absurdo” a ideia de “algo que é imediatamente certo de si mesmo”. Ademais, num apontamento desse mesmo período, é possível ver como Nietzsche radicaliza a sua crítica, contestando inclusive a própria ideia de um “eu”, quando escreve:

O que me separa fundamentalmente dos metafísicos é isto: eu não lhes concedo que o “eu” é isto que pensa: em vez disso, eu tomo o eu mesmo enquanto uma construção do pensamento, da mesma ordem que a “matéria”, “coisa”, “substância”, “indivíduo”, “fim”, “número”: portanto, somente enquanto ficção regulativa, por meio da qual uma espécie de permanência, e conseqüentemente “cognoscibilidade”, é colocada, colocada poeticamente, num mundo do vir-a-ser. A crença na gramática, no sujeito e no objeto linguísticos, nas palavras de atividade, até agora subjogaram a metafísica: eu ensino a renunciar a essa crença. O pensamento coloca primeiro o eu: mas até agora se acreditou, como o “povo”, que no “eu penso” é possível encontrar algo como uma certeza imediata e que esse “eu” era a causa dada do pensamento, por meio da qual nós “compreendemos” por analogia todas as outras relações de causalidade. Apesar dessas ficções serem costumeiras e indispensáveis, isso não prova nada contra seu caráter de invenção poética: algo pode ser condição da vida e ser, apesar disso, falso (FP 1885, 40 [27]).

Como escreve o filósofo, o que o difere fundamentalmente dos pensadores metafísicos é o fato de que ele não concede que o “eu” seja aquilo que pensa, uma vez que concebe o “eu” enquanto uma construção do pensamento da mesma ordem que as entidades ficcionais que representam estados de permanência, tais como a “matéria”, “coisa”, “substância”, “indivíduo”, “fim” e “número”. Essas entidades teriam apenas função regulativa num mundo de vir-a-ser, cuja cognoscibilidade teria natureza meramente poética, de modo que, embora sejam “costumeiras” e “indispensáveis”, elas não são verdadeiras, mas apenas invenções. Não obstante, figurem como condição da vida, elas são falsas. Assim, a crença no sujeito seria apenas uma crença na gramática que deveria ser renunciada em favor da ideia de que o “pensamento coloca primeiro o eu”.

Assim, é possível ver que Nietzsche critica não apenas a possibilidade de acesso imediato, tal como defendido por Spir, com base

em Descartes, como também a própria ideia de um sujeito que conduziria a atividade do pensamento. Basicamente, são essas as duas formas como o problema da dicotomia entre determinismo e liberdade incidirá no pensamento filosófico maduro de Nietzsche, isto é, primeiro com relação à possibilidade de um sujeito na qualidade de centro de agência e, segundo, no acesso desse sujeito a sua economia pulsional, tal como se verá a seguir.

### **1.3 A RECEPÇÃO EXPRESSIVISTA NO PENSAMENTO DE NIETZSCHE**

A recepção do Iluminismo radical representado no movimento Neokantista não foi a única influência de Nietzsche em seu período de formação. Um bom exemplo sobre as peculiaridades desse período na Alemanha é fornecido na reconstrução histórica feita por Charles Taylor. O filósofo canadense explica que o processo de esclarecimento europeu, portador dessa visão científica de mundo, quando adentra a Alemanha, passa a ostentar características próprias diante da realidade alemã da época. Seja pelo atraso legado pela Guerra dos Trinta anos que resultou na divisão interna numa colcha de retalhos de minúsculos Estados, seja o atraso econômico relativo à Europa Ocidental, seja o lento desenvolvimento de uma classe média incapaz de subsistir por si mesma e o desenvolvimento cultural tardio em relação ao idioma; seja em razão do pano de fundo religioso, a Igreja Luterana jamais chegou a oferecer uma oposição frontal e decisiva contra o Iluminismo tal como o catolicismo francês o fez com tanta rapidez, certo é que o Iluminismo radical, portador dessa visão científica de mundo, se desdobrou na Alemanha numa versão bem mais branda (TAYLOR, 2014, p. 31).

Junto ao pietismo, com seu foco na relação interior e sincera com Cristo, em detrimento do compromisso estrito com o formalismo e as estruturas estabelecidas, e o deísmo com ênfase numa concepção de Deus como supremo arquiteto do universo organizado em leis em oposição do materialismo radical, a contribuição de Herder foi fundamental para essa recepção reconfigurada do Iluminismo na Alemanha (TAYLOR, 2014, p. 32). Herder foi o maior teórico e crítico do movimento *Sturm and Drang*, do período de 1770, e exerceu grande influência no cenário cultural

alemão, em especial nos anos cruciais de formação de Goethe (TAYLOR, 2014, p. 34).

Herder reage contra a antropologia do Iluminismo, com sua concepção objetivada de ser humano, contra a análise da mente humana em termos de diferentes faculdades, a divisão do ser humano em corpo e alma, contra a concepção calculadora da razão divorciada de sentimento e vontade. Ele é um dos principais responsáveis pelo desenvolvimento de uma antropologia alternativa a essa concepção objetivada de ser humano, centrada nas “categorias da expressão” (TAYLOR, 2014, p. 34).

A noção central é que a atividade humana e a vida humana são vistas como expressões. Essa noção pode ser melhor compreendida a partir da análise da antropologia objetivada do Iluminismo. Nesta, noções como significado, expressão e propósito são tidas como descrições inapropriadas da realidade objetiva, e são restringidas à vida mental dos sujeitos. Isso ocorre, pois tal concepção objetivada do ser humano é tributária de uma teoria do significado linguístico que entende o significado enquanto uma relação externa que certos sinais, sons, ideias [representações] ou coisas têm para o indivíduo. Em outras palavras, a significação está na mente dos indivíduos, e consiste no uso de signos, palavras, ideias etc, para fazer referência a alguma outra coisa. O fato de algumas coisas poderem ser descritas em categorias de significado não constitui um fato objetivo sobre elas, isto é, um fato que se mantém independentemente dos conteúdos e convicções particulares da mente humana, pois os nexos que geram a significação são subjetivos. Essa teoria do significado linguístico é, assim, radicalmente objetivante, uma vez que ela faz uma separação rigorosa entre significado e ser.

A noção de coisas no mundo como expressão de alguma ordem ideal, e isto, independente da compreensão dessa ordem ou não, tal como era na Idade Média e no início da Renascença, não faz sentido para essa concepção objetivante própria do Iluminismo. Todavia, longe de tratar de uma reversão ao período anterior à revolução moderna da subjetividade, a antropologia da expressão representa uma guinada em outra direção. Além da ideia de expressão como um ideal, é possível falar de expressão no sentido de dar vazão a algo, realizar na realidade exterior algo que se

sente ou se deseja. Alguém pode expressar sua raiva, por exemplo, agredindo aquele que o provocou. Este é o sentido a que a noção antropológica de expressão se refere. O que se expressa é um sujeito, ou, no mínimo, uma forma de vida que se parece com um sujeito, tal qual quando se fala em animais expressando sentimentos.

Ver a vida como expressão é vê-la como realização de algum propósito, e à medida que esse propósito não é concebido como, em última análise, cego, pode-se falar de realização de uma ideia, e nesse sentido, como realização de um sujeito. Nesse ponto, falar sobre a realização de um sujeito é dizer que a vida humana adequada não seria apenas a concretização de uma ideia ou de um plano que já está pré-fixado independente do sujeito que a realiza, como ocorre na forma aristotélica de ser humano. Longe disso, essa vida deve ser um horizonte acrescido de que o sujeito pode reconhecer como sua própria, isto é, como tendo sido desdobrada dentro dele. Essa dimensão autorrelativa está excluída da tradição aristotélica anterior à revolução da subjetividade (TAYLOR, 2014, p. 34). É essa demanda por autorrealização que é acrescentada pela antropologia da expressão, isto é, de que a realização da essência humana é a realização da própria pessoa, onde cada indivíduo tem o seu próprio modo de ser humano, e que ele não pode trocar com nenhum outro, sob pena de distorção e automutilação (TAYLOR, 2014, p. 34).

É essa compreensão que permite conectar as demandas de Nietzsche de tradução do homem de volta à natureza com seus imperativos de autocriação. Diferentemente de um anseio naturalista que Nietzsche nutriria por uma descrição fundamental do ser humano como modelo a ser seguido, e de difícil acomodação com o aspecto crítico de seu pensamento, conceber a realização da natureza humana como realização própria de cada indivíduo se mostra muito mais adequada à ideia de “se tornar quem se é”, em que nenhuma imitação ou referência a um modelo externo é possível.

Dessa forma, se nesse período os cientistas alemães trabalharam praticamente imperturbados pela torrente de ideias do movimento *Sturm und Drang*, da época do romantismo, a mesma coisa não pode ser dita do ambiente filosófico, que se formou em meio a esse período. Pelo

contrário, a consciência filosófica que se formou nesse momento se pautou pelo influxo de diversos acontecimentos, de forma que o debate neokantista do período subsequente entre o recém-chegado naturalismo e a renovação da filosofia transcendental não estaria mais limitado ao âmbito de uma noção de sujeito objetivante, oriundo do Iluminismo radical, cuja base mecanicista (TAYLOR, 2014, p. 30), conflitava com a liberdade humana (TAYLOR, 2014, p. 31).

Uma das formas como Nietzsche teve contato com o pensamento de Herder foi a partir da obra de Teodor Benfey sobre a história da ciência e da linguagem (MATTIOLI, 2016, p. 103). Essa recepção pode ser vista no primeiro capítulo de suas notas para os círculos de preleções em gramática latina, intitulado *Sobre a origem da linguagem*, do inverno 1869 (BERTINO, 2011, p. 4). O contexto de referência a Herder é, a princípio, o debate a respeito das diferentes posições já defendidas a respeito da origem da linguagem na história do pensamento, em que o tratado deste foi vencedor do prêmio do concurso organizado pela Academia de Berlim, no final do século XVIII.

As posições são resumidas por Benfey, contando também com algumas críticas. Dentre essas posições, é importante destacar a compreensão de Herder de que o homem teria nascido para a linguagem, e traria em si, em razão de sua própria natureza, a necessidade de expressar a sua vida interior através de sonoros complexos, tratando-se, dessa forma, de um impulso linguístico.

O resumo de Benfey é assimilado por Nietzsche na analogia entre linguagem e organismo, isto é, entre a origem e desenvolvimento da linguagem e gênese e desenvolvimento de um organismo. Nesse sentido, a referência a Herder se dá, em grande medida, no contexto de um debate histórico, pelo campo temático aberto em razão da alusão a uma metáfora biológica (MATTIOLI, 2016, p. 103).

É possível encontrar no *Tratado sobre a origem da linguagem de Herder*, publicado em 1772, as principais concepções que ele desenvolverá mais tarde a respeito das forças vitais e dos poderes criadores da natureza presentes no espírito humano. Como observa Mattioli, Nietzsche se posicionaria ao lado de Herder, apesar da crítica a

respeito da tese de que a linguagem articulada teria se desenvolvido a partir de interjeições, assumindo essa crítica uma posição marginal em sua recepção da ideia. Aos olhos de Nietzsche, Herder se destaca dos outros pensadores a respeito do tema da origem da linguagem em razão de não ter recaído na oposição origem contratual ou arbitrária *versus* origem a partir do conteúdo conceitual, ou da natureza das coisas, bem como da oposição origem humana *versus* origem divina, mas, recorrendo à história tanto cultural como natural teria chegado ao primeiro conceito de unidade essencial entre os componentes espirituais e físicos da origem da linguagem. A natureza, como constitutiva da história e da consciência, também é constitutiva da linguagem (MATTIOLI, 2016, p. 103).

Herder acabou criticado por Kant não apenas por sua concepção de poder orgânico extrapolar os limites da crítica, como também por lançar mão de um método de análise e modo de apresentação totalmente estranhos ao rigor exigido pela investigação filosófica e científica: o método da analogia e o estilo poético. Herder, por sua vez, pensava que os padrões de clareza, rigor e precisão exigidos por Kant não eram adequados ao estudo da vida e dos fenômenos humanos em geral. Nietzsche se mostra simpático a essa posição ao entender que a vida permanece um segredo, não sendo redutível tanto às explicações mecanicistas quanto à teleologia kantiana (MATTIOLI, 2016, p. 103).

Em se tratando de uma introdução de uma preleção para gramática latina, não é possível esperar um aprofundamento na análise do tema. No entanto, é nos anos entre 1872 e 1873 que essa influência pode ser constada no texto *Verdade e mentira no sentido extra moral*. Embora se trate de um escrito conhecido pela influência de Gustav Geber, não se pode perder de vista que o próprio Geber foi fortemente influenciado por Herder (BERTINO, 2011, p. 5).

O tom fortemente científico do relato de origem do intelecto nesse escrito, contrastando com o estilo de Herder, também não pode levar a concluir que se trata de uma teoria científica, uma vez que Nietzsche destaca o caráter retórico da verdade científica.

O escrito mesmo começa como uma fábula:

Em algum remoto recanto do universo, que se deságua fulgurantemente em inumeráveis sistemas solares, havia uma vez um astro, no qual animais astuciosos inventaram o conhecimento. Foi o minuto mais audacioso e hipócrita da “história universal”: mas, no fim das contas, foi apenas um minuto. Após alguns respiros da natureza, o astro congelou-se, e os astuciosos animais tiveram de morrer. Alguém poderia, desse modo, inventar uma fábula e ainda assim não teria ilustrado suficientemente bem quão lastimável, quão sombrio e efêmero, quão sem rumo e sem motivo se destaca o intelecto humano no interior da natureza; houve eternidades em que ele não estava presente; quando ele tiver passado mais uma vez, nada terá ocorrido. Pois, para aquele intelecto, não há nenhuma missão ulterior que conduza para além da vida humana. Ele é, ao contrário, humano, sendo que apenas seu possuidor e gerador o toma de maneira tão patética, como se os eixos do mundo girassem nele. (VM I)

A narrativa sobre a origem da linguagem, guardando um caráter mítico, atua como imagens sensíveis, operando de forma não conceitual e pré-argumentativa, com função heurística de orientação do pensamento filosófico. De um lado, atua como uma forma de contraposição ao discurso conceitual tradicional da filosofia, e de outro, estimula a atividade produtiva mito-poética. Ao se reportar ao desenvolvimento da natureza, Herder e Nietzsche querem criar as condições sob as quais será capaz de realizar antropomorfizações individuais do mundo, possibilitando assim novos desenvolvimentos na cultura e na sociedade (BERTINO, 2011, p. 9).

Ambos os autores se orientam pela plausibilidade e não pela necessidade logicamente demonstrável. Estímulos nervosos e impulsos devem ser considerados apenas como um verniz científico, a sua função é fundamentalmente retórica, devendo suas investigações não serem consideradas no sentido de um reducionismo biológico. Com isso, esses autores conseguem apagar a distância entre cultura e natureza, gerada pela linguagem (BERTINO, 2011, p. 10).

Esse caráter metafórico e não necessário logicamente pode ser visto na seguinte passagem, onde o filósofo, ao destacar o aspecto criativo do intelecto, escreve que:

De antemão, um estímulo nervoso transposto em uma imagem! Primeira metáfora. A imagem, por seu turno, remodelada num som! Segunda metáfora. E, a cada vez, um

completo sobressalto de esferas em direção a uma outra totalmente diferente e nova (VM I).

É o homem enquanto sujeito que cria artisticamente esses quadros estáveis dos objetos e passa a viver com certa tranquilidade e segurança.

A mim me parece, em todo caso, que a percepção correta - que significaria a expressão adequada de um objeto no sujeito - é uma contraditória absurdidade: pois, entre duas esferas absolutamente diferentes tais como entre sujeito e objeto não vigora nenhuma causalidade, nenhuma exatidão, nenhuma expressão, mas, acima de tudo, uma relação estética, digo, uma transposição sugestiva, uma tradução balbuciante para uma língua totalmente estranha. Algo que requer, de qualquer modo, uma esfera intermediária manifestamente poética e inventiva, bem como uma força mediadora (VM I).

Buscar estabelecer qual é a “percepção correta” e querer correlacioná-la causalmente é algo destituído de sentido, pois não há critério disponível para tanto. O correto nesse caso, segundo Nietzsche, é compreender que “não vigora nenhuma causalidade” ou mesmo “nenhuma exatidão”, mas apenas uma “relação estética”. O que ocorre, portanto, é uma “transposição sugestiva”, uma “tradução balbuciante para uma língua totalmente estranha”. Isso por si só, como bem reconhece o filósofo, já requer uma “esfera intermediária” de cunho manifestamente “poético e inventivo”, bem como uma “força mediadora”.

A própria relação de um estímulo nervoso com a imagem gerada não é, em si, algo necessário; mas, quando justamente a mesma imagem foi gerada milhões de vezes e foi herdada por muitas gerações de homens, até que, por fim, aparece junto à humanidade inteira sempre na sequência da mesma ocasião, então ela termina por adquirir, ao fim e ao cabo, o mesmo significado para o homem, como se fosse a imagem exclusivamente necessária e como se aquela relação do estímulo nervoso original com a imagem gerada constituísse uma firme relação causal; assim como um sonho que se repete eternamente seria, sem dúvida, sentido e julgado como efetividade. Mas o enrijecimento e a petrificação de uma metáfora não asseguram coisa alguma à sua necessidade e justificação exclusiva.(VM I)

A “própria relação” entre um “estímulo” e a “imagem gerada” não é “algo necessário”. É necessário para a consolidação dessa imagem a sua repetição contínua ao longo de “muitas gerações de homens”. Essa imagem só aparecerá para a “humanidade” como “necessária” depois que foi gerada “milhões de vezes”, fazendo com que aquela relação entre o

“estímulo nervoso original” e essa “imagem gerada” constituíssem uma “firme relação necessária”, quando, de fato, não é esse o caso. Como se pode ver, o “enrijecimento” e a “petrificação” da metáfora não garantem a sua “necessidade e justificação”.

Sem dúvida, todo homem que possui familiaridade com tais considerações já sentiu uma profunda desconfiança frente a todo idealismo desse tipo, logo que se convenceu de maneira suficientemente clara da eterna consequência, onipresença e infalibilidade das leis naturais; daí extraiu a seguinte conclusão: desde que penetremos em direção às alturas do mundo telescópico e rumo às profundezas do mundo microscópico, aqui tudo é seguro, completo, infinito, regular e sem lacunas; a ciência cavará eternamente com êxito nesses poços, seu do que todo seu achado concordará consigo mesmo e não irá contradizer-se. Quão pouco isso se assemelha a um produto da fantasia: pois, se fosse esse o caso, teria de tornar patente, em algum lugar, a aparência e a irrealidade. Em contraposição a isso, cumpre dizer: se cada um de nós tivesse para si uma percepção sensível diferente, poderíamos por nós mesmos perceber ora como pássaro, ora como verme, ora como planta, ou, então, se algum de nós visse o mesmo estímulo como vermelho, outro como azul e um terceiro o escutasse até mesmo sob a forma de um som, então ninguém falaria de uma tal regularidade da natureza, mas, de maneira bem outra, trataria de apreendê-la apenas como urna criação altamente subjetiva. A ser assim: o que é, para nós, uma lei da natureza? Ela não se dá a conhecer em si mesma, mas somente em seus efeitos, isto é, em suas relações com outras leis naturais, que, uma vez mais, só se dão a conhecer como relações. Por conseguinte, todas essas relações referem-se sempre umas às outras, sendo que, quanto à sua essência, elas nos são incompreensíveis de ponta a ponta; apenas aquilo que nós lhes acrescentamos se torna efetivamente conhecido para nós, a saber, o tempo, o espaço e, portanto, as relações de sucessão e os números (VMI)

A crítica empreendida por Nietzsche à pretensa natureza causal da atuação do intelecto é expandida aqui ao nível da “regularidade da natureza”. Não há que se falar em “regularidade da natureza”, se não como criação humana. Essa regularidade que aparece como externa, ela está atrelada a todo aquele caráter produtivo envolvido na produção do conhecimento e a sua relação com as convenções sociais e as consequências úteis. Essa regularidade se dá a conhecer se não por aquilo que o ser humano a ela acrescenta, tais como “tempo e espaço”, portanto, “relações de sucessão” e os “números”.

Como se pode ver, a influência expressivista, por meio da recepção do pensamento de Herder, possibilitou uma compreensão distinta do

mecanicismo iluminista como modelo investigativo adequado para o estudo dos fenômenos humanos, enfatizando o caráter criativo do intelecto e o caráter metafórico das representações. No que se refere ao problema do determinismo, tais contribuições se mostram fundamentais para compreender como Nietzsche conseguiu superar as aporias do neokantismo, enredado nas malhas da circularidade e da contradição, ao procurar estabelecer limites de atuação para o ser humano.

## **2 O PROBLEMA DO DETERMINISMO NA FASE INTERMEDIÁRIA DO PENSAMENTO DE NIETZSCHE**

Este capítulo trata do problema do determinismo no período intermediário do pensamento de Nietzsche, e busca realizar os seguintes objetivos: oferecer um horizonte compatibilista a partir do espírito livre, caracterizando a liberdade como autoconsciência e domínio de si; reconstruir os argumentos deterministas presentes na obra e fazer um balanço do período de realização dessa liberdade à luz da teoria do erro.

### **2.1 COMPATIBILISMO E LIBERDADE COMO AUTOCONSCIÊNCIA NA FIGURA DO ESPÍRITO LIVRE**

Expondo suas críticas às concepções tradicionais de sua época e às práticas morais associadas, Nietzsche ensaia a sua própria concepção de liberdade, expressa na figura do espírito livre. Como se sabe, em *Humano demasiado humano* (HH), o filósofo expressa sua ruptura definitiva com Schopenhauer e Wagner, ficando para trás também o projeto filosófico da

juventude em que a arte aparecia em primeiro plano. Apesar da alteração da orientação de um projeto filosófico tendo como fundamento a arte para uma postura mais esclarecida, o pensamento do filósofo permaneceu marcado pela questão da necessidade de construção de um tipo superior de homem (ARALDI, 2004, p. 210)

No período de *O nascimento da tragédia*, Nietzsche, do ponto de vista da arte, considerava o artista trágico como um tipo superior capaz de prevalecer sobre os sofrimentos inerentes à vida. Ainda no período anterior à HH, em especial nas *Considerações extemporâneas* (CE), e em apontamentos póstumos, ele passa a se distanciar criticamente das concepções de arte, de gênio e de tragédia de sua produção filosófica da juventude. Dessa forma, pode-se constatar uma crescente tensão nos escritos de 1873 a 1876 entre as concepções do filósofo e as doutrinas de Schopenhauer e Wagner.

Assim, a primeira ocorrência do termo “espírito livre” data ainda a época de elaboração de *O nascimento da tragédia*, e expressa já um distanciamento da metafísica de artista. No projeto “A tragédia e os espíritos livres”, o filósofo empenhava-se em compreender a significação ético-política do drama musical grego (FP, 1870, 5[42]). Essa inquietação de Nietzsche em estabelecer uma relação entre o espírito livre com cultura e a tradição, no entanto, extrapolava o âmbito de suas preocupações com a Grécia Clássica, dirigindo-se para questões da cultura e da arte de sua época. Não é por outro motivo que pensadores alemães, tais como Goethe e Schiller são elogiados não apenas por suas posições em relação aos ideais artísticos, mas também por suas considerações a respeito da significação cultural do drama (FP, 1870, 5[46]).

Nos estudos sobre os pré-socráticos de 1872, Nietzsche enfatiza a liberdade e o esclarecimento desses pensadores em oposição ao mito e o aprisionamento da tradição, bem como aparecerá em HH. Anaxágoras, por sua concepção de mundo ordenado lógico e racionalmente, é identificado como espírito livre (FP, 1872, 23[22]). Dessa forma, a figura do espírito livre vai gradativamente se identificando com a ideia de liberdade com relação à tradição que cerca o pensador.

No entanto, como observa Araldi, é Schopenhauer a quem Nietzsche atribui o título de espírito livre na maior partes das vezes nos escritos anteriores à (ARALDI, 2004, p. 213). Schopenhauer seria o gênio destruidor do espírito livre, se colocando como o gênio contra a fraqueza da época (FP, 1874, 34[43]). Na terceira consideração extemporânea, ainda sob influência de Schopenhauer, Nietzsche apresenta três tipos de homem: o filósofo, o santo e o artista. A síntese desses três tipos seria a figura do gênio filosófico, o fruto supremo da natureza. Para a constituição desse gênio é requerido disciplina e cultivo, devendo para esta tarefa não apenas os pensadores, mas também a humanidade inteira se dedicar para o seu surgimento (CE III 5). O traço fundamental desse tipo superior não estaria mais na justificação estética do mundo, mas na busca da verdade. Schopenhauer seria então o precursor desse gênio que toma para si o sofrimento voluntário da veracidade (CE III 4). Nietzsche se empenha em tornar o filósofo pessimista conhecido aos espíritos livres de sua época, os profundos sofrendores da própria época (CE III 7).

Nietzsche perceberá que o “heroísmo da veracidade” projetado em Schopenhauer não condizia com a filosofia deste, fazendo com que a ideia do filósofo pessimista como modelo fosse logo abandonada. Se a figura de Schopenhauer fica para atrás, o mesmo não se pode dizer com relação à problemática do pessimismo.

Na medida em que Nietzsche compreende que o saber absoluto conduz ao pessimismo, a arte continua a figurar como força transfiguradora capaz de superar essa dificuldade. Apenas quando a arte perde a sua condição privilegiada de remédio contra o pessimismo teórico, é que a relação de Nietzsche com o conhecimento e com as ciências passam a ter uma acepção mais positiva. Enquanto o gênio filosófico das *Considerações extemporâneas* buscava aglutinar as características do conhecedor, do santo e do artista, a figura do espírito livre buscava se manter na esfera do puro conhecimento (ARALDI, 2004, p. 2015).

É, no entanto, em *Humano demasiado humano* que a figura do espírito livre assumirá os traços fundamentais que o identificará na produção intelectual de Nietzsche. Não se dedicando mais à popularização da filosofia de Schopenhauer, HH, obra que tem como subtítulo “um livro

para espíritos livres” é dedicada a Voltaire. Publicada originalmente em 1878, é considerada por Nietzsche como o monumento de uma crise, caracterizado por uma ruptura,<sup>5</sup> na qual ele se despede de Wagner, Schopenhauer e de todo idealismo que marcou o período anterior.

Dessa forma, é nessa obra que o ímpeto de liberdade do espírito livre se manifestará com maior veemência. O prólogo desta obra, escrito posteriormente em 1886, dá uma boa mostra disso. Nietzsche diz ao início da exposição que não existem esses espíritos livres, nunca existiram, mas que ele teve que inventá-los em razão da necessidade, num período que ele precisava deles como companhia para manter a alma alegre em meio a muitos males, tais como doença, exílio, acedia e inatividade.

Foi assim que há tempos, quando necessitei, inventei para mim os "espíritos livres", aos quais é dedicado este livro melancólico-brioso que tem o título de Humano, demasiado humano: não existem esses "espíritos livres", nunca existiram — mas naquele tempo, como disse, eu precisava deles como companhia, para manter a alma alegre em meio a muitos males (doença, solidão, exílio, acedia, inatividade): como valentes confrades fantasmas, com os quais proseamos e rimos, quando disso temos vontade, e que mandamos para o inferno, quando se tornam entediantes — uma compensação para os amigos que faltam (HH, Prólogo, 2).

Eles serviram a Nietzsche como valentes confrades fantasmas, como compensação à falta de amigos para conversar e rir. Embora ainda não existam, eles podem vir a existir, como gradual e lentamente começam a aparecer, sendo Nietzsche importante para esse surgimento. É interessante um aceno compatibilista nessa passagem, em que Nietzsche explicita os termos de sua contribuição na possibilidade de “descrever de antemão sob que fados” ele deve aparecer, isto é, “sob quais caminhos ele deve

---

<sup>5</sup> No entanto, atualmente se sabe que os pensamentos contidos em HH não se referem necessariamente às reflexões novas a partir de uma ruptura drástica com os compromissos metafísicos assumidos na fase inicial de seu pensamento, mas de um reencontro consigo mesmo por meio da decisão de tornar público pensamentos já presentes num enorme acúmulo de anotações privadas, remontando o período entre o final da década de 1860 e início da década de 1870, tal como se pôde ver anteriormente. Dessa forma, a obra não seria fruto de uma ruptura súbita e inesperada provocada pelos diálogos com Paul Rée em seu período em Sorrento, mas dessa decisão de assumir publicamente esse programa filosófico. A consideração dos póstumos e da correspondência de Nietzsche permite estabelecer de forma conclusiva que não há diferença substancial entre o período de sua juventude e a fase dita intermediária, no que diz respeito ao estatuto epistemológico do discurso metafísico, nos obrigando a datar seu despertar do sono dogmático, para usar a expressão de Kant, ao ano de 1866 (LOPES, 2008, p. 29).

aparecer”, não parecendo haver nenhuma contradição entre o fado e a liberdade do espírito livre que lentamente surge. Como escreve o filósofo:

Que um dia poderão existir tais espíritos livres, que a nossa Europa terá esses colegas ágeis e audazes entre os seus filhos de amanhã, em carne e osso e palpáveis, e não apenas, como para mim, em forma de espectros e sombras de um eremita: disso serei o último a duvidar. Já os vejo que aparecem, gradual e lentamente; e talvez eu contribua para apressar sua vinda, se descrever de antemão sob que fados os vejo nascer, por quais caminhos aparecer (HH, Prólogo 2).

Ele passa então a conjecturar a respeito da natureza desse “evento decisivo”, referente à “grande liberação”, na qual um espírito do tipo “espírito livre” possa vir a se tornar maduro. É importante notar que o evento decisivo que romperá as correntes com as quais o espírito livre se encontra atado é estabelecido com a natureza do laço que o mantém preso. Para os homens da espécie mais alta e seleta, serão os deveres. O dever aqui se refere à “reverência” juvenil àquilo que é avaliado digno e valoroso segundo a tradição, um sentimento de gratidão pelo “solo” e pela autoridade que lhe passou esses valores. Colocado de outra forma, são dos mais altos valores estimados pelo sujeito e entregues por sua comunidade que o tipo espírito livre está atado, como bem se pode ver quando o filósofo escreve:

Pode-se conjecturar que um espírito no qual o tipo do "espírito livre" deva algum dia tornar-se maduro e doce até a perfeição tenha tido seu evento decisivo numa grande liberação, e que anteriormente parecesse ainda mais atado e para sempre acorrentado a seu canto e sua coluna. O que liga mais fortemente? Que laços são quase indissolúveis? Para homens de espécie mais alta e seleta serão os deveres: a reverência que é própria da juventude, a reserva e delicadeza frente ao que é digno e venerado desde muito, a gratidão pelo solo do qual vieram, pela mão que os guiou, pelo santuário onde aprenderam a adorar — precisamente os seus instantes mais altos os ligarão mais fortemente, os obrigarão da maneira mais duradoura (HH, Prólogo 2).

O fado da grande liberação, isto é, aquele acontecimento que arranca de um só golpe a jovem alma do espírito livre do domínio da tradição vem súbita como um tremor, em que um “ímpeto” ou um “impulso” passa a governar e dominar.

A grande liberação, para aqueles atados dessa forma, vem súbita como um tremor de terra: a jovem alma é sacudida, arrebatada, arrancada de um golpe — ela própria não entende o que se passa. Um ímpeto ou impulso a governa e domina; uma vontade, um anseio se agita, de ir adiante, aonde for, a todo custo; uma veemente e perigosa curiosidade por um mundo indescoberto flameja e lhe inflama os sentidos. "Melhor morrer do que viver aqui" — é o que diz a voz e sedução imperiosa: e esse "aqui", esse "em casa" é tudo o que ela amara até então! (HH, Prólogo 2).

Como se pode ver, Nietzsche não vê contradição entre o domínio de um impulso e a ideia de liberdade do espírito livre, pelo contrário, trata-se de uma “vontade” de “ir adiante”, “aonde for”, “a todo custo”. “Melhor morrer do que viver aqui”, é o que diz esse “impulso” ou essa “vontade” que conduz o espírito livre em direção à “grande liberação”. Interessante também notar a expressão usada por Nietzsche “voz e sedução imperiosa” (*die gebieterische Stimme und Verführung*), isto é, algo que se coloca como inexorável na ideia de imperiosidade ao mesmo tempo que atrai, mas não se impõe, na ideia de sedução. É a voz e sedução imperiosa do impulso que conduz o espírito livre em sua jornada de libertação, mostrando não haver contradição, para o filósofo, entre o ímpeto da vontade e a liberdade desse espírito.

Um súbito horror e suspeita daquilo que amava, um clarão de desprezo pelo que chamava "dever", um rebelde, arbitrário, vulcânico anseio de viagem, de exílio, afastamento, esfriamento, enregelamento, sobriedade, um ódio ao amor, talvez um gesto e olhar profanador para trás, para onde até então amava e adorava, talvez um rubor de vergonha pelo que acabava de fazer, e ao mesmo tempo uma alegria por fazê-lo, um ébrio, íntimo, alegre tremor, no qual se revela uma vitória — uma vitória? Sobre o quê? Sobre quem? Enigmática, plena de questões, questionável, mas a primeira vitória: — tais coisas ruins e penosas pertencem à história da grande liberação. Ela é simultaneamente uma doença que pode destruir o homem, essa primeira erupção de vontade e força de autodeterminação, de determinação própria dos valores, essa vontade de livre vontade: e quanta doença não se exprime nos selvagens experimentos e excentricidades com que o liberado, o desprendido, procura demonstrar seu domínio sobre as coisas! (HH, Prólogo 2).

Trata-se de uma vitória que num primeiro momento aparece como indeterminada para aquele que a experimenta, sem que ele possa dizer contra o que ou contra quem. Apesar disso, o filósofo retoma a ideia de uma vontade de autodeterminação, uma vontade de livre vontade

realizada pela determinação dos próprios valores. Nesse sentido, a ideia de uma liberdade por autodeterminação dos próprios valores se mostra ligada a uma ideia de autoconsciência, isto é, da constatação dos próprios valores que antes motivavam o espírito.

Ele vagueia cruel, com avidez insaciada; o que ele captura, tem de pagar a perigosa tensão do seu orgulho; ele dilacera o que o atrai. Com riso maldoso ele revolve o que encontra encoberto, poupado por algum pudor: experimenta como se mostram as coisas, quando são reviradas. Há capricho e prazer no capricho, se ele dirige seu favor ao que até agora teve má reputação — se ele ronda, curioso e tentador, tudo o que é mais proibido. Por trás do seu agir e vagar — pois ele é inquieto, e anda sem fim como num deserto — se acha a interrogação de uma curiosidade crescentemente perigosa. "Não é possível revirar todos os valores? e o Bem não seria Mal? E Deus apenas uma invenção e finura do Demônio? Seria tudo falso, afinal? E se todos somos enganados, por isso mesmo não somos também enganadores? Não temos de ser também enganadores?" — Tais pensamentos o conduzem e seduzem, sempre mais além, sempre mais à parte. A solidão o cerca e o abraça, sempre mais ameaçadora, asfixiante, opressiva, terrível deusa e manter saeva cupidinum [selvagem mãe das paixões] — mas quem sabe hoje o que é solidão? (HH, Prólogo 2).

Se antes conduzido pela disposição afetuosa ao dogma da tradição local, o espírito livre agora tudo experimenta, revolvendo todos os valores e contestando a sua divisão dualista entre bem e mal.

Desse isolamento doentio, do deserto desses anos de experimento, é ainda longo o caminho até a enorme e transbordante certeza e saúde, que não pode dispensar a própria doença como meio e anzol para o conhecimento, até a madura liberdade do espírito, que é também autodomínio e disciplina do coração e permite o acesso a modos de pensar numerosos e contrários — até a amplidão e refinamento interior que vem da abundância, que exclui o perigo de que o espírito porventura se perca e se apaixone pelos próprios caminhos e fique inebriado em algum canto; até o excesso de forças plásticas, curativas, reconstrutoras e restauradoras, que é precisamente a marca da grande saúde, o excesso que dá ao espírito livre o perigoso privilégio de poder viver por experiência e oferecer-se à aventura: o privilégio de mestre do espírito livre! (HH, Prólogo 4).

Essa jornada de libertação do espírito livre, que não dispensa sequer a doença como meio para o conhecimento. É justamente a madura liberdade, que é, na verdade, autodomínio e disciplina do coração. É essa disciplina do espírito livre que permite com que ele acesse a abundância de numerosos e contrários modos de pensar. É essa amplidão que exclui a

possibilidade de que o espírito acabe atado a alguma perspectiva em sua jornada, ficando “inebriado em algum canto”.

"Você deve tornar-se senhor de si mesmo, senhor também de suas próprias virtudes. Antes eram elas os senhores; mas não podem ser mais que seus instrumentos, ao lado de outros instrumentos. Você deve ter domínio sobre o seu pró e o seu contra, e aprender a mostrá-los e novamente guardá-los de acordo com seus fins. Você deve aprender a perceber o que há de perspectivista em cada valoração — o deslocamento, a distorção e a aparente teleologia dos horizontes, e tudo o que se relaciona à perspectiva; também o quê de estupidez que há nas oposições de valores e a perda intelectual com que se paga todo pró e todo contra (HH, Prólogo 6).

O imperativo de se tornar senhor de si mesmo, que caracteriza o amadurecimento do espírito livre, mostra como o autodomínio é justamente a marca fundamental dessa liberdade almejada por Nietzsche. Assim, o filósofo esclarece que ter domínio de si significa justamente ter controle sobre as diversas oposições que se impõem como dogmáticas pela tradição. Essa crença dogmática na oposição de valores, marca distintiva do pensamento metafísico, que Nietzsche procura combater, fortalece a hipótese de que o filósofo não vê oposição entre liberdade e determinismo, uma vez que estabelecer essa oposição e recair em um dos polos é justamente o que ele critica.

Como se pode ver, é possível identificar não apenas um ímpeto compatibilista na filosofia de Nietzsche, expressa na figura do espírito livre, mas também uma noção de liberdade enquanto autoconsciência, na tomada de consciência e avaliação dos valores que motivam o indivíduo. Nesse sentido, a tradição e a autoridade cultural funcionam como balizas ou determinações com que o espírito livre confronta a sua liberdade alcançada.

## **2.2 A TESE DA IRRESPONSABILIDADE RADICAL À LUZ DA HISTÓRIA E DAS CIÊNCIAS NATURAIS**

A libertação empreendida pelo espírito livre, como Nietzsche coloca, é alcançada pela crítica da história e das ciências naturais. Essa referência à história e às ciências naturais como instrumento de crítica ao pensamento metafísico pode ser vista já no aforismo de abertura do livro intitulado *Química dos conceitos e sentimentos*, onde Nietzsche denuncia

as vicissitudes da forma com que o pensamento metafísico conduz a investigação filosófica quando tenta explicar a origem de algo a partir de seu oposto, “negando” essa “gênese” e “supondo” para as “coisas de mais alto valor” uma “origem miraculosa”, como bem se pode observar no primeiro aforismo de HH.

Em quase todos os pontos, os problemas filosóficos são novamente formulados tal como dois mil anos atrás: como pode algo se originar do seu oposto, por exemplo, o racional do irracional, o sensível do morto, o lógico do ilógico, a contemplação desinteressada do desejo cobiçoso, a vida para o próximo do egoísmo, a verdade dos erros? Até o momento, a filosofia metafísica superou essa dificuldade negando a gênese de um a partir do outro, e supondo para as coisas de mais alto valor uma origem miraculosa, diretamente do âmago e da essência da "coisa em si". Já a filosofia histórica, que não se pode mais conceber como distinta da ciência natural, o mais novo dos métodos filosóficos, constatou, em certos casos (e provavelmente chegará ao mesmo resultado em todos eles), que não há opostos, salvo no exagero habitual da concepção popular ou metafísica, e que na base dessa contraposição está um erro da razão: conforme sua explicação, a rigor não existe ação altruísta nem contemplação totalmente desinteressada; ambas são apenas sublimações, em que o elemento básico parece ter se volatilizado e somente se revela à observação mais aguda. — Tudo o que necessitamos, e que somente agora nos pode ser dado, graças ao nível atual de cada ciência, é uma química das representações e sentimentos morais, religiosos e estéticos, assim como de todas as emoções que experimentamos nas grandes e pequenas relações da cultura e da sociedade, e mesmo na solidão: e se essa química levasse à conclusão de que também nesse domínio as cores mais magníficas são obtidas de matérias vis e mesmo desprezadas? Haveria muita gente disposta a prosseguir com essas pesquisas? A humanidade gosta de afastar da mente as questões acerca da origem e dos primórdios: não é preciso estar quase desumanizado, para sentir dentro de si a tendência contrária? (HH 1).

É perceptível como, já no começo da obra Nietzsche esclarece a opção metodológica com que conduzirá suas reflexões. Em oposição a essa metafísica que postula uma origem milagrosa para as “coisas de mais alto valor”, Nietzsche lançará mão de uma filosofia histórica em conjunto com as ciências naturais de sua época para demonstrar que uma oposição entre tais coisas simplesmente não existe, pois tais coisas são apenas “sublimações” de algo cujo “elemento básico” se “volatizou” e só se “revela” à “observação mais aguda”. Ademais, a postulação dessa “origem milagrosa” no âmbito da “coisa em si” só faz sentido quando já se

pressupõe um valor superior a essas coisas, isto é, já existe uma moral valorando de antemão tais coisas de acordo com sua própria medida, como Nietzsche mostrará ao longo de sua obra, e que as coisas relegadas por essa moral detêm igual valor para o desenvolvimento da humanidade.

O emprego dessa crítica ao pensamento metafísico por meio da história e das ciências naturais nas reflexões antropológicas realizadas por Nietzsche pode ser visto logo no aforismo seguinte da obra intitulada *Defeito hereditário dos filósofos*. Se em sua forma de atuação milenar, o pensamento metafísico acaba por negar a dinâmica da realidade rejeitando a origem das “coisas de mais alto valor” a partir de seu oposto e reservando para essas coisas uma “origem miraculosa”, do mesmo modo, ocorre com as reflexões sobre o homem empreendidas por esses filósofos metafísicos. “Todos” eles “têm em comum” o fato de, em sua alta estima pelo homem, partirem do “homem atual” para identificarem sua natureza humana, como se esse homem historicamente situado fosse uma “verdade eterna”

Todos os filósofos têm em comum o defeito de partir do homem atual e acreditar que, analisando-o, alcançam seu objetivo. Involuntariamente imaginam "o homem" como uma aeterna veritas [verdade eterna], como uma constante em todo o redemoinho, uma medida segura das coisas. Mas tudo o que o filósofo declara sobre o homem, no fundo, não passa de testemunho sobre o homem de um espaço de tempo bem limitado. Falta de sentido histórico é o defeito hereditário de todos os filósofos; inadvertidamente, muitos chegam a tomar a configuração mais recente do homem, tal como surgiu sob a pressão de certas religiões e mesmo de certos eventos políticos, como a forma fixa de que se deve partir. Não querem aprender que o homem veio a ser, e que mesmo a faculdade de cognição veio a ser; enquanto alguns deles querem inclusive que o mundo inteiro seja tecido e derivado dessa faculdade de cognição. — Mas tudo o que é essencial na evolução humana se realizou em tempos primitivos, antes desses quatro mil anos que conhecemos aproximadamente; nestes o homem já não deve ter se alterado muito. O filósofo, porém, vê "instintos" no homem atual e supõe que estejam entre os fatos inalteráveis do homem, e que possam então fornecer uma chave para a compreensão do mundo em geral: toda a teleologia se baseia no fato de se tratar o homem dos últimos quatro milênios como um ser eterno, para o qual se dirigem naturalmente todas as coisas do mundo, desde o seu início. Mas tudo veio a ser; não existem fatos eternos: assim como não existem verdades absolutas. — Portanto, o filosofar histórico é doravante necessário, e com ele a virtude da modéstia (HH 2).

O homem descrito por esses filósofos metafísicos no fundo, não passa de um recorte referente a um “espaço de tempo” bem delimitado, não podendo ser estendido à compreensão da totalidade do ser humano em todas as épocas e lugares. Esses filósofos ignoram a capacidade formativa dos eventos histórico-culturais, tais como diferentes “religiões”, episódios “políticos”, tomando como base de suas reflexões sobre a natureza humana a “configuração mais recente do homem”. Essa concepção metafísica da realidade contamina a própria compreensão sobre o ser humano, estabelecendo-o como um fato eterno e imutável, ignorando o efeito do devir na conformação do homem atual. Assim, onde o filósofo metafísico enxerga instintos naturais, a filosofia histórica junto com as ciências naturais revelará que tal conclusão não passa de uma concepção transitória referente a um curto espaço de tempo na história da humanidade.

Torna-se aí mais clara a associação de Nietzsche com a filosofia de Heráclito, já presente nos textos de juventude, tais como *A filosofia na era trágica dos gregos*, *Da utilidade e desvantagens da história para a vida* e *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*. Trata-se, nessa medida, do endosso às descobertas que datam entre 1872-1873 da hipótese constante em estudos não publicados a respeito da incontestabilidade da realidade do tempo<sup>6</sup>, realidade esta que provocaria o desmoronamento dos constructos conceituais de ordem metafísica em razão de suas pretensões de imutabilidade expressas no congelamento da mobilidade da vida no logos da palavra.

Esse recurso à história e às ciências naturais, como se pode ver, serve como instrumento de crítica à filosofia dogmática que orienta a

---

<sup>6</sup> Segundo Eduardo Nasser, o endosso de Nietzsche às teses antirrealistas oriundas da influência do debate neokantista em razão da assunção irrestrita da teoria do conhecimento de Lange (NASSER, 2015, p. 38) seria abandonada já em 1873 na querela com o eleatismo no escrito *A filosofia na era trágica dos gregos*. Enquanto os eleatas introduzem o devir na filosofia como forma de colocar em xeque o testemunho dos sentidos, Nietzsche concluirá exatamente no sentido contrário, isto é, da falsificação operada pelos conceitos. A ideia fundamental é que o mundo da experiência não pode ser facilmente endereçado à alcunha de aparente, uma vez que o tempo é algo cuja realidade não pode ser contestada com êxito (NASSER, 2015.p. 53). Como escreve Nietzsche, “Se o pensamento da razão em conceitos é real, então é preciso que a diversidade e o movimento também sejam reais, pois o pensamento racional é movimento [...] Não há como escapar, é completamente impossível o pensamento enquanto uma persistência rígida, um eterno pensar-a-si-mesmo imóvel na unidade.” (FT 13).

tradição ocidental. Entre os alvos dessa crítica, encontra-se a noção de livre-arbítrio como fundamento da moralidade cristã.

A primeira versão estruturada de uma crítica à noção de livre-arbítrio e às filosofias morais que esta noção sustenta, vem a público com HH. Nesse momento inaugural de sua produção filosófica, o filósofo lança mão do repositório teórico proveniente da filosofia utilitarista, em especial, nas obras de utilitaristas ingleses ligados ao evolucionismo, tais como John Stuart Mill e Hebert Spencer, herdeiros da tradição naturalista de David Hume.

Caracterizado por um vocabulário moral deflacionado, baseado em conceitos como prazer, dor e conservação da vida e incorporado aos modelos científicos de explicação proveniente do quadro geral da biologia evolucionista, esses autores ingleses representavam uma alternativa à teoria moral de cunho teocêntrico, possibilitando uma chave de leitura capaz de conduzir à naturalização da moral. É possível perceber, assim, como o repertório argumentativo desses autores contribuiu para a formulação de uma “história natural dos sentimentos morais”, tão caro ao projeto filosófico nietzschiano presente em HH.

O que essa tradição de filósofos morais utilitaristas tinha a oferecer a Nietzsche era justamente esses recursos teóricos que não se referiam às tradicionais noções metafísicas presentes na dogmática filosófica. No entanto, se Nietzsche lança mão desse quadro conceitual utilitarista em sua crítica, ele não apenas se apropria, mas extrapola suas premissas básicas, afirmando, por exemplo, que semelhante aos outros animais, o ser humano age tendo em vista a conservação da vida, se orientando por toda uma série de instintos e hábitos dos quais raramente toma consciência, pautando as suas ações pela possibilidade de aumentar o seu prazer e evitar a dor (MEDRADO, 2021, p. 62).

Os recursos argumentativos da tradição utilitarista, cumulados com um vocabulário orientado pela finalidade evolutiva da conservação, tais como vida, hábito, prazer/desprazer permitem que o filósofo desenvolva um modelo explicativo da moralidade capaz de atender as exigências naturalistas de simplicidade e economia. Em mãos de noções simples, reduzidas e empiricamente acessíveis, Nietzsche é capaz de abordar uma

grande variedade de fenômenos relacionados à ação humana, cumprindo satisfatoriamente as exigências metodológicas impostas pela obra.

Para compreender a estabilização de padrões de conduta ao longo da história, Nietzsche se reporta, então, ao princípio do prazer como motivação básica para a ação, bem como a sua contraparte, a dor, como causa de aversão que serve de instrumento coercitivo. O prazer voltaria a aparecer ao final da dinâmica como um reforço positivo que costuma acompanhar aquelas práticas que se tornaram regulares.

Haveria, no entanto, ainda um ajuste entre o princípio do prazer de proveniência utilitarista e o sentido da autoconservação oriundo dos modelos evolutivos. Diante da tendência geral de um organismo buscar naturalmente a conservação da vida, o prazer acaba por funcionar como um indício de que aquela conduta favorece a sua preservação. Um exemplo disso estaria no prazer advindo da satisfação das necessidades fisiológicas.

Como observa Medrado, Nietzsche parece transitar nesse período numa forma de mecanicismo darwinista, em que os impulsos orgânicos operariam de forma inconsciente na avaliação dos meios disponíveis para satisfazer a busca por prazer, sem qualquer princípio teleológico mais robusto que oriente o ser humano que não o da autoconservação (MEDRADO, 2021, p. 63). Essa dinâmica de estabilização dos padrões comportamentais a partir da mobilização dos impulsos mais básicos, associados às sensações de prazer e dor, sem a necessidade de qualquer decisão consciente sobre o valor dessas condutas regulares específicas, acabam por compor o quadro geral dessa forma de mecanicismo darwinista. Isso ocorre na medida em que na argumentação de HH, o impulso de autoconservação se mostra redutível à busca por prazer.

Todas as "más" ações são motivadas pelo impulso de conservação ou, mais exatamente, pelo propósito individual de buscar o prazer e evitar o desprazer; são, assim, motivadas, mas não são más. "Causar dor em si" não existe, salvo no cérebro dos filósofos, e tampouco "causar prazer em si" [compaixão no sentido schopenhaueriano] (HH 99).

Essa consideração a respeito do caráter instintivo da motivação impõe um limite ao âmbito da racionalidade da ação humana, uma vez

que no plano pulsional não existe nenhum senso geral de um agir conforme fins, mas apenas orientações parciais e circunstâncias dos impulsos orientados por um mecanismo elementar de inclinação e aversão. Como escreve o filósofo no aforismo 32 de HH:

Mas se ao menos pudéssemos viver sem avaliar, sem ter aversão e inclinação! — pois toda aversão está ligada a uma avaliação, e igualmente toda inclinação. 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).

Como se pode ver, essas avaliações parciais atuam no nível dos impulsos, alterando de modo significativo a avaliação realizada ao nível da consciência. Os impulsos atuam deformando a avaliação, enviesando a interpretação da experiência realizada pelo indivíduo. Tendo em vista que essas avaliações são “precipitadas” e “parciais”, a conclusão é que o conteúdo final dos juízos proferidos é tão acidental quanto as disposições pulsionais desse indivíduo:

— Todos os juízos sobre o valor da vida se desenvolveram illogicamente, e, portanto, são injustos. A inexatidão do juízo está primeiramente no modo como se apresenta o material, isto é, muito incompleto, em segundo lugar no modo como se chega à soma a partir dele, e em terceiro lugar no fato de que cada pedaço do material também resulta de um conhecimento inexato, e isto com absoluta necessidade (HH 32).

Nesse sentido, Nietzsche substitui o modelo tradicional de deliberação racional típico da tradição transcendental fundado numa lei universal a todos acessíveis, onde o indivíduo a realizaria por meio da superação de suas próprias as inclinações, por um modelo baseado numa economia pulsional de um organismo constantemente assolado pelas necessidades diversas que ele conhece apenas parcialmente, bem como é apenas capaz de calcular parcialmente a eficácia do meio para atingir a sua missão. Em outras palavras, na busca pela satisfação das próprias necessidades, o organismo apenas pode confiar em suas próprias sensações de prazer e dor, e num mecanismo falível de cálculo racional (MEDRADO, 2021, p. 64).

O quadro geral do modelo teórico proposto por Nietzsche se baseia na ideia de que são os impulsos que explicam a ação, de forma que a dinâmica de funcionamento dessa economia pulsional é estabelecida no passado da espécie. Além disso, há um fator de plasticidade que permite a adaptação do impulso às mais diversas situações, permitindo assim a garantia de sua satisfação, mesmo quando se busca evitar a realização desse impulso. Isso se dá, pois o fator de plasticidade está relacionado à capacidade do impulso exercer influência sobre a percepção consciente, podendo-se dizer que as percepções e interpretações conscientes de um indivíduo são moldadas pelos interesses dos impulsos, e estes, por sua vez, são fixados pela história remota do organismo. Como se pode notar, esse quadro explicativo geral reforça o sentido de fatalidade das ações humanas, uma vez que as causas explicativas da ação se encontram enraizadas no passado da espécie.

Essa narrativa naturalizante do comportamento humano tem como finalidade reduzir a atração e o fascínio do apelo das condenações morais e, a partir disso, criticar a cultura judicial caracterizada pela exaltação do sentido da vingança e da punição. Assim, os recursos argumentativos adotados em HH e provenientes da tradição utilitarista são instrumentalizados a serviço da superação dessa cultura de vingança.

No entanto, como Nietzsche quer mostrar, apesar dessa psicologia moral naturalista constitutiva do ser humano, como bem se encontra delineado no aforismo 39 de HH, intitulado “A fábula da liberdade inteligível”, o desenvolvimento da história dos sentimentos morais ou a “história dos sentimentos em virtude dos quais tornamos alguém responsável por seus atos teve o seu próprio curso” (HH 39). Segundo o filósofo, essa história dos sentimentos morais tem as seguintes fases: primeiro as ações isoladas são consideradas boas ou más apenas em razão das consequências úteis ou prejudiciais que possam ter; no segundo momento, isto é esquecido e passa-se a considerar as qualidades de boas ou más como se fossem inerentes às ações, sem fazer qualquer relação com as suas consequências; no terceiro momento a qualidade de ser boa ou má é deslocada para os motivos, de forma que os atos passam a aparecer como ambíguos; no quarto momento, essa qualidade é deslocada

dos motivos para o próprio homem, fazendo com que a reprovação da ação caia integralmente sobre ele, como bem assevera Nietzsche quando escreve:

Primeiro chamamos as ações isoladas de boas ou más, sem qualquer consideração por seus motivos, apenas devido às consequências úteis ou prejudiciais que tenham. Mas logo esquecemos a origem dessas designações e achamos que a qualidade de “bom” ou “mau” é inerente às ações, sem consideração por suas consequências: o mesmo erro que faz a língua designar a pedra como dura, a árvore como verde – isto é, aprendendo o que é efeito como causa. Em seguida, introduzimos a qualidade de ser bom ou mau nos motivos e olhamos os atos em si como moralmente ambíguos. Indo mais longe, damos o predicado bom ou mau não mais ao motivo isolado, mas a todo ser de um homem, do qual o motivo brota como a planta do terreno (HH 39).

Ocorre que, conforme Nietzsche argumenta, o homem não pode ser sequer responsabilizado, uma vez que ele é inteiramente resultado necessário e se constitui a partir de elementos e influxos de circunstâncias passadas e presentes. Assim, ele não pode ser responsável por nada, seja por seu ser, motivos, ações ou mesmo os efeitos dessas ações, como escreve Nietzsche:

De maneira que sucessivamente tornamos o homem responsável por seus efeitos, depois por suas ações, depois por seus motivos e finalmente por seu próprio ser. E afinal, descobrimos que tampouco es te ser pode ser responsável, na medida em que é inteiramente uma consequência necessária e se forma a partir dos elementos e influxos de coisas passadas e presentes: portanto, que não se pode tornar o homem responsável por nada, seja por seu ser, por seus motivos, por suas ações ou por seus efeitos. 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).

Dessa forma, Nietzsche conclui que toda história dos sentimentos morais é um erro, já que não se é possível ter qualquer controle sobre esses elementos que constituem o ser do homem. O erro da história dos sentimentos morais está em depender de um mecanismo de responsabilização que em última análise constitui o erro do livre-arbítrio.

A partir daí, Nietzsche passa a analisar a posição de Schopenhauer no que se refere à inteligibilidade da liberdade. Levando em conta que certas ações “acarretam mal-estar”, o filósofo pessimista concluiu pela

existência da responsabilidade, uma vez que não haveria razão para esse mal-estar “se o agir do homem ocorresse por necessidade”, “como de fato ocorre” segundo Nietzsche. Assim, foi, em razão da presença desse mal-estar, que Schopenhauer acreditou poder demonstrar a existência de uma forma de liberdade que não se refere às ações do homem propriamente ditas, mas no que se refere à liberdade sobre seu ser.

O erro de raciocínio de Schopenhauer estaria, então, em partir do fato desse mal-estar, para inferir a sua justificação nos termos de uma “admissibilidade racional”. Em outras palavras, Schopenhauer comete o equívoco de buscar uma razão racional para a presença desse mal-estar, sem levar em consideração que esse mal-estar após o ato não precisa “absolutamente ser racional”, como não o é, de fato”, segundo Nietzsche “pois baseia-se no errôneo pressuposto de que o ato *não* tinha que se produzir necessariamente” (HH 39).

Assim, o filósofo alemão arremata:

Logo: porque o homem se considera livre, não porque é livre, ele sofre arrependimento e remorso [...] Ninguém é responsável por suas ações, ninguém responde por seu ser; julgar significa ser injusto. Isso também vale para quando o indivíduo julga a si mesmo. Essa tese é clara como a luz do sol; no entanto, todos preferem retornar à sombra e à inverdade: por medo das consequências (HH 39).

A causa desse mal-estar provocado pelo arrependimento ou por remorso está no fato do homem se considerar livre, e não por ele ser realmente. Dessa forma, segundo Nietzsche, ninguém pode ser responsabilizado pelas próprias ações, nem sobre seu ser, valendo inclusive para quando o “indivíduo julga a si mesmo”. Nietzsche, portanto, reafirma a crítica a liberdade da vontade e a sua inteligibilidade, bem como a possibilidade de responsabilização a partir da análise da concepção de Schopenhauer sobre o tema.

Essa posição encontra ressonância ainda em outras partes da obra, como a referência do filósofo ao demônio de Laplace, que será analisada a seguir em tópico específico. Dessa maneira, a crítica à liberdade acabaria se tornando mais aguda, a partir da leitura conjunta dessas passagens.

## 2.3 O DEMÔNIO DE LAPLACE E A TESE DA IRRESPONSABILIDADE RADICAL

Uma outra contribuição proveniente das ciências naturais na crítica empreendida por Nietzsche é o uso da física no aforismo 106 de HH, intitulado “Junto a cachoeira”. Nesse aforismo, o filósofo narra a necessidade dos acontecimentos do mundo, bem como das ações humanas, a partir da perspectiva de um ser onisciente, onde essas relações de necessidade são entendidas como um tipo de determinismo mecanicista e o livre-arbítrio não passa de uma ilusão.

Como observa Marinucci, o aforismo 106 de HH é praticamente uma reprodução de uma passagem do *Ensaio filosófico sobre as probabilidades de Laplace*, acrescido da imagem do escrito *Sobre a liberdade da vontade* de Schopenhauer (MARINUCCI, 2017, p. 70). Trata-se ambos de cenários deterministas onde, de uma perspectiva geral, não há espaço para a ideia de livre-arbítrio.

Com a finalidade de possibilitar a comparação de suas similaridades, seguem colacionadas as respectivas passagens de Laplace, Schopenhauer e Nietzsche, onde será possível atestar essa afirmação:

Devemos então considerar o presente estado do universo como o efeito de seu estado anterior e como a causa daquela que se seguirá. Dado por um instante que uma inteligência pudesse compreender todas as forças que animam a natureza e a situação respectiva dos seres que a compõe - se essa inteligência fosse suficientemente vasta para submeter todos esses dados à análise - abarcaria na mesma fórmula os movimentos dos maiores corpos do universo e do átomo mais leve; para ela nada seria incerto, e o futuro e o passado estariam presentes aos seus olhos (LAPLACE, 1902, p. 4).

Segue então a passagem de Schopenhauer:

Figuremo-nos um homem que, encontrando-se, por exemplo, na rua, dissesse a si mesmo: no momento são seis horas da tarde, minha jornada de trabalho está encerrada. Eu posso agora dar um passeio; ou posso ir ao clube; eu posso também subir na torre para ver o pôr do sol; eu bem posso ir ao teatro, como posso fazer uma visita a esse ou aquele amigo; sim, posso também atravessar o portal da cidade e caminhar para fora, lançar-me no vasto mundo e nunca mais regressar [...]. Tudo isso não depende senão de mim, eu tenho plena liberdade para qualquer dessas coisas. Entretanto, nesse momento, não faço nada disso, senão que, voluntariamente, dirijo-me para minha casa, para minha esposa. É exatamente como se a água dissesse: eu posso me elevar ruidosamente

em altas ondas (sim, no mar encapelado); eu posso descer em curso precipitado, arrastando tudo à minha passagem (sim, como leito de correnteza); eu posso lançar-me para baixo, em borbulhante espuma (a saber, como cachoeira); posso elevar-me no ar, livre como um raio (ou seja, como uma fonte); eu posso, finalmente, até evaporar e desaparecer (a 80 graus de calor). No entanto, no momento não faço nada disso, mas permaneço voluntariamente tranquila e límpida no espelho do lago. Como a água só pode fazer tudo aquilo quando ocorrem causas determinantes para uma coisa ou outra, assim também aquele homem só pode fazer o que considera estar em seu poder sob a mesma condição. Até que as causas ocorram, isso é impossível para ele; porém, uma vez ocorridas, ele tem de fazê-lo, tanto quanto a água tem de fazê-lo, assim que esteja colocada em circunstâncias correspondentes (SCHOPENHAUER, 2021, p. 56).

A articulação dessas influências pode ser vista no aforismo nietzschiano colacionado a seguir. Nele é possível perceber como pano de fundo determinista é inspirado na ideia do demônio de Laplace com os elementos da descrição schopenhaueriana, em especial, quando faz referência à ideia de como “a água só pode fazer tudo aquilo quando ocorrem causas determinantes para uma coisa ou outra, assim também aquele homem só pode fazer o que considera estar em seu poder sob a mesma condição”. No entanto, embora a influência de Schopenhauer esteja presente, o aforismo se concentra na posição de Laplace, uma vez que o objetivo do aforismo é discutir a posição da ciência e, no pensamento do filósofo pessimista, quem domina é a “velha e conhecida necessidade metafísica” (HH 126).

Como escreve o Nietzsche:

À vista de uma cachoeira, acreditamos ver nas inúmeras curvas e serpenteios, quebras de ondas, o arbítrio da vontade e do gosto; mas tudo é necessário, cada movimento é matematicamente calculável. Assim também com as ações humanas; deveríamos poder calcular previamente cada ação isolada, se fôssemos oniscientes, e do mesmo modo cada avanço do conhecimento, cada erro, cada maldade. É certo que mesmo aquele que age se prende à ilusão do livre-arbítrio; se num instante a roda do mundo parasse, e existisse uma inteligência onisciente, calculadora, a fim de aproveitar essa pausa, ela poderia relatar o futuro de cada ser até a mais remotas eras vindouras, indicando cada trilha por onde essa roda passará. A ilusão acerca de si mesmo daquele que age, a suposição do livre-arbítrio, é parte desse mecanismo que seria calculado (HH 106).

É possível ver claramente a influência dos dois pensadores no aforismo. A narrativa a respeito da necessidade do mundo a partir da

metáfora do movimento da água mostra como a argumentação de Laplace é mesclada com a narrativa schopenhaueriana, a fim de possibilitar um drástico ataque à noção do livre-arbítrio.

Como explica Marinucci, a passagem de Laplace representa uma das mais fortes posições do determinismo. Tal como colocado pelo matemático francês, ele representa a tradução filosófica de um contexto matemático, na qual, a partir da perspectiva álgebra, se pressupõe que todas as equações diferenciais que descrevem o movimento, e nesse sentido a natureza inteira, contém necessariamente solução. Assim, seria possível encontrar uma única função para cada fenômeno e com isso afirmar um determinismo forte (MARINUCCI, 2017, 72).

Tal qual a visão de uma cachoeira onde a queda das gotas, apesar de toda curva ou serpenteio que possa mostrar, é pautada pela necessidade, também, da perspectiva da onisciência, todos os acontecimentos são necessários, inclusive as ações humanas, não havendo nenhum espaço para a possibilidade do livre-arbítrio. Mesmo aquele que age, assim, o faz preso à “ilusão do livre-arbítrio”, sendo inclusive a “suposição do livre-arbítrio” um desses elementos passíveis de cálculo por essa “inteligência onisciente e calculadora”.

Essa argumentação é preparatória para o aforismo de encerramento do capítulo “A contribuição à história dos sentimentos morais”. Nesse aforismo intitulado “Irresponsabilidade e inocência”, Nietzsche apresenta a tese da irresponsabilidade radical, quando escreve que:

A total irresponsabilidade do homem por seus atos e seu é a gota mais amarga que o homem do conhecimento tem que engolir, se estava habituado a ver na responsabilidade e no dever a cara de nobreza de sua humanidade. Todas as suas avaliações, distinções, aversões são assim desvalorizadas e se tornam falsas: seu sentimento mais profundo, que ele dispensava ao sofredor, ao herói, baseava-se num erro; ele já não pode mais louvar ou censurar, pois é absurdo louvar e censurar a natureza e a necessidade (HH 107).

Desde logo, o filósofo adverte sobre a dificuldade de assimilação cultural de uma tese tão radical como a da total irresponsabilidade, enquanto “gota mais amarga” que o “homem do conhecimento agora tem que engolir”. A dificuldade de assimilação dessa tese está relacionada à

ferida narcisística que ela inflige a uma cultura costumada a ter sua nobreza baseada na responsabilidade e no dever. Se no passado a liberdade e a responsabilidade sustentavam a crença na nobreza humana, a visão científica de mundo permitiu ver que essa autocompreensão era um erro.

Os efeitos da incorporação dessa tese podem ser vistos na sequência do aforismo:

Todas as suas avaliações, distinções, aversões, são assim desvalorizadas e se tornam falsas: seu sentimento mais profundo, que ele dispensava ao sofredor, ao herói, baseava-se num erro; ele já não pode louvar nem censurar, pois é absurdo louvar e censurar a natureza e a necessidade. Tal como ele ama a boa obra de arte, mas não a elogia, pois ela não pode senão ser ela mesma, tal como ele se coloca diante das plantas, deve se colocar diante dos atos humanos e de seus próprios atos (HH 107).

Percebe-se como Nietzsche retoma a questão da impossibilidade da responsabilização do homem por seus atos e seu ser, bem como ele tinha feito no aforismo 39 de HH, onde afirma que a “história dos sentimentos morais é a história de um erro” (HH3 9), quando analisou a metafísica de Schopenhauer. No entanto, aqui nos aforismos 106 e 107 de HH, o foco é na perspectiva das ciências e suas consequências na compreensão do ser humano.

Nesse sentido, a consequência fundamental do reconhecimento da tese da irresponsabilidade total seria a percepção do caráter fabuloso das manifestações avaliativas, e a respectiva suspensão desses juízos avaliativos, fundados nesse mecanismo de agência, desfazendo a identificação de um indivíduo com seus atos por meio da equiparação das ações deste com a necessidade da natureza. Já não faz mais sentido “louvar” nem “censurar”, seja o “herói” ou seja, o “sofredor”, pois, enquanto continuidade da natureza, eles mesmos estão sujeitos a essa necessidade.

Neles pode admirar a força, a beleza, a plenitude, mas não lhes pode achar nenhum mérito: o processo químico e a luta dos elementos, a dor do doente que anseia pela cura, possuem tanto mérito quanto os embates psíquicos e as crises em que somos arrastados para lá e para cá por motivos diversos, até enfim nos decidirmos pelo mais forte — como se diz (na verdade, até o motivo mais forte decidir acerca de

nós). Mas todos esses motivos, por mais elevados que sejam os nomes que lhes damos, brotaram das mesmas raízes que acreditamos conter os maus venenos; entre as boas e as más ações não há uma diferença de espécie, mas de grau, quando muito. Boas ações são más ações sublimadas; más ações são boas ações embrutecidas, bestificadas (HH 107).

Com a assimilação da tese da total irresponsabilidade a partir da revelação do caráter fabuloso das avaliações humanas por meio do reconhecimento da continuidade entre ser humano e natureza, os juízos avaliativos de mérito tradicionais são interditados em benefício dos juízos estéticos e avaliativos de força e plenitude. Isso ocorre, pois, da perspectiva da naturalização do homem, a dinâmica dos seus processos físico-psíquicos é equiparada à dinâmica dos processos químicos, sendo retirado seu caráter intencional até que, após ser arrastada “para lá e para cá por motivos diversos”, o mais forte dos impulsos de uma pessoa acabe por decidir acerca dela.

Essa argumentação visa, precipuamente, neutralizar a atuação da orientação moral tradicional em seu ímpeto por responsabilização e atribuição de pena, sustentada pela metafísica dogmática. Tal como ocorre na arte ou num organismo natural, nos quais não vigora o império dos juízos morais na avaliação, agora deverá suceder com o ser humano, a partir dessa ruptura cultural fomentada por Nietzsche.

O filósofo continua:

O desejo único de autofruição do indivíduo (junto com o medo de perdê-la) satisfaz-se em todas as circunstâncias, aja o ser humano como possa, isto é, como tenha de agir: em atos de vaidade, de vingança, prazer, utilidade, maldade, astúcia, ou em atos de sacrifício, de compaixão, de conhecimento. Os graus da capacidade de julgamento decidem o rumo em que alguém é levado por esse desejo; toda sociedade, todo indivíduo guarda continuamente uma hierarquia de bens, segundo a qual determina suas ações e julga as dos outros. Mas ela muda continuamente, muitas ações são chamadas de más e são apenas estúpidas, porque o grau de inteligência que se decidiu por elas era bastante baixo. E em determinado sentido todas as ações são ainda estúpidas, pois o mais elevado grau de inteligência humana que pode hoje ser atingido será certamente ultrapassado: então todos os nossos atos e juízos parecerão, em retrospecto, tão limitados e precipitados como nos parecem hoje os atos e juízos de povos selvagens e atrasados (HH 107).

Essa naturalização do homem empreendida no aforismo é completada pela reinserção do elemento do prazer oriundo da tradição utilitarista. A constância do princípio enquanto móvel do agir humano diante das mais variadas circunstâncias reafirma o caráter de necessidade da ação dos indivíduos. Esse pano de fundo proporcionado pelo princípio do prazer oferece um plano comum onde as diversas motivações são equalizadas e reabilitadas como móveis da ação e evidenciadas como constitutivas da hierarquia de valores sociais por meio da qual o comportamento é valorado.

Esse quadro fisiopsicológico, orientado pela base utilitarista do princípio do prazer, é completado por meio de sua inserção no âmbito temporal, perfazendo assim a atuação nos termos das diretrizes programáticas do aforismo HH 1, na descrição da história evolutiva do ser humano. Esse movimento final na argumentação tem como finalidade realizar o desacoplamento final de qualquer resquício de ancoramento da moralidade em algum âmbito transcendental, imune à variabilidade no tempo, tal como na metafísica dogmática.

Apesar do choque inicial provocado pela tese da total irresponsabilidade, ou mesmo as dores profundas que dela podem advir, Nietzsche explica que isso não passa de um pequeno preço a se pagar diante dos benefícios proporcionados por uma nova cultura baseada nessa tese.

Compreender tudo isso pode causar dores profundas, mas depois há um consolo: elas são as dores do parto. A borboleta quer romper seu casulo, ela o golpeia, ela o despedaça: então é cegada e confundida pela luz desconhecida, pelo reino da liberdade. Nos homens que são capazes dessa tristeza — poucos o serão! — será feita a primeira experiência para saber se a humanidade pode se transformar, de moral em sábia. O sol de um novo evangelho lança seu primeiro raio sobre o mais alto cume, na alma desses indivíduos: aí se acumulam as névoas, mais densas do que nunca, e lado a lado se encontram o brilho mais claro e a penumbra mais turva. Tudo é necessidade — assim diz o novo conhecimento: e ele próprio é necessidade. Tudo é inocência: e o conhecimento é a via para compreender essa inocência (HH 107).

A gota amarga da tese da total irresponsabilidade que o “homem do conhecimento” agora tem que “engolir” se converte nas dores do parto de

uma nova cultura caracterizada pelo ultrapassamento da moral por meio da sabedoria, inaugurando assim uma nova liberdade. A adoção dessa tese seria o gesto inaugural de um “novo evangelho”, que lançará luz sobre o mais alto cume nas “almas” dos indivíduos, ao estabelecer que “tudo é necessidade”, dissipando assim as densas “névoas” que se acumulam nesse cume.

O caráter intencional dessa articulação entre necessidade e liberdade enquanto estratégia argumentativa empreendida por Nietzsche não deixa de demandar esclarecimentos em razão do seu traço propositalmente contraditório. Trata-se de um cenário um tanto radical de natureza determinista mecanicista, declaradamente orientado para o ataque à noção de livre-arbítrio, onde dificilmente é possível encontrar algum espaço de atuação para a postulação de uma ação livre. Portanto, será discutido a seguir o peso dessas afirmações diante da presença da teoria do erro, que aparentemente baliza esse tipo de consideração na filosofia de Nietzsche.

#### **2.4 A INFLUÊNCIA KANTIANA E O BALANÇO DO COMPATIBILISMO NESSE PERÍODO**

Apesar das declarações claras e taxativas de Nietzsche contra o livre-arbítrio, não se pode perder de vista o seguinte: trata-se de um ataque à noção de liberdade enquanto livre-arbítrio; e que se trata também de um cenário destituído de ancoramento ontológico. Embora Nietzsche muitas vezes narre um cenário determinismo mecanicista de orientação naturalista de cunho evolutivo para descrever a filosofia moral numa aparente rigorosa necessidade causal, muito ainda pode ser discutido sobre isso, a partir de outras passagens igualmente importantes em sua obra.

Não obstante, a referência à história e às ciências naturais, HH está longe de se constituir como uma obra estritamente naturalista, tal como parece. Sua localização no período intermediário denominado como fase positivista do seu pensamento só faz sentido quando contraposta a um pretense período metafísico, que não se verifica nem com relação à produção privada do filósofo no período anterior, nem com relação ao conteúdo interno da presente obra. Em verdade, a produção filosófica de

Nietzsche parece atravessada por uma tensão entre naturalismo e filosofia crítica.

Nesse sentido, o ponto de partida cético do espírito livre acaba por servir como elemento harmonizador da perspectiva do conhecimento científico. Por intermédio da ciência, foi possível investigar a história do surgimento do pensamento humano. Como explica Araldi, o conhecimento científico leva ao ceticismo em relação ao mundo metafísico, mediante a constatação de que tudo é aparência. Só é possível conhecer o mundo da perspectiva do limitado intelecto humano, não sendo possível outra forma superior de conhecimento que esteja além do intelecto e do mundo da representação e aparência (ARALDI, 2004, p. 223).

No ceticismo do espírito livre, não há conhecimento do incondicionado ou das coisas como são em si, mas somente conhecimento da aparência. Não há nenhum atalho ao mundo efetivo (A 117). Não apenas ao mundo metafísico, mas também ao mundo efetivo, os supostos caminhos de acesso estariam interditados, restando ao homem o erro.

Nesse sentido, a partir da influência de Kant, assimilada sob a influência de Schopenhauer, Nietzsche compreende que é o entendimento que prescreve leis à natureza, apenas sendo possível se referir à natureza como uma forma de representação.

— Quando Kant diz que "o intelecto não cria suas leis a partir da natureza, mas as prescreve a ela", isso é plenamente verdadeiro no tocante ao conceito de natureza, que somos obrigados a associar a ela (natureza = mundo como representação, isto é, como erro), mas que é a soma de muitos erros da razão. — A um mundo que não seja nossa representação, as leis dos números são inteiramente inaplicáveis: elas valem apenas no mundo dos homens (A 117).

A influência da tradição crítica de orientação kantiana é clara no aforismo. Aqui é recuperada a ideia de que o aparato cognitivo não permite avançar para além do fenômeno, sob pena de entrar em contradição. Percebe-se então como Nietzsche se mantém fora do âmbito de uma compreensão metafísica da necessidade, guardando uma posição

crítica ao compreender que o “intelecto não cria suas leis a partir da natureza, mas as prescreve a ela”.

Não se pode perder de vista que se trata de um cenário destituído de ancoramento ontológico. Embora Nietzsche muitas vezes narre um cenário de determinismo mecanicista de orientação naturalista de cunho evolutivo para descrever a filosofia moral numa aparente rigorosa necessidade causal, essa necessidade, por sua vez, é uma construção do intelecto de natureza ficcional e função regulativa. Essa suposta necessidade se baseia no erro da substancialização da causalidade feita para além dos limites da experiência possível.

Esse caráter ficcional aparentemente é que permite Nietzsche manter a tensão de sua argumentação caracterizada pelo fomento da irresponsabilidade radical, proporcionado pelo reconhecimento da absoluta necessidade das ações humanas em sua crítica radical à liberdade em compatibilidade com a reivindicação a uma nova forma de agir. Assim, é possível ver que, para além dos declarados ataques à ideia de liberdade, o filósofo reserva um espaço de atuação no âmbito prático, uma vez que a descrição teórica tem um caráter instrumental e secundário.

Isso explica porque Nietzsche, no aforismo 514, intitulado oportunamente de “A necessidade férrea”, escreve: “A necessidade férrea é uma coisa acerca da qual os homens aprendem no curso da história, que não é férrea nem necessária” (HH 514).

A razão para isso pode ser encontrada de forma mais clara no aforismo 112 de GC, intitulado oportunamente de “Causa e efeito”. Nesse aforismo, o filósofo explica que, embora a humanidade tenha aperfeiçoado a descrição dos eventos, ela não foi capaz de ir além da imagem feita por ela:

“Explicação”, dizemos; mas é a “descrição” o que nos distingue de estágios anteriores do conhecimento anteriores do conhecimento e da ciência. Nós descrevemos melhor - e explicamos tão pouco quanto aqueles que nos precederam. Descobrimos múltiplas sucessões, ali onde o homem e pesquisador ingênuo de culturas anteriores via apenas duas coisas, “causa e efeito”, como se diz; aperfeiçoamos a imagem do devir, mas não fomos além dessa imagem, não vimos o que há por trás dela. Em cada caso, a série de “causas” se apresenta muito mais completa diante de nós, e

podemos inferir: tal e tal coisa têm de suceder antes, para que venha essa outra - mas nada *compreendemos* com isso. Em todo devir químico, por exemplo, a qualidade aparece como um “milagre”, agora como antes, e assim também todo deslocamento, ninguém “explicou” o empurrão. E como poderíamos explicar? Operamos somente com coisas que não existem, com linhas, superfícies, corpo, tempos divisíveis, espaços divisíveis - como pode ser possível a explicação, se primeiro tornamos tudo *imagem*, nossa imagem! Basta considerar a ciência a humanização mais fiel possível das coisas, aprendemos a nos descrever de modo cada vez mais preciso, ao descrever as coisas e sua sucessão. Causa e efeito: essa dualidade não existe provavelmente jamais - na verdade, temos diante de nós um *continuum*, do qual isolamos algumas partes; assim como percebemos um movimento apenas como pontos isolados, isto é, não o vemos propriamente, mas o inferimos. A forma súbita com que muitos efeitos se destacam nos confunde; mas é uma subitaneidade que existe apenas para nós. Neste segundo de subitaneidade há um número infundável de processos que nos escapam. Um intelecto que viesse causa e efeito como *continuum*, e não, à nossa maneira, como arbitrário esfacelamento e divisão, que enxergasse o fluxo do acontecer, rejeitaria a noção de causa e efeito e negaria qualquer condicionalidade (GC 112).

Nessa passagem, o filósofo explora a ideia de que o que é tomado como “explicação”, na verdade, é apenas uma “descrição” do fenômeno. Apesar da imagem aperfeiçoada do devir, o entendimento não avança para além dessa imagem, de modo a não se vislumbrar o que de fato acontece “por trás dela”. Assim, por mais que elementos se integrem a essa imagem, ela apenas ilustra o acontecimento, de modo que aquilo que seria verdadeiramente a sua causa, permanece oculta, aparecendo o devir das coisas como um “milagre”.

A ciência opera como uma forma de humanização das coisas, na qual, o cientista aprende a descrever de forma cada vez mais precisa as coisas e a sua sucessão. Sucessão essa que é descrita por meio de uma série de construções que não existem de fato, tal como “linhas”, “superfícies”, “corpo”, “tempos divisíveis” e “espaços divisíveis”, por exemplo. Dessa forma, a explicação mesma seria impossível, pois o que se toma é a imagem, e ainda por cima, uma imagem humanizada do evento, sem se levar em conta o que subjaz o devir das coisas investigadas.

A própria ideia de “subitaneidade” com que os eventos supostamente acontecem é uma construção humana constituidora desse

quadro. No entanto, não obstante essas questões, o que seria possível afirmar, segundo Nietzsche, é que o que há é um “*continuum*” constituído de um número “infinitável de processos” que “escapam” ao observador. Um “intelecto” que concebesse as coisas tais como descritas por Nietzsche, “rejeitaria” a “noção de causa e efeito”, bem como a noção de “condicionalidade”.

No entanto, é importante dizer que, com essa argumentação, a questão não está resolvida. Se a solução do problema se dá em termos kantianos, Nietzsche não estaria, na verdade, compatibilizando determinismo e liberdade, como ele mostra querer fazer. Nos termos da solução kantiana, o filósofo alemão se enquadraria muito mais na posição de um libertário, ao negar a realidade ontológica da causalidade.

Nesse sentido, cumpre agora acompanhar o desenvolvimento das reflexões do filósofo ao longo da fase madura, na qual ele se concentra especificamente no problema da consciência. A partir de suas considerações no período de maturidade de seu pensamento, será possível verificar a dissolução desses antagonismos.

### **3 O PROBLEMA DO DETERMINISMO NA FASE MADURA DO PENSAMENTO DE NIETZSCHE**

Este capítulo procura explicitar o ímpeto compatibilista em sua fase madura, a partir da noção de liberdade enquanto autoconsciência dos próprios valores para uma reorientação da criação de si. Busca-se, então, mostrar os obstáculos para isso, na crítica radical do sujeito empreendida pelo filósofo, para sua conseqüente reconstrução em termos naturalistas. A consciência enquanto expressão espiritual do desenvolvimento orgânico, portanto, construída sobre um modelo de explicação naturalista, abre caminho para sua posterior compreensão cultural no capítulo seguinte, onde o sentido da dinâmica dos impulsos é dado pela sua significação social.

#### **3.1 LIBERDADE COMO AUTOCONSCIÊNCIA E COMPATIBILISMO NA FASE MADURA DE NIETZSCHE**

Foi visto no capítulo anterior como Nietzsche identifica a ideia de liberdade com a ideia e autoconsciência das próprias valorações, na jornada de “grande liberação” do espírito livre, por meio da crítica à tradição alicerçada pelo pensamento dogmático metafísico. Deste modo, é possível ver a continuidade dessa jornada do espírito livre em direção à liberdade por meio da crítica à metafísica também na segunda fase de seu pensamento. Nesse período, é possível verificar a centralização dessa crítica no âmbito do sujeito. Nietzsche no prólogo de *Além do bem e do mal* (ABM):

Falando seriamente, há boas razões para esperar que toda dogmatização em filosofia, não importando o ar solene e definitivo que tenha apresentado, não tenha sido mais que uma nobre infantilidade e coisa de iniciante; e talvez esteja próximo o temo em que se perceberá quão pouco bastava para construir o alicerce das sublimes e absolutas construções filosóficas que os dogmáticos ergueram – alguma superstição popular de um tempo imemorial (como a superstição da alma, que como superstição do sujeito e do Eu, ainda hoje causa danos), talvez algum jogo de palavras, alguma sedução por parte da gramática, ou temerária generalização de fatos muito estreitos, muito pessoais, demasiado humanos.

O pensamento dos dogmáticos, com suas pretensões “supraterrenas”, não passou de uma promessa através dos milênios, não se constituindo como uma ciência verdadeira. Constituindo-se como uma forma de platonismo popular, o erro dos dogmáticos foi justamente a invenção do “puro espírito” e do “bem em si”, que acabou por negar a pluralidade de perspectivas, como “condição básica da vida”. Ao se recolher num ponto de vista, sob pressão “eclesiástica cristã”, versão popular do platonismo, o desenvolvimento da Europa sofreu uma “magnífica tensão do espírito”. Tensão essa, que o espírito livre terá a tarefa de não afrouxar, mas de lançá-la para além de sua situação.

Operando o congelamento de uma perspectiva da vida e passando a ajuizar sobre o bem e o mal, a partir dessa perspectiva em detrimento das outras, o pensamento dogmático tem como principal característica o dualismo. Nesse sentido, a filosofia dogmática tem na oposição de valores a sua crença fundamental.

Como algo poderia nascer do seu oposto? Por exemplo, a verdade do erro? Ou a vontade de verdade da vontade de engano? Ou a ação desinteressada do egoísmo? Ou a pura e radiante contemplação do sábio da concupiscência? Semelhante gênese é impossível; quem com ela sonha é um tolo, ou algo pior, as coisas de valor mais elevado devem ter uma origem que seja outra, *própria* – não podem derivar desse mundo fugaz, enganador, sedutor, mesquinho mundo, desse turbilhão de insânia e cobiça! Devem vir do seio do ser, do intransitório, do deus oculto, da “coisa em si” - nisso, e em nada mais, deve estar sua causa!”- Este modo de julgar constitui o típico preconceito pela qual podem ser reconhecidos os metafísicos de todos os tempos; tal espécie de valoração está por trás de todos os seus procedimentos lógicos; é a partir de sua crença que eles procuram alcançar o seu “saber”, alcançar algo que no fim é batizado como “verdade”. A crença fundamental dos metafísicos é *a crença nas oposições de valores* (ABM 2).

No entanto, nem ao mais cuidadoso deles ocorreu duvidar dessa crença, mesmo tendo jurado para si próprio de tudo duvidar, isto é, que não há realmente opostos onde as coisas de mais alto valor teriam uma origem miraculosa. A crença fundamental dos metafísicos é a crença na oposição de valores.

Tendo uma estrutura semelhante de HH, ABM dá continuidade aos temas abordados nas obras anteriores, fazendo agora não mais a partir do

viés utilitarista, mas a partir de seu conceito próprio, expresso na figura da vontade de poder. É a partir desse conceito que Nietzsche diagnosticará o móvel no poder como aquele elemento que de fato conduz os sistemas filosóficos dos filósofos dogmáticos, em especial as suas filosofias morais. Assim, já, em suas bases epistemológicas, a filosofia dogmática esconderia uma teoria do conhecimento caracterizada pela ânsia por domínio, refletindo um modo de vida específico de uma moralidade escrava, que em última instância, fundamentaria um mecanismo de imputação de culpa, típico da responsabilização cristã.

Na qualidade de uma continuidade ao programa de crítica à metafísica, ABM representa um marco no desenvolvimento do pensamento de Nietzsche, em que o filósofo denuncia a falsa objetividade dos mais diversos sistemas filosóficos, apontando o caráter determinante da atuação da vontade de poder. Isso pode ser visto em ABM 6:

Gradualmente foi se revelando para mim o que toda grande filosofia foi até o momento: a confissão pessoal de seu autor, uma espécie de memórias involuntárias e inadvertidas; e também se tornou claro que as intenções morais (ou imorais) de toda filosofia constituíram sempre o germe a partir do qual cresceu a planta inteira. De fato, para explicar como surgiram as mais remotas afirmações metafísicas de um filósofo é bom (e sábio) se perguntar antes de tudo: a que moral isto (ele) quer chegar? Portanto, não creio que um “impulso ao conhecimento” seja o pai da filosofia, mas sim que um outro impulso, nesse ponto e em outros, tenha se utilizado do conhecimento (e do desconhecimento!) como um simples instrumento. Mas quem examinar os impulsos básicos do homem, para ver até que ponto eles aqui teriam atuado como gênios (ou demônios, ou duendes) inspiradores, descobrirá que todos eles já fizeram filosofia alguma vez — e que cada um deles bem gostaria de se apresentar como finalidade última da existência e legítimo senhor dos outros impulsos. Pois todo impulso ambiciona dominar: e portanto procura filosofar (ABM 6).

Como se pode ver, a filosofia metafísica é resultado de um movimento instintivo de expressão involuntária das próprias preferências morais de seu autor. Para se entender como surgiram as afirmações metafísicas de um filósofo sobre o que é o bom, basta se perguntar qual finalidade ele busca. Assim, não se trata de um “impulso ao conhecimento” que constituiria uma “vontade de verdade” a mover esses pensadores, mas outro impulso básico e tirânico, a saber, a sua “vontade

de poder”. Isso pode ser visto no aforismo colacionado a seguir, onde o nome desse impulso por domínio é revelado como “vontade de poder”, quando o filósofo escreve:

Mas esta é uma antiga, eterna história: o que ocorreu então aos estoicos sucede ainda hoje, tão logo uma filosofia começa a acreditar em si mesma. Ela sempre cria o mundo à sua imagem, não consegue evitá-lo; filosofia é esse impulso tirânico mesmo, a mais espiritual vontade de poder, de “criação do mundo”, de causa prima [causa primeira] (ABM 6).

Esse diagnóstico a respeito da atuação inconsciente de um impulso à ampliação de domínio no campo da filosofia é feito por meio da identificação da vontade de poder enquanto princípio básico atuante no âmbito orgânico. A própria vida, sendo vontade de poder, possibilita explicar a atuação involuntária desse impulso que busca filosofar para expressar a sua força:

Os fisiólogos deveriam refletir, antes de estabelecer o impulso de autoconservação como o impulso cardinal de um ser orgânico. Uma criatura viva quer antes de tudo dar vazão a sua força — a própria vida é vontade de poder —: a autoconservação é apenas uma das indiretas, mais frequentes consequências disso. — Em suma: nisso, como em tudo, cuidado com os princípios teleológicos supérfluos! — um dos quais é o impulso de autoconservação (nós o devemos à inconsequência de Spinoza). Assim, pede o método, que deve ser essencialmente economia de princípios. (ABM 13).

Não haveria assim uma “vontade de verdade” expressa num impulso ao conhecimento, na avaliação desses filósofos metafísicos sobre o bom, mas sim uma continuidade do impulso natural em buscar expansão do poder, tal qual ocorre no mundo orgânico. Assim, os sistemas filosóficos construídos por esses pensadores dogmáticos, longe de se constituírem em termos de objetividade, são justamente expressões de uma vontade de poder que busca se ampliar, impondo condições de vida bastante particulares de forma incondicional e universalmente.

Nesse sentido, a crença metafísica nas oposições não se reduz apenas ao âmbito dos valores, uma vez que são esses valores que informam o próprio valor de uma posição filosófica. Isso pode ser visto na própria problemática do determinismo, pois, como escreve Nietzsche:

O anseio de “livre-arbítrio”, na superlativa acepção metafísica que infelizmente persiste nos semi-educados, o anseio de carregar a responsabilidade última pelas próprias ações, dela desobrigando Deus, mundo, ancestrais, acaso, sociedade, é nada menos que o de ser justamente essa causa *sui e*, com uma temeridade própria do barão de Münchhausen, arranca-se pelos cabelos do pântano do nada em direção à existência (ABM 21).

O anseio de “livre-arbítrio”, em sua acepção metafísica, isto é, quando se procura extrapolar o âmbito da experiência, quando analisado semioticamente representa um anseio por carregar a responsabilidade última pelas próprias ações, dela desobrigando Deus, mundo, ancestrais, acaso, sociedade, querendo ser causa última por suas próprias ações. Nesse sentido, Nietzsche aparece aqui criticando a posição libertária, consistente na ideia de que não há determinações atuando no indivíduo quando este age, isto é, arrancando-se pelos cabelos do pântano do nada em direção à existência, tal qual o barão de Münchhausen.

De igual modo, Nietzsche analisa a problemática do determinismo, representado pelo cativo-arbítrio:

Supondo que alguém perceba a rústica singeleza desse famoso “livre-arbítrio” e o risque da sua mente, eu lhe peço que leve a sua “ilustração” um pouco à frente e riça da cabeça também o contrário desse conceito-monstro: isto é, o “cativo-arbítrio”, que resulta em um abuso de causa e efeito (ABM 21).

Como é possível perceber, tanto a posição libertária, expressa na ideia de “livre-arbítrio”, como a posição determinista, representada pelo “cativo-arbítrio”, em suas acepções metafísicas, isto é, que extrapolam os limites da experiência possível via abstração, são criticadas como uma espécie de “conceito-monstro” que deve ser riscada da cabeça. Nesse sentido, o que parece ser a posição de Nietzsche é justamente o compatibilismo, adequado nos contornos dos limites da experiência humana possível, uma vez que se mostra como uma posição não-metafísica capaz de oferecer uma base plausível para as investigações de cunho naturalista do filósofo.

No entanto, a fundamentação desse compatibilismo parece ainda problemática do ponto de vista de sua fundamentação, tendo em vista permanecer tributária da teoria do erro. Como escreve o filósofo:

Não se deve coisificar erroneamente “causa” e “efeito, como fazem os pesquisadores da natureza (e quem, assim como eles, atualmente “naturaliza” no pensar-), conforme a tacanhez mecanicista dominante, que faz espremer e sacudir a causa, a até que “produza efeito”, deve-se utilizar a “causa”, o “efeito”, somente como puros *conceitos*, isto é, como ficções convencionais para fins de designação, de entendimento, *não* de explicação. No “em si” não existem “laços causais”, “necessidade”, “não-liberdade psicológica”, ali não segue “o efeito à causa”, não rege nenhuma “lei”. Somos nós apenas que criamos as causas, a sucessão, a reciprocidade, a relatividade, a coação, o número, a lei, a liberdade, o motivo, a finalidade.; e ao introduzir e entremesclar nas coisas esse mundo de signo, como algo “em si”, agimos como sempre fizemos, ou seja, *mitologicamente*. O “cativo-arbítrio” não passa de mitologia: na vida real há apenas vontades fortes e fracas (ABM 21).

A referência à teoria do erro considerando a causa, o efeito, a necessidade e outros elementos como conceitos puros, isto é, ficções convencionais para fins de entendimento, aparece no aforismo como uma forma de justificação de uma posição compatibilista por parte de Nietzsche, não obstante seu caráter problemático por ser justamente a forma de justificação de uma posição libertária. No entanto, apesar dessa referência à teoria do erro, parece ser possível uma recepção dessa de uma forma mais crítica.

Se no aforismo 9 de HH, intitulado “Mundo metafísico”, o filósofo escreve:

. — É verdade que poderia existir um mundo metafísico; dificilmente podemos contestar a sua possibilidade absoluta. Olhamos todas as coisas com a cabeça humana, e é impossível cortar essa cabeça; mas permanece a questão de saber o que ainda existiria do mundo se ela fosse mesmo cortada (HH 9).

Essa posição de aparente influência kantiana parece não se manter até o final de sua obra, uma vez que no último aforismo do capítulo da “Razão na história”, de *Crepúsculo dos ídolos* (CI), o filósofo dará uma solução um tanto interessante:

Serei alvo de gratidão, se resumir uma visão tão nova e tão essencial em quatro teses: assim facilito a compreensão, e também desafio a contestação.

Primeira tese. As razões que fizeram “este” mundo ser designado como aparente justificam, isto sim, a sua

realidade — uma outra espécie de realidade é absolutamente indemonstrável.

Segunda tese. As características dadas ao “verdadeiro ser” das coisas são as características do não-ser, do nada — construiu-se o “mundo verdadeiro” a partir da contradição ao mundo real: um mundo aparente, de fato, na medida em que é apenas uma ilusão ótico-moral.

Terceira tese. Não há sentido em fabular acerca de um “outro” mundo, a menos que um instinto de calúnia, apequenamento e suspeição da vida seja poderoso em nós: nesse caso, vingamo-nos da vida com a fantasmagoria de uma vida “outra”, “melhor”.

Quarta tese. Dividir o mundo em um “verdadeiro” e um “aparente”, seja à maneira do cristianismo, seja à maneira de Kant (um cristão insidioso, afinal de contas), é apenas uma sugestão da decadência — um sintoma da vida que declina... O fato de o artista estimar a aparência mais que a realidade não é objeção a essa tese. Pois “a aparência” significa, nesse caso, novamente a realidade, mas numa seleção, correção, reforço... O artista trágico não é um pessimista — ele diz justamente Sim a tudo questionável e mesmo terrível, ele é dionisíaco... (CI III 6).

No aforismo inicial do capítulo seguinte, intitulado oportunamente de “Como o verdadeiro mundo se tornou finalmente fábula”, o filósofo desenvolve um pouco mais essa ideia ao escrever que:

1. O mundo verdadeiro, alcançável para o sábio, o devoto, o virtuoso — ele vive nele, ele é ele. (A mais velha forma da ideia, relativamente sagaz, simples, convincente. Paráfrase da tese: “Eu, Platão, sou a verdade”.)

2. O verdadeiro mundo, inalcançável no momento, mas prometido para o sábio, o devoto, o virtuoso (“para o pecador que faz penitência”). (Progresso da ideia: ela se torna mais sutil, mais ardilosa, mais inapreensível — ela se torna mulher, torna-se cristã...)

3. O mundo verdadeiro, inalcançável, indemonstrável, impossível de ser prometido, mas, já enquanto pensamento, um consolo, uma obrigação, um imperativo. (O velho sol, no fundo, mas através de neblina e ceticismo; a ideia tornada sublime, pálida, nórdica, königsberguiana.)

4. O mundo verdadeiro — alcançável? De todo modo, inalcançado. E, enquanto não alcançado, também desconhecido. Logo, tampouco salvador, consolador, obrigatório: a que poderia nos obrigar algo desconhecido?...

(Manhã cinzenta. Primeiro bocejo da razão. Canto de galo do positivismo.)

5. O “mundo verdadeiro” — uma idéia que para nada mais serve, não mais obriga a nada —, idéia tornada inútil, logo refutada: vamos eliminá-la! (Dia claro; café-da-manhã; retorno do bon sens [bom senso] e da jovialidade; rubor de Platão; algazarra infernal de todos os espíritos livres.)

6. Abolimos o mundo verdadeiro: que mundo restou? o aparente, talvez?... Não! Com o mundo verdadeiro abolimos também o mundo aparente! (Meio-dia; momento da sombra mais breve; fim do longo erro; apogeu da humanidade; incipit zaratustra [começa Zaratustra].) (CI IV 1-6).

Sem entrar muito em detalhes a respeito do processo descrito na passagem, o importante aqui é perceber que se trata de duas passagens onde o filósofo descreve o distanciamento da tese dualista de um suposto mundo verdadeiro em oposição a um falso, justamente pela abolição da oposição ao final do movimento. Não há sentido em fabular a respeito de outro mundo, seja ao modo cristão, seja no sentido kantiano. A ideia de um mundo verdadeiro, salvador e obrigatório, porém desconhecido ou inalcançável, perde o sentido e a serventia a partir da ideia de que tudo que existe é justamente aquilo que aparece.

Nesses termos, também a ideia de aparência, enquanto signo da mentira, perde também o seu sentido, uma vez que tudo o que se tem é a aparência e é impossível ir além disso na busca de uma distinção, por meio da identificação de um elemento que funcione como fiador epistêmico. Assim, parece ser possível notar um desenvolvimento das considerações de Nietzsche a respeito da possibilidade de um mundo metafísico, para o seu entendimento final de que não há sentido sequer em deixar espaço para dúvida a respeito de sua inexistência.

A partir dessa perspectiva, a pretensa posição libertária aparentemente restaria esvaziada por meio dessa dissolução entre ser e aparência, uma vez que a constituição do ser depende justamente daquilo que aparece. Ademais, soma-se a isso a ideia de que a teoria do erro em Nietzsche não é fruto de um argumento transcendental, mas justamente de uma percepção naturalista de mundo, na qual a consciência e as categorias

a ele atribuídas, seria resultado de um desenvolvimento adaptativo no meio ambiente e constatado a partir da história natural.

Aqui parece ser encontrado um marco zero, onde o naturalismo e a teoria do erro se encontram e se revelam interdependentes. Por mais estranho e incomum, ou mesmo contraditório que isso possa parecer, talvez não seja motivo de espanto, tendo em vista a declaração de Nietzsche de que não existem opostos absolutamente, mas sim um desenvolvimento imanente que leva de um extremo a outro.

Feita essas considerações a respeito da presença de um ímpeto compatibilista na filosofia de Nietzsche, bem como os reflexos das opções epistemológicas feitas pelo filósofo, cumpre agora analisar as supostas contradições no interior de sua filosofia da consciência. Assim, a próxima etapa de trabalho é analisar a crítica ao sujeito empreendida por Nietzsche, bem como os possíveis termos de sua reconstrução.

### **3.2 A CRÍTICA DO SUJEITO NA FASE MADURA**

Com a publicação de *Além de bem e mal*, a noção de vontade de poder se torna fundamental para as investigações morais realizadas pelo filósofo. Publicada em 1886, posteriormente à *Assim falou Zaratustra*, ABM ocupa um lugar de destaque no pensamento maduro de Nietzsche, servindo de veículo para as inovações conceituais trazidas na forma de parábola no escrito anterior. A obra é essencialmente uma crítica à modernidade, onde o filósofo busca extirpar todos os móveis metafísicos que permanecem atuantes nos mais diversos desdobramentos de sua época, tais como filosofia, ciência, artes e política. É a partir dessa crítica que estariam assentadas as possibilidades de transvaloração de todos os valores.

Entre as construções metafísicas atacadas por Nietzsche, está a noção de Eu. Presente ao longo de suas obras, a crítica do sujeito pode ser encontrada de forma madura e estruturada principalmente em ABM, em especial para fins de reconstrução de uma análise geral. Como observa Itaparica, além de uma crítica generalizada à modernidade, em termos filosóficos, a obra consiste num exame geral da tradição metafísica ocidental, partindo desde o pensamento de Platão, numa narrativa histórica que deságua nos conceitos centrais da modernidade. A

característica fundamental da tradição metafísica ocidental para Nietzsche é então sua natureza dogmática, dogmatismo este compreendido pelo filósofo como a reivindicação de um âmbito transcendente à experiência e incondicionalmente aceito (ITAPARICA, 2011, p. 60).

Para Nietzsche, a metafísica ocidental pode ser identificada como dogmática por ostentar três características fundamentais, a saber: a admissão de um fundamento incondicionado; a substancialização de conceitos derivados das funções gramaticais; e a utilização de uma falácia de generalização precipitada na elaboração de suas teses (ITAPARICA, 2011, p. 61). Esse inventário de características pode ser encontrado no prefácio de ABM, onde o filósofo escreve que:

e talvez esteja próximo o tempo em que novamente se atentará para o que era necessário para lançar a pedra fundamental das sublimes e incondicionadas construções filosóficas que os dogmáticos até então levantaram, - alguma superstição popular de um tempo imemorial (como superstição da alma, que, como superstição do sujeito e do eu ainda hoje não cessou de produzir disparates), algum jogo de palavras talvez, uma sedução por parte da gramática ou uma generalização temerária de fatos muito estreitos, muito pessoais, demasiado humano. (ABM, Prefácio)

Na primeira hipótese, o objetivo da filosofia seria encontrar um princípio aceito integralmente do qual se possa erguer a totalidade do edifício metafísico, nesse caso, a busca pelo incondicionado, seja ele estabelecido de forma racional ou teleológica. A segunda hipótese se refere a uma crítica à gramática como pressuposto implícito das construções conceituais do pensamento metafísico que acabam por impor uma compreensão prévia da realidade. A ideia fundamental é que existe uma metafísica de senso comum, com fundamento nas estruturas gramaticais, que acaba por refletir na construção dos sistemas metafísicos. A terceira hipótese se refere à crítica da aplicação indevida do procedimento indutivo que realiza generalizações precipitadas a partir de experiências particulares (ITAPARICA, 2011, p. 61).

Ocorre que, enquanto na antiguidade o dogmatismo nasce da transposição da realidade para o mundo transcendente, na modernidade essa cisão opera no interior da própria razão. Na modernidade, o dogmatismo tem sua expressão fundamental no conceito de sujeito, que

recebe a partir de Descartes o estatuto filosófico de princípio para todo o conhecimento. Assim, torna compreensível a atenção dedicada por Nietzsche a essa noção, em especial a atenção crítica que ela recebe do filósofo.

Como observa Itaparica, em termos histórico-filosóficos, uma passagem fundamental de Nietzsche sobre a questão do sujeito pode ser encontrada no aforismo 54 de ABM. Nesse aforismo, Nietzsche reconhece no sujeito da filosofia moderna a redução do conceito de alma, compreendido estritamente em termos de teoria do conhecimento, especificamente numa breve análise das posições de Descartes e Kant.

Antes se acreditava na ‘alma’, como na gramática e no sujeito gramatical: dizia-se que “eu” é condição, ‘penso’ é predicado e condicionado – pensar é uma atividade para a qual o sujeito *tem* de ser pensado como causa. Depois, se tentou, com astúcia e tenacidade admiráveis, ver se não se podia escapar dessa rede, – se talvez o contrário não fosse verdade: ‘penso’ como condição, “eu” como condicionado; “eu” portanto, apenas como síntese *realizada* pelo próprio pensamento. *Kant*, no fundo, quis provar que, a partir do sujeito, o sujeito não poderia ser provado, - o objeto também não: a possibilidade de uma existência ilusória do sujeito, portanto, da “alma”, pôde não ter sido estranha de uma concepção, que, como filosofia vedanta, já existiu na terra com um poder descomunal. (ABM 54).

É possível a partir dessa passagem destacar dois aspectos da crítica de Nietzsche a Descartes, a saber: um aspecto lógico gramatical e um aspecto causal. No primeiro caso, o sujeito é pensado como produto dos imperativos gramaticais à lógica da linguagem, isto é, o sujeito é concebido a partir da coação exercida pela estrutura de “sujeito” e “predicado” envolvida na comunicação. Assim, em razão dessa coação exercida pela estrutura linguística, se há uma atividade de “pensar”, então “tem” de existir um sujeito realizando esse pensamento. De outro lado, tem-se o aspecto causal, isto é, a concepção de que o sujeito causa os pensamentos, isto é condição de existência da atividade reflexiva. Esses aspectos, principalmente o segundo, ficam mais claros a partir de uma leitura correlacionada com o aforismo 17 de ABM, onde Nietzsche escreve:

[...] no que diz respeito a superstição dos lógicos: não me cansarei de sublinhar um pequeno e simples fato, que esses

supersticiosos não gostam de assumir,- que um pensamento vem quando ele quer, e não quando eu quero; assim, é uma falsificação dos fatos dizer: o sujeito 'eu' é a condição do predicado 'penso' (ABM 17).

A crítica central no aforismo recai sobre a concepção de Descartes que, ao considerar a certeza do *cogito* como certa, acabou por tomar esse *cogito* como uma certeza imediata, em vez de perceber os pressupostos que este conceito requer. Como é de conhecimento, para Descartes, a certeza do *cogito* é a garantia epistêmica diante de um cenário cético. Essa garantia se deve em razão do aspecto reflexivo da consciência, em que as representações imediatas geradas pelo ato de duvidar servem para confirmar a existência do sujeito pensante, como se pode ver na passagem a seguir:

Um outro é o pensar; e verifico aqui que o pensamento é o atributo que me pertence; só ele não pode ser separado de mim. Eu sou, eu existo; isto é certo; mas por quanto tempo? A saber, por todo o tempo em que eu penso; pois poderia, talvez, ocorrer que, se eu deixasse de pensar, deixaria ao mesmo tempo de ser ou existir. Nada admito agora que não seja necessariamente verdadeiro: nada sou senão uma coisa que pensa, isto é, um espírito, um entendimento ou uma razão, que são termos cuja significação me eram anteriormente desconhecidas (Meditações, II).

Assim, é possível perceber que Nietzsche diverge radicalmente de Descartes. Para o filósofo alemão o *cogito* não é evidente, pois depende de pressupostos, a saber: de que havendo pensamentos existe igualmente algo que pensa; que esse algo que pensa seja um sujeito, isto é, que pensar é uma ação que pensada gramaticalmente requer um sujeito agente; e a crença de que este sujeito que pensa seja uma substância metafísica.

No primeiro caso, Nietzsche considera que, da situação estabelecida pelo *cogito*, apenas se pode concluir pela existência dos pensamentos, e não propriamente de um sujeito como causador desses pensamentos. Isso acontece, pois, para se alcançar a certeza do pensamento e consequentemente fazer a passagem para conclusão de que um sujeito está pensando, deve-se primeiro saber o que é um “pensamento” e o que é “existência” como primeiro pressuposto.

Não existe, portanto, nenhuma perspectiva alcançada por um exercício de introspecção que seja isento de pressupostos. Pelo contrário,

já existe um conhecimento prévio envolvido no exercício interpretativo das próprias representações. Ademais, pode-se inferir também que o fato de alguém ter pensamentos, não induz necessariamente que ela mesma seja a autora dessas reflexões.

Como explica Itaparica, para Descartes, a certeza do *cogito* não provém de sua forma silogística, concebida em termos de “tudo o que é, pensa ou existe; eu penso, logo, eu existo” (Princípios, parte 1, art.7), tal como se tentou objetar. Para Descartes, a certeza do pensamento e da existência do sujeito se dá por um exame do “espírito”. Todavia, não se pode perder de vista que o que Nietzsche critica no aforismo é sobretudo a identificação de um sujeito como causa dos pensamentos, bem como essa suposta imediatividade com o que o *cogito* se apresenta à primeira vista (ITAPARICA, 2011, p. 65).

Para Nietzsche, a concepção de sujeito apresentada por Descartes é fruto de uma dupla transposição: do sujeito gramatical para o sujeito lógico; e do sujeito lógico para a substância metafísica. Nesse sentido, a passagem do pensamento para a existência do “eu” já é um salto injustificado, uma vez que da certeza do pensamento só se pode chegar a conclusão tautológica de que há um pensamento ou de que existe algo que não se sabe o que é. Assim, concluir da existência do pensamento, a existência de um sujeito identificado como o agente autor desse pensamento é um salto, isto é, já é acrescentar algo de onde não se pode extrair nada.

Ainda sobre a crítica nietzschiana à gramática, é possível observar que essa crítica se refere à tendência da filosofia metafísica de origem no ramo linguístico indo-europeu de substancializar o sujeito gramatical da linguagem cotidiana, a partir da transposição desse sujeito gramatical de existência apenas no plano linguístico para o plano ontológico. Essa crítica pode ser encontrada no aforismo 20 de ABM, onde Nietzsche escreve:

Os conceitos filosóficos individuais não são algo fortuito e que se desenvolve por si, mas crescem em relação e parentesco um com o outro; embora surjam de modo aparentemente repentino e arbitrário na história do pensamento, não deixam de pertencer a um sistema, assim

como membros da fauna de uma região terrestre – tudo isso se confirma também pelo fato de os mais diversos filósofos preencherem repentinamente um certo esquema básico de filosofias possíveis. À mercê de um encanto invisível, tornam a descrever sempre a mesma órbita: embora se sintam independente uns dos outros com sua vontade crítica ou sistemática, algo neles o conduz, alguma coisa os impele numa ordem definida, um após o outro – precisamente aquela inata e sistemática afinidade entre conceitos. O seu pensamento, na realidade, não é tanto descoberta quanto reconhecimento, relembração; retorno a uma primavera, longínqua morada perfeita da alma, de onde um os conceitos brotaram um dia – neste sentido, filosofar é um atavismo de primeiríssima ordem (ABM 20).

É possível constatar nesse aforismo o nexos existente entre gramática e ontologia, cuja estrutura linguística comum acaba por condicionar os diversos sistemas filosóficos, tal como um “encanto invisível” que determina os rumos dos pensamentos, fazendo com que todos os sistemas filosóficos que se desenvolveram a partir dessa mesma linguagem, não obstante suas próprias peculiaridades, acabem sempre descrevendo a “mesma órbita”. Para ilustrar esse fenômeno no âmbito da tradição metafísica ocidental, Nietzsche faz alusão à teoria das ideias platônicas, confirmando o caráter de relembração do discurso filosófico, fazendo referência não a um plano metafísico, mas às próprias estruturas da linguagem.

O curioso ar de família de todo o filosofar indiano, grego, alemão tem uma explicação simples. Onde há parentesco linguístico é inevitável que graças à comum filosofia da gramática – quero dizer, graças ao domínio e direção inconsciente das mesmas funções gramaticais, tudo esteja predisposto para uma evolução e uma sequência similares dos sistemas filosóficos: do mesmo modo que o caminho parece interdito a certas possibilidades outras de interpretação do mundo. Filósofos do âmbito linguístico uralo-altaico (onde a noção de sujeito teve o desenvolvimento mais precário) com toda probabilidade olharão para dentro do mundo e maneira diversa e se acharão em trilhas diferentes das dos indo germanos ou muçulmanos (ABM 20).

Percebe-se assim, que, segundo Nietzsche, diferentes gramáticas acabam produzindo diferentes ontologias. As próprias concepções de sujeito, nesse sentido, enquanto parte dessas ontologias, acabam tendo desenvolvimentos diversos a depender do ramo linguístico a que uma determinada filosofia está vinculada. Dessa forma, da mesma maneira que

uma filosofia do ramo uralo-altaico tem as noções de sujeito menos desenvolvidas devido à estrutura gramatical desse ramo linguístico, a noção de sujeito ocidental é também determinada por sua vinculação gramatical.

Aplicando essa compreensão ao pensamento de Descartes, conclui-se que o filósofo francês, com fundamento em sua crença na gramática, considerou de forma precipitada e generalizante toda ação como produto de um agente. Essa substancialização do sujeito gramatical acabou obscurecendo os diversos e complexos eventos interiores envolvidos na ação.

Essa passagem do sujeito gramatical para a substancialização do “eu” leva à crença de que o sujeito do pensar seja uma substância metafísica. Após Descartes alcançar a certeza do *cogito*, ele inicia uma investigação para identificar sua natureza, chegando à conclusão de que se trata de uma substância inextensa, cujo único atributo é ser pensamento (ITAPARICA, 2011, p. 67). É esse o salto identificado por Nietzsche quando ele enfatiza o hipostasiamento do sujeito gramatical realizado pela tradição metafísica em sua concepção de sujeito enquanto sujeito que estaria por trás da ação.

No entanto, a dissolução da noção do Eu estaria numa concepção de sujeito enquanto estrutura social de múltiplos afetos e impulsos. Os termos dessa argumentação podem ser encontrados no aforismo 12 de ABM, onde o filósofo critica a noção unitária de sujeito enquanto atomismo da alma. Nietzsche parte da refutação do atomismo da física, enquanto fundamento estável da realidade, e, portanto, último vestígio do dogmatismo da filosofia metafísica no âmbito das ciências, como se pode constatar na seguinte passagem:

Quanto ao atomismo materialista, está entre as coisas mais bem refutadas que existem; e talvez não haja atualmente, entre os doutores da Europa, nenhum tão indouto a ponto de lhe conceder importância fora do uso diário e doméstico (como uma abreviação dos meios de expressão). Graças, antes de tudo, ao polonês Bosovich, que foi até agora, juntamente com o polonês Copérnico, o maior e mais vitorioso adversário da evidência. Pois enquanto Copérnico nos persuadiu a crer, contrariamente a todos os sentidos que a Terra não está parada, Bosovich nos ensinou a abjurar a

crença na última parte da Terra que permanecia firme, a crença na “substância”, na “matéria”, nesse resíduo e partícula da Terra: o átomo: o maior triunfo sobre os sentidos que até então se obteve na Terra (ABM 12).

A refutação do atomismo materialista, enquanto triunfo sobre os sentidos, representa uma das maiores vitórias sobre o pensamento metafísico ainda presente na visão de mundo constituída pela física. Com essa conquista, supera-se também a crença em noções como a de “substância”, e a de “matéria”, enquanto fundamento último do mundo natural, tal como ocorre na prática da filosofia metafísica em sua busca por um fundamento último da realidade. É a partir dos termos dessa argumentação sobre os fundamentos do mundo natural que Nietzsche realizará analogamente sua crítica para a noção de alma constituída pela filosofia metafísica, tal como se pode ver a seguir:

[...] é preciso liquidar aquele outro e mais funesto atomismo, que o cristianismo ensinou melhor e por mais longo tempo, o *atomismo da alma*. Permita-se designar com esse termo a crença que vê a alma como algo indestrutível, eterno, indivisível, como uma mônada, um *atomon* [...] (ABM 12).

Como se pode ver pelo aforismo, assim como o mundo natural descrito pela física continha seu fundamento último na noção de matéria, enquanto versão pseudocientífica do conceito de substância, a noção de alma constituída pela tradição cristã representa o fundamento último da subjetividade. Da mesma forma que os poloneses Copérnico e Boscovich contribuíram para “abjurar da crença dessa última parte da Terra que permanecia firme”, Nietzsche busca igualmente “liquidar” o “funesto atomismo da alma”. Atomismo este que concebe a subjetividade em sua indestrutível unidade, tal qual uma mônada.

A partir daí está aberto o caminho para a concepção de alma nietzschiana em termos de “alma como pluralidade do sujeito” e “estrutura social dos impulsos e afetos”, quando o filósofo escreve que

Está aberto o caminho para novas versões e refinamentos da hipótese da alma: e conceitos como “alma mortal”, “alma como pluralidade do sujeito” e “alma como estrutura social dos impulsos e afetos” querem ter agora em diante direitos de cidadania na ciência (ABM 12).

Dessa forma, assim como a física abdicou de suas concepções estáticas como fundamento último de sua visão de mundo, a filosofia do sujeito, expressa na concepção de alma, deve abrir mão de sua concepção substancializada, abrindo espaço para uma versão pluralista de sujeito. Essa concepção pluralista resultaria, no entanto, numa anarquia dos impulsos diante da dissolução de sua unidade enquanto centro de controle. Assim, o indivíduo, mais do que controlando e decidindo, ele restaria sendo controlado pelo resultado na luta dos impulsos.

O fatalismo seria, então, resultado da sujeição do indivíduo à sua constituição fisiopsíquica:

Mas, no fundo de todos nós, “lá embaixo”, existe algo que não aprende, um grânulo de *fatum* [destino] espiritual, de decisões e respostas predeterminadas a seletas perguntas predeterminadas. Em todo problema cardinal fala um imutável “sou eu”; sobre o homem e a mulher, por exemplo, um pensador não pode aprender diversamente, mas somente aprender até o fim - descobrir inteiramente o que nele está “firmado” a esse respeito. Logo deparamos com certas soluções e problemas, que justamente a nós nos inspiram uma forte fé; de ora em diante são chamadas talvez de “convicções”. Mais tarde – enxergamos nelas apenas pistas para o autoconhecimento, indicadores para o problema que nós somos – ou, mais exatamente, para a grande estupidez que somos, para nosso *fatum* espiritual, *o que não aprende* “lá embaixo” (ABM 231).

Não havendo centro de controle, as ações seriam determinadas pelo “*fatum* espiritual” no “fundo de todos nós” que condiciona não apenas as “decisões e respostas predeterminadas”, mas também perguntas predeterminadas. Afinal, “lá embaixo” impera os desígnios dos firmes, imperativo do “destino”, onde não se é possível “aprender diversamente”, dificilmente espaço para a possibilidade de autocriação.

Ainda nesse sentido fatalista, outras passagens que expressariam a posição fatalista de Nietzsche poderiam ser encontradas também em *Crepúsculo dos ídolos*, livro do período final de sua carreira filosófica e considerado pelo próprio filósofo como obra síntese de suas heterodoxias filosóficas mais essenciais numa carta de 12 de setembro de 1888 a Peter Gast (KSB 12 de setembro de 1888). Em capítulo destinado ao tratamento da moral como uma forma de antinatureza que tem como finalidade

transformar o ser humano, independentemente de sua constituição original, Nietzsche escreve:

Mas, mesmo quando o moralista se volta apenas para o indivíduo e lhe diz: “você deveria ser assim e assim!”, ele não deixa de se tornar ridículo. O indivíduo é, de cima a baixo, uma parcela de *fatum* [fado, destino}, uma lei mais, uma necessidade mais para tudo o que virá e será” (CI V 6).

Esse tipo de concepção fatalista explorada por um intérprete tal como Brian Leiter, diante de uma crítica tão radical, a concepção de sujeito, encontraria o fundamento da ação moral na teoria da fisiopsicologia, na qual o tipo fisiopsicológico de um indivíduo seria a verdadeira causa de suas ações, tal como se verá a seguir.

### **3.3 A RADICALIZAÇÃO DO DETERMINISMO NA DOCTRINA DOS TIPOS DE BRIAN LEITER**

A essa constituição psicofísica relevante, Leiter chamará de “fatos relativos ao tipo”, que são para Nietzsche aqueles fatos fisiológicos da pessoa, isto é, os fatos sobre seus impulsos e afetos inconscientes. A ideia fundamental é, portanto, que cada pessoa tem certas características físicas e fisiológicas imutáveis que constituem um “tipo” específico. Leiter adverte, no entanto, que, apesar de não ser evidentemente a nomenclatura exata utilizada por Nietzsche, a presença dessa tese é recorrente em sua obra (Cf. LEITER, 2017, p.41).

Colocado de outra maneira, um tipo de argumento usualmente encontrado da filosofia nietzschiana é o seguinte: as crenças teóricas de uma pessoa são melhor explicadas por suas crenças morais; enquanto suas crenças morais, por sua vez, são melhores explicadas pelos fatos naturais sobre do tipo da pessoa que ele é, isto é, em termos de fatos relativos ao tipo. Essa forma de argumentação pode ser encontrada, por exemplo, em ABM 6, onde o filósofo escreve:

“toda grande filosofia foi até o momento a confissão pessoal de seu autor, uma espécie de memórias involuntárias e inadvertidas”; assim, para realmente compreender essa filosofia, alguém deve perguntar “a que moral isto quer chegar? (ABM 6).

É nesse sentido que, para Nietzsche, a moralidade endossada por um filósofo acaba por fornecer o testemunho decisivo de quem ele é, nesse

caso, pode-se dizer que ele é essencialmente os impulsos mais íntimos de sua natureza. A explicação das crenças morais de uma pessoa em termos de fatos psicofísicos sobre ela mesma, de fato, é um assunto habitual no pensamento de Nietzsche, podendo ser encontrada também no prólogo de *Genealogia da moral*, onde o filósofo escreve:

Mas sim, com a necessidade com que uma árvore tem seus frutos, nascem em nós nossas ideias, nossos valores, nossos sins e não e ses e quês - todos relacionados e relativos uns aos outros, e testemunhas de uma vontade, uma saúde, um terreno, um sol.

Além dessas passagens constantes em ABM e GM, um outro momento onde se pode ver a teoria dos tipos e sua atuação à luz da teoria da vontade nietzschiana é em *Crepúsculo dos Ídolos*, no capítulo intitulado “Os quatro grandes erros”. Como observa Leiter, três dos quatro erros analisados por Nietzsche têm relação com a causalidade, que se trata basicamente do “erro confundir causa e efeito” (1-2), o “erro da falsa causalidade” (3), e o “erro das causas imaginárias” (4-6). O quarto grande erro é o “erro da vontade livre”, embora não exista nas seções que concluem o capítulo nenhum argumento no sentido de que a liberdade da vontade seja um erro (LEITER, 2017, p. 32). Em vez disso, Nietzsche fornece uma elucidação da razão pela qual as pessoas costumam estar dispostas a acreditar na liberdade da vontade.

Dessa forma, o primeiro erro, isto é, o de “confundir causa e efeito”, pode ser colocado do seguinte modo: tendo dois efeitos habitualmente correlacionadas E1 e E2 e sua respectiva causa profunda, confunde-se causa e efeito quando se toma E1 como causa de E2, ignorando a existência de uma causa profunda. Leiter chama de erro do “cornarismo”, tal como pode ser visto a seguir:

Todos conhecem o livro do famoso Cornaro, em que ele recomenda sua exígua dieta como receita para uma vida longa e feliz [...] Duvido que algum livro (excetuando-se, naturalmente, a Bíblia) tenha causado tanto mal [...] Razão para isso: a confusão entre o efeito e a causa. O bom italiano via em sua dieta a *causa* de sua longa vida: ao passo que a *precondição* para uma longa vida, a extraordinária lentidão do metabolismo, o baixo consumo, era a causa de sua exígua dieta. Ele não tinha a liberdade de comer pouco ou muito, sua frugalidade não era um “livre-arbítrio”: ele ficava doente quando comia mais (CI VI 1).

Assim, o que explica tanto a dieta magra de Cornaro, como sua longa vida é o mesmo fato fundamental sobre o seu metabolismo. O erro de Cornaro era então a recomendação de sua dieta para todos indistintamente, sem qualquer consideração para a forma como os indivíduos diferem metabolicamente uns dos outros, sendo esta diferença metabólica o fato relativo ao tipo relevante nesse contexto.

Todavia, como observa Leiter, mesmo que conceda a Nietzsche que as coisas são tais como ele as coloca, isso por si só não autorizaria a concluir pela inexistência da liberdade da vontade (LEITER, 2017, p. 34). Isso apenas seria o caso se fosse possível a Nietzsche estender o erro de Cornaro para além do caso narrado envolvendo dieta e longevidade. É nesse sentido que a argumentação do filósofo se voltará nas seções seguintes, tendo como alvo a moralidade e a religião como casos de ocorrência do erro de Cornaro.

[...] a fórmula geral que se encontra na base de toda moral e religião é: “Faça isso, não faça isso e aquilo – assim será feliz! Caso contrário...”. Toda moral, toda religião é esse imperativo [...] um ser que vingou, um “feliz” tem de realizar certas ações e receia instintivamente outras, ele carrega a ordem que representa fisiologicamente para suas relações com pessoas e coisas [...] Minha razão *restaurada* diz: se um povo se arruína, degenera fisiologicamente, *seguem-se* daí o vício e o luxo (ou seja, a necessidade de estímulos cada vez mais fortes e frequentes, como sabe toda natureza esgotada). Um jovem fica prematuramente pálido e murcho. Seus amigos dizem: tal e tal doença é responsável por isso. Eu digo: o fato de ele adoecer, de não resistir à doença, já foi consequência de uma vida debilitada, de um esgotamento hereditário (CI VI 2).

São nesses termos que a moralidade e a religião incorrem no erro de Cornaro, uma vez que as condutas que elas prescrevem e proíbem com o objetivo de “causar” uma vida feliz são, na verdade, efeitos de uma “ordem fisiológica” de um agente em particular. Como bem observa Nietzsche, esse agente “tem de realizar certas ações”, da mesma forma que Cornaro tem de se alimentar de uma dieta magra, isto é, ele não é livre para agir de outra forma. Assim, que alguém realize dadas ações e que tenha uma vida feliz, são essas duas coisas efeitos de uma certa ordem fisiológica.

Com isso, chega-se ao erro da “falsa causalidade”. Esse erro consiste na crença de se conhecer o que é bom com base na confiança introspectiva daquilo que se acredita ser os poderes causais da própria vida mental. Isso pode ser visto no aforismo seguinte, onde Nietzsche escreve:

Acreditávamos ser nós mesmos causais no ato da vontade: aí pensávamos ao menos, *flagrar no ato* a causalidade. Tampouco se duvidava que todos os *antedecentia* de uma ação, suas causas, deviam ser buscados na consciência e nela se acharia novamente, ao serem buscados – como “motivos” de outro modo não se teria sido livre para fazê-la, responsável por ela. Afinal, quem discutiria que um pensamento é causado? Que o Eu causa o pensamento? (CI VI 2).

Como já analisado nos argumentos referentes à fenomenologia do pensamento, Nietzsche nega que esses sejam causados pelo Eu ou por alguma ação interna que seria livre e responsável por eles. Essa posição permanece inalterada, como bem se pode constatar na continuação do aforismo, onde o filósofo escreve:

O mundo interior é cheio de miragens e fogos-fátuos: a vontade é um deles. A vontade não move mais nada: portanto, também não explica mais nada – ela apenas acompanha eventos, também pode estar ausente. O chamado “motivo”: outro erro. Apenas um fenômeno superficial da consciência, um acessório do ato, que antes encobre os *antedecedentia* de um ato do que os representa. E quanto ao Eu! Tornou-se fábula, uma ficção, um jogo de palavras: cessou inteiramente de pensar, de sentir e de querer!.... Que resulta disso? Não há causas mentais absolutamente (CI VI 2).

Pelo aforismo colacionado, é possível constatar que a posição de Nietzsche não se altera, sendo o filósofo peremptório na afirmação de que “não há causas mentais absolutamente”, após esvaziar as supostas ações pelas quais se poderia conhecer o Eu empiricamente por meio de sua atividade.

Aliás, como adverte Leiter, encontrado em *A gaia ciência* (GC), o tema da “ridícula superestimação e má compreensão da consciência” (GC 11) é assunto recorrente ao longo da obra de Nietzsche, se firmando a partir disso a doutrina dos tipos, em que a estrutura fisiológica de uma pessoa acaba determinando suas ações no mundo. Como se pode ver, são nos

termos de uma interpretação naturalista que Leiter conduz a interpretação da filosofia de Nietzsche na trilha de um fatalismo (LEITER, 2019, p. 88).

Como observa Leiter, no fatalismo de Nietzsche, a vida de uma pessoa é concebida como uma trajetória fixa, estabelecida de forma rígida pelos fatos naturais a respeito dessa pessoa, tal qual o desenvolvimento de uma planta (LEITER, 2019, p. 287). Como escreve Leiter:

De acordo com o fatalismo de Nietzsche, a vida de uma pessoa se desenvolve numa trajetória fixa, fixada por fatos naturais sobre essa pessoa. Na visão fatalista de Nietzsche a pessoa é como uma planta: assim como ela, os fatos naturais sobre o pé de tomate determina o seu desenvolvimento [ i.e. se vai crescer tomate ou não, em vez de milho], desta mesma forma os fatos naturais essenciais sobre a pessoa determina o seu desenvolvimento (LEITER, 2019, p. 287).

Nietzsche parece ter essa mesma visão sobre as pessoas, isto é, de que fatos naturais sobre a pessoa funcionam como circunstâncias e estabelece limites no que se refere ao que essa pessoa pode se tornar. Nesse sentido, os fatos naturais sobre alguém são as causas primárias que fixam a trajetória da vida dessa pessoa. Todavia, apesar de serem necessários, eles não são suficientes nessa determinação na vida dessa pessoa (LEITER, 2019, p. 287).

Então, por exemplo, fatos naturais [i.e. sobre metabolismo, estrutura óssea, tipo de corpo e músculo, propensão à saúde ou à doença] pode ser causas primárias com relação a ser um jogador de basquete profissional nesse sentido de que para ser um jogador de basquete profissional é sempre necessário ter as características certas [a altura é a mais óbvia], entretanto, essas características não são suficientes para que alguém se torne um jogador de basquete profissional (LEITER, 2019, p. 287).

Como ele explica no exemplo do jogador de basquete, apesar de alguém ter um bom tipo físico que o capacite para o esporte, tal como um bom metabolismo, uma boa estrutura óssea ou mesmo certo tipo de musculatura, tais circunstâncias não são suficientes para que essa pessoa se torne necessariamente um atleta profissional. Em outras palavras, apesar de necessários em termos de causa primária, tais características não são suficientes para determinar se essa pessoa se tornará um atleta profissional.

Nesse sentido, Leiter afirma que Nietzsche não entende que os tipos factuais determinam todos os aspectos da vida de uma pessoa, existindo assim outros elementos que concorrem para tanto, tais como circunstâncias, meio ambiente ou mesmo valores. À medida que a pessoa cria esses valores, ela participa na criação do ambiente em que vive. Ambiente esse que, no primeiro momento, era visto como determinante na pessoa, agora, por meio da criação de valores por parte do indivíduo, é visto como “determinado” por ele, num processo de retroalimentação, no qual as determinações naturais marcam o espaço de desenvolvimento de um ser (LEITER, 2019, p. 316).

É possível notar essa reconstrução fatalista feita por Leiter a partir de sua abordagem naturalista, apesar de atraente, ela dificilmente se acomoda com outras passagens da filosofia de Nietzsche. Assim, se buscará aqui apresentar uma outra visão sobre a vontade, ainda situada no âmbito do naturalismo, e por isso, insuficiente para lidar com o problema do determinismo, mas que ainda assim traz uma visão mais simpática à ideia de autocriação do que essa visão elaborada por Leiter.

### **3.4 A REABILITAÇÃO DA VONTADE NA RECONSTRUÇÃO NATURALISTA DA CONSCIÊNCIA E SEUS MODELOS EXPLICATIVOS**

Exposta a crítica contundente à noção de sujeito realizada por Nietzsche, cumpre agora realizar a reconstrução dessa figura no âmbito do pensamento do filósofo. A ideia fundamental que guia essa etapa do trabalho é que, longe de atacar a própria noção de sujeito, o filósofo criticaria justamente as suas concepções metafísicas, seja de natureza dogmática ou de cunho estritamente empirista, isto é, aquelas concepções que “tem estado presa aos preconceitos e temores morais” e “não ousou descer às profundezas”.

Isso pode ser visto no aforismo 23 de ABM, aforismo de encerramento do primeiro capítulo da obra, onde o filósofo estabelece que a psicologia deve voltar a ser “o caminho para os problemas fundamentais”.

Toda a psicologia, até o momento, tem estado presa a preconceitos e temores morais: não ousou descer às

profundezas. Compreendê-la como morfologia e teoria da evolução da vontade de poder, tal como faço — isto é algo que ninguém tocou sequer em pensamento: na medida em que é permitido ver, no que foi até agora escrito, um sintoma do que foi até aqui silenciado. A força dos preconceitos morais penetrou profundamente no mundo mais espiritual, aparentemente mais frio e mais livre de pressupostos — de maneira inevitavelmente nociva, inibidora, ofuscante, deturpadora. Uma autêntica fisiopsicologia tem de lutar com resistências inconscientes no coração do investigador, tem “o coração” contra si: já uma teoria do condicionamento mútuo dos impulsos “bons” e “maus” desperta, como uma mais sutil imoralidade, aversão e desgosto numa consciência ainda forte e animada — e mais ainda uma teoria na qual os impulsos bons derivem dos maus. Supondo, porém, que alguém tome os afetos de ódio, inveja, cupidez, ânsia de domínio, como afetos que condicionam a vida, como algo que tem de estar presente, por princípio e de modo essencial, na economia global da vida, e em consequência deve ser realçado, se a vida é para ser realçada — esse alguém sofrerá com tal orientação do seu julgamento como quem sofre de enjoo do mar (ABM 23).

Ele continua:

Cerrem os dentes! Olhos abertos! Mão firme no leme! — navegamos diretamente sobre a moral e além dela, sufocamos, esmagamos talvez nosso próprio resto de moralidade, ao ousar fazer a viagem até lá — mas que importa nós! Jamais um mundo tão profundo de conhecimento se revelou para navegantes e aventureiros audazes: e o psicólogo, que desse modo “traz um sacrifício” — que não é o *sacrizio dell'intelletto*, pelo contrário! —, poderá ao menos reivindicar, em troca, que a psicologia seja novamente reconhecida como rainha das ciências, para cujo serviço e preparação existem as demais ciências. Pois a psicologia é, uma vez mais, o caminho para os problemas fundamentais (ABM 23).

Como se pode ver, o aforismo revela um ímpeto de reconstrução, mais do que apenas uma mera crítica, por mais radical e contundente que ela possa parecer à primeira vista. Estando contaminada por uma série de preconceitos morais, as investigações tradicionais no âmbito da psicologia se tornam refém dessa série de pressupostos não explicitados. Nesse sentido, a própria investigação moral deve lutar contra as inclinações às quais se encontra vinculada moralmente para conseguir alcançar uma “autêntica fisiopsicologia”.

Essa “autentica fisiopsicologia” deve ser compreendida em termos de uma morfologia e teoria da evolução da vontade de poder, devendo por isso ter como objeto a investigação do condicionamento mútuo dos

impulsos. Apenas com isso, a psicologia pode voltar a ser a rainha das ciências, onde as demais ciências servirão para a sua preparação. Somente assim, a psicologia poderá se efetivar como “caminho para os problemas fundamentais”.

É importante notar que a psicologia autêntica reivindicada por Nietzsche é uma “fisiopsicologia”, não sendo uma investigação limitada aos atributos físicos do indivíduo, contendo também um aspecto social e público. Como observa Katsafanas, trata-se de um tema recorrente na obra de Nietzsche, onde a psicologia é abordada em conexão com a ética, buscando responder como reivindicações éticas são justificadas ou mesmo como avaliações e reivindicações normativas estruturam a vida humana, bem como a conexão com as possibilidades de florescimento (KATSAFANAS, 2016, p. 1).

Nesse sentido, a “autêntica psicologia”, na qualidade de “fisiopsicologia e como morfologia e teoria da evolução da vontade de poder” busca colocar em evidência essa relação entre tipos psicológicos e sua relação com suas respectivas reivindicações normativas. Trata-se daquilo que Nietzsche chama de “semiótica dos afetos” (ABM 187).

No entanto, esse empreendimento de Nietzsche não permanece no aspecto crítico, mas avança num projeto de reconstrução imanente da subjetividade, no âmbito da noção de alma. Como o filósofo mesmo escreve:

Seja dito entre nós que não é necessário, absolutamente, livrar-se com isso da “alma” mesma, renunciando a uma das mais antigas e veneráveis hipóteses: como sói acontecer à inabilidade dos naturalistas, que mal tocam na “alma” e a perdem. Está aberto o caminho para novas versões e refinamentos da hipótese da alma: e conceitos como “alma mortal”, “alma como pluralidade do sujeito” e “alma como estrutura social dos impulsos e afetos” querem ter, de agora em diante, direitos de cidadania na ciência. Ao pôr um fim à superstição que até agora vicejou, com luxúria quase tropical, em torno à representação da alma, é como se o novo psicólogo se lançasse em um novo ermo e uma nova desconfiança — para os velhos psicólogos, as coisas talvez fossem mais cômodas e alegres; mas anal ele vê que precisamente por isso está condenado também à invenção — e, quem sabe?, à descoberta (ABM 12).

O que Nietzsche critica não é a ideia de sujeito em si, mas as concepções de sujeito tributárias da tradição metafísica, ou seja, de natureza dogmática. Essas concepções estariam ainda atreladas às noções metafísicas relacionadas aos aspectos da substância, tais como indestrutibilidade, eternidade e indivisibilidade, constituindo o que o filósofo chama pejorativamente de “atomismo da alma”. Em contraposição a isso, Nietzsche busca oferecer um modelo fundado numa estrutura afetivamente plural, em termos de multiplicidade de sujeitos.

Nesse sentido, ABM pode ser visto como uma continuidade da *Crítica da razão pura*, de Kant, em que o filósofo estabelece os delineamentos de sua noção de sujeito a partir da própria crítica (CLARK, DUDRICK, 2016, p. 32). No entanto, em vez de identificar os elementos transcendentais, Nietzsche situa a constituição do sujeito às formas de consciências históricas, sendo ABM o início de uma genealogia da alma moderna.

Essa reconstrução da alma tem como fundamento o aspecto prático expresso em sua conexão com a vida, isto é, a formação da consciência tem como base a configuração apropriada ao seu desenvolvimento e expansão. Nesse sentido, o compatibilismo nietzschiano é estabelecido com base na razão prática e na sua relação com a vida, em detrimento das tentativas de reconstrução alicerçadas apenas no âmbito da razão teórica, tal como pretendido pela tradição metafísica. São as necessidades da vida prática que impõem o desenvolvimento das formas de consciência, e isso pode ser atestado justamente pela história e pelas ciências naturais.

Esse é o ponto fundamental para a compreensão do compatibilismo do filósofo. A consciência é prática, e é formada pelas necessidades humanas. Portanto, a sua constituição teórica é dada pela história e pelas ciências naturais, confirmando e concluindo pelo caráter prático da consciência. Não há contradição entre essas duas instâncias, uma vez que ambas se encontram relacionadas pelo mesmo elemento fundamental, isto é, a concepção instrumental da consciência.

A consciência, como Nietzsche vem colocando ao longo de suas obras, é um instrumento e não um fim. Disso advém a insistência do filósofo no que se refere à estrutura afetiva plural da consciência. Em

conexão com o mundo a partir do aspecto prático, a multiplicidade afetiva se refere à pluralidade de relações e valores com que o ser humano se estabelece no mundo. A concepção do mundo e dos objetos varia de acordo com a relação que essas coisas têm com o ser humano, isto é, como ele as avalia, não havendo, portanto, ação desinteressada, mas apenas relacionamentos já engajados com o mundo.

Nesse sentido, isso estaria longe de ser uma dissolução do sujeito numa multiplicidade afetiva, mas justamente um ancoramento desse sujeito no mundo. Em outras palavras, pluralidade de sujeitos se refere às formas de relação de um indivíduo no mundo, indivíduo esse que não utiliza uma única métrica para os diversos eventos de sua vida. Esse sentido parece muito mais razoável e apropriado aos imperativos de autossuperação nietzschianos do que a ideia de uma dissolução da consciência no livre jogo dos impulsos.

Como foi visto, a leitura epifenomênica da vontade que subjaz à leitura determinista do pensamento de Nietzsche extrai sua força interpretativa de passagens como o aforismo 124 de *Aurora* (A). Esse aforismo, numa leitura supostamente literal, parece estabelecer que a experiência do querer que precede a ação, não tem nenhuma eficácia causal no que se refere a esse ato, sendo a experiência do querer epifenomenal com relação à ação. Esse tipo de leitura realmente parece não deixar nenhum espaço para qualquer interpretação que busque extrair, da argumentação do filósofo, elementos que possibilitem harmonizar os contextos narrados com alguma forma de agência psíquica.

Embora o aforismo seja compreendido pela ironia com que são descritas as cômicas situações daqueles que, não podendo agir de forma diversa das que se encontram, alegam ali estar em virtude de sua própria vontade, tendo o ponto de interrogação ao final do aforismo apenas função retórica, é possível que não seja esse exatamente o caso. Mesmo que se alegue que se trata de uma leitura literal.

Uma forma menos polêmica e aparentemente mais razoável, que não exige nenhum tipo de postulação de qualquer concepção epifenomênica da vontade, que, diga-se de passagem, tem mais o caráter de uma afirmação dogmática do que realmente uma demonstração

filosófica, é conceber o aforismo como uma crítica ao controle sobre o surgimento da vontade e não da inevitabilidade da atuação dessa vontade em si. Afirmar que alguém não tem controle sobre o surgimento de uma vontade, é diferente de afirmar que essa vontade está destinada a conduzir fatalmente o sujeito, que é tido mais como um agido do que um agente. Que a vontade de comer chocolate surja pode ser realmente inevitável, no entanto, se a pessoa vai, de fato, comer esse chocolate, é outra história.

Não se trataria o aforismo de uma descrição epifenomênica da experiência da vontade, mas sim a ilustração de que o ser humano não tem controle sobre o surgimento das vontades. Essa descrição, embora menos polêmica e emocionante, faz mais justo ao caráter antidogmático da filosofia nietzschiana e se amolda facilmente à literalidade do aforismo, coisa que a leitura epifenomênica não o faz, ao concluir mais do que o aforismo, de fato, menciona. Trata-se de um cenário que pode ser facilmente atestado pela experiência cotidiana, isto é, que a vontade vem como se fosse do nada.

Outro aforismo que é igualmente tratado de forma polêmica é o A 109, intitulado, “Autodomínio e moderação, e seu motivo último”. Como bem antecipa o título do aforismo, nele Nietzsche destaca formas de autodomínio por meio do combate à veemência de um impulso, listando seis modos de fazê-lo:

Primeiro, pode-se evitar as ocasiões para satisfazer o impulso e, através de longos, cada vez mais longos períodos de não-satisfação, enfraquecê-lo e fazê-lo secar. Depois, pode-se fixar uma estrita regularidade na sua satisfação; ao impor-lhe dessa forma uma regra e colocar seu fluxo e refluxo em firmes limites de tempo, ganha-se intervalos em que ele não mais incomoda — e daí se pode, talvez, passar ao primeiro método. Terceiro, é possível entregar-se deliberadamente à satisfação selvagem e irrefreada de um impulso, para vir a ter nojo dele e, com este nojo, adquirir poder sobre o impulso: desde que não se faça como o cavaleiro que esporeia ao máximo o seu cavalo e quebra assim o próprio pescoço — o que, infelizmente, é a norma nessas tentativas. Quarto, há um artifício intelectual que é ligar firmemente à satisfação um pensamento muito doloroso, de modo que, após algum exercício, o próprio pensamento da satisfação é sentido como doloroso (por exemplo, quando o cristão se acostuma a pensar na presença e na zombaria do Diabo, no momento do prazer sexual, ou no eterno castigo do inferno para um assassinato por vingança, ou simplesmente no desprezo que causaria um

furto de dinheiro, por exemplo, nas pessoas que ele mais venera, ou, como muitos já zeram tantas vezes, quando alguém contrapõe a imagem do choro e auto recriminação de parentes e amigos ao veemente desejo de suicídio, e com isto se mantém no limiar da vida: — agora estas ideias se sucederão nele como causa e efeito). Isso também ocorre quando o orgulho de um homem se rebela, como lorde Byron e Napoleão, por exemplo, e sente como uma afronta o domínio de um determinado afeto sobre a atitude geral e a ordem da razão: daí surge o hábito e a vontade de tiranizar o impulso e fazê-lo como que gemer (A 109).

O filósofo continua:

Quinto: a pessoa faz um deslocamento de suas quantidades de energia, ao impor-se um trabalho particularmente duro e cansativo ou sujeitar-se deliberadamente a um novo estímulo e prazer, guiando assim para outros canais os pensamentos e o jogo das forças físicas. É também o resultado quando se favorece temporariamente outro impulso, dando-lhe boa oportunidade de satisfação, e assim fazendo-o gastar a energia da qual disporia aquele impulso que se tornou incômodo pela sua veemência. Alguns sabem manter sob controle um determinado impulso que quer fazer papel de dominador, proporcionando aos outros impulsos que conhecem um momentâneo encorajamento e período de festa, e deixando-os consumirem o alimento que o tirano queria somente para si. Sexto, por m: quem suporta e acha razoável enfraquecer e oprimir toda a sua organização física e psíquica, alcança naturalmente o objetivo de enfraquecer um determinado impulso veemente: como faz, por exemplo, quem priva de alimento sua sensualidade, e com isso também faz definhar e arruina seu vigor e, não raro, seu entendimento, à maneira do asceta (A 109).

Como se pode ver, Nietzsche inicia o aforismo enumerando diversas formas de combater um impulso que estariam além do próprio controle. Nesse sentido, o horizonte do autocontrole parece estar aberto pela simples literalidade do aforismo. No entanto, o filósofo aparentemente começa a polemizar, contradizendo a sua posição inicial simpática à ideia de autocontrole para dizer que o combate mesmo do impulso não está no controle de alguém, quando ele escreve:

[...] mas querer combater a veemência de um impulso não está em nosso poder, nem a escolha do método, e tampouco o sucesso ou fracasso desse método. Em todo este processo, claramente, nosso intelecto é antes um instrumento cego de um *outro impulso* rival daquele que nos tormenta com sua impetuosidade: seja o impulso por sossego, ou o temor da vergonha e de outras má consequências, ou o amor. Enquanto “nós” acreditamos nos queixar da impetuosidade de um impulso, é, no fundo, um impulso que se *queixa de outro*; isto é,: a percepção do sofrimento com tal

impetuosidade pressupõe que haja um outro impulso tão ou mais impetuoso, e que seja iminente uma luta, na qual osso intelecto precisa tomar partido (109).

Segundo Leiter, mesmo que o intelecto possa tomar um lado, isso não implica que ele possa determinar qual lado prevalecerá, ao contrário, o intelecto é um mero expectador nessa batalha entre os impulsos. Nesse sentido, o fato de alguém se tornar senhor de si, não deve ser considerado como fruto da atividade de uma escolha autônoma feita pela pessoa, mas fruto do tipo de pessoa e suas características.

Mesmo que o intelecto deva “tomar partido” (Partei nehmen), isso claramente não significa que o intelecto determina qual lado prevalece: ao contrário, o intelecto é um mero expectador da luta. Assim, o fato de alguém dominar a si mesmo não é produto de uma escolha da pessoa, mas sim um efeito dos fatos-tipo subjacentes característica dessa pessoa (ou seja, a arena física em que essa luta das pulsões): ou seja, qual de suas várias pulsões é mais forte. Não há, por assim dizer, nenhum “eu” em “autodomínio”: isto é, nenhum “eu” consciente que contribua com alguma coisa para o processo. “Autodomínio” é meramente um efeito da interação de certos impulsos, impulsos sobre o qual o eu consciente não exerce nenhum controle (embora possa, como era, “tomar partido”). David Velleman descreve um relato de agência em que não há, de fato, um agente autônomo como aquele em que “o pessoa serve apenas como arena para [certos] eventos: ela não assume parte ativa” (1992: 461). Mas agora vimos claramente que este é precisamente a visão de Nietzsche. Uma “pessoa” é uma arena na qual a luta das pulsões (fatos-tipo) se desenrola; como eles se desenrolam determina o que ele acredita, o que ele valoriza, o que ele se torna. Mas, quando eu consciente ou “agente”, a pessoa não toma parte ativa no processo (LEITER, 2015, p. 80).

Da perspectiva de Leiter, Nietzsche, descreve corretamente as conclusões das premissas fatalistas de sua noção de agência<sup>7</sup>. E isso pode ser visto em sua conexão da descrição do aforismo com a sua teoria do tipo exposta inicialmente, na qual o tipo fisiológico da pessoa determina os seus processos conscientes, isto é, o fato de alguém dominar a si mesmo não ser produto de uma escolha da pessoa, mas sim um efeito dos

---

<sup>7</sup>Para Leiter, fatalismo e autonomia seriam compatíveis, isto é, não existe contradição entre autonomia e as circunstâncias em que alguém se encontra imerso. O que é incompatível é a ideia de responsabilidade moral. A autonomia, então, seria apenas um certo tipo de determinação causal, no caso, quando as crenças de uma pessoa são determinadas pelos fatos sobre esse tipo de pessoa e não pelo ambiente que ela se encontra. Assim, autônoma é aquela pessoa em que sua valoração e suas ações não refletem meramente as influências e valores predominantes da sociedade como um todo (LEITER, 2015, p. 81).

fatos-tipo subjacentes, característica dessa pessoa. Dessa forma, uma pessoa nada mais é do que uma arena na qual a luta das pulsões acontece e o agente não toma parte ativa no processo.

No entanto, é possível uma leitura deflacionada dessa passagem que poderia ajudar a dissolver o caráter ambíguo do aforismo. Que Nietzsche tenha em mente que “a fim conquistar pessoas inteligentes para uma determinada tese, às vezes basta apresentá-la na forma de um tremendo paradoxo” (HH 307), é algo que é conhecido pelos seus leitores. Assim, por mais contraditória que possa parecer a construção do aforismo, esse imbróglio pode ser aparentemente retórico, havendo um sentido que subjaz coerente, e é esse o sentido que se procurará lançar luz aqui.

Nesse sentido, uma forma deflacionada de interpretar a parte final do aforismo é compreendê-lo como continuidade da crítica à metafísica empreendida por Nietzsche, na qual o filósofo estabelece que não há uma perspectiva desinteressada no que se refere à avaliação da vida. Todo indivíduo já se encontra numa situação moldada por diversos fatores e das mais variadas naturezas. Isso pode ser visto no aforismo 12 da segunda dissertação da *Genealogia da moral*, onde o filósofo critica aquela noção de objetividade oriunda da tradição metafísica identificada como pura contemplação desinteressada, que é atemporal, isenta de vontade, incorpórea e livre dos afetos (BAMFORD, 2022, p. 92)

[...] o autoescárnio ascético da razão decreta: “existe um reino da verdade e do ser, mas precisamente a razão é excluída dele!...”. (Dito de passagem: mesmo no conceito kantiano de “caráter inteligível das coisas” resta ainda algo desta lasciva desarmonia de ascetas, que adora voltar a razão contra a razão: pois “caráter inteligível” significa, em Kant, um modo de constituição das coisas, do qual o intelecto compreende apenas que é, para o intelecto, absolutamente incompreensível.) — Devemos afinal, como homens do conhecimento, ser gratos a tais resolutas inversões das perspectivas e valorações costumeiras, com que o espírito, de modo aparentemente sacrílego e inútil, enfureceu-se consigo mesmo por tanto tempo: ver assim diferente, querer ver assim diferente, é uma grande disciplina e preparação do intelecto para a sua futura “objetividade” — a qual não é entendida como “observação desinteressada” (um absurdo sem sentido), mas como a faculdade de ter seu pró e seu contra sob controle e deles poder dispor: de modo a saber utilizar em prol do conhecimento a diversidade de perspectivas e interpretações afetivas (GM III 12).

O filósofo continua:

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

Como explica Rebeca Bamford, os intérpretes da filosofia nietzschiana tem identificado duas formas de objetividade que o filósofo analisa nesse aforismo. A primeira que ele critica, como já mencionado, como pura contemplação desinteressada, que é atemporal, isenta de vontade, incorpórea e livre dos afetos, e a segunda que ele endossa e consiste na incorporação dos afetos e na capacidade de mudar as perspectivas emocionais a serviço do conhecimento e das investigações. Assim, uma posição desinteressada ou desafetada, isto é, uma posição imune ao livre jogo dos impulsos é uma posição metafísica, um ponto que se situa para além da vida.

Uma posição imanente é justamente aquela que leva em consideração o caráter continuamente engajado de um indivíduo perante a vida. O que distingue a posição de Nietzsche não é a observação desinteressada, mas “a faculdade de ter seu pró e seu contra sob controle e deles poder dispor: de modo a saber utilizar em prol do conhecimento a diversidade de perspectivas e interpretações afetivas” (GM III 12).

No entanto, como ele bem explica em *Aurora*, essa objetividade que aparece para alguém como “observação desinteressada” não tem nada de desinteressada, e nem se trata de uma faculdade inata, mas aprendida pela disciplina e pelo hábito.

Aos admiradores da objetividade. — Quem, quando criança, percebeu sentimentos variados e fortes, mas pouca fineza de julgamento e prazer na retidão intelectual, nos familiares e conhecidos entre os quais cresceu, e, portanto, consumiu o melhor de seu tempo e energia na reconstrução de sentimentos, este notará, quando adulto, que cada nova coisa, cada nova pessoa lhe desperta imediata inclinação, aversão, inveja ou desprezo; sob a impressão desta experiência, contra a qual se sente impotente, ele admira a neutralidade da percepção, ou a “objetividade”, como um prodígio, como coisa de gênio ou da mais singular moralidade, e não quer acreditar que também ela não é mais que filha da disciplina e do hábito (A 111).

Como explica Nietzsche, alguém que quando “criança percebeu sentimentos variados e fortes” e, ao mesmo tempo “pouca fineza de julgamento e prazer na retidão intelectual nos familiares e conhecidos”, notará quando “adulto” que novas experiências e pessoas provocarão imediatamente diversos tipos de sentimentos tais como “inclinação, aversão, inveja ou desprezo”. Desse tipo de experiência, essa pessoa se julgará impotente, de forma que ela passará a admirar a “neutralidade de percepção” ou a “objetividade” como um dom de um “gênio” ou resultado da “mais singular moralidade”, quando, na verdade, ela nada mais é do que “filha da disciplina e do hábito”.

É possível perceber assim que a crítica empreendida por Nietzsche não é necessariamente autodestrutiva de forma a interditar seu programa filosófico, pelo contrário, enquanto crítica às concepções metafísicas da vontade, essa crítica é justamente a continuidade do programa de crítica à metafísica. Nesse sentido, a vontade não é concebida como uma “faculdade”, ou seja, “algo que atua” no indivíduo (CI III 5), mas um complexo de sensações e impulsos que podem ter efetividade ou não, a depender da capacidade de autodomínio que o sujeito pode vir a ter a depender de sua “disciplina”.

Autores como Maudemarie Clark e David Dudrick, por exemplo, compartilham uma visão otimista com relação à possibilidade de produção de efeitos pela vontade. A posição desses autores pode ser encontrada no livro *A alma de Nietzsche*, onde eles defendem que a concepção de alma exerce um importante papel no pensamento do filósofo alemão. Segundo esses autores, é em virtude dela, que os seres humanos são pessoas. Trata-se de uma concepção crucial para a noção de identidade, isto é, não só a

capacidade de agir ou não de acordo com os próprios desejos, mas também de acordo com valores. Ao contrário dos outros animais em geral, que agem de acordo com suas inclinações e apetites, os seres humanos agem não apenas conforme seus desejos, mas também levando em conta aquilo que julgam bom, mesmo quando em conflito com aquilo que era desejado inicialmente. Assim, segundo esses autores, ter uma alma é a capacidade de agir a partir de valores, de modo que, no caso Nietzsche, a faculdade que possibilita isso é a vontade, isto é, “a alma é a vontade na medida em que ela está envolvida em produzir a ação (CLARK; DUDRICK, 2016, p. 205).

Temos afirmado que a noção central em ABM é a alma, em virtude da qual os seres humanos são pessoas. Crucial para a concepção de identidade que expomos aqui é a capacidade de agir não só de acordo com desejos, mas de acordo com valores: ao contrário dos outros animais, nós, pessoas humanas, podemos procurar não só o que desejamos, mas o que julgamos ser bom. Fundamentalmente, podemos procurar o que julgamos ser bom mesmo quando não se trata do que [no início] tanto desejávamos. Ter uma alma, então, é a capacidade de agir a partir de valores. No presente capítulo, mostramos que, para Nietzsche, essa capacidade é a vontade - a alma é a vontade na medida em que ela está envolvida em produzir ação (CLARK; DUDRICK, 2016, p. 205).

Como observam os autores, que Nietzsche pense desse modo sobre a vontade não é algo tão claro, sendo necessário, portanto, uma análise dessa noção. Para tanto, os intérpretes se debruçam sobre ABM 19. Como eles explicam, o começo do aforismo já começa com um enigma para “leitores cuidadosos”, afinal, por que Nietzsche sugere que pretende fornecer uma alternativa às exposições filosóficas tradicionais sobre a vontade, uma análise do que é querer ou ter uma vontade, quando apresenta uma fenomenologia do querer?

É importante mencionar que os autores constroem sua interpretação em oposição à visão de Leiter sobre o tema, uma vez que o professor da universidade de Chicago nega que exista em Nietzsche algo como uma vontade, e que a sua filosofia do querer mostra que a experiência do querer não consegue rastrear uma relação causal, iludindo o agente quanto à causa de suas ações. Segundo Leiter, o querer é apenas um

epifenômeno, uma vez que pertence à consciência, mas não tem nenhum efeito sobre o comportamento (CLARK; DUDRICK, 2016, p. 205).

Em oposição a essa interpretação naturalista que aposta numa explicação causal em que as crenças humanas são explicadas de acordo com sua constituição psicofísica, na qual a vontade seria uma suposição desnecessária, os intérpretes sugerem uma interpretação normativa da referida passagem. Eles defendem que a explicação dada por Leiter está errada. Na opinião dos intérpretes, ABM 19 apresenta uma fenomenologia que não tem por finalidade demonstrar que o querer é um epifenômeno, mas apenas de rejeitar a concepção tradicional de vontade (CLARK; DUDRICK, 2016, p. 205).

Isso pode ser visto já no início do aforismo, onde Nietzsche critica a visão de Schopenhauer de que a apenas a vontade é realmente conhecida pelo agente de modo por inteiro, sem acréscimos ou subtrações, acusando o filósofo pessimista de ser um exemplo da prática filosófica tradicional de adotar um preconceito popular e o exagerar:

Querer me parece, antes de tudo, algo *complicado*, algo que somente a palavra constitui uma unidade – e precisamente nesta palavra se esconde o preconceito popular que subjugou a cautela sempre inadequada dos filósofos. Ao menos uma vez sejamos cautelosos, então; sejamos “afilosóficos” – digamos que em todo querer existe, primeiro uma pluralidade de sensações, a saber, a sensação do estado que se deixa, a sensação do estado para o qual se vai, a sensação desse deixar e ir mesmo, e ainda uma sensação muscular concomitante, que, mesmo sem movimentarmos “braços e pernas”, entra em jogo por uma espécie de hábito tão logo “queremos” (ABM19).

Nietzsche busca mostrar aí que, diferente da suposição de Schopenhauer a respeito do querer como uma coisa simples, o querer é algo complicado que contém “unidade” apenas como “palavra”. O filósofo alemão oferece uma descrição da vontade em contraposição à de Schopenhauer, na qual a experiência do querer envolve toda uma complexidade de elementos. É a partir desse ponto que as interpretações sobre esse aforismo se confrontam.

A intenção dos intérpretes é fazer uma interpretação moderada dessa passagem. Diferente da interpretação de Leiter que oferece uma fenomenologia da vontade, em que esta é suprimida enquanto causa

explicativa da ação, Maudemarie e Dudrick oferecem uma explicação de ABM 19, não como supressão da vontade, mas sim como “forças de vontade” em embate, que se refere ao modo de atuar da consciência (CLARK; DUDRICK, 2016, p. 211). Trata-se da descrição não de uma consciência epifenomênica, mas da descrição da experiência da consciência de superar a resistência por meio de um ato de vontade.

O que é chamado “livre-arbítrio” é, essencialmente, o afeto de superioridade em relação àquele que tem de obedecer: “eu sou livre, ‘ele’ tem de obedecer” – essa consciência se esconde em toda vontade, e assim também aquele retesamento da atenção, o olhar direto que fixa exclusivamente uma coisa, a incondicional valoração que diz “isso e apenas isso é necessário agora”, a certeza interior de que haverá obediência, é o que mais for próprio da condição que ordena (ABM 19).

Como explicam Maudemarie e Dudrick, o que Nietzsche está oferecendo nessa passagem é, na verdade, uma descrição do triunfo da força de vontade. O “afeto de superioridade” em relação “àquele que tem de obedecer” é a própria descrição da dinâmica da consciência quando se impõe enquanto força de vontade que triunfa diante das demais inclinações, tendo-se aí o livre-arbítrio. Trata-se, portanto, da descrição da submissão de uma vontade inferior pela força de vontade superior do agente, isto é, esse “ele” que é submetido e posto a obedecer são aqueles impulsos e inclinações que, na verdade, vão contra os valores do agente.

Essa seria então a solução a respeito do “drama do querer”. A situação descrita não seria da experiência subjetiva do próprio querer, uma explicação do que realmente é o querer, de como o querer está realmente constituído e como se passa a sua atividade (ABM 19). Quando Nietzsche escreve “Eu sou livre, ‘ele’ tem de obedecer”, não é uma descrição do que está acontecendo na consciência do agente, mas uma explicação do que realmente se passa quando se experimenta o querer, isto é, uma explicação da realidade que essa experiência reflete.

Uma outra abordagem pode ser encontrada na interpretação de Katsafanas em sua obra intitulada *The nietzschean self: moral, psychology, agency and the unconscious*, mais especificamente no capítulo sexto do livro, intitulado “Willing without a will”. Nessa parte da obra, o

intérprete oferece um relato sobre a autoconsciência nietzschiana e a vontade. Fazendo uma comparação com o modelo kantiano de agência, no qual as escolhas conscientes são tidas como eficazes causalmente na determinação da ação. Katsafanas observa que o modelo nietzschiano geralmente é pensando exatamente de forma oposta a essa posição, na qual consequentemente é imputado a Nietzsche um modelo agência em que as escolhas conscientes são tidas como ineficazes na determinação da ação, isto é, em termos epifenomenais e sintomáticos dos processos subjacentes à consciência e que escapam as tentativas de elucidação por meio da introspecção (KATSAFANAS, 2018, p. 11).

Katsafanas busca mostrar que essa forma de conceber a agência em Nietzsche é um equívoco. Apesar de Nietzsche, de fato, oferecer uma crítica ao modelo kantiano da vontade, rejeitando, em particular, a ideia de que as pessoas são capazes de suspender os efeitos dos diversos estados motivacionais a fim de abrir caminho para escolha racional, ele concorda com Kant de que os motivos não determinam necessariamente a escolha, afinal, os motivos podem muito bem serem os mesmos, e ainda assim, uma pessoa pode escolher de modo diverso. Contudo, Nietzsche mantém que a escolha consciente tem um papel relevante na produção da ação. Segundo o intérprete, Nietzsche endossa o que ele chamou de “modelo vetorial da vontade”, no qual as escolhas conscientes e as deliberações são consideradas como importantes componentes do vetor de forças que determinam a ação. Assim, apesar de a escolha consciente não ter uma função decisiva na produção da ação, ela intervém continuamente no fluxo comportamental do agente, alterando os motivos e às vezes transformando o comportamento de modo profundo (KATSAFANAS, 2018, p. 137).

Contudo, antes de iniciar a comparação de Nietzsche com Kant a respeito do estatuto filosófico da vontade, Katsafanas explica que a posição inicial de Nietzsche, de fato, era uma aceitação do incompatibilismo e do eliminativismo a respeito do querer, mas que acaba mudando para uma posição compatibilista. Para ilustrar essa mudança de posição por parte de Nietzsche, Katsafanas lança mão dos aforismos 124 e

130 de *Aurora*, para ilustrar um deslocamento da posição incompatibilista para a posição eliminativista (KATSAFANAS, 2018, p. 137).

A posição incompatibilista estaria em A 124, enquanto a posição eliminativista estaria em A 130, onde o filósofo escreve:

[...] sim, talvez haja apenas um reino, talvez não exista vontade nem finalidade, e nós apenas as imaginamos. As mãos férreas da necessidade, que agitam o copo de dados do acaso, prosseguem jogando por um tempo infinito: *têm* de surgir lances que semelham inteiramente a adequação aos fins e a racionalidade: Talvez nossos atos de vontade e nossos fins não sejam outra coisa que tais lances - e nós somos apenas muito limitados e vaidosos para aprender nossa extrema limitação[...] (A 130).

Como explica o intérprete, nesse aforismo Nietzsche reflete a respeito de se as ações humanas são causalmente determinadas. Ele sugere que se as ações humanas são causalmente determinadas, sujeitas a “mãos de ferro da necessidade”, então a vontade não existe. Como explica Katsafanas, nessa passagem é possível ver como Nietzsche se desloca de um incompatibilismo para um eliminativismo a respeito da vontade. Ele explica rapidamente que incompatibilismo é a afirmação de que a vontade é livre apenas se ela for causalmente indeterminada, enquanto o eliminativismo é a afirmação de que a vontade não existe, para então dizer que em trabalhos do período inicial e intermediário, tais como nas obras HH e A, Nietzsche assume que o incompatibilismo é a posição correta a respeito da vontade (KATSAFANAS, 2018, p. 138).

Isso se dá, pois, o filósofo entende que “ter uma vontade” significa que alguém detém uma capacidade reflexiva de escolha que não é determinada por eventos anteriores, sendo que em A 130, ele argumenta que as ações humanas são causalmente determinadas por uma série de fatores que não se referem à escolha reflexiva. Entre esses fatores, destacam-se a cultura, a fisiologia de uma pessoa e fatos sobre impulsos e afetos que atuam em um ser humano. Por conseguinte, como se pode ver, não há vontade para Nietzsche, no sentido incompatibilista dos termos nessa passagem, isto é, o ser humano não possui a capacidade reflexiva de escolha que não seja causalmente determinada. Como Nietzsche coloca em A 130, se as ações humanas são determinadas pelas “mãos de ferro da

necessidade”, então não existe também nenhum propósito. Assim, ele se desloca da afirmação de ausência de vontade livre para a afirmação de ausência de vontade.

O intérprete explica que essa argumentação nietzschiana pode ser questionada de duas formas. A primeira seria de que muitos filósofos afirmam que as ações humanas podem ser, ao mesmo tempo, determinadas e livres. A segunda seria de que, mesmo que se afirme que a liberdade requer ausência de determinação causal, isso não necessariamente conduz ao eliminativismo. Assim, as ações humanas podem ser, ao mesmo tempo, causalmente determinadas e serem produtos da vontade, de forma que elas podem ser frutos da vontade, mas não de uma vontade livre (KATSAFANAS, 2018, p. 139).

Compatibilismo não é uma posição incomum na história da filosofia, havendo filósofos tais como Descartes, Hobbes, Espinosa, Locke, Leibniz como defensores dessa posição. Nesse sentido, Katsafanas afirma que Nietzsche cometeu um erro grosseiro em negligenciar essa posição nos seus trabalhos iniciais. Felizmente, a partir de ABM e GM o filósofo passa a rever essa posição a partir de um modelo muito mais sofisticado. Um bom exemplo dessa mudança de posição está em ABM 21, onde Nietzsche afirma que tanto a afirmação de que as ações humanas são causalmente determinadas como também a afirmação que essas ações são livres são ilegítimas (KATSAFANAS, 2018, p. 139).

Ele inicia o aforismo pela análise da *causa sui*:

A *causa sui* [causa de si mesmo] é a maior contradição até agora imaginada, uma espécie de violentação e desnatureza lógica: mas extravagante orgulho do homem conseguiu se enredar, de maneira profunda e terrível, precisamente nesse absurdo. O anseio por livre-arbítrio, na superlativa acepção metafísica que infelizmente persiste nos semieducados [...] (ABM 21).

Liberdade da vontade na superlativa acepção metafísica é uma liberdade incompatibilista, uma vez que exige um isolamento causal da vontade. Nietzsche segue Espinosa nessa passagem ao se referir a um indivíduo com uma vontade causalmente isolada de *causa sui*, isto é, causa de si mesmo. O filósofo alemão afirma que tal ideia é simplesmente

incoerente, uma vez que ninguém pode ser causa de si mesmo. Assim, tal concepção de liberdade é absurda, pois nada no mundo pode responder a essa exigência da concepção de liberdade incompatibilista.

De outro lado, Nietzsche vai mais além, pendido que se abdique também o conceito de cativo-arbítrio.

Supondo que alguém perceba a rústica singeleza desse famoso “livre-arbítrio” e o risque de sua mente, eu peço que leve a sua “ilustração” um pouco à frente e risque da cabeça também o contrário desse conceito-monstro: isto é, o “cativo-arbítrio, que resulta do abuso de causa e efeito (ABM 21).

Assim, a partir desse ataque, ele acaba por rejeitar a posição incompatibilista por completo. Entretanto, como explica Katsafanas, Nietzsche continua aceitando algumas formas de determinismo, o que tem levado alguns comentadores, embora ele mesmo não especifique quais nessa passagem, a pensar que essas passagens inviabilizariam qualquer possibilidade de se extrair um modelo de agência. Conclusão essa que não é compartilhada por ele, uma vez que ele vê a possibilidade, a partir da abertura possibilitada pela figura do indivíduo soberano e um modelo de agência vetorial (GM II 12).

A ideia fundamental é que Nietzsche apenas rejeitaria a forma específica de uma vontade causalmente isolada e não todas as formas de concepção da vontade (KATSAFANAS, 2018, p. 142). Isso conduz à rejeição nietzschiana da ideia de suspensão dos afetos na deliberação do agente, como se o agente estivesse sendo secretamente guiado por seus impulsos e afetos. Como observa o intérprete, tal ideia pode ser facilmente concebida bastando imaginar um sujeito em situação de ciúmes, na qual sua capacidade de orientação e seus julgamentos são severamente influenciados por esses sentimentos, e que mesmo a consciência desse ciúme não é capaz de suspender o efeito deste afeto em suas decisões (KATSAFANAS, 2018, p. 146).

Isso conduz ao modelo vetorial da vontade concebido por Katsafanas. Nesse modelo, a vontade é apenas uma fonte de motivação, ao lado de várias outras. A ideia é que se pode reforçar uma motivação adicionando outras, a fim de que se produza a ação. Um exemplo dado

pelo comentador é a decisão de um agente de ir a uma loja, de modo que essa decisão produz mais um motivo que o inclina a ir à loja, embora este motivo não seja exclusivamente eficaz, uma vez que a ação do indivíduo é determinada pelo vetor de motivos, que inclui também a vontade. A vontade pode remodelar os motivos existentes, encontrando novas formas de preencher o vetor para dar início a ação, embora ela por si só não seja capaz de dar início à ação, a partir do nada.

Mas também podemos modelar Inclinação e Escolha de uma forma mais modesta no vetor modelo, onde a vontade é simplesmente uma fonte de motivação entre muitas outras. Pode reforçar outros motivos, colocando seu peso motivacional por trás deles. Por exemplo, no caso de um agente que precisa fazer a decisão de ir à loja, onde a vontade produz mais um motivo que o inclina a ir à loja. Mas esse motivo não é exclusivamente eficaz; a ação do indivíduo é determinada pelo vetor de motivos, incluindo a vontade. A vontade pode remodelar motivos existentes, encontrando novas formas de preenchê-los ou novas interpretações daquilo que os satisfaria. Mas não inicia ação; em vez disso, ele intervém em um fluxo contínuo de comportamento que é solicitado pelos motivos do agente. Ele remodela e redireciona esse fluxo, mas não o gera ex nihilo. (KATSAFANAS, 2018, p.160).

Esse modelo vetorial pode ser facilmente distinguido do modelo tradicional, chamado de modelo gatilho. No modelo gatilho, por exemplo, um agente é tentado a comer um pote de sorvete, de modo que, ao refletir sobre a quantidade de calorias que vai ingerir, ele decide que comer o sorvete não vale as calorias, deixando de comer assim o sorvete, em outras palavras, um desejo inclina o agente na ação, mas essa ação não pode ser desencadeada sem o consentimento do agente. No modelo vetorial, pegue-se por exemplo, o caso de um alcoólatra que deseja outra dose de vodca que está diante dele, e que, após refletir, conclui que deve resistir. Embora ele consiga resistir por um tempo, ele acaba bebendo, de forma que a mera decisão não é capaz de determinar o comportamento do agente, embora um reagrupamento nas motivações possa fazê-lo (KATSAFANAS, 2018, p. 160).

Nesse sentido, ao endossar o modelo vetorial da vontade, o filósofo abandonaria a dicotomia entre vontade livre e não livre em favor da ideia de vontades fortes e vontades fracas, como bem coloca Katsafanas

(KATSAFANAS, 2018, p. 161). Assim, Nietzsche não rejeitaria todas as concepções de vontade, mas apenas essa forma relacionada ao modelo gatilho, abraçando o modelo vetorial.

Outro modelo explicativo da dinâmica da vontade é oferecido por Viesenteiner. O intérprete identifica nos escritos de Nietzsche um modelo no qual a vontade é estruturada em termos de um modelo hidráulico das emoções, em que a economia afetiva funciona numa lógica de acúmulo de energia, arrefecimento e desencadeamento de tensões, explosões ou mesmo internalização das forças (VIESENTEINER, 2023, p. 12). Um bom exemplo disso é a passagem constante no escrito polêmico onde o filósofo escreve:

[...] ele o defende também de si mesmo, da baixeza, perfídia, malevolência que no próprio rebanho arde sob as cinzas, e do que mais for próprio de doentes e combalidos; ele combate, de modo sagaz, duro e secreto, a anarquia e a autodissolução que a todo momento ameaçam o rebanho, no qual aquele mais perigoso dos explosivos, o ressentimento, é continuamente acumulado. Descarregar este explosivo, de modo que ele não faça saltar pelos ares o rebanho e o pastor, é a sua peculiar habilidade, e suprema utilidade; querendo-se resumir numa breve fórmula o valor da existência sacerdotal, pode-se dizer simplesmente: o sacerdote é aquele que muda a direção do ressentimento (GM III 15).

Ao analisar a atuação do sacerdote ascético no enfrentamento “duro e secreto à anarquia e à autodissolução que a todo momento ameaça o rebanho”, é possível ver em Nietzsche a presença desse modelo hidráulico, no qual o ressentimento é acumulado e impelido sempre à descarga. Tendo essa economia afetiva atuação interna sobre as emoções mais básicas, desde medo, tristeza, alegria, raiva, nojo, espanto até as mais complexas como indignação, desprezo, vergonha, amor, culpa, etc. Assim, é possível ver que experiências emocionais são acompanhadas de alterações somáticas.

Para cada afeto analisado por Nietzsche, ele menciona registros corporais, nos quais cada movimento interno, como sentimentos, pensamentos e afeto, por exemplo, são acompanhados por alterações vasculares, e por consequência, alterações de cores, temperatura e secreção (FP 1888, 14 [170]). Experiências afetivas de ressentimento, com

o seu conseqüente mal-estar, são somaticamente percebidas como “enfermidade”:

Mas a diferença é fundamental: em um caso quer-se prevenir mais lesões, no outro caso quer-se entorpecer, mediante uma emoção mais violenta de qualquer espécie, uma dor torturante, secreta, cada vez mais insuportável, e retirá-la da consciência ao menos por um instante — para isto necessitava-se de um afeto, um afeto o mais selvagem possível, e, para sua excitação, um bom pretexto qualquer. “Alguém deve ser culpado de que eu esteja mal” — esta maneira de raciocinar é comum a todos os doentes, tanto mais quanto lhes for desconhecida a verdadeira causa do seu mal-estar, a fisiológica (— ela pode encontrar-se, digamos, numa enfermidade do nervus sympathicus, numa anormal secreção de bÍlis, numa pobreza de sulfato e fosfato de potássio no sangue, em estados de tensão do baixo-ventre que impedem a circulação do sangue, ou ainda numa degeneração dos ovários etc.). Os sofredores são todos horrivelmente dispostos e inventivos, em matéria de pretextos para seus afetos dolorosos; eles fruem a própria desconfiança, a cisma com baixezas e aparentes prejuÍzos, eles revolvem as vísceras de seu passado e seu presente, atrás de histórias escuras e questionáveis, em que possam regalar-se em uma suspeita torturante, e intoxicar-se do próprio veneno de maldade (GM III15).

Da mesma forma também pode ser visto no *Anticristo* (AC), quando o filósofo analisando a questão do fenômeno religioso, enfatiza os “dois dados fisiológicos”, que compõe as condições de surgimento da depressão, no caso, a “enorme excitabilidade que se exprime como refinada suscetibilidade à dor” e a “hiperespiritualização na demasiada permanência entre conceitos e procedimentos lógicos, na qual o instinto pessoal se prejudicou”:

Ele já deixou para trás — algo que o diferencia profundamente do cristianismo — a trapaça consigo mesmo que são os conceitos morais — ele se acha, usando minha linguagem, além do bem e do mal. — Os dois dados fisiológicos em que ele repousa e que não perde de vista são: primeiro, uma enorme excitabilidade, que se exprime como refinada suscetibilidade à dor; depois uma hiperespiritualização, uma demasiada permanência entre conceitos e procedimentos lógicos, na qual o instinto pessoal se prejudicou em favor da coisa “impessoal” (— ambos são estados que ao menos alguns de meus leitores, os “objetivos” como eu mesmo, conhecerão por experiência). A partir dessas condições fisiológicas surge uma depressão, contra a qual Buda procede higienicamente (AC 20).

Mais uma vez, é importante frisar que o que Nietzsche narra é a situação do budismo como uma religião que lida melhor com o problema

do sofrimento, e não uma disposição fatalista oriunda de uma constituição física específica. Em outras palavras, é possível dar um tratamento diferente para uma determinada constituição fisiológica suscetível ao sofrimento, e o budismo faz isso.

Os exemplos da relação entre experiências afetivas e alterações somáticas são inúmeros. O importante, em termos gerais, é destacar aqui o modelo hidráulico das emoções endossado por Nietzsche, constituído com base em alterações corporais, tais como produção de bÍlis, problemas intestinais, alteração de temperatura e pressão sanguínea até configuração de forças musculares. A ideia aqui é mostrar que Nietzsche compreendia a emoção como um estado que acompanha alterações corporais, de modo que essas alterações podem ser compreendidas a partir do modelo hidráulico. Esse modelo hidráulico, por sua vez, pode ser compreendido em termos de acúmulo de forças.

Apesar do sucesso em esclarecer em grande medida as dinâmicas afetivas internas, o conteúdo dessas dinâmicas permanece inacessível, de forma que, enquanto modelos explicativos da consciência, esses são insuficientes para aclarar o seu conteúdo (VIESENTEINER, 2020, p. 151). Isso ocorre, pois o significado dessa dinâmica afetiva só pode ser encontrado em sua significação social. É no âmbito das vivências sociais efetivas que as vontades encontram os alvos avaliados como dignos de realização. Inclusive, porque, como foi visto, Nietzsche concebe a ideia de liberdade em termos de autoconsciência para uma nova forma de agir. Assim, apresentada a reconstrução de um sujeito naturalizado. Cumpre agora investigá-lo nos termos de suas expressões sociais, para então compreender o empreendimento autocriativo de Nietzsche em termos compatibilistas.

#### **4. A PERSPECTIVA DE UM AGENTE EXPRESSIVISTA E A LIBERDADE DA AUTOCONSCIÊNCIA**

Como foi visto ao longo deste trabalho, Nietzsche ostenta uma posição compatibilista, descrevendo o surgimento da consciência (Bewusstsein) a partir da natureza orgânica do ser humano, identificando a liberdade do espírito livre com a consciência do valor dos próprios valores para eventual autocriação de si, nesse caso o desenvolvimento último da consciência moral do indivíduo (Gewissen). Estabelecido os contornos e limites de um sujeito naturalizado em Nietzsche nos termos de uma estrutura de afetos e vontades de onde emerge o mundo espiritual humano, cumpre agora realizar o desenvolvimento externos dessa estrutura moldada histórica e socialmente, na qual se verifica o desdobramento da consciência moral a partir do desenvolvimento da consciência, não meramente como oposição, mas como continuidade dessa.

##### **4.1 O GÊNIO DA ESPÉCIE E A FORMAÇÃO INTERSUBJETIVA DA CONSCIÊNCIA NAS NECESSIDADES PRÁTICAS**

Uma das passagens que dão mostra da visão de Nietzsche sobre a natureza da consciência é o aforismo 11 de *Gaia ciência*, intitulado oportunamente de “A consciência”. Nesse aforismo o filósofo escreve num sentido compatibilista:

A consciência é o último e derradeiro desenvolvimento do orgânico e, por conseguinte, também o que nele é mais inacabado e menos forte. Do estado consciente vêm inúmeros erros que fazem um animal, um ser humano, sucumbir antes do que seria necessário, “contrariando o destino”, como diz Homero. Não fosse tão mais forte o conservador vínculo dos instintos, não servisse no conjunto como regulador, a humanidade pereceria de juízos equivocados e seu fantasiar de olhos abertos, por sua credulidade e improfundidade, em suma, por sua

consciência; ou melhor, sem aquele ela muito teria desaparecido (GC 11).

Para os fins desse trabalho, o importante aqui é a ideia da “consciência” como “último e derradeiro desenvolvimento do orgânico”, constante no aforismo. Apesar do tom crítico, a ideia de uma consciência enquanto desenvolvimento último do mundo orgânico, o aforismo sinaliza num sentido compatibilista onde a função mental emerge do físico enquanto continuidade e expansão, e não meramente como oposição. O que é enfatizado aqui é que a consciência humana é fruto de um desenvolvimento do organismo e ainda se encontra inacabada, como bem Nietzsche pôde verificar a partir da perspectiva da história natural, em oposição aquela concepção metafísica que vê a consciência como elemento distintivo do homem em relação aos animais, sob influência da noção tradicional de alma enquanto substrato inato, imutável e presente em todos.

O instinto aparece como um complemento à atividade da consciência. Se do ponto de vista da lógica de sua atuação, o instinto, com sua espontaneidade, se encontra em oposição à consciência, da perspectiva do desenvolvimento do organismo, a consciência é a continuação desse instinto, servindo como instrumento de conservação e expansão do organismo. No estágio precário de seu desenvolvimento, os instintos funcionam como balizas para a atividade da consciência, isto é, a partir das próprias determinações dos instintos.

O tom crítico recai no modo de atuação da consciência, em sua lógica de congelamento e estabilização da realidade em movimento por meio de cortes aleatórios. É essa dinâmica da consciência que se constituem os seus “juízos equivocados” e “fantasiar de olhos abertos” que faria a “humanidade perecer”. Esse tipo de crítica está presente ao longo da obra do filósofo em seu empreendimento de crítica à metafísica.

No entanto, foi esta forma de atuação errônea e falsificadora do intelecto que possibilitou o desenvolvimento humano, como pode ser visto em GC 110, onde o filósofo escreve sobre os erros do intelecto, agora da perspectiva dos ganhos:

Durante enormes intervalos de tempo, o intelecto nada produziu senão erros; alguns deles se revelaram úteis e ajudaram a conservar a espécie: quem com eles se deparou, ou os recebeu como herança, foi mais feliz na luta por si e por sua prole. Esses equivocados artigos de fé, que foram continuamente herdados, até que se tornarem quase patrimônio fundamental da espécie humana, são os seguintes, por exemplo: que existem coisas duráveis, que existem coisas iguais, que existem coisas, matérias, corpos, que uma coisa é aquilo o que aparece; que nosso querer é livre, que o que é bom para mim é bom em si. Somente muito depois surgiram os negadores e questionadores de tais proposições – somente muito depois apareceu a verdade como, a mais fraca forma de conhecimento. Parecia que não éramos capazes de viver com ela, que nosso organismo estava ajustado para o oposto dela; todas as suas funções mais elevadas, as percepções dos sentidos e todo tipo de sensação trabalhavam com aqueles erros fundamentais, há muito incorporados (CG 110).

Como se pode ver, não obstante a natureza de erro da produção do intelecto, algumas dessas construções se revelaram úteis na conservação da espécie, sendo absorvidas e passadas através de gerações. Erros fundamentais foram continuamente herdados, até se tornarem “quase patrimônio fundamental da espécie humana”. Esses erros consistem em estabilizações conceituais do fluxo das percepções, o que faz com que esses recortes se apresentem como independentes e autônomos em si, quando, na verdade, sua realidade depende da atividade da consciência.

Essa consciência, assim, é reconstruída por Nietzsche a partir de um olhar da história natural como forma de denunciar o caráter metafísico com que ainda é investigada e concebida. Nesse sentido, o problema da consciência, visto a partir da perspectiva da crítica à metafísica, é feito, em grande medida, a respeito do caráter substancial com que é concebida. Em oposição a essa noção de consciência enquanto “coisa”, o filósofo vai enfatizar a sua existência enquanto processo, mais especificamente, o “tornar-se consciente”. Como Nietzsche escreve no aforismo 354 de CG, intitulado “Do gênio da espécie”:

O problema da consciência (ou, mais precisamente, do tornar-se consciente) só nos aparece quando começamos a entender em que medida poderíamos passar sem ela: e agora a fisiologia e o estudo dos animais nos colocam neste começo de entendimento (necessitaram de dois séculos, portanto, para alcançar a premonitória suspeita de Leibniz) (CG 354).

Ao colocar o “problema da consciência” em termos contingenciais, à medida que os seres humanos poderiam passar sem ela, Nietzsche ataca o caráter essencial com que ela é concebida tradicionalmente. Vista pela tradição como um elemento fundamental definidor da natureza humana e constitutivo de sua dignidade em oposição aos demais animais, a consciência era concebida como inata e inalterável através dos tempos, tributária da noção de alma platônico-cristã. No entanto, ela não constitui uma finalidade última no desenvolvimento da natureza, nem um atributo fundamental da natureza humana:

Pois nós poderíamos pensar, sentir, querer, recordar, poderíamos igualmente “agir” em todo o sentido da palavra: e não obstante, nada disso precisaria “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 isso soe a um filósofo mais velho (CG 354).

Algo que sobressai nessa passagem é que não são as limitações que poderiam ser geradas pela ausência da consciência, mas sim o fato de que nenhuma das faculdades tradicionalmente atribuídas à consciência restariam prejudicadas pela sua ausência, que são enfatizadas por Nietzsche. As funções como “pensar”, “sentir”, “querer”, “recordar” são todos os exemplos de operações tipicamente atribuídas à atividade da consciência na história da filosofia.

Da mesma forma, parece ocorrer com o agir voluntário, quando o filósofo observa que se poderia igualmente “agir em todo sentido da palavra”, sem que nada disso precise “entrar na consciência”. Dessa passagem, é possível concluir que, uma vez que o ser humano estaria apto a “agir em todo sentido da palavra”, mesmo na ausência ou inefetividade da consciência, esta não estaria relacionada ao movimento voluntário do corpo.

Qual seria então a função da consciência? Ou como o filósofo coloca:

*Para que* então a consciência, quando no essencial é *supérflua*? Bem, se querem dar ouvidos à minha resposta a essa pergunta e à sua conjectura talvez extravagante, parece-

me que a sutileza e a força da consciência estão sempre relacionadas à capacidade de comunicação, por sua vez, à *necessidade de comunicação*: mas não, entenda-se, que precisamente o indivíduo mesmo, que é mestre justamente em comunicar e tornar compreensível suas necessidades, também seja aquele que em suas necessidades mais tivesse de recorrer aos outros (CG 354).

Essa passagem parece remontar à ideia presente em *Verdade e mentira*, do homem como ser mais fraco e por isso capaz de desenvolver a razão como elemento adaptativo à sua inaptidão natural à sobrevivência diante dos outros animais. No entanto, não é mais a razão, mas a capacidade de comunicação que é colocada aqui como resultado da precariedade da condição humana. Justamente por ser o indivíduo mais fraco e carente em suas necessidades fundamentais, que o ser humano teve que aprender a tornar compreensíveis essas necessidades.

Parece-me que é assim no tocante a raça e correntes de gerações: onde a necessidade, a indigência por muito tempo obrigou os homens a se comunicarem, a compreenderem uns aos outros de forma rápida e sutil, há enfim um excesso dessa virtude e arte da comunicação, como uma fortuna que gradualmente foi juntada e espera um herdeiro que prodigamente a esbanje (- os chamados artistas são esses herdeiros, assim como os oradores, pregadores, escritores, todos eles pessoas que sempre vêm ao final de uma longa cadeia, “frutos tardios”, na melhor acepção do termo, e, como foi dito, por natureza *esbanjadores* (CG 354).

Como se pode ver na passagem colacionada, foi a fragilidade diante das necessidades da vida que obrigou os seres humanos a se comunicarem de forma “rápida” e “sutil”. Essa capacidade de comunicação célere e econômica nascida da necessidade e da indigência, se acumulou por gerações, e foi capaz de ser transmitida aos seus herdeiros, constituindo o arcabouço da qual se servem não apenas os “artistas”, mas também “oradores”, “pregadores”, “escritores” e outros, em suma, todos aqueles considerados por Nietzsche como “aquelas pessoas que vêm sempre ao final de uma longa cadeia”, como “frutos tardios” de uma cultura.

Nesse sentido, arremata o filósofo:

Supondo que essa observação seja correta, posso apresentar a conjectura de que a *consciência desenvolveu-se apenas sob a pressão da necessidade de comunicação* – desde o início foi necessária e útil apenas entre uma pessoa e outra (entre a que comanda e a que obedece, em especial), e também se desenvolveu apenas em proporção e grau dessa

utilidade. Consciência é, na realidade, apenas uma rede de ligação entre as pessoas – apenas como tal ela teve que se desenvolver: um ser solitário e predatório não necessita dela. O fato de nossas ações, pensamentos, sentimentos, mesmo movimentos nos chegarem à consciência – ao menos parte deles -, é consequência de uma terrível obrigação que por longuíssimo tempo governou a humanidade: ele *precisava*, sendo o animal mais ameaçado, de ajuda, proteção, precisava de seus iguais, tinha de saber exprimir seu apuro e fazer-se compreensível - e para tudo isso ele necessitava antes de “consciência”, isto é, “saber” o que lhe faltava, “saber” como se sentia, “saber” o que pensava (CG 354).

A consciência, para Nietzsche, é resultado da pressão imposta pela necessidade de comunicação. Desde a sua origem, ela foi essencial e proveitosa apenas na relação entre pessoas, enfatizando o filósofo, a relação entre quem manda e quem obedece. Seu desenvolvimento seguiu justamente a lógica dessa necessidade de comunicação entre as pessoas. Dessa forma, a consciência é, justamente, uma “rede de ligação entre as pessoas”, de forma que um animal solitário e predatório, isto é, autossuficiente, não precisaria dela.

O fato das “ações”, “pensamentos”, “sentimentos”, mesmo “movimentos” chegarem à consciência é resultado da necessidade dos seres humanos, enquanto criaturas frágeis e carentes que precisam da ajuda de seus semelhantes para prosperarem. Desse modo, para sobreviverem, precisavam saber comunicar justamente as suas necessidades. Assim, a consciência, para o filósofo equivale à ideia de autoconsciência como explica Constâncio (CONSTÂNCIO, 2012, p. 199).

No entanto, como sempre resgata o filósofo, não são todos os pensamentos e demais faculdades que entram na consciência. Como observa Nietzsche:

Pois, dizendo-o mais uma vez: o ser humano, como toda criatura, pensa continuamente, mas não o sabe; o pensar que se torna *consciente* é apenas a parte menor, a mais superficial, a pior, digamos: – pois apenas esse pensar consciente *ocorre em palavras, ou seja, em signos de comunicação*, com o que se revela a origem da própria consciência. Em suma, o desenvolvimento da linguagem e o desenvolvimento da consciência (não da razão, mas apenas o tomar-consciência-de-si da razão) andam lado a lado. Acrescente-se que não só a linguagem serve de ponte entre um ser humano e outro, mas também o olhar, gesto; o tomar-consciência das impressões de nossos sentidos em nós, a capacidade de fixá-las e como que situá-las fora de nós,

cresceu na medida em que aumentou a necessidade de transmiti-las a *outros* por meio de signos (GC 354).

A pessoa pensa continuamente, mas não tem consciência de todos os pensamentos que passam por sua cabeça. O que chega à consciência é apenas uma abreviação da totalidade dos processos mentais que ocorrem no cérebro. Trata-se daquilo que Leiter identificou como o problema da opacidade da consciência em Nietzsche, no qual a ideia de transparência da consciência acessada via introspecção aos moldes cartesianos é atacada, estabelecendo a ideia de que os seres humanos não têm acesso ilimitado aos seus pensamentos, mas apenas aqueles que chegam à superfície ao serem transmutados em “signos de comunicação”.

Ademais, não apenas a linguagem convencional serve de meio para a comunicação, servindo de ponte entre um ser humano e outro, mas também sutis movimentos corporais, como “olhar” e “gesto”. Assim, a capacidade de tomar consciência das impressões dos sentidos e fixá-las fora de si cresceu à medida que se ampliou a necessidade de transmitir essas impressões a outras pessoas.

Essa conquista se deve ao caráter social do ser humano, pois, como observa Nietzsche:

O homem inventor de signos é, ao mesmo tempo, o homem cada vez mais consciente de si; apenas como animal social o homem aprendeu a tomar consciência de si – ele o faz ainda, ele o faz cada vez mais.- Meu pensamento, como se vê, é que a consciência não faz parte realmente da existência individual do ser humano, mas antes daquilo que nele é natureza comunitária e gregária; que, em consequência, apenas em ligação com a utilidade comunitária e gregaria ela se desenvolve sutilmente, e que, portanto, cada um de nós, com toda a vontade que tenha de entender a si próprio da maneira mais individual possível, de “conhecer a si mesmo”, sempre traz a consciência justamente o que não possui de individual, o que nele é “médio” – que nosso pensamento mesmo é continuamente *suplantado*, digamos, pelo caráter da consciência - pelo “gênio da espécie” que nela domina - e traduzido de volta para a perspectiva gregária (GC 354).

O aspecto criativo do ser humano enquanto inventor de signos possibilitou o indivíduo a se tornar cada vez mais consciente de si, modo que esse processo continua em andamento. Entretanto, essa criatividade não é fruto do esforço de uma existência individual, mas resultado de uma existência comunitária e gregária, uma vez que, conforme mencionado,

uma criatura autossuficiente e independente não teria a necessidade de se comunicar com seus semelhantes.

Com isso o filósofo se afasta de uma visão monista a respeito da constituição da consciência, para avançar para uma perspectiva intersubjetiva e contextual desta. Intersubjetiva, pois, se estabelece em termos de uma rede de conexão entre pessoas; e contextual, pois serve para exprimir as necessidades humanas a partir de um determinado contexto de necessidades em que essas relações se desenvolvem.

Nesse sentido, conhecer a si próprio significa justamente trazer à consciência aquilo que nada tem de individual, mas de “médio”, pois tão logo o ser humano busca trazer à consciência aquilo que em si há de individual, ele acabará por traduzir essas experiências para os signos comunitários.

Este é o verdadeiro fenomenalismo e perspectivismo, como *eu* o entendo: 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 um 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. Não é, como se nota, a oposição entre sujeito e objeto que aqui me interessa: essa distinção deixo para os teóricos do conhecimento que se enredam nas malhas da gramática (metafísica do povo). E menos ainda a oposição entre fenômeno e “coisa em si”: pois estamos longe de “conhecer” o suficiente para assim *separar*. Não temos nenhum órgão para o *conhecer*, para a “verdade”: nós sabemos (ou cremos, ou imaginamos) exatamente tanto quanto pode ser útil ao interesse da grege humana, da espécie: e mesmo o que aqui se chama “utilidade” é, afinal, apenas uma crença, uma imaginação e, talvez precisamente a fatídica estupidez da qual um dia pereceremos (GC 354).

Essa concepção de consciência apresentada por Nietzsche não apenas reafirma o caráter falsificado da experiência expresso na teoria do erro, como também fornece uma pista a respeito da solução encenada por Nietzsche no que se refere ao problema da metafísica no âmbito do sujeito. Uma delas é reafirmar o caráter prático da consciência, no qual ela emerge a partir do pano de fundo da necessidade e é concebida como uma relação intersubjetiva, bem como contextual. Nesse sentido, tanto a

consciência teórica como a consciência moral estão ancoradas no âmbito das necessidades práticas, por mais que se mostrem como registros filosóficos distintos.

Nesse sentido, três coisas se mostram importantes para a elucidação do problema da consciência nesse aforismo: primeiro é a referência e a consciência como uma “doença”; em segundo lugar é o foco que o filósofo concede à ideia de ação; e em terceiro é a contestação da oposição entre sujeito e objeto.

No que se refere ao tratamento da consciência enquanto “doença”, esse parece ser mais um elemento que possibilita confirmar a consciência moral enquanto desenvolvimento dessa forma de consciência mais elementar. Apesar de estarem em registros filosóficos distintos, aqui é possível compreender a relação entre essas duas formas de consciência, na qual a consciência moral é resultado do desenvolvimento da autoconsciência, no que se refere à necessidade do indivíduo de cumprir o seu papel social, isto é, da pressão para que o indivíduo atenda às expectativas normativas a ele impostas no processo civilizatório. Devido à violência desse processo, a consciência moral resultante desse desenvolvimento acabará por se degenerar em má consciência (GM II 13), sob efeito dos processos de socialização oriundos da civilização cristã.

Em segundo lugar é o foco na ação. É interessante como Nietzsche não fala de um suposto eu interior, mas do modo como “todas as nossas ações, no fundo, são pessoais”, isto é, ao tratar da consciência, o filósofo se reporta à ação. A passagem aponta aqui no sentido de que não há um sujeito substancial por trás da ação, mas que a ação exprime esse sujeito, isto é, é na ação que é possível compreender os compromissos normativos que constituem esse sujeito. Essa forma de compreensão, conduz a ideia presente na *Genealogia* da moral de que a “ação é tudo” (GM I 13), que será mais bem explorada em tópico específico no próximo capítulo, referente à individualização da vontade, dada a complexidade do tema, ficando registrado aqui apenas a trilha seguida pelo filósofo na sua investigação a respeito do problema da subjetividade. Nesse sentido, é possível concluir aqui que a ação é o caminho encontrado por Nietzsche para a elucidação dos acontecimentos do suposto mundo interior.

O terceiro ponto se refere à abolição da distinção entre sujeito e objeto. Essa abolição está relacionada à abolição do dualismo metafísico endossado pela tradição filosófica. A elucidação do sujeito deve levar em conta a relação que o indivíduo tem com o objeto, remetendo a um aspecto prático, e não aos elementos transcendentais da consciência que se colocariam anteriormente à relação. Tendo em vista esse aspecto prático, acaba por fazer referência ao caráter contextual em que esse indivíduo está inserido, e conseqüentemente, ao papel social que ele desempenha.

Trata-se, em alguma medida, de um ancoramento do debate metafísico ao contexto das práticas sociais, e não no âmbito abstrato. Quando Nietzsche busca investigar um tópico, ele geralmente o faz levando em conta o contexto em que o indivíduo está inserido e o papel social que este desempenha.

Como se pode ver, essa primeira forma de consciência nascida, a partir das necessidades práticas da vida humana e das relações entre as pessoas, se desenvolveu em formas cada vez mais complexas de consciência, a depender do tipo de relação originada a partir do contexto de cada necessidade de cada momento, época ou lugar. No entanto, não basta que o indivíduo saiba comunicar as suas necessidades, mas também se faz necessário que o outro cumpra a expectativa normativa e venha em seu auxílio.

Nesse sentido, a consciência não deve permanecer em seu estado simples, mas deve se desenvolver como consciência moral. Como escreve Nietzsche no aforismo 11 de *Gaia ciência*:

Antes que uma função esteja desenvolvida e madura, constitui um perigo para o organismo: é bom que durante esse tempo ela seja tiranizada! Assim, a consciência é tiranizada – e em boa parte pelo orgulho que se tem dela! Pensam que nela está o *âmago* do ser humano, o que nele é duradouro, derradeiro, eterno, primordial! Tomam a consciência por uma firme grandeza dada! Negam o seu crescimento, suas intermitências! Veem-na como “unidade do organismo”! - Essa ridícula superestimação e má compreensão da consciência tem por seu corolário a grande vantagem de que assim foi *impedido* o seu desenvolvimento muito rápido. Por acreditarem já ter consciência, os homens não se empenharam em adquiri-la - e ainda hoje não é diferente! A tarefa de incorporar o *saber* e torná-lo instintivo é ainda inteiramente nova, apenas começa a despontar para o olho humano, dificilmente perceptível – uma tarefa vista

apenas por aqueles que entenderam que até hoje foram incorporados somente *erros*, e que toda a nossa consciência diz respeito a erros! (GC 11).

Sem entrar novamente na questão dos erros da consciência, o importante aqui é destacar a necessidade da “tirania” como forma de desenvolver essa consciência. Embora não seja o “âmago do ser humano”, nem o fundamento último da liberdade, ela não deixa de ter a sua relevância para o desenvolvimento humano, e no caso dessa pesquisa, a autocriação. Tirania essa sofrida, portanto, em razão do “orgulho” desmedido que dela se tem, atribuindo-lhe características da alma cristã e inserindo-a num sistema de culpabilização enquanto seu fundamento. Assim, compreendendo os homens a consciência como uma “firme grandeza dada”, concebendo-a como “unidade do organismo”, eles “não se empenharam em adquiri-la”, não sendo “ainda hoje”, nada “diferente”.

A tarefa de “incorporar o saber” e “torná-lo instintivo” ainda é “inteiramente nova”. Para tanto, como se verá a seguir, diversas práticas sociais surgiram para desenvolver essa consciência, além de inculcar e fixar normas no indivíduo a partir de expedientes de tirania, tais como diversos castigos e danos diversas. O resultado desse processo foi o surgimento da consciência moral, expressa na figura do indivíduo soberano.

## **4.2 O INDIVÍDUO SOBERANO E A FORMAÇÃO DA CONSCIÊNCIA MORAL A PARTIR DE PROCESSOS DE SOCIALIZAÇÃO**

No subcapítulo anterior foi visto como a consciência, ou melhor, o fenômeno de se tornar consciente de si se originou a partir das necessidades práticas da comunicação. Dessa forma, a autoconsciência se formou, à medida que os seres humanos, enquanto animais frágeis e carentes, necessitavam da ajuda de seus iguais para sobreviver, assim, tinham que saber identificar a própria situação e comunicar suas necessidades aos outros, de forma que essa habilidade veio e vem se desenvolvendo constantemente.

No entanto, não basta o surgimento da capacidade de comunicação para garantir que essas necessidades sejam atendidas, se faz também indispensável que o outro venha em socorro, isto é, que exista e cumpra os

imperativos de solidariedade social, isto é, que o indivíduo desempenhe o seu papel como membro do grupo. É nesse sentido que Nietzsche parece descrever agora o desenvolvimento da consciência moral na figura do indivíduo soberano, ou seja, como forma de consciência oriunda das necessidades práticas de manter os acordos, expressa na figura do indivíduo soberano.

O “indivíduo soberano” aparece em GM II 1, onde o filósofo inicia o aforismo com uma questão aparentemente naturalista, a saber: como criar um animal capaz de fazer e honrar uma promessa?

Criar um animal que pode fazer promessas — não é esta a tarefa paradoxal que a natureza se impôs, com relação ao homem? Não é este o verdadeiro problema do homem?... O fato de que este problema esteja em grande parte resolvido deve parecer ainda mais notável para quem sabe apreciar plenamente a força que atua de modo contrário, a do esquecimento (GM II 1).

Essa passagem parece haver duas suposições. A primeira e mais óbvia é que os seres humanos são um certo tipo de animais, efetivando assim aquele imperativo de “traduzir o homem de volta a natureza”, em oposição à tradição metafísica que considera o homem um ser de natureza diversa aos outros animais. A segunda, é que tal como acontece com os outros animais, busca-se explicar o que eles fazem, no caso a promessa e seu cumprimento, sem apelar a alguma capacidade inata de tomar decisões e fazer escolhas de forma autônoma, mas para um processo de desenvolvimento histórico.

Aqui já se tem um afastamento da visão naturalista estruturada basicamente em mecanismos causais que atuam produzindo certas disposições, como faz Brian Leiter. O problema de Leiter não é que sua abordagem seja naturalista, mas que seu naturalismo seja reduzido ao mecanicismo causal. Isso é importante, porque seu naturalismo se aproxima mais com uma noção superada de positivismo do que uma visão científica de mundo, onde elementos teleológicos podem ser usados na explicação de um dado fenômeno, tal como ocorre com o darwinismo, por exemplo.

Nietzsche identifica duas precondições para constituição da capacidade de fazer promessas, no caso, a regularidade e a memória. O papel da regularidade está no fato de que aquele que faz uma promessa deve ser responsável por um futuro que seja previsível, enquanto a memória é essencial na retenção da informação. Esses dois elementos são conectados com mais dois fatores: a “moralidade do costume” e o papel da dor como recurso mnemônico. Dessa forma, com o “auxílio da moralidade do costume e a camisa de força social, o homem foi *tornado* verdadeiramente previsível. Trata-se, em alguma medida, da continuidade daquela discussão da fase intermediária do pensamento do filósofo, em especial em *Aurora*, em que o papel da moralidade do costume é enfatizado como primeira forma de moralidade, atuando durante os primórdios da vida humana na forma dos tradicionais modos de vida, fornecendo assim noções primitivas de certo e errado (A 9).

Tal como em *Aurora*, o alvo aqui é aquela abordagem kantiana sobre a motivação moral como questão de reverência à lei moral. Nietzsche sugere que, em lugar da obediência à lei moral, o que serve de motivação à ação moral é justamente a obediência à tradição pelo temor das consequências. É nesse sentido que é vislumbrado GM II 12 aqui, isto é, o papel do costume como forma de interação capaz de criar um animal capaz de fazer e cumprir promessas, por mais cruel que seja essa determinada forma de interação. Enquanto amarra social, a moralidade do costume foi capaz de tornar o homem “verdadeiramente previsível” ao estabelecer a regularidade necessária para o desenvolvimento de uma consciência no indivíduo.

Esta é a longa história da origem da responsabilidade. A tarefa de criar um animal capaz de fazer promessas, já percebemos, traz consigo, como condição e preparação, a tarefa mais imediata de tornar o homem até certo ponto necessário, uniforme, igual entre iguais, constante, e portanto confiável. O imenso trabalho daquilo que denominei “moralidade do costume” (cf. *Aurora*, § 9, 14, 16)<sup>2</sup> — o autêntico trabalho do homem em si próprio, durante o período mais longo da sua existência, todo esse trabalho pré-histórico encontra nisto seu sentido, sua justificação, não obstante o que nele também haja de tirania, dureza, estupidez e idiotismo: com ajuda da moralidade do costume e da camisa de força social, o homem foi realmente tornado confiável (GM II 12).

O filósofo continua:

Mas coloquemo-nos no fim do imenso processo, ali onde a árvore finalmente sazona seus frutos, onde a sociedade e sua moralidade do costume finalmente trazem à luz aquilo para o qual eram apenas o meio: encontramos então, como o fruto mais maduro da sua árvore, o indivíduo soberano, igual apenas a si mesmo, novamente liberado da moralidade do costume, indivíduo autônomo supramoral (pois “autônomo” e “moral” se excluem), em suma, o homem da vontade própria, duradoura e independente, o que pode fazer promessas — e nele encontramos, vibrante em cada músculo, uma orgulhosa consciência do que foi finalmente alcançado e está nele encarnado, uma verdadeira consciência de poder e liberdade, um sentimento de realização. Este liberto ao qual é permitido prometer, este senhor do livre-arbítrio, este soberano — como não saberia ele da superioridade que assim possui sobre todos os que não podem prometer e responder por si, quanta confiança, quanto temor, quanta reverência desperta — ele “merece” as três coisas — e como, com esse domínio sobre si, lhe é dado também o domínio sobre as circunstâncias, sobre a natureza e todas as criaturas menos seguras e mais pobres de vontade? O homem “livre”, o possuidor de uma duradoura e inquebrantável vontade, tem nesta posse a sua medida de valor: olhando para os outros a partir de si, ele honra ou despreza; e tão necessariamente quanto honra os seus iguais, os fortes e confiáveis (os que podem prometer) — ou seja, todo aquele que promete como um soberano, de modo raro, com peso e lentidão, e que é avaro com sua confiança, que distingue quando confia, que dá sua palavra como algo seguro, porque sabe que é forte o bastante para mantê-la contra o que for adverso, mesmo “contra o destino” —: do mesmo modo ele reservará seu pontapé para os débeis doidivas que prometem quando não podiam fazê-lo, e o seu chicote para o mentiroso que quebra a palavra já no instante em que a pronuncia. O orgulhoso conhecimento do privilégio extraordinário da responsabilidade, a consciência dessa rara liberdade, desse poder sobre si mesmo e o destino, desceu nele até sua mais íntima profundidade e tornou-se instinto, instinto dominante — como chamará ele a esse instinto dominante, supondo que necessite de uma palavra para ele? Mas não há dúvida: este homem soberano o chama de sua consciência... (GM II 12).

O “indivíduo soberano” é considerado o “fruto” de uma longa tradição na moralidade do costume. É interessante notar que a árvore matura esse fruto, no momento em que a própria moralidade do costume é deixada de lado. Esse indivíduo é “autônomo” e “supra-moral”. O ser humano se transforma num animal aperfeiçoado, de forma que não precisa mais da moralidade do costume para conduzir a si próprio. Trata-se apenas de um único aperfeiçoamento, mas que moldará a forma da consciência moral, que é justamente a habilidade de fazer e cumprir

promessas. Ele é capaz disso, pois consegue lembrar o que prometeu e seu comportamento é estável e previsível suficientes, de tal forma que os outros podem literalmente agir com base em suas promessas.

O costume, enquanto camisa de força social, é justamente a determinação de onde surge a liberdade. Assim, é possível entender essa passagem como uma resposta à pergunta feita pelos filósofos metafísicos em HH 1, a respeito de como algo pode surgir do seu contrário. Nesse sentido, a ideia de autodomínio é central para a constituição da figura do indivíduo soberano, consistindo numa consciência que se afirma na orientação do cumprimento dos compromissos assumidos.

No entanto, esse processo mnemônico envolvido na formação dessa forma de consciência não teve um desenvolvimento tranquilo e pacífico, mas de modo violento e brutal. A camisa de força social como forma de estabelecer a estabilidade comportamental no indivíduo no atendimento das expectativas normativas do grupo consistiu em grande medida na utilização da dor para a fixação da memória.

Sua consciência?... Já se percebe que o conceito de “consciência”, com que deparamos aqui em sua manifestação mais alta, quase desconcertante, tem uma longa história e variedade de formas atrás de si. Poder responder por si, e com orgulho, ou seja, poder também dizer Sim a si mesmo — isto é, como disse, um fruto maduro, mas também um fruto tardio: quanto tempo teve esse fruto que pender da árvore, acre e amargo! E por um tempo ainda mais longo nada se podia ver desse fruto — ninguém podia promê-lo, embora tudo na árvore estivesse preparado e crescesse justamente em vista dele! — “Como fazer no bicho-homem uma memória? Como gravar algo indelével nessa inteligência voltada para o instante, meio obtusa, meio leviana, nessa encarnação do esquecimento?”... Esse antiquíssimo problema, pode-se imaginar, não foi resolvido exatamente com meios e respostas suaves; talvez nada exista de mais terrível e inquietante na pré-história do homem do que a sua mnemotécnica. “Grava-se algo a fogo, para que fique na memória: apenas o que não cessa de causar dor fica na memória” — eis um axioma da mais antiga (e infelizmente mais duradoura) psicologia da terra (GM II 13).

Como se pode ver, a consciência não é objeto de uma “origem miraculosa”, diretamente o “âmago da coisa em si” (HH 1), tal como pensava a tradição filosófica, mas sim fruto das práticas consideradas mais abjetas da humanidade. Sobre o modo como essa violência transcorre, Nietzsche observa que:

Pode-se mesmo dizer que em toda parte onde, na vida de um homem e de um povo, existem ainda solenidade, gravidade, segredo, cores sombrias, persiste algo do terror com que outrora se prometia, se empenhava a palavra, se jurava: é o passado, o mais distante, duro, profundo passado, que nos alcança e que reflui dentro de nós, quando nos tornamos “sérios”. Jamais deixou de haver sangue, martírio e sacrifício, quando o homem sentiu a necessidade de criar em si uma memória; os mais horrendos sacrifícios e penhores (entre eles o sacrifício dos primogênitos), as mais repugnantes mutilações (as castrações, por exemplo), os mais cruéis rituais de todos os cultos religiosos (todas as religiões são, no seu nível mais profundo, sistemas de crueldades) — tudo isso tem origem naquele instinto que divisou na dor o mais poderoso auxiliar da mnemônica. Em determinado sentido isso inclui todo o ascetismo: algumas ideias devem se tornar indelévels, onipresentes, inesquecíveis, “fixas”, para que todo o sistema nervoso e intelectual seja hipnotizado por essas “ideias fixas” — e os procedimentos e modos de vida ascéticos são meios para livrar tais ideias da concorrência de todas as demais, para fazê-las “inesquecíveis”. Quanto pior “de memória” a humanidade, tanto mais terrível o aspecto de seus costumes; em especial a dureza das leis penais nos dá uma medida do esforço que lhe custou vencer o esquecimento e manter presentes, nesses escravos momentâneos do afeto e da cobiça, algumas elementares exigências do convívio social (GM II 13).

A história do desenvolvimento da consciência moral que culminou na figura do indivíduo soberano não se refere a um suposto processo de melhoramento da humanidade por meio do aprofundamento dos sentimentos mais elevados e bondosos. No interior desse processo de humanização está envolvido todo tipo de crueldade, consistente nos mais “horrendos sacrifícios” e “repugnantes mutilações” para a fixação da memória. Assim, essa criatura em fluxo, como é o ser humano, pode estabelecer, por meio da dor, um ponto fixo por meio do qual pode desenvolver a sua autonomia.

Os intérpretes do filósofo têm recepcionado a questão das mais variadas formas. Brian Leiter, por exemplo, é bastante crítico com a passagem, ficando surpreso pela importância dada pelos acadêmicos a essa “figura enigmática”. A reação de Leiter não se reduz apenas à surpresa no que diz respeito a relevância com que a passagem vem sendo considerada, mas também com o próprio significado desta. Leiter tem se indignado com as posições de outros intérpretes tais como Keith Ansell-Pearson, John Richardson, bem como Peter Poellner e Ken Gemes e May

que veem na referida passagem uma posição simpática da ideia de liberdade.

Ansell-Pearson, por exemplo, considerando que o objetivo principal do escrito polêmico é demonstrar que aquilo que a tradição moderna liberal da moral e do pensamento político tomam como certo, o “indivíduo soberano”, dotado de vontade livre e consciência, seria na verdade, resultado de trabalho histórico e específico da cultura ou civilização (ANSELL-PEARSON, 1991, p. 277). Leiter argumenta, no entanto, que, se esse fosse realmente o objetivo primordial da *Genealogia da moral*, Nietzsche teria sido um pouco mais claro sobre isso, e teria mais a dizer a respeito desse “indivíduo soberano” (LEITER, 2019, p. 70).

John Richardson, por exemplo, descreve (GM II 2) como uma confirmação dramática da visão positiva da liberdade no pensamento de Nietzsche (RICHARDSON, 2009, p. 128). Peter Poellner acredita que o “indivíduo soberano” exprime as condições constitutivas de um ser humano independente, autônomo e não heterônomo (POELLNER, 2009, p. 152). Gemes e May, por sua vez, pensam que a figura do “indivíduo soberano” lançaria luz sobre a genuína forma de agência, isto é, sobre o que seria um eu capaz de agir (GEMES; MAY, 2009, p. 37).

Leiter, entretanto, buscando lançar luz sobre quem seria esse “indivíduo soberano” e o que ele teria a ver com as concepções de livre-arbítrio, liberdade ou de um eu, considera que: Nietzsche nega que as pessoas agem livremente e que são moralmente responsáveis por qualquer coisa que façam; a figura do “indivíduo soberano” de forma alguma fundamenta uma negação disso; e por fim, que Nietzsche se engajaria naquilo que Charles Stevenson se refere como “definição persuasiva da linguagem da liberdade e do livre-arbítrio”, revendo o conteúdo tradicionalmente atribuído a esses conceitos, de forma a capitalizar sobre a valência emocional positiva e a autoridade deles sobre seus leitores. Uma “definição persuasiva”, segundo Leiter, é aquela que oferece um novo significado conceitual a uma palavra conhecida sem mudar substancialmente o seu significado emocional, e o qual é utilizado com o propósito consciente ou inconsciente de modificar, assim, o rumo dos interesses de alguém (LEITER, 2019, p. 71).

Nesse sentido, o que Leiter pretende mostrar é que a imagem do indivíduo soberano, na verdade, se amolda melhor com a compreensão de Nietzsche como uma espécie de pensador fatalista, tal como ele vem defendendo por muitos anos. Em relação a essa interpretação fatalista, ele entende que Nietzsche acredita que as pessoas têm certos traços psicológicos e fisiológicos, sobre os quais elas não têm nenhum controle, e que, talvez, o conjunto dessa influência de seus ambientes, como valores, por exemplo, determina causalmente a trajetória de suas vidas.

O filósofo acreditaria, então, que o sentimento de livre-arbítrio é, no fundo, um epifenômeno, onde os pensamentos conscientes e temporalmente próximos das ações subsequentes são mal interpretados como causais, quando na verdade, tanto os pensamentos como as próprias ações são causalmente determinados pelos aspectos não conscientes, talvez neurofísicos da pessoa. Dessa forma, a conclusão é que as ações não são *causa sui*, nem causadas por um estado consciente qualquer com a qual alguém possa se identificar, não se podendo, portanto, atribuir responsabilidade por essas ações, tais como atribuições justificadas de elogio e culpa.

Na medida em que Nietzsche usa o termo “livre-arbítrio e liberdade”, como ele de fato o faz em várias passagens, ele os utilizaria em sentido revisionista, sendo irreconhecíveis para qualquer uma das duas principais tradições de pensamento sobre o tema, a saber: a tradição kantiana da liberdade com a ideia de ação autônoma, na qual a ação decorrente da autolegislação racional fundamenta a responsabilidade moral; a noção humeana da liberdade, com o agir baseado em desejos efetivos e conscientes com as quais alguém se identifica. Segundo Leiter, nenhuma desses conceitos de liberdade seriam endossados por Nietzsche, uma vez que ele seria um fatalista (LEITER, 2019, p. 72).

Para mostrar que a imagem do “indivíduo soberano” é compatível com o fatalismo, Leiter discute o caráter epifenomênico da vontade em outras passagens, para depois estender suas conclusões na GM II 12. A conclusão de Leiter não é extraída da textualidade do próprio aforismo, e nem a leitura dessas passagens é facilmente compreendida nos termos que ele pretende. As passagens destacadas por Leiter para influenciar na

leitura de GM II 12 se referem à inteligibilidade da liberdade e à sua natureza de faculdade, tal como advogado pela tradição anterior.

Realmente, é difícil ignorar o tom de ironia com que o aforismo é tratado, como bem observa Leiter. No entanto, isso não invalida toda passagem envolvida no sentido de uma confirmação do viés fatalista desenhado por Leiter, não levando necessariamente a concluir que Nietzsche tinha problemas com a liberdade ou a autonomia. Pelo contrário, essa ironia pode ser melhor compreendida quando conectada com outras críticas feitas por Nietzsche, tal como o caráter inato da consciência, conforme colocado pela tradição filosófica.

Compreendida como um processo que se desdobra a partir de uma série de afetos cristalizados na prática social humana e não como substância, Nietzsche pôde ironizar o caráter inato com que a consciência foi anteriormente tratada. Ela não é uma substância, tal qual uma coisa que o indivíduo carrega na cabeça, e teria uma atuação ostensiva, de forma que, pela via da introspecção, se poderia ter o tempo todo acesso ao que se passa, mas uma capacidade que pode permanecer ausente caso não seja trabalhada.

Desse modo estaria o caráter propositivo da filosofia nietzschiana, isto é, como uma disciplina do espírito capaz de ampliar as capacidades da consciência no sentido de uma autossuperação da própria situação do indivíduo, ao trazer à luz os preconceitos oriundos da própria posição em que este está inserido. Esses preconceitos, no entanto, não seriam trazidos à luz por um exercício de introspecção, mas por um exercício de perspectiva, por meio de uma reconstrução dos valores fundantes da própria posição por meio do confronto com os mais diversos elementos da cultura constituintes do ambiente social.

A liberdade não estaria fundada também no modo de consciência, mas na economia afetiva relacionada a essa forma de consciência. A consciência enquanto olhar para si é apenas uma representação, não contendo substancialidade. Ela é um ato afetivamente engajado de representar a si, e não esse si mesmo que permanece obscuro, enquanto concebido como interioridade humana, e que só pode ser trazido à tona de forma indireta por meio de sua significação social. Atribuir

substancialidade à consciência é realizar um excesso metafísico, que extrapola o fenômeno quando se analisa o ser humano, isto é, é trazer de volta a ideia cartesiana de que a alma é pensamento e o pensamento é o ser.

A liberdade emerge não do pano de fundo do espírito, mas no desenvolvimento da própria natureza a partir das necessidades práticas de conservação da espécie, na qual um indivíduo de um gênero mais fraco pode recorrer a ajuda dos seus semelhantes ao aprender a comunicar suas necessidades de forma cada vez mais precisa e econômica. A garantia da solidariedade na ajuda almejada seria garantida pela prática social do castigo, em que a responsabilidade no cumprimento das expectativas normativas do grupo seria gravada a ferro e fogo na memória do indivíduo, originando assim o afeto de controle analisado em ABM 19.

A liberdade surge assim, justamente das determinações do meio ambiente em que o indivíduo está inserido, de forma que ele pode lançar mão de um exercício de perceptividade orientado pela vontade de poder constituidora do afeto de comando através das diversas relações em que ele está envolvido em sua prática social para aumentar seu poder sobre este ambiente. Não há contradição entre determinismo e liberdade, nem nenhuma figura metafísica como fundamento desta última, mas ela se manifesta justamente a partir das determinações onde o indivíduo está inserido. Dessa forma, Nietzsche responde aqui como algo pode surgir do seu contrário.

### **4.3 A AÇÃO É TUDO E A NATUREZA EXPRESSIVISTA DO AGENTE EM NIETZSCHE**

Trata-se aqui de elucidar a natureza dessa concepção de sujeito referida por Nietzsche. Como foi visto no capítulo sobre a crítica do sujeito em termos naturalistas estruturado a partir da atuação de uma pluralidade de vontades de poder, expressa na hipótese da alma, o filósofo postula a substituição da crença em indivíduos atômicos por uma concepção de ser humano como estrutura social e complexo de forças. Esta concepção de sujeito configurado como uma pluralidade de forças, como foi visto, traz obviamente a ideia de um sujeito como causa única e última da ação, problema este também visto por intérpretes como

Acampora (2018, p. 194). Assim, nessa parte do trabalho, é defendido que a compreensão desse sujeito depende da afirmação em GM, onde ressoam as palavras de Goethe: *das thun ist alles*, isto é, a ação é tudo.

Um dos objetivos de GM é demonstrar a genealogia da psicologia humana, isto é, justamente a genealogia da concepção de pessoa como agente. Essa genealogia se inicia com uma exposição sobre a origem do bom, mas do bom concebido pelo homem do ressentimento, e para isso ele se reporta à imagem do rancor das ovelhas pelas aves de rapina, na qual o elemento fundamental dessa psicologia moral escrava é a noção de sujeito portador de intenções que estaria presente por trás das ações. Essa narrativa tem como objetivo mostrar como e por qual razão um certo tipo humano, no caso, o tipo fraco, tentaria justificar a sua posição diante de um tipo humano mais forte, isto é, o senhor, retratando a expressão de força desse senhor como algo mal e a situação de derrota do tipo fraco como algo bom.

Assim, para que isso tivesse realmente um resultado efetivo, seria necessário ir além dessa inversão da forma de valorar em termos de detração dos senhores e, conseqüentemente, enaltecimento dos fracos. E nisso está, segundo Nietzsche, a verdadeira genialidade da rebelião escrava, isto é, em ter ido além da mera inversão de valores referentes aos tipos, e ter criado uma nova forma de pensar e avaliar os seres humanos. Tal invenção foi a criação de um sujeito “por trás” da ação, em que seria possível a este sujeito expressar ou não a sua força, e assim, ser condenado e responsabilizado individualmente e completamente por sua opressão voluntária aos demais, da mesma forma que o escravo poderia ser enaltecido e elogiado por sua suposta evasão voluntária do conflito, a serviço de fins supostamente mais elevados.

— Mas voltemos atrás: o problema da outra origem do “bom”, do bom como concebido pelo homem do ressentimento, exige sua conclusão. — Que as ovelhas tenham rancor às grandes aves de rapina não surpreende: mas não é motivo para censurar às aves de rapina o fato de pegarem as ovelhinhas. E se as ovelhas dizem entre si: “essas aves de rapina são más; e quem for o menos possível ave de rapina, e sim o seu oposto, ovelha — este não deveria ser bom?”, não há o que objetar a esse modo de erigir um ideal, exceto talvez que as aves de rapina assistirão a isso

com ar zombeteiro, e dirão para si mesmas: “nómada temos contra essas boas ovelhas, pelo contrário, nós as amamos: nada mais delicioso do que uma tenra ovelhinha (GM I 13).

Em oposição a essa moral escrava fundada nas intenções, o filósofo se reporta à imagem de um relâmpago para ilustrar aquilo que seria a sua posição:

Exigir da força que não se expresse como força, que não seja um querer-dominar, um querer-vencer, um querer-subjugar, uma sede de inimigos, resistências e triunfos, é tão absurdo quanto exigir da fraqueza que se expresse como força. Um quantum de força equivale a um mesmo quantum de impulso, vontade, atividade — melhor, nada mais é senão este mesmo impulso, este mesmo querer e atuar, e apenas sob a sedução da linguagem (e dos erros fundamentais da razão que nela se petrificaram), a qual entende ou mal-entende que todo atuar é determinado por um atuante, um “sujeito”, é que pode parecer diferente. Pois assim como o povo distingue o corisco do clarão, tomando este como ação, operação de um sujeito de nome corisco, do mesmo modo a moral do povo discrimina entre a força e as expressões da força, como se por trás do forte houvesse um substrato indiferente que fosse livre para expressar ou não a força. Mas não existe um tal substrato; não existe “ser” por trás do fazer, do atuar, do devir; “o agente” é uma ficção acrescentada à ação — a ação é tudo (GM I 13).

Se o corisco, ou o relâmpago, é uma metáfora para subjetividade humana, então é potencialmente insuportável em suas consequências para a moralidade, já que comprometeria uma fonte significativa de orgulho para os seres humanos, bem como as condições de avaliação e aspiração referentes ao senso de responsabilidade que as pessoas pensam ter sobre si sobre o que elas fazem. Essa responsabilidade está conectada não somente a um horizonte moral que torna as ações humanas dignas de elogio ou culpa, mas também à autocompreensão humana do significado de agência e do entendimento de ser fonte originária ou pelo menos primária das próprias ações.

Há pelo menos três maneiras de abordar este problema. A primeira delas é simplesmente afirmar que, com essa passagem, Nietzsche destrói qualquer possibilidade de agência, de forma que para ele, seres humanos são tão determinados em suas atividades como o relâmpago ou qualquer outro fenômeno da natureza. Relâmpagos relampejam, assim como humanos agem de acordo com o tipo de ser que são: simplesmente não há nada por trás de seus atos. Essa parece ser a posição de Leiter,

reconstruída no capítulo sobre a crítica do sujeito, na qual é exposta a sua teoria dos tipos, e é consistente com a ideia de que Nietzsche é uma espécie de determinista.

Outra forma de abordar o aforismo seria distinguir agentes por trás dos atos. Esse tipo de abordagem qualificaria, quando não, modificaria a afirmação de Nietzsche de forma que ele aparentemente defenderia que nem todo ato tem um agente por trás de si, uma vez que nem todas as pessoas são agentes de fato. Essa é a posição de Gemes e May ao discutirem a concepção de livre-arbítrio de Nietzsche, distinguindo uma variedade de diferentes vontades e identificando quais delas o filósofo parece apreciar.

Gemes e May argumentam que Nietzsche distingue o “livre-arbítrio do merecimento” do “livre-arbítrio de agência”, rejeitando o primeiro e afirmando o segundo. O sentido de responsabilidade invocado nessas distintas conceptualizações é de todo modo bastante similar, uma vez que ambas consideram o agente como causa, e ambas encontram algo de elogiável no exercício apropriado da vontade, embora haja distinção dos termos da avaliação. O livre-arbítrio do merecimento foca o elogio e a culpa moral, requerendo que alguém pudesse ter agido de maneira diversa; enquanto o livre-arbítrio de agência deve ser uma conquista, onde também se alcança o status de agente (GEMES; MAY, 2009, p. 34). Essa posição é criticada por modificar uma posição que parece fundamental para Nietzsche, além de não deixar clara que processo de conquista do status de agente é esse, parecendo exigir imensos recursos criativos, precisamente aqueles tipicamente associados a quem já é um agente.

A terceira abordagem é a leitura expressivista que se procura defender aqui como solução para o problema do determinismo. Ela pode ser encontrada, de modo geral, no trabalho de intérpretes como Pippin (2010, p. 67), Ridley (2018, p. 60), Acampora (2018, p. 194), e Viesenteiner (2020, p. 151), divergindo esses autores com os termos com que é concebida essa abordagem.

Pippin, por exemplo, retoma o trecho a respeito do relâmpago no decorrer de sua investigação sobre os “argumentos imagéticos” de Nietzsche em seu *Nietzsche: psychologist, and first philosophy*,

aprofundando seu reconhecido trabalho sobre concepções expressivistas de agência em análises anteriores desse tema. Para Pippin, Nietzsche parece depender de uma noção de expressão no lugar da tradicional noção de causalidade intencional para compreender como o agente está no ato. A ideia fundamental dessa abordagem é que princípios e motivos que parecem ser conscientemente de grande força para alguém, não dependem dessa pessoa, mas refletem ou expressam quem essa pessoa se tornou, nos limites de uma dada organização social, seja família, comunidade ou mesmo qualquer tradição em que alguém pode se tornar quem se é.

É importante ressaltar a forma como essa imagem ataca o núcleo da fé que as pessoas detêm em sua própria subjetividade, uma vez que são os atos que refletem ou expressam aquilo que alguém se torna. No entanto, também é igualmente importante enfatizar que essa imagem não enfraquece o entendimento de uma agência responsável, já que Nietzsche não está negando a existência de um sujeito para o ato, como se viu, mas apenas afirmando que ele não está separado, isto é, distinto da atividade em si. Ele está presente no ato, de modo que não se pode falar que o que existe são apenas eventos de forças naturais em andamento.

Não se pode dizer que há apenas atos e não agentes, do mesmo modo que não se pode dizer que o clarão de um relâmpago é apenas uma descarga elétrica no ar, uma vez que certamente existe um tipo de evento meteorológico por trás do clarão que pode ser referido como relâmpago. De outro lado, um clarão idêntico, enquanto fenômeno, pode não ser um relâmpago, mas algo artificialmente produzido. Dessa forma, é possível enfatizar a necessidade de distinguir atos, frutos da atividade humana de meros eventos naturais.

A primeira leitura interpreta essa passagem como se Nietzsche destruísse qualquer possibilidade de agência, tem como suporte a abordagem naturalista em sentido estrito, segundo o qual, por trás da ação haveria um sujeito constituído numa estrutura de impulsos e afetos. No entanto, o que a passagem parece querer afirmar é que não há nada por trás da ação, seja uma alma, estado mental ou matéria cerebral. Em outras palavras, Nietzsche não procura apenas substituir objetos metafísicos por objetos físicos, preservando o esquema básico de imputação de

responsabilidade baseado em causalidade. O que está sendo colocado em questão na metáfora do relâmpago é tanto a postulação de um agente nos termos de um sujeito metafísico como também a ideia de que a descrição de ação depende da atividade de algum substrato anterior, mesmo que seja de natureza material (ACAMPORA, 2018, p. 211).

Entretanto, assumir uma abordagem expressivista do agente moral não significa dizer que Nietzsche negue a existência de algum sujeito, mas antes, de se perguntar se existe de maneira separada e independente da ação, numa forma de relação intencional e causal, cujo acesso se daria pela via do autoconhecimento introspectivo. Ao assinalar que “a ação é tudo”, o que se deve ter em mente é que aquilo que se tem para avaliar é uma ação em sua totalidade, tal como ela aparece, de modo a renunciar a possibilidade de conhecimento de qualquer suposto sujeito separado e por trás da ação, em privilégio da ideia de que o sujeito está na ação. O foco está em compreender que o mais importante é a força em sua expressão, considerando a sua potência em termos de força ou fraqueza na maneira com a qual se manifesta em sua totalidade (VIESENTEINER, 2020, p. 151).

Além dessa passagem em GM, é possível encontrar referências a uma abordagem expressivista em outros trechos da produção filosófica de Nietzsche. Um exemplo disso é o aforismo GC 335, onde o filósofo escreve:

— Quem ainda julga que “assim deveriam agir todos nesse caso”, não chegou a andar cinco passos no autoconhecimento: do contrário saberia que não há nem pode haver ações iguais, — que toda ação já realizada foi realizada de uma maneira única e irrecuperável, e que o mesmo se dará com toda ação futura,— que todas as prescrições sobre o agir referem-se apenas ao grosseiro lado exterior [...] (GC 335).

Como se pode ver, essa referência não apenas a exterioridade da significação da ação, mas também de sua efetividade, em muito se assemelha à abordagem de Hegel sobre o tema. Hegel já formulara essa questão de como encontrar o agente “atrás” da ação, de uma forma que pode iluminar os termos como Nietzsche concebe a questão. Isso pode ser

visto na seguinte passagem da *Fenomenologia do espírito*, onde o filósofo de Berlim escreve:

O verdadeiro ser do homem, é, antes, seu *ato*; nele a individualidade é efetiva e é ela quem suprassume o 'visado' em seus dois lados. Primeiro, suprassume o 'visado' em seus dois lados. Primeiro, suprassume o 'visado' como ser corporal em repouso, pois a individualidade, antes, se apresenta na ação como essência negativa que apenas é enquanto suprassume o ser. Em seguida, o ato suprassume a inexprimibilidade do 'visar', igualmente no que se refere à individualidade consciente-de-si, que no visar é uma individualidade infinitamente determinada e determinável. No ato consumado, essa falsa infinitude é aniquilada (FE 322).

De modo mais claro, pode ser encontrado ainda na seguinte passagem:

Seja o que for que ele faça, ou que lhe aconteça, foi ele quem fez, e isto é ele: o indivíduo só pode ter a consciência do simples traslado de si mesmo da noite da possibilidade para o dia da presença; do *Em-si* abstrato para a significação do Ser efetivo. E pode ter esta certeza: o que vem a seu encontro na luz do dia é o mesmo que jazia adormecido na noite (FE 404).

A pesquisa de Hegel deve muito a Charles Taylor por ter lançado luz na abordagem expressivista do filósofo de Berlim, em especial no que se refere a essa noção expressivista da ação, em oposição a uma noção intencionalista ou causal, e que é de suma importância para entender o que Nietzsche tem em mente quando parece negar qualquer noção de agência baseada em volição, bem como de responsabilidade, para falar em expressões de um sujeito na ação. A similaridade principal entre essas duas posições, isto é, de Nietzsche e Hegel, gira em torno daquilo que pode ser chamado de tese da não-separabilidade de intenção e ação, e a correspondente afirmação de não-isolabilidade de sujeito e intenção, afirmação esta que diz que o significado de determinada intenção não pode ser compreendido isolado de um contexto de um complexo maior de fatores sociais e históricos (PIPPIN, 2006, p. 381).

O apelo genealógico à abordagem expressivista se justifica em grande medida pelos seguintes motivos presentes em seu pensamento: o ceticismo que Nietzsche nutre em relação ao autoconhecimento pela via da introspecção e o inevitável fenomenalismo do mundo interior; o

ficcionalismo dos conceitos auxiliares, tal como sujeito e vontade livre, além daqueles outros como causa e substância. A partir desses, compreende-se a relação entre economia afetiva e ação (VIESENTEINER, 2020, p. 151).

Ademais, a radicalidade da crítica genealógica, por sua vez, revela que a própria concepção de agente moral empregada nas avaliações morais é igualmente uma concepção historicamente construída e dependente do contexto, de forma que o apelo a um agente expressivista exige não apenas a renúncia à concepção de um sujeito separado da ação, mas também à concepção de autonomia monológica, isto é, isolada das condições sociais, em benefício de uma forma de autonomia relacional, cujas ações estão abertas ao julgamento público. Nesse sentido, toda ação depende dos espaços específicos de atuação, por meio dos quais alguém orienta a sua conduta com vista à um horizonte de maior perfeição.

No que se refere o problema do autoconhecimento pela via da introspecção e do fenomenalismo do mundo interior, sabe-se que o filósofo era radicalmente cético com relação ao acesso interno por essa via ou de um suposto autoconhecimento imediato. No entanto, isso não implica que ele estivesse negando qualquer possibilidade de conhecimento, ao menos de modo mediato. Esse ceticismo pode ser visto em diversas passagens, como, por exemplo, na oposição a Schopenhauer, onde o filósofo escreve:

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 com precisão em cada caso, *como se produz a ação humana*. Não só “Deus, o 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. Sócrates e Platão, grandes questionadores e admiráveis inovadores nesse ponto, foram, porém, inofensivamente crédulos quanto àquele nefasto preconceito, àquele profundíssimo erro, segundo o qual “o conhecimento

*correto é necessariamente acompanhado da ação correta[...]* (A 116).

Como o Nietzsche registra, também o filósofo pessimista foi crédulo desse “nefasto preconceito”:

Relendo essas palavras, vem-me à lembrança uma passagem bastante precisa de Schopenhauer, que citarei como prova de que também ele, sem qualquer hesitação, foi e permaneceu ligado a esse realismo moral: “De fato, cada um de nós é um juiz competente e inteiramente moral, que conhece exatamente o bem e o mal, ao amar o bem e abominar o mal - cada qual é isso tudo, na medida em que não as suas ações, mas as alheias são investigadas, e ele tem apenas de aprovar ou desaprovar, enquanto o fardo da execução é levado por ombros alheios. Assim, cada qual pode perfeitamente assumir o lugar de Deus como confessor” (A 116.).

Bem como no prólogo de GM:

Nós, homens do conhecimento, não nos conhecemos; de nós mesmos somos desconhecidos — e não sem motivo. Nunca nos procuramos: como poderia acontecer que um dia nos encontrássemos? Com razão, alguém disse: “onde estiver teu tesouro, estará também teu coração”.<sup>1</sup> Nosso tesouro está onde estão as colmeias do nosso conhecimento. Estamos sempre a caminho delas, sendo por natureza criaturas aladas e coletoras do mel do espírito, tendo no coração apenas um propósito — levar algo “para casa”. Quanto ao mais da vida, as chamadas “vivências”, qual de nós pode levá-las a sério? Ou ter tempo para elas? Nas experiências presentes, receio, estamos sempre “ausentes”: nelas não temos nosso coração — para elas não temos ouvidos (GM 1).

O filósofo continua:

Antes, como alguém divinamente disperso e imerso em si, a quem os sinos acabam de estrondear no ouvido as doze batidas do meio-dia, e súbito acorda e se pergunta “o que foi que soou?”, também nós por vezes abrimos depois os ouvidos e perguntamos, surpresos e perplexos inteiramente, “o que foi que vivemos?”, e também “quem somos realmente?”, e em seguida contamos, depois, como disse, as doze vibrantes batidas da nossa vivência, da nossa vida, nosso ser— ah! e contamos errado... Pois continuamos necessariamente estranhos a nós mesmos, não nos compreendemos, temos que nos mal-entender, a nós se aplicará para sempre a frase: “Cada qual é o mais distante de si mesmo” — para nós mesmos somos “homens do desconhecimento”... (GM 1).

O ceticismo do autoconhecimento parte do pressuposto de que haveria algo como um sujeito autônomo, separado de um contexto social concreto e capaz de se observar a si mesmo de modo imediato, e

identificando os conteúdos do seu mundo interior, como se existissem os assim chamados fatos da consciência (GC 335). A ingenuidade dos observadores de si mesmos em buscar certezas imediatas, desconsidera que todo conhecimento só é possível de maneira mediata, seja em termos epistemológicos, pela via do perspectivismo, seja em termos de filosofia prática, onde pressupõe um agente inserido num contexto social em constante processo de confronto e distanciamento em relação ao seu espaço de atuação.

O ceticismo sobre o autoconhecimento se amplia ainda mais com o inevitável fenomenalismo do mundo interior. Do mesmo modo que ocorre com o mundo exterior, segundo o qual não há fatos morais (ABM 108), mas apenas uma interpretação moral desses fatos, também ocorre com o aparente mundo interior, cuja economia afetiva, sentimentos e desejos são abreviados e generalizados na consciência, aparecendo ao indivíduo como fatos internos, que, no entanto, também são interpretações dessas apercepções interiores (CG 354).

Decisivo no fenomenalismo do mundo interior e o conseqüente ceticismo na possibilidade de caracterização dessa economia afetiva, caracterização essa feita muitas vezes da perspectiva da abordagem naturalista na pesquisa Nietzsche, é a ressalva tanto para compreender a justificação das ações como na sua avaliação. Isso, contudo, não significa rejeitar a economia afetiva do mundo interior, mas em dizer que esses impulsos são construídos, estruturados e remodelados num espaço específico de atuação moral, e que inclusive esses impulsos atuam afetivamente na orientação dos posicionamentos morais. O que se pode conhecer dessa economia afetiva, porém, não é suficiente para justificar a ação.

A psicologia como “caminho para os problemas fundamentais” é primeiro um instrumento crítico por meio da qual se “tem de lutar contra resistências inconscientes no coração do pesquisador” (ABM 23). Nesse sentido, ela busca ser um recurso teórico no interesse do papel justificador das ações. Isso é importante, pois isso significa que está interdito qualquer referência ao conhecimento do mundo interior como justificação das ações, em termos de sistematização de causas antecedentes dessa

ação. As avaliações devem ser igualmente tratadas em caráter regulativo e fenomenal.

Outro ponto favorável à interpretação expressivista é a questão do condicionamento histórico da opção por um sujeito e a crítica ao paradigma monológico da autonomia. Na organização prática do mundo moral, conceitos auxiliares como sujeito e vontade, por exemplo, são fluídos e alteram o seu significado, tão logo se alteram as condições concretas de uso. Nesse sentido, a radicalidade da crítica genealógica denuncia que a noção de sujeito que cada época constrói para a organização do mundo prático, também é, por sua vez, igualmente dependente e estruturada de acordo com o contexto histórico. Essa condicionante estrutura a forma de agir e avaliar, prejudicando a ideia de uma autonomia monológica e asocial (VIESENTEINER, 2020, p. 157).

Em GM I 13, Nietzsche procura desreferencializar a autonomia monológica do sujeito, supostamente separada das condições concretas de constituição social e interrelacional, fundada na ideia de vontade livre, que supõe a possibilidade de agir de modo distinto, mas com a posterior imputação de responsabilidade. Para isso, ele considera a maneira escrava e ressentida de avaliação, fundada na ideia de sujeito e vontade livre, como sintoma que explica que esse mesmo sujeito que avalia também é submetido a condicionamentos históricos.

As posições teóricas de Nietzsche sobre autonomia do indivíduo são majoritariamente sociais, ganhando força a partir de *Aurora* (9, 14, 16), com a explicação do trabalho da eticidade dos costumes, tendo como ápice a narrativa tipológica do indivíduo soberano na *Genealogia da moral* (II 2). Trata-se de uma argumentação que se situa na ideia de que apenas, após o trabalho da moralidade dos costumes sobre os membros da comunidade, estes conseguem, por meio da assimilação dos costumes e consequente remodelação dos impulsos, romper numa existência como indivíduo. Assim, é possível ver claramente um distanciamento de Nietzsche da ideia de uma liberdade monológica com base num sujeito autônomo e autocentrado, em benefício de uma liberdade relacional<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> É nesse sentido que a abordagem expressivista delineada aqui se distancia da abordagem de Pippim. Apesar de também considerar a inseparabilidade do agente e a ação, bem como o caráter fluido dessa dinâmica, o intérprete permanece tributário de

Isso explica em grande medida o ficcionalismo de Nietzsche a respeito do sujeito, que é mais um elemento a sugerir a existência de uma abordagem expressivista no pensamento de Nietzsche. O filósofo não nega que exista algo como um sujeito, nem está preocupado com sua veracidade ou falsidade, mas o caracteriza como uma mera ficção acrescentada à ação. Trata-se de um conceito auxiliar que, embora como entidade separada da ação não contenha qualquer estatuto filosófico definido, tem a finalidade de organizar o mundo prático na orientação das ações avaliações morais quotidianas (ABM 4).

Assim, é possível perceber que uma argumentação voltada à exterioridade alinhada ao ceticismo do autoconhecimento introspectivo de um sujeito constituído historicamente e referido ficcionalmente, diante da sua possibilidade de atualização em confronto a dinâmicas do meio social, constitui o pressuposto de uma abordagem expressivista bem-sucedida. Reconhecer esse pressuposto, no entanto, não implica na impossibilidade de se conhecer o agente moral, por outras vias que não a introspecção ou a avaliação das ações pelas causas antecedentes. O que ocorre é um deslocamento do olhar em relação aos compromissos morais da filosofia prática moderna baseada na ideia de um sujeito por trás das ações em direção à figura de um agente moral nas ações mesmas, em que, no lugar da caracterização do estatuto teórico desse agente, seria possível compreendê-lo em razão da função que ele ocupa na efetivação das ações, como um espaço de transformação que ocorre na dinâmica da tensão individual e supraindividual.

No lugar da avaliação moral a partir dos antecedentes ou mesmo do mero cálculo consequencialista, a ação poderia ser avaliada por seu estado global do potencial transformativo que alguém consegue efetivar nos termos de uma determinada dinâmica social<sup>9</sup>. Entendo-se aqui, por estado

---

uma noção monológica de agência, na qual o desdobramento da ação no tempo permite a sua compreensão (PIPPIN, 2006, p. 381). No entanto, esse desdobramento monológico pouco pode contribuir para compreensão da ação sem um elemento regulativo externo, permanecendo a concepção de Pippin sujeita ao problema do autoengano. Nesse sentido, a referência ao componente externo da intersubjetividade, expressa no elemento social da eticidade dos costumes, permite ao agente lançar mão do caráter público da ação como elemento regulativo de seu ato, com a finalidade de possibilitar alguma razoabilidade em sua conduta.

<sup>9</sup>É importante notar que apesar da dificuldade da abordagem de Pippin em lidar com o problema do autoengano dada a sua vinculação a um modelo monológico de

global, a ação efetivamente realizada, pressupondo aí que ela tenha de exprimir tanto a assimilação dos costumes e normas afetivamente incorporadas como também a capacidade de dispor delas por meio de promessas no futuro (VIESENTEINER, 2020, p. 160).

Poderia se levantar a questão sobre como distinguir uma ação de um mero evento cotidiano, como movimentar pernas e braços, como objeção à ideia de um agente expressivista presente nas ações. Dessa forma, o que interessa aqui é explicar a distinção entre ação e evento. Nesse sentido, é importante destacar que essa questão é melhor compreendida na perspectiva da possibilidade do florescimento humano, presentes na ideia de autocriação.

Isso ocorre basicamente por um motivo, isto é, porque uma interpretação da ação em termos morais dos elementos já mencionados, no caso, a inserção das ações em espaços sociais onde ocorrem a incorporação afetiva das estimativas de valor específicas desse espaço, bem como o concomitante distanciamento crítico com relação a esse espaço, e a capacidade de autoresponsabilização ou de prometer, à medida que alguém é capaz de assumir certos objetivos ao vincular perspectivas valorativas devem ser vistas em um quadro maior daquilo que se procura atingir para que a ação faça sentido.

Isso implica uma economia afetiva que atua, bem como um contexto social forte onde a ação é produzida, vinculando o endosso afirmativo dos objetivos de uma pessoa. Assim, tanto a incorporação afetiva num determinado espaço social como o endosso afirmativo de promessas no tempo, mesmo que a pessoa fracasse em sua realização, são elementos básicos para a ideia de florescimento presentes no imperativo de autocriação autocriação, que podem distinguir plausivelmente uma ação de um mero evento, em que alguém pode reconhecer uma ação como dela própria.

---

expressivismo, sua contribuição serviu para lançar luz sobre formas de responsabilização não causais. Quando ele lança mão de *Assim falou Zaratustra*, para fazer referência à ideia de que alguém “esteja em sua ação como a mãe no filho” (Z II Dos virtuosos), Pippin acaba por lançar luz numa forma de responsabilização não causal, bem como também não voltada para o passado, mas para o futuro, rompendo assim também com o sentido do ressentimento. Com essa passagem, fica claro que é possível um outro tipo de responsabilidade que não seja a causal, num propósito particular de prestação de contas.

Estar na ação e não atrás dela explica primordialmente o quanto alguém consegue se revelar por meio do potencial transformativo que conseguiu efetivar. Deflacionar o empreendimento de busca de um sujeito nas intenções ou em alguma relação causal não significa negar que existam tais intenções, mas apenas que estes são fenômenos que se referem à superfície de uma economia afetiva, cujo acesso está obstruído, mas que, de fato, atuam sobre o indivíduo.

Como se pode ver, a abordagem expressivista de agente moral possibilita a descrição de uma forma de agência que prescinde de um modelo estruturado em termos causais, se afastando assim da problemática do determinismo. Ademais, o deslocamento do debate do âmbito descritivo de uma consciência transcendental de natureza metafísica para o âmbito dos papéis sociais permite uma abordagem concreta da liberdade verificada no significado cultural e social, sem as quais é impossível compreender a própria ação.

Da mesma forma que uma descrição da ação humana feita em termos de nervos e músculos se contraindo, fazendo com que o dedo se dobre, em nada explica a morte do arquiduque Francisco Ferdinando, a descrição médica do corpo humano também pouco contribui para o fenômeno do erótico, sendo necessário que se leve em conta a significação social. É essa significação social da expressão humana que permite diferenciar a ação de uma pessoa de um evento natural, sendo possível identificar as intenções do agente na expressão de sua ação em contraste com essa significação social, que por sua vez, detém caráter público.

A partir do contraste com o pano de fundo da significação social, o agente é capaz de coordenar a sua ação buscando a melhor forma de seu aperfeiçoamento. Portanto, essa performance pode ser avaliada pelos demais, em razão do caráter público em meio ao qual essa ação é articulada. No caso da filosofia de Nietzsche, que tem em vista a constante superação de si, é importante mencionar, que não se trata de mera adequação às normas já consolidadas, resultando numa forma de conservadorismo moral em relação ao endosso às tradições já consolidadas, mas do irrompimento da produção de novos valores.

Neste caso, o que se destaca é que mesmo a subversão de algum valor ou a “transvaloração”, colocado no vernáculo nietzschiano, deve ser feito sob o pano de fundo dos valores já reconhecidos, sob pena de o ato permanecer incognoscível. Nietzsche só pode fazer a sua crítica à moral tendo em vista a sua superação, sob o pano de fundo da moral cristã. Da mesma forma é a sua crítica à música wagneriana ou aos alemães, bem como ao filólogo e ao homem do conhecimento, apenas para citar alguns exemplos.

É nesse sentido que é possível falar de superação da moral pela própria moral, isto é, compreendendo-a como uma determinação por meio da qual o indivíduo pode adotar uma postura crítica, de endossá-la ou rejeitá-la, a depender do contexto com que é convocado a adotar uma posição. Essa posição, por sua vez, só é compreendida dentro deste contexto, devendo as condições serem reavaliadas a cada nova situação. Assim, o ser humano não está sujeito a nenhuma determinação abstrata e metafísica, mas constrói a sua liberdade a partir das determinações concretas da realidade, não se submetendo a essas, na forma de sujeição à tradição e ao costume, mas constrói a sua liberdade a partir da superação dessas determinações.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Como colocado inicialmente, o objetivo desta pesquisa foi apresentar uma interpretação expressivista como solução para o conflito

entre determinismo e liberdade a partir do problema da consciência na filosofia de Nietzsche. Para tanto, buscou-se mapear ao longo da produção literária do filósofo reflexões a respeito do tema, partindo dos escritos iniciais de juventude e formação, passando pelo período intermediário de produção filosófica e seguindo até o período de maturidade, onde foi possível identificar um ímpeto compatibilista, atravessado pela tensão entre naturalismo e filosofia transcendental, no interior de seu próprio pensamento. No desenvolvimento de seu pensamento, constatou-se, assim, a identificação da liberdade não apenas com a ideia de consciência, mas com a ideia de autoconsciência, em que o agente, por meio da identificação do valor dos valores que motivam a ação, poderia vir a romper a lógica da tradição e possibilitar o exercício da autocriação. Percebe-se, desta forma a relação do problema da dicotomia entre determinismo e liberdade, e o próprio núcleo normativo da filosofia nietzschiana, em seu projeto de criação de valores.

Para a realização deste trabalho, a pesquisa ficou dividida em quatro partes: as três primeiras referentes ao desenvolvimento do problema da dicotomia do determinismo e liberdade a partir do âmbito cronológico, abarcando as três fases que seu pensamento foi dividido, isto é, juventude, intermediário e fase final madura. O desenvolvimento dessa tensão se dá, de um lado na tensão entre naturalismo e filosofia crítica, presente em seu pensamento, e de outro, no programa de superação da moral a partir da crítica dos fundamentos do mecanismo de imputação de culpa.

O último capítulo, como se pôde ver, ficou reservado para exposição da abordagem expressivista propriamente dita. Essa abordagem se refere especificamente ao caráter intersubjetivo da filosofia nietzschiana, marcado pela formação da consciência a partir dos processos de socialização de caráter linguístico. Essa perspectiva não busca suplantiar a análise naturalista feita pelo filósofo, mas de complementar seu diagnóstico, inserindo a perspectiva do valor social. Assim, os valores sociais não são uma negação da atividade dos impulsos, mas sim a própria expressão dessa atividade, vista a partir da perspectiva da cultura

Como se pôde ver, esse ímpeto compatibilista que atravessou toda a obra do filósofo, e encontra o seu cerne no âmbito de uma consciência

naturalizada, que acessa o mundo por meio de ficções conceituais, falsificando-o de acordo com suas necessidades práticas. Âmbito esse que se encontra interdito o seu acesso naquilo que o filósofo chama de “fenomenalismo do mundo interior”. Reconstruída essa consciência naturalizada e analisado os modelos explicativos alternativos fornecidos pelos intérpretes, verificou-se que o problema do conflito entre determinismo e liberdade se encontrava justamente na problemática do fenomenalismo do mundo interior dos agentes, em que supostamente seria possível identificar os valores desse agente, sendo o desafio justamente a possibilidade de acesso.

No entanto, como foi dito aqui anteriormente, não obstante a presença de uma descrição naturalista da consciência, os valores do agente não se encontram num nível interno, mas de uma perspectiva externa, isto é, esses valores não seriam identificados na dinâmica interna dos afetos do agente, mas na externalidade de suas ações num mundo constituído por valores. Os valores que constituem o sujeito por meio de sua assimilação nas dinâmicas sociais, e que são mutuamente condicionados pela dinâmica afetiva interna.

Dessa forma, buscou-se aqui reconstruir o problema em dois níveis, um da perspectiva interna de uma consciência naturalizada; e outra da perspectiva externa, de uma consciência que se manifesta nas ações do agente num mundo de valores morais. Nesse sentido, em complemento ao mundo interno de impulsos e afetos inacessíveis ao agente, este teria acesso a sua economia afetiva na externalidade de um mundo de valores que ele já está imerso e aparece como pano de fundo de suas ações.

No que se refere à questão das normas de natureza pública, não se trata do endosso de Nietzsche às normas consolidadas coletivamente, mas de considerá-las como determinações sociais que balizam a atuação do indivíduo, podendo endossá-las, rejeitá-las ou mesmo subvertê-las, a partir do tipo de relação que ele procura estabelecer. Assim, elas servem como pano de fundo estabelecido, onde os potenciais de autocriação podem ser encontrados, por meio de todo tipo de deslocamento de sentido a ser realizado com a finalidade de aperfeiçoamento.

Essa perspectiva social presente na obra do filósofo, como se pode ver, é capaz de solucionar uma série de problemas presentes na pesquisa Nietzsche, para citar alguns: o próprio problema do conflito entre determinismo e liberdade; o problema do acesso interior, a partir da identificação do valor social de uma ação moral; o problema individualismo exacerbado com que foi compreendido a obra do filósofo durante muito tempo; bem como a identificação da posição do naturalismo como um âmbito específico da cultura, onde o centro é o próprio homem, em suas diferentes formas de manifestações culturais.

Todas essas questões, em última instância se relacionam com o projeto filosófico nietzschiano, isto é, a questão da criação de novos valores. Nesse sentido, desde logo se vê a abertura de novos horizontes de possibilidade para além daqueles fornecidos pela moral cristã em decadência. Novas formas de responsabilidade para além daquele mecanismo de culpabilização de cunho causal do cristianismo, bem como novas formas de relação entre as pessoas, tais como a amizade espiritual dos livre pensadores e a solidariedade intergeracional, na construção do futuro, são exemplos de caminhos abertos pelo reconhecimento de contornos intersubjetivos em seu pensamento.

## REFERÊNCIAS

ACAMPORA, Christa Davis. *As disputas de Nietzsche*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2018.

ALBIERI, S. *Caráter e ação moral: a teoria compatibilista de David Hume*. Metacritica, Santa Catarina, v. 12, n. 2, p. 113-122, 2003.

ANDERSON, Lanier. *What is a Nietzschean self? Nietzsche, naturalism and normativity*. Oxônia: Oxford University Press, 2012.

ANSELL-PEARSON, Keith. *Nietzsche on autonomy and morality: the challenge to political theory*. Political Studies, v. 39, n. 2, p. 270-286, 1991.

ARALDI Clademir. *Nihilismo, criação e aniquilamento: Nietzsche e a filosofia dos extremos*. São Paulo: Editora: UNIJUI, 2004.

BAMFORD, Rebecca. *A objetividade em Nietzsche*. Cadernos Nietzsche, São Paulo, v. 43, p. 91-116, 2022.

BARROS, Roberto de Almeida Pereira de. *Perspectivismo e interpretação na filosofia nietzschiana*. Cadernos Nietzsche, São Paulo, v. 39, p. 54-92, 2018.

BERTINO, Andrea Christian. “As with Bees”? Notes on instinct and language in Nietzsche and Herder. *Nietzsche on Instinct and Language*, v. 1, p. 3, 2011.

BRANDÃO, Caio. *Compatibilismo ou fatalismo: o problema do livre-arbítrio em Nietzsche*. ANPOF-Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia, p. 67-74, 2019.

BROBJER, Thomas H. *Nietzsche's philosophical context: an intellectual biograph*. Chicago: University of Illinois press, 2008.

CHEVITARASE, Leandro Pinheiro. *A ética em Schopenhauer: que "liberdade" nos resta para a prática de vida?* Rio de Janeiro: PUC Rio, 2005.

CLARK, Maudemarie; DUDRICK, David. *A alma de Nietzsche: uma nova e provocativa interpretação da obra Além do bem e do mal*. São Paulo: Editora Cultrix, 2016.

CONSTÂNCIO, João. *Consciousness, communication, and self-expression. towards an interpretation of aphorism 354 of Nietzsche's The gay science*. In: *As the spider spins: essays on Nietzsche's critique and use of language, Nietzsche today*. CONSTÂNCIO, João; BRANCO, Maria Mayer (org.). Berlin: De Gruyter, 2012. p. 197-227.

COPÉRNICO, Nicolau. *As revoluções dos orbes celestes*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.

D'IORIO, Paolo. *Os quatro momentos da leitura nietzschiana de Spir*. Cadernos Nietzsche, São Paulo, v. 42, n. 2, p. 11-60, 2021.

DESCARTES, René. *Discurso do método*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

DESCARTES, René. *Meditações*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2010.

DESCARTES, René. *Princípios de filosofia*. Lisboa: Editora 70, 2004.

FREZZATTI, Wilson. *Nietzsche contra Darwin*. São Paulo. Editora Loyola. 2014.

GEMES, Ken; MAY, Simon (ed.). *Nietzsche on Freedom and Autonomy*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

GLEICK, James. *Caos: a criação de uma nova ciência*. São Paulo. Elsevier e Campos, 1989.

GORI, Pietro. *Dicionário de filosofia moral e política*. Lisboa: Universidade Nova Lisboa, 2019.

GREEN, Michael Steven. *Nietzsche and the transcendental tradition*. Chicago: University of Illinois press, 2008.

HEARMAN, John. *A primer on determinism*. Ontario: Reidel Company Publishing, 1986.

HOLLINGDALLE, R. J. *Nietzsche: Uma biografia*. São Paulo. Edipro, 2015.

HUME, *Tratado da natureza humana*. São Paulo: Editoria Unesp, 2000.

ITAPARICA, André. *Crítica à modernidade e o conceito de subjetividade em Nietzsche*. Cadernos Nietzsche, São Paulo, v. 2, n.1, p. 59-78, 2011.

ITAPARICA, André. *Idealismo e realismo na filosofia de Nietzsche*. São Paulo. Editora UNIFESP. 2019.

JANZ, Curt Paul. *Friedrich Nietzsche: Uma biografia*. Volume I. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2015.

KANT, Immanuel. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. São Paulo: Editora Iluminuras, 2006.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. São Paulo: Edições 70, 2013.

KANT, Immanuel. *Prolegômenos a toda metafísica futura*. São Paulo: Edições 70, 1988.

KATSAFANAS, Paul. *The nietzschean self: moral psychology, agency, and the unconscious*. Oxford: Oxford university Press, 2016.

KOYRÉ, Alexandre. *O significado da síntese newtoniana*. In: COHEN, I. B.; WESTFALL, R. S. *Newton: textos, antecedentes, comentários*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2002. p. 84-100.

LANGE, Friedrich, Albert. *Geschichte des materialismus und kritik seiner bedeutung in der gegenwart*. Baedeker, 1866.

LAPLACE, Pierre-Simon. *A philosophical essay on probabilities*. London: Chapman & Hall Limited, 1902.

LEITER, Brian. *A teoria nietzschiana da vontade*. Cadernos Nietzsche, São Paulo, v. 38, p. 17-49, 2017.

LEITER, Brian. *Naturalismo reconsiderado*. Cadernos Nietzsche, São Paulo, n. 29, p. 77-126, 2011.

LEITER, Brian. *Nietzsche: On Morality*. New York: Routledge, 2015.

LEITER, Brian. *Quem é o indivíduo soberano? Nietzsche sobre a liberdade*. Estudos Nietzsche, v. 10, n. 1, p. 69-90, 2019

LEITER, Brian. *The paradox of fatalism and self-creation in Nietzsche*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

LOPES, Rogério. “A almejada assimilação do materialismo”: Nietzsche e o debate naturalista na filosofia alemã da segunda metade do século XIX. *Cadernos Nietzsche, São Paulo, n. 29, p. 309-352, 2011*.

LOPES, Rogério. *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*, 2008. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Belo Horizonte, 2008. Disponível em: <https://philarchive.org/archive/LOPCEV>. Acesso em: 05 abr. 2024.

MARINUCCI, Angelo. *O uso da física e da matemática em Humano, demasiado humano: Interpretação do aforismo 106*. Estudos Nietzsche, v. 9, n. 2, p. 61-76, 2017.

MATIOLLI, William. *A temporalidade da consciência e o problema da eficácia causal da vontade em Nietzsche*. Estudos Nietzsche, v. 5, n. 2, p. 305-344, 2014.

MATIOLLI, William. *Do idealismo transcendental ao naturalismo: Um salto ontológico no tempo a partir de uma fenomenologia da representação*. Cadernos Nietzsche, São Paulo, n. 29, p. 221-270, 2011.

MATTIOLLI, William. *O inconsciente no jovem Nietzsche: da intencionalidade das formas naturais à vida da linguagem*. Tese (doutorado em Filosofia). Belo Horizonte FAFICH/UFMG, 2016.

MEDRADO, Alice Parrela. *Liberdade e imoralismo em Nietzsche*, 2011. Tese (Doutorado em Filosofia Moderna) – Universidade Federal de Minas Gerais FAFICH/UFMG, Belo Horizonte, 2011.

MENDONÇA, Wilson. *Semântica expressivista*. Veritas, Porto Alegre, v. 61, n. 1, p. 154-179, 2016.

NASSER, Eduardo. *Nietzsche e a ontologia do vir-a-ser*. São Paulo: Loyola, 2015.

NEWTON, Isaac. *Princípios matemáticos de filosofia universal*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2014a.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2014b.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich. *Considerações extemporâneas: Schopenhauer como educador*. São Paulo. Editora, Martins Fontes, 2020.

NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos: Ou como se filósofa com o martelo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

NIETZSCHE, Friedrich. *Digital critical edition of the complete works and letters: based on the critical text by G. Colli and M. Montinari, Berlin/New York, de Gruyter 1967-, edited by Paolo D'Iorio. 2009. Disponível em: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>. Acesso em: 01 abr. 2024.*

NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo*. São Paulo: Companhia de Bolso, SP, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral: Uma Polêmica*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009b.

NIETZSCHE, Friedrich. *Humano demasiado humano II: Opiniões e sentenças diversas/O andarilho e sua sombra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. *Humano demasiado humano: Um livro para espíritos livres*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2014c.

NIETZSCHE, Friedrich. *O anticristo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

NIETZSCHE, Friedrich. *Verdade e mentira no sentido extramoral*. São Paulo: Hedra, 2007.

PINK, Thomas. *Free will: a very short introduction*. Oxford University Press, 2004.

PIPPIN, Robert. *Agent and deed in Nietzsche's genealogy of morals. A Companion to Nietzsche*. Keith Ansell-Pearson (Editor). New Jersey: Wiley-Blackwell, 2006.

PIPPIN, Robert. *Nietzsche, psychology, and first philosophy*. University of Chicago Press, 2011.

POELLNER, Peter. "Nietzschean Freedom". In: GEMES, Ken; MAY, Simon (ed.). *Nietzsche on freedom and autonomy*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

PTOLOMEU, C. *Almagestos*, G.J. Toomer (trad.). Princeton: Princeton University Press, 1998

RICHARDSON, John. "Nietzsche's Freedoms". In: GEMES, Ken; MAY, Simon (ed.). *Nietzsche on freedom and autonomy*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

RIDLEY, Aaron. *The deed is everything: Nietzsche on Will and Action*. Oxford: Oxford University Press, 2018.

RUSSEL, Paul. Hume on free will. *The Stanford encyclopedia of philosophy*. 2020. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/hume-freewill/>. Acesso em: 05 abr. 2024.

RYLE, Gilbert. *The concept of mind*. London: Routledge Taylor & Francis Group, 2009

SCHELLING, J. *Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e o criticismo/história da filosofia moderna*. In: FICHTE, J. G. SCHELLING, J. V. Escritos filosóficos. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

SCHNÄDELBACH, Herbert. *Philosophy in germany 1831 -1833*. Cambridge: University Press, 2009

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Parega e paralipomena*. Porto Alegre: Editora Zouki, 2016.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a liberdade da vontade*, São Paulo: Editora Unesp, 2021.

SPIR, Afrikan. *Thought And Reality*, 2016. Disponível em <https://archive.org/details/PHIThoughtAndRealitySpirAfrikanA./page/n1/mode/2up>. Acesso em: 05 abr. 2024.

STACK, George J. *Lange and Nietzsche*. Berlim: Walter de Gruyter, 1989.

TAYLOR, Charles. *Hegel: Sistema, método e estrutura*. São Paulo: Editora Realizações, 2014.

VIESENTEINER, Jorge Luiz. *Agente moral expressivista em Nietzsche e a avaliação de juízos práticos perfeccionistas*. Cadernos Nietzsche, São Paulo, v. 41, p. 145-189, 2020.

VIESENTEINER, Jorge Luiz. *Nietzsche e Prinz: uma hipótese compatibilista das abordagens cognitivas e não cognitivas na filosofia das emoções*. Veritas, Porto Alegre, v. 68, n. 1, p. 1-19, 2023.

WILLIAMS, Bernard. *A psicologia moral minimalista de Nietzsche*. Cadernos Nietzsche, São Paulo, n. 29, p. 15-33, 2011.

YOUNG, Julian. *Friedrich Nietzsche: uma biografia filosófica*. Rio de Janeiro: GEN, 2014.