



A Temporalidade da consciência e o problema da eficácia causal da vontade em Nietzsche

The Temporality of Consciousness and the Problem of Will's Causal Efficacy in Nietzsche¹

William Mattioli

Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Belo Horizonte, MG, Brasil

Resumo

Quando Nietzsche, no aforismo 4 de “Os quatro grandes erros” do *Crepúsculo dos ídolos*, diz que a representação da causa de um fenômeno chega à consciência somente após uma “inversão do tempo”, ele retoma e aprofunda, em um novo contexto, uma tese que já estava presente em suas reflexões de juventude sobre os processos perceptivos. Apesar do aforismo em questão se referir sobretudo à projeção de causas das impressões sensíveis no mundo externo, sua tese de base serve como suporte para

¹ “Este artigo é uma versão expandida do trabalho apresentado no Congresso Internacional: *Nietzsche als Kritiker und Denker der Transformation*, em Naumburg (Alemanha), entre os dias 16 e 19 de outubro de 2014, com o título: “*Die Zeit des Bewusstseins und das Tempo der Affekte: Phänomenologische Aspekte von Nietzsches Kritik der Absichten-Moral*”, durante período de doutorado sanduíche, com financiamento da CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior).”

uma de suas muitas críticas à assim chamada “moral das intenções”. Neste caso, é a representação consciente da *causa interna* de uma ação, isto é, a representação do motivo, que deve ser vista como um construto *posterior*, que é imaginado *após* a iniciação do ato. Desse modo, Nietzsche se propõe a desconstruir a crença na eficácia causal daquilo que identificamos como nossa vontade. O presente artigo discute essas teses de Nietzsche acerca da temporalidade da consciência intencional no quadro de sua psicologia moral, traçando um paralelo entre suas considerações e alguns resultados recentes da neurociência. O objetivo é compreender em que sentido ainda é possível falar em “liberdade” (como o faz o próprio Nietzsche) após uma crítica tão contundente à crença na causalidade da vontade.

Palavras-chave: Temporalidade. Consciência. Vontade. Epifenomenismo. Liberdade.

Abstract

When Nietzsche says, in the aphorism 4 of “The Four Great Errors” in *Twilight of the Idols*, that the representation of the cause of a phenomenon comes to consciousness only after a “reversal of time”, he resumes and deepens, in a new context, a thesis which was already present in his early reflections on the perceptual processes. Although the aphorism in question mainly refers to the projection of causes of sense impressions on the external world, its underlying thesis serves as a support for one of his many criticisms of the so-called “morality of intentions”. In this case, it is the conscious representation of the internal cause of an action, that is, the representation of the motive, which should be seen as a subsequent construct which is imagined after the initiation of the act. Thus, Nietzsche attempts to deconstruct the belief in the causal efficacy of what we identify as our will. This paper discusses his theses about the temporality of intentional consciousness within his moral psychology, drawing a parallel between his remarks and some recent results in neuroscience. The goal is to understand in what sense it is still possible to speak of “freedom” (as does Nietzsche himself) after a so sharp criticism of the belief in the causality of the will.

Keywords: Temporality. Consciousness. Epiphenomenism. Free will.

I

Há um episódio da famosa série de TV “House”² no qual é investigado o caso de um paciente que foi submetido a uma calosotomia, procedimento cirúrgico que consiste na desconexão dos dois hemisférios do cérebro através de corte do corpo caloso. Durante um exame, os médicos lhe mostram palavras que aparecem em duas telas localizadas uma ao lado direito, outra ao lado esquerdo do paciente, de modo que somente o olho direito é capaz de ver o que é mostrado na tela a direita, e somente o olho esquerdo é capaz de ver o que é mostrado na tela a esquerda. Devido à estrutura espelhada da conexão existente entre os hemisférios cerebrais e cada lado do nosso corpo, e devido à ausência de comunicação normal entre os hemisférios cerebrais no paciente em questão, a informação que chega ao cérebro através do olho direito só alcança o hemisfério esquerdo, e vice-versa. Em um determinado momento do exame, os médicos mostram ao paciente, na tela à sua esquerda, uma frase com a instrução: “levante-se”. A frase é vista pelo olho esquerdo e, assim, alcança somente o hemisfério direito do cérebro. O paciente então se levanta e é imediatamente questionado pelo Dr. Foreman por que ele acabara de se levantar. Sua resposta é: “eu estou com frio, pensei em ir pegar um agasalho no meu quarto”. Uma vez que, na maioria dos casos, é o hemisfério esquerdo o responsável por este tipo de resposta e em geral pela atribuição de sentido aos acontecimentos (ele é, com efeito, o hemisfério com as capacidades de articulação linguística mais elevadas), e uma vez que ele não dispõe da informação contida na instrução “levante-se”, ele *cria* uma história portadora de sentido que fornece uma razão para o ato do paciente, e projeta então *a posteriori* essa razão como um *antecedente* do ato, interpretando-a como sua causa, como *motivo*. Casos semelhantes são relatados por Daniel Wegner (2002, p. 181s.) em seu livro *The Illusion of Conscious Will*, no qual ele menciona alguns experimentos do neurocientista Michael Gazzaniga.

O que é interessante nesses casos é a constatação de um mecanismo inventivo (confabulatório) atuante no cérebro, um mecanismo de projeção de causas *a posteriori*. Apesar de se tratar aqui de casos bem específicos, eles nos oferecem uma imagem do *modus operandi* interpretativo do cérebro que pode

² Trata-se do episódio 24 da quinta temporada, intitulado “Both Sides Now”.

lançar uma luz na compreensão da relação entre a representação consciente do motivo de uma ação e a ação ela mesma.

Nietzsche se debruçou de modo profundo sobre essa problemática e antecipou alguns dos resultados mais significativos da pesquisa neurocientífica das últimas décadas. Estamos falando aqui da observação, feita pela fisiólogo americano Benjamin Libet, de que nossas ações são iniciadas de modo *inconsciente*³. Essa observação está associada ainda à tese de que existe um *atraso* entre os processos fisiológicos que dão origem a uma representação e a chegada à consciência dessa representação. Segundo Nietzsche, este atraso se deve ao fato de que o mecanismo interpretativo que está na base da consciência precisa encontrar uma causa determinada para um certo estado fisiológico, antes que este estado seja de alguma forma representado na consciência. Nietzsche denomina esse mecanismo “impulso causal”. Um exemplo deste processo nos é dado pela experiência do sonho:

Partindo do sonho: a uma determinada sensação, devida a um longínquo tiro de canhão, por exemplo, é atribuída posteriormente uma causa [...]. A sensação perdura, enquanto isso, numa espécie de ressonância: ela como que aguarda até que o impulso causal lhe permita passar a primeiro plano – não mais como acaso, mas como “sentido”. O tiro de canhão aparece de modo *causal*, numa aparente inversão do tempo. O ulterior, a motivação, é vivenciado primeiramente [...], e o tiro vem depois... Que aconteceu? As representações *produzidas* por uma certa condição foram mal-entendidas como *causas* dela. (CI, *Os quatro...* 4)⁴

³ Dizer que nossas ações são iniciadas de modo inconsciente significa, nesse contexto, dizer que aquilo que efetivamente dá início aos nossos atos volitivos não é algo que se encontra na esfera de nossa consciência, como um desejo, uma intenção ou um motivo consciente, mas sim certos processos inconscientes do cérebro. Com isso, Libet defende que o assim chamado “livre arbítrio” não desempenha nenhum papel na iniciação propriamente dita do ato. Essa conclusão é extraída de uma série de experimentos relativos ao tempo necessário para que um determinado conteúdo seja representado na consciência. “What we found, in short, was that the brain exhibited an initiating process, beginning 550 msec before the freely voluntary act; but awareness of the conscious will to perform the act appeared only 150–200 msec before the act. The voluntary process is therefore initiated unconsciously, some 400 msec before the subject becomes aware of her will or intention to perform the act.” (Libet 2004, p. 123s.) Voltaremos a esse ponto no decorrer do trabalho.

⁴ Uma análise detalhada do conceito de “impulso causal” pode ser encontrada no primeiro capítulo do excelente livro de Luca Lupo (2006, p. 37ss.) sobre o problema da consciência em Nietzsche.

Nietzsche argumenta então que, na verdade, fazemos a mesma coisa também no estado de vigília, o que significa, como ele nos diz num fragmento póstumo da mesma época, que “toda verdadeira ação do mundo externo sucede de modo inconsciente... A parcela de mundo externo da qual nos tornamos conscientes surge ulteriormente, após o efeito que é exercido sobre nós a partir do exterior, é posteriormente projetada como sua ‘causa’.” (FP 1888, 15[90]) O mundo externo que se apresenta diante de nós é, portanto, uma obra nossa, o resultado de nosso impulso causal, que age então retroativamente sobre nós. “É necessário um *tempo*, até que ele esteja pronto, mas esse tempo é tão pequeno” (FP 1884, 26[44]) que é imperceptível ao sentido temporal da nossa consciência.

As passagens supracitadas concernem, assim, à projeção de causas das impressões sensíveis no mundo externo, processo trazido à luz por Nietzsche através de um tipo de etiologia do erro deduzida da nossa vivência do tempo. Luca Lupo (2006, p. 42) se refere nesse contexto a uma *fenomenologia do erro*, uma vez que a investigação da origem desse erro cognitivo se dá no âmbito da análise acerca da consciência e de seus processos. Nietzsche dá a esse erro o nome de “*erro das causas imaginárias*”. Mas a tese que é derivada dessa fenomenologia serve ainda como suporte para uma perspicaz crítica à assim chamada “moral das intenções”. Assim como a representação consciente de uma causa a agir sobre nós a partir do exterior, a representação consciente da *causa interna* de uma ação, isto é, a representação do motivo, deve ser vista como um construto *a posteriori*, que é imaginado após a iniciação do ato. No aforismo anterior de *Crepúsculo dos ídolos*, que trata do erro da falsa causalidade, Nietzsche considera o motivo como um mero “fenômeno superficial da consciência, um acessório do ato” (CI, *Os quatro...* 3). Aqui ocorre igualmente uma inversão do tempo. Analisemos o problema mais de perto.

Num outro fragmento póstumo de 1885 intitulado “a ordem temporal invertida”, Nietzsche esclarece o *modus operandi* deste mecanismo na constituição do mundo externo da seguinte forma: “O ‘mundo externo’ age sobre nós: o efeito é telegrafado no cérebro, é ali ajustado, modelado e reconduzido à sua causa: após isso, a causa é *projetada* e *somente então o fato vêm à consciência*. Isto é, o ‘mundo fenomênico’ *aparece* a nós enquanto causa somente depois que ‘ele’ agiu e o efeito foi elaborado. Isto é, *nós invertemos constantemente a ordem daquilo que ocorre*. – Enquanto ‘eu’ vejo, *isto já vê outra coisa* (*während ‘ich’ sehe, sieht es bereits etwas Anderes*). Ocorre aqui o mesmo que ocorre no caso da dor.” (FP 1885, 34[54])

Além da descrição do mecanismo de inversão temporal, dois pontos deste fragmento são de fundamental importância para o escopo de nossa análise: a tematização do nível cognitivo subpessoal como uma “contraparte” da consciência, formulada a partir do binômio “*ich*” / “*es*”; e a menção ao fenômeno da dor que encerra o fragmento. No que diz respeito ao primeiro ponto, é importante ressaltar, como o faz Luca Lupo, que a operação do impulso causal não se limita a determinar e ordenar o conteúdo daquilo que entra na consciência, mas se estende ainda por todo o nível dos processos fisiológicos primários. Nesse sentido, a produção do conteúdo intencional que alcança nosso sistema perceptivo consciente é iniciada por uma série de processos cognitivos que ocorrem no nível inconsciente do organismo. Na qualidade de processos cognitivos, esses mecanismos inconscientes constituem o que poderíamos denominar *nível subpessoal de inteligência corpórea*. Segundo Lupo (2006, p. 49), o “*es*” seria então o termo empregado por Nietzsche para designar essa dimensão cognitiva subpessoal que, enquanto tal, deve ser entendida como um tipo de “consciência primária”. Assim, o binômio “*ich*” / “*es*” (eu / isso) deveria ser entendido como uma referência não tanto a duas instâncias essencialmente distintas, uma consciente e outra inconsciente, mas antes a dois *níveis distintos de consciência*, que se encontram em uma estreita relação entre si (sendo o *es* a consciência primária e o *ich* a consciência secundária)⁵. Nesse contexto, o termo *inconsciente* deve ser usado com cautela, sob o risco de se criar uma polarização demasiadamente rígida entre esses dois níveis cognitivos, para a qual não há lugar numa teoria, tal como a de Nietzsche, que aposta no princípio da continuidade entre dinâmica fisiológica e processos psíquicos⁶. Isso não quer dizer, porém, que

⁵ Sobre o “*es*” nietzscheano, cf. ainda o detalhado livro de Loukidelis (2013), que se dedica inteiramente a uma discussão do aforismo 17 de *Além do bem e do mal*, onde encontramos a famosa expressão “*es denk!*”.

⁶ O modelo teórico de Nietzsche para pensar a relação corpo / mente (ou alma) é apresentado de forma poética no capítulo “Dos desprezadores do corpo”, de *Zarathustra*, a partir da noção de “grande razão”. Esse modelo é desenvolvido ainda em *Além do bem e do mal*, sobretudo nos aforismos 12 e 19, e largamente discutido nos fragmentos póstumos dos anos 80, apesar de que sua tese principal já pode ser encontrada de modo germinal nos apontamentos de 1868 nos quais Nietzsche desenvolve sua primeira crítica à metafísica da vontade de Schopenhauer (cf. sobre isso Mattioli 2013b). As três noções de alma apresentadas no aforismo 12 de *Além do bem e do mal* como alternativas tanto ao atomismo espiritualista quanto ao naturalismo materialista são: “alma mortal”, “alma como pluralidade do sujeito” e “alma como estrutura social dos impulsos e afetos”. Uma elaboração um pouco mais detalhada desses conceitos se encontra nos fragmentos

póstumos. Falar de *alma mortal* significa, nesse contexto, introduzir um modelo de compreensão do espírito ou da mente (*Geist*) que se apresenta, em oposição tanto à *res cogitans* cartesiana e ao sujeito transcendental kantiano, por um lado, quanto ao atomismo materialista e à unilateralidade dos naturalistas, por outro, como um modelo organológico no interior do qual todas as atividades cognitivas ou mentais são reconduzidas a unidades orgânicas provisórias que, por sua vez, constituem um sistema dinâmico funcional. Como diz Schlimgen em seu livro sobre a teoria nietzscheana da consciência: “Nietzsche descreve o organismo, enquanto ‘corpo’, como um sistema de subsistemas organizado hierarquicamente, no qual ‘muitos sistemas’ ‘trabalham’ ‘ao mesmo tempo’ ‘uns para outros e uns contra os outros’.” (Schlimgen 1999, p. 51) A totalidade dessas unidades ou subsistemas provisórios, que Nietzsche designa como “entidades viventes” e que não devem ser consideradas como “átomos espirituais, mas antes como algo em crescimento, em luta, como algo que se prolifera e novamente define e morre” (FP1885, 37[4]), formam portanto aquilo que conhecemos como “corpo” (*Leib*). A partir deste modelo não se pode conceber a alma – entendida como *síntese orgânica* daquelas entidades viventes em constante crescimento, luta, proliferação e morte – de outro modo a não ser como *alma mortal*, já que “nossa vida, assim como qualquer vida, é ao mesmo tempo uma morte contínua.” (*ibid.*) Com isso, torna-se claro que, através deste modelo, a ideia de uma *unidade real* do sujeito (no sentido de uma *identidade numérica determinada*) é inteiramente abandonada. Juntamente com a concepção de uma pluralidade de “pequenas entidades viventes” que constituem nosso corpo (e portanto também nossa alma), entra em cena a concepção de uma *pluralidade de sujeitos*. Com efeito, Nietzsche chama a estas unidades orgânicas provisórias “vontades”, “intelectos”, “consciências”, “espíritos”, “eus” e “sujeitos”, ou seja, ele procura descrever os processos fisiológicos relativos às funções orgânicas que ocorrem num nível subpessoal através de um vocabulário mentalista, intencionalista (isto é, representacionalista) e agencial. O que fica claro aqui é o objetivo de Nietzsche não somente de reconduzir o âmbito do mental e do espiritual ao nível do orgânico, mas também, de modo reverso, de caracterizar o orgânico em certa medida por meio de qualidades espirituais. Esse é um dos aspectos centrais de sua hipótese das *vontades de poder*. Günter Abel (2004, p. 216) observa a este respeito: “trata-se de uma naturalização que não somente não envolve uma perda da ‘espiritualidade’ como enfatiza explicitamente as atividades ‘espirituais’ e ‘inteligentes’ já no âmbito do próprio orgânico. O que ocorre, poderíamos dizer, é não somente uma ‘naturalização’ do espírito, mas também, ao mesmo tempo, um tipo de ‘quase espiritualização’ da natureza.” O modelo proposto aqui rompe claramente com o dualismo estrito entre corpo e alma ou corpo e espírito, apresentando uma compreensão da relação entre processos orgânicos e atividades intelectuais em termos de um *continuum*. Segundo esse modelo, as operações cognitivas efetuadas num nível pessoal e consciente são na verdade uma ramificação de processos de assimilação, seleção e comando que ocorrem no organismo. Com a introdução desta noção de *continuidade* entre o espiritual e o orgânico são acentuadas sobretudo aquelas atividades que poderiam ser constatadas tanto no âmbito da célula quanto no âmbito do pensar, representar e agir conscientes. Alguns exemplos dessas atividades seriam o sentir e memorar/interiorizar (*Empfinden* e *Erinnern*), entendidos como formas de *assimilação*; classificar, alijar e preferir (*Einordnen*, *Ausgrenzen* e *Präferieren*), entendidos como formas de *seleção*; ordenar e obedecer (*Befehlen* e *Geborchen*), submetidos à categoria do *comando*. Esta última designação é de especial importância quando se trata do conceito de alma como *estrutura social de impulsos e afetos* e, portanto, quando o que está em jogo é a ideia de um todo organizado segundo uma estrutura de domínio. “Toda unidade *só* é unidade como *organização e interação*: de nenhum outro modo a não ser

devemos abandonar o conceito de inconsciente, uma vez que a distinção *consciente / inconsciente* desempenha uma função explicativa fundamental numa perspectiva epistemológica ou fenomenológica, e ocupa uma posição importante na tese de Nietzsche acerca dos condicionantes da ação.

No que concerne ao segundo ponto destacado acima, qual seja, a menção ao fenômeno da dor que encerra o fragmento sobre a inversão temporal, trata-se aqui de uma observação crucial no que tange aos aspectos fenomenológicos da tese nietzscheana sobre a temporalidade da consciência. Se voltarmos nossa atenção a um fragmento posterior, escrito em 1888, mas que trata do mesmo fenômeno, teremos uma compreensão mais clara da afirmação segundo a qual o que ocorre na percepção sensível, a saber, aquela inversão cronológica, é o mesmo que ocorre no caso da dor. Neste fragmento, Nietzsche sustenta que a dor não é ela mesma a *causa* dos contra-movimentos que executamos quando experienciamos essa sensação. Diferentemente do que pensam tanto o povo quanto a maioria dos filósofos, uma observação mais cuidadosa nos mostrará que

o contra-movimento vem antes da sensação de dor. Eu estaria em apuros se, no caso de um passo em falso, tivesse que esperar até que o fato tocasse o sino da consciência e uma dica acerca do que deve ser feito fosse telegrafada de volta... Pelo contrário, eu distingo tão claramente quanto possível que, primeiro, ocorre

como uma comunidade humana é uma unidade: [...] desse modo, trata-se uma *estrutura de domínio*, que *denota* algo uno, mas não é uno.” (FP1885, 2[87]) As entidades viventes que constituem o organismo se encontram numa relação de tensão umas com as outras, determinada pelo princípio do aumento de poder. As constelações de forças do organismo, aspirantes ao crescimento e à expansão, se comportam da mesma maneira que os membros de uma comunidade política em contínua reestruturação. Segundo Nietzsche, nesse sentido, ao pensar as relações estabelecidas entre os diversos sistemas dinâmicos do organismo, devemos ter sempre em mente a imagem de um tipo de âgon organizado politicamente no interior do corpo, de uma luta entre as diversas unidades funcionais do organismo com vistas ao domínio e ao governo da totalidade dos sistemas. Dentro desse contexto, o que deve ser ressaltado é o caráter de instabilidade dessa comunidade política, na medida em que não se trata de um único afeto que se mantém como um monarca no poder, mas, antes, de alianças entre os afetos (ou constelações de forças) que se reestruturam continuamente e se organizam em hierarquias políticas, mantendo sempre a dimensão *agonística* do dinamismo corporal. Num fragmento de 1888, Nietzsche caracteriza esse cenário, no qual ele aloca a consciência, como “um tipo de comitê dirigente no qual as diversas *pulsões cardinais* fazem valer sua voz e seu poder.” Afinal, a consciência “não é a direção mesma, mas apenas um órgão da direção” (FP1888 11[145]; sobre o modelo político dos impulsos, cf. ainda Lopes 2012). Voltaremos a este tema mais a frente, destacando a importância dessa imagem pluralista da alma para a concepção de Nietzsche da vontade e da ação.

o contra-movimento do pé para evitar a queda e, então, numa distância temporal mensurável, um tipo de onda dolorosa pode ser sentida repentinamente na parte frontal da cabeça. Portanto, não reagimos à dor. A dor é projetada posteriormente no local lesado. (FP 1888, 14[173])

Essa projeção *a posteriori* da dor, que ocorre numa *distância temporal mensurável* após o início do contra-movimento, é análoga à projeção de causas que ocorre no caso da percepção sensível. É importante chamar atenção ao fato de que Nietzsche fala aqui de uma distância temporal *mensurável*. Com efeito, o fato da mensurabilidade dessa distância temporal faz do exemplo da dor algo bastante significativo nesse contexto, uma vez que ele apresenta uma observação fenomenológica mais evidente em favor da tese do caráter *a posteriori* da consciência. Além disso, ele não concerne meramente aos fundamentos cognitivos da percepção do mundo externo, mas diz respeito a processos internos que produzem movimentos corporais visíveis. O exemplo da dor funciona, assim, como momento teórico de transição da tese sobre a projeção de causas no mundo externo à tese acerca da invenção de causas internas para as ações. Esta última, por sua vez, já implica uma concepção acerca da *vontade*.

Nietzsche elabora sua teoria da vontade a partir de uma crítica à noção tradicional da vontade como causa e à concepção schopenhaueriana da vontade como unidade simples e certeza imediata. Este é o tema do famoso aforismo 19 de *Além do bem e do mal*. Neste texto, ele oferece uma descrição detalhada dos processos psicofisiológicos que constituem a dinâmica da vontade, com base no que podemos chamar de uma *fenomenologia do querer*. Nietzsche procura desconstruir o preconceito popular que acredita que na unidade da palavra “vontade” se revela a unidade da própria “coisa”. Seu objetivo é mostrar que a vontade não é de modo algum algo simples, mas antes algo profundamente complicado, no qual se fundem, além de uma diversidade de sensações, também pensamentos e afetos, em particular o que ele chama de *afeto do comando*. O argumento desse aforismo é formulado de modo a evidenciar que nossa crença na liberdade da vontade ou no livre arbítrio é fruto de uma visão distorcida da natureza intrincada do próprio querer e de uma identificação precipitada e unilateral com aquele afeto do comando. A complexa dinâmica do mecanismo volitivo envolve, segundo o filósofo, a atividade de uma pluralidade de forças internas ao organismo, organizadas hierarquicamente segundo o modelo do comando e da obediência. Porém,

devido ao hábito que temos de ignorar e nos enganar quanto a essa pluralidade “através do sintético conceito do “eu”, toda uma cadeia de conclusões erradas e, em consequência, de falsas valorações da vontade mesma, veio a se agregar ao querer – de tal modo que o querente acredita, de boa fé, que o querer *basta* para agir.” (BM 19) Com isso, o agente se identifica com a instância de comando que se apresenta imediatamente à sua consciência e lhe atribui um poder causal na execução do ação, quando na verdade esta é produzida pelas diversas partes subordinadas como resultado de uma imensa cadeia de comandos e execuções permeada de resistências, e não por aquela instância identificada como a “vontade consciente”.

Brian Leiter (2007) e Maudemarie Clark, juntamente com David Dudrick (Clark e Dudrick 2012), se confrontaram de modo profundo com esse texto e propuseram duas interpretações antagônicas da fenomenologia do querer apresentada por Nietzsche ali. Com base no texto em questão e em algumas passagens do *Crepúsculo dos ídolos*, Leiter extrai das posições de Nietzsche um *epifenomenismo*, sustentando que a vontade representa apenas um epifenômeno da consciência, a qual não teria por si mesma nenhum efeito sobre nossas ações. Clark e Dudrick (2012, p. 176ss.), por sua vez, sugerem uma interpretação fortemente normativa, segundo a qual Nietzsche estaria defendendo a tese da efetividade causal da vontade partindo de uma concepção de normatividade derivada da tese (em grande medida transcendentalista) da existência de um espaço das razões autônomo em relação ao espaço das causas, o qual seria a base do conceito nietzscheano de *alma*. Para os autores, Nietzsche teria desenvolvido essa concepção fundamentalmente em contraposição ao que ele chama de necessidade atomística e à unilateralidade dos naturalistas⁷. Não há espaço aqui para uma discussão detalhada dos argumentos de cada autor, mas podemos mencionar brevemente alguns aspectos que são importantes para o escopo de nossa análise.

O primeiro ponto a ser destacado é que, como observado por Clark e Dudrick, um dos problemas principais no que tange ao antagonismo das duas interpretações diz respeito à divergência acerca do que deve ser incorporado na fenomenologia do querer, por um lado, e acerca do papel que tem essa fenomenologia na argumentação de Nietzsche, por outro. Estamos

⁷ Sobre a distinção entre espaço das razões e espaço das causas, cf. sobretudo o capítulo 5 do livro. Uma breve discussão acerca da plausibilidade dessa distinção e do uso que fazem dela os autores se encontra na nota 8 mais a frente.

de acordo com os autores quanto à tese (mobilizada contra Leiter) de que, com essa fenomenologia, Nietzsche pretende estabelecer as bases para sua teoria acerca da *dinâmica intrínseca* dos processos volitivos, isto é, do que ocorre essencialmente no conjunto de nossos sistemas psicofisiológicos quando *queremos*. A descrição do complexo do querer apresentada no aforismo é direcionada contra a inexatidão e a superficialidade da consciência ordinária da qual são prisioneiros tanto o povo quanto os filósofos (em especial Schopenhauer). Porém, a tese defendida por eles de que a validade dessa descrição se restringe a uma classe muito específica de ações, a saber, ações que exigem o que chamamos de *força de vontade*, nos parece equivocada⁸. Tampouco nos parece correta a interpretação fortemente normativa em favor da tese da liberdade da vontade, fundada numa distinção rígida entre espaço das razões e espaço das causas e numa sobrevalorização da função teórica do primeiro no pensamento de Nietzsche⁹.

⁸ Cf. Clark e Dudrick 2012, p. 180s. Os autores argumentam que é implausível supor que eu experiencie aquele “*drama do querer*” (tal como descrito por Leiter 2007) em todas minhas ações, sugerindo que para que essa fenomenologia e a consequente descrição do querer apresentada ali sejam plausíveis, elas devem se referir apenas a ações executadas em clara oposição a resistências internas ao agente, ações nas quais eu seja capaz de reconhecer, no nível pessoal, um comando e a expectativa de que esse comando seja obedecido.

⁹ Clark e Dudrick afirmam que Nietzsche se baseia em Spir em sua suposta tentativa de deduzir uma concepção de normatividade a partir do espaço das razões. Os autores estão corretos em afirmar que podemos encontrar em Spir uma distinção clara entre um âmbito lógico-normativo e um âmbito físico-descritivo, o primeiro sendo coextensivo ao espaço das razões e o segundo ao espaço das causas. É isso que permite a Spir resguardar uma esfera epistemológica irreduzível ao âmbito de explicação dos modelos das ciências naturais, conservando assim um método de investigação específico e uma tarefa normativa prioritária para a filosofia. Argumentos a esse respeito podem ser encontrados em inúmeras passagens de sua obra *Denken und Wirklichkeit*, sobre a qual Nietzsche se debruçou profundamente (cf. por exemplo Spir 1877 I, p. 8s., p. 76ss., que correspondem às passagens citadas por Clark e Dudrick). Contudo, afirmar que Nietzsche se apropriou desta distinção spiriana e a usou como base de sua própria concepção de normatividade me parece equivocado. E isso por diversas razões: a) em primeiro lugar, porque a concepção de normatividade deduzida por Spir desta distinção entre o lógico e o físico é prisioneira de um transcendentalismo demasiadamente inflacionado ao qual Nietzsche direciona críticas certeiras no mais tardar desde *Humano, demasiado humano*. As críticas de Nietzsche à filosofia transcendental têm por objetivo desconstruir (através de uma investigação genealógica de sua origem, significado e função vital) sua reivindicação de autoridade epistêmica para o estabelecimento das condições universais de verdade e de validade objetiva de nossos juízos e para a legitimação de qualquer tipo de conhecimento *a priori* ou metafísico (cf. a esse respeito Mattioli 2013a). Nesse sentido, Nietzsche substitui a suposição de um espaço lógico-normativo autônomo em relação ao espaço das causas pela ideia de uma continuidade e mesmo de uma unidade vital entre o normativo e o

No que concerne ao primeiro ponto, os autores argumentam que nós não experienciamos em todas as nossas ações o complexo de sentimentos, pensamentos e afetos no ato de vontade tal como descrito por Nietzsche no aforismo em questão, mas apenas naquelas ações que exigem de nós (no nível pessoal) a superação de resistências e inclinações internas contrárias à execução da ação, isto é, que exigem de nós força de vontade para agir. Sendo assim (e eis aqui a conclusão problemática), a imagem da complexidade do querer fornecida pelo filósofo com base naquela fenomenologia se referiria somente a essa classe restrita de ações.

biológico (fisiológico), e isso a partir da ideia de que processos de avaliação, de distinção entre aquilo que é danoso e aquilo que é benéfico, são essenciais para a conservação e expansão dos complexos orgânicos em sua relação com o meio natural (cf. Heit 2014, p. 34); b) em segundo lugar, porque a normatividade deduzida por Spir do espaço das razões depende da tese segundo a qual a lei lógica fundamental do pensamento (o princípio de identidade, que governa aquele espaço lógico-normativo das razões), possui uma extensão ontológica, que deve ser identificada com a coisa em si kantiana (o *incondicionado*) e que é garantia tanto da objetividade dos nossos juízos de valor quanto da possibilidade da liberdade (cf. sobretudo o segundo livro do primeiro volume de *Denken und Wirklichkeit* 1877, pp. 143-244 e também a nota da página 312). Em sua crítica às teses de Clark e Dudrick (elaborada num texto ainda em progresso), Leiter (*unpublished manuscript*) chama atenção para o fato de que o argumento dos autores em favor de uma esfera normativa distinta da ordem natural, o qual se funda na concepção de uma organização política do organismo humano na qual há o reconhecimento de autoridade e de direitos de governo, só seria válido caso pudéssemos entender esses “direitos de governo” como tendo uma realidade à parte e independente das *disposições pulsionais* dos agentes em questão. No caso de Spir, podemos dizer que a normatividade derivada do espaço das razões tem um correlato objetivo, uma vez que a lei lógica fundamental que governa tal espaço possui de fato uma extensão ontológica. Dentro desse contexto, para que Clark e Dudrick estejam autorizados a enxergar em Nietzsche uma distinção essencial de escopo e de tarefa entre filosofia e ciência *com base na distinção spiriana entre espaço das razões e espaço das causas*, é preciso que eles pressuponham uma aceitação por parte do filósofo da comunhão entre lógica e ontologia, tal como expressa, por exemplo, na seguinte passagem de Spir (1877 I, p. 162): “A existência ou não de uma verdadeira filosofia, distinta das ciências empíricas, depende da resposta à pergunta se a experiência nos mostra ou não a essência própria e originária das coisas. E a resposta a essa pergunta, por sua vez, depende claramente da questão se temos ou não um conceito *a priori* da essência própria das coisas, que não concorda com a experiência mas que é objetivamente válido.” Os capítulos que se seguem a essa passagem na obra de Spir são dedicados à prova da existência de um tal conceito e de sua validade objetiva, na medida em que ele pode ser instanciado no âmbito da *coisa-em-si*. Ora, está mais do que claro por diversas passagens da obra de Nietzsche como um todo e de *Além do bem e do mal* em particular que ele não partilha de uma tal concepção; muito pelo contrário, ele a critica veementemente. Nesse sentido, a crença em uma distinção essencial entre espaço das razões e espaço das causas não seria senão uma instância da tese metafísica dos dois mundos, de onde deriva ainda a crença na oposição de valores, designada por ele no aforismo 2 de *Além do bem e do mal* como o preconceito fundamental dos metafísicos (a esse respeito, cf. ainda Medrado 2014, p. 107s).

O problema que paira sobre sua interpretação é, em primeiro lugar, que não há clareza sobre qual o sentido do termo “fenomenologia” tal como utilizado por eles na argumentação. Em alguns momentos, eles parecem identificar essa fenomenologia com a experiência imediata e não refletida de um ato volitivo. Eles argumentam, por exemplo, que ao me decidir por pedir um sorvete de baunilha em vez de um de chocolate, eu não me vejo comandando algo ou alguém que tem de obedecer e tampouco percebo um “retesamento da atenção, o olhar direto que fixa exclusivamente uma coisa, a incondicional valoração que diz ‘isso e apenas isso é necessário agora.’” (BM 19) Isso não os impede de reconhecer que eu talvez seja capaz de constatar esse “drama” caso eu tenha essa fenomenologia presente em meu espírito. Contudo, o mais importante, segundo eles, é que não é plausível supor que eu vá necessariamente experienciar meu estado desse modo, e isso inviabilizaria a aplicação da descrição do querer fornecida por Nietzsche ali a todas as classes de ações (Clark e Dudrick 2012, p. 180).

Ora, o fato de que aquele complexo de sentimentos, pensamentos e afetos não é sempre nem necessariamente experienciado enquanto tal não implica que ele não esteja sempre presente. Com efeito, o fato de que esse conjunto holístico via de regra *não é* reconhecido enquanto tal é *justamente o ponto de partida* do aforismo, que parte da constatação de que a vontade aparece à consciência ordinária, devido a uma observação equivocada de si, como uma *unidade simples*. Ou seja, na esmagadora maioria dos casos eu não terei uma experiência da natureza complexa do querer, uma vez que nossa vivência imediata, inatenta, inacurada e irrefletida da ação nos apresenta a vontade como algo simples, no qual não há disputa, confronto, obediência, mando ou qualquer dos elementos destacados por Nietzsche no aforismo. Me parece implausível, portanto, o uso do termo fenomenologia nesse contexto para se referir à experiência imediata da vontade, ao mesmo tempo em que se argumenta que Nietzsche se serve dessa fenomenologia para construir uma imagem alternativa do querer que visa capturar toda sua complexidade. Ao contrário, me parece mais plausível entender o termo fenomenologia aqui como se referindo a uma experiência contida, atenta e refletida, capaz de nos revelar uma complexidade muito maior do que a consciência ordinária, o que, em última instância, parece ser justamente o que está pressuposto no argumento geral dos autores.

Nesse sentido, se é preciso, como eles sugerem na sequência, traçar um fronteira entre o nível da descrição daquilo que é dado na perspectiva de

primeira pessoa (*macrolevel*) e o nível da teoria que visa explicar os constituintes fundamentais do querer (*microlevel*), seria preciso também fazer uma distinção entre aquilo que é dado na vivência ordinária do querer e aquilo que se revela a uma observação epistemicamente mais atenta e acurada, que estaria em condições de superar, mesmo que parcialmente, o mal hábito cognitivo que temos de ignorar e nos enganar quanto à multiplicidade do querer “através do sintético conceito de ‘eu’” (BM 19).

Vale notar, nesse contexto, que a fronteira traçada por Clark e Dudrick entre o que deve ser considerado como parte da fenomenologia e o que deve ser visto como um passo além desta, rumo a um engajamento propriamente teórico, é um tanto quanto aleatória. Eles afirmam que o que Nietzsche chama de “afeto de superioridade” na sua análise do livre arbítrio é algo que já não faz parte da fenomenologia do querer, ao contrário dos outros elementos mencionados anteriormente: a sensação do estado que se deixa, a sensação do estado para o qual se vai, a sensação desse deixar e ir mesmo, a sensação muscular concomitante e o pensamento que comanda. Aqui me parece haver uma confusão ainda maior quanto ao uso do termo “fenomenologia”: não há nada no texto de Nietzsche que nos permita destacar o afeto de superioridade do restante do complexo holístico do querer tal como apresentado por ele. Uma alternativa mais consistente seria dizer que em momento algum do texto o filósofo recorre a uma descrição fenomenológica, de modo que seu intuito seria desde o início apresentar uma explicação do processo como um todo no nível puramente teórico. Poderíamos ainda dizer que a fenomenologia se refere apenas à experiência imediata da vontade como unidade simples, a qual nos impõe a ilusão do livre arbítrio. Essa leitura nos obrigaria a negar que a fenomenologia incorpore qualquer dos componentes mencionados no texto (sensações, pensamentos e afetos), nos levando assim a considerar todos esses componentes como parte daquilo que é mobilizado no nível da teoria. Contudo, se quisermos manter a tese segundo a qual esses componentes são apresentados no nível descritivo (o que parece ser um pressuposto na argumentação de Clark e Dudrick), deveremos dizer que a fenomenologia em questão se refere a uma experiência contida e refletida que nos revela todo aquele complexo holístico, *inclusive* o afeto de superioridade com relação à instância que obedece. Não é por acaso que Nietzsche designa esse afeto como uma “*consciência* [que] se esconde em toda vontade”, de que “eu sou livre, ‘ele’ tem que obedecer” (BM 19 – grifo nosso).

Essa interpretação concede à perspectiva de primeira pessoa um peso e uma legitimidade maiores do que alguns comentadores estariam dispostos a aceitar. É verdade que muitos dos argumentos de Nietzsche visando desconstruir, através de uma complexa teoria dos impulsos, nossa imagem intuitiva do eu (como unidade simples dotada de poder causal) partem de uma perspectiva de terceira pessoa, apoiada nos resultados das ciências naturais da época. Contudo, não podemos deixar de notar que em várias passagens Nietzsche concede um peso importante à perspectiva de primeira pessoa (à fenomenologia e ao sentimento do poder agencial) na elaboração dessa teoria, sugerindo que ao observador epistemicamente cauteloso estaria aberta a possibilidade de vislumbrar, mesmo que de modo um tanto quanto difuso, a complexa trama dos impulsos. Nesse sentido, caberia ao filósofo corrigir nossa imagem equivocada da vontade (a crença de que o querer basta para a ação) e do eu (a crença no caráter unitário e substancial do ego) através tanto de uma observação mais cuidadosa quanto de uma teoria que, com o apoio das ciências naturais, estaria em condições de tornar mais consistentes a explicação da origem daquela crença equivocada, por um lado, e, de um modo mais geral, a explicação da dinâmica intrínseca dos atos volitivos¹⁰.

¹⁰ Vale mencionar aqui algumas passagens que poderiam corroborar a tese de que Nietzsche concede um peso importante à perspectiva de primeira pessoa na elaboração de sua teoria dos impulsos e de suas teses acerca da relação entre estados mentais conscientes e processos inconscientes. No fragmento 26[92] de 1884, ele escreve: “Que todo pensamento é, primeiramente, polissêmico e fluutuante, e em si apenas uma *ocasião* para múltiplas interpretações e determinações aleatórias, é uma *questão de experiência* de todo observador que não permanece na superfície.” O fragmento 38[1] de 1885 diz: “que em todo pensamento uma pluralidade de pessoas parece tomar parte – : isso não é lá muito fácil de se observar, somos fundamentalmente treinados no sentido contrário, isto é, a não pensar no pensamento durante o ato de pensar.” Esses dois trechos sobre o caráter e a natureza do pensamento antecipam algumas teses apresentadas nos aforismos 16 e 17 de *Além do bem e do mal*, os quais, por sua vez, possuem estreita relação com o aforismo 19 discutido aqui (sobre esses fragmentos, cf. ainda Lupo 2006, p. 111 ss.). Uma outra passagem encontra-se no importante aforismo 127 de GC, que também trata da nossa crença equivocada acerca da simplicidade e da natureza do poder causal da vontade: “Ao supor que tudo existente não passa de algo querente, Schopenhauer alçou ao trono uma antiga mitologia; parece que ele nunca tentou analisar a vontade, pois *acreditou* na simplicidade e imediatidade de todo querer, como fazem todos – quando o querer é um mecanismo tão bem treinado que quase escapa ao olhar observador.” Essa passagem sugere que o erro de Schopenhauer se deve a uma falta de análise, e que o mecanismo do querer é algo que pode ser vislumbrado pelo olhar observador atento (o que é sugerido pelo advérbio *quase* no trecho “quase escapa ao olhar observador”; cf. Dries 2012, p. 238). Por fim, talvez o texto mais polêmico nesse sentido (e que, à primeira vista, parece

Dentro desse contexto, o aspecto mais importante da argumentação de Nietzsche no aforismo em questão é a tese de que a execução da ação pressupõe um sistema altamente complexo de instâncias que comandam e instâncias que obedecem, o que significa que ela depende de uma miríade de pequenos seres vivos organizados hierarquicamente e que constituem o próprio organismo, seres denominados por Nietzsche de “subvontades” ou “subalmas”. Que essa imagem do mecanismo volitivo não se refere somente às ações que implicam força de vontade fica claro ainda a partir de um fragmento no qual Nietzsche dá o exemplo de um ato totalmente ordinário: “eu tenho a intenção de esticar meu braço; [...] o que há de mais vago, mais opaco, mais incerto do que essa intenção em comparação àquilo que ocorre em seguida?” (FP 1886, 7[1])¹¹ O que Nietzsche pretende ressaltar

se opor ao argumento de GC 127) seja o famoso aforismo 36 de *Além do bem e do mal*, no qual Nietzsche parte da suposição de que nada nos é ‘dado’ como real, “exceto nosso mundo de desejos e paixões”. No que pese o caráter hipotético das formulações presentes nesse aforismo, o modelo apresentado ali, segundo o qual toda causalidade deve ser pensada como um tipo de ‘causalidade agencial’ (causalidade da vontade), encontra ressonância em vários outros momentos da obra madura do filósofo e serve de base para diversas formulações de sua teoria dos impulsos (da vontade de poder como um impulso fundamental à superação de resistências) e para muitas de suas especulações no âmbito da ontologia. Manuel Dries (2012) chamou atenção com muita propriedade para o lugar central ocupado pela fenomenologia da ação na teoria nietzscheana. Num esforço em mostrar ao que se refere fundamentalmente nosso sentimento de poder agencial, o comentador sugere que esse sentimento nos fornece um acesso em primeira pessoa ao caráter relacional do sistema dinâmico-pulsional que constitui nosso ‘eu’ (*self-system*). “Nietzsche forms a kind of explanatory hypothesis about self-systems, which is that our sense of ownership and agency expresses [...] a self-system’s overall resistance relationships, i. e. its levels of efficacy as an embedded agent, its relative strength and weakness in any given situation. And while this sense of agency might lead to the false belief in some fictitious Cartesian pilot, a soul substance, as evidence for a ‘doer behind our deeds’, Nietzsche nevertheless sees this sense of agency not simply as epiphenomenal but also as intrinsically motivating, functioning like a standing desire. In other words, self-systems need to feel themselves as efficacious, which is why they are motivated to seek resistances” (Dries 2012, p. 242).

¹¹ Cf. ainda FP 1880, 6[254], onde Nietzsche fornece o exemplo do ato de dar um passo ou de vocalizar algum som, e GC 127, onde é apresentado o exemplo do ato de desferir um golpe. O empenho de Clark e Dudrick em restringir a descrição nietzscheana do mecanismo do querer às ações executadas claramente em virtude da força de vontade se explica porque essa restrição desempenha um papel constitutivo na sua argumentação. Ao chamar atenção para a estrutura de comando posta em funcionamento *no nível pessoal* por ocasião de um ato volitivo dessa natureza, eles procuram defender a ideia de que uma pessoa é capaz de agir livremente em função de seus valores (que correspondem, no nível subpessoal, aos impulsos que ocupam altas posições na hierarquia pulsional e que, portanto, estão em posição de comando), mesmo quando uma

com isso é, por um lado, a irredutibilidade da ação à suposta intenção e, por outro lado, o caráter de mero signo desta última. No mesmo fragmento, ele diz ainda que o motivo seria um “*fenômeno acessório (Begleiterscheinung)* [...] uma imagem-signo, [...] um sintoma do processo, *não* sua causa.”

A ação se inicia, portanto, “a partir de baixo”: é preciso que os mecanismos de comando e de obediência das instâncias mais baixas sejam colocados em ação para que então, “uma vez que o comando esteja desmembrado numa miríade de pequenos subcomandos, o movimento possa se realizar, o qual se inicia a partir das últimas e menores instâncias de obediência – portanto, ocorre uma inversão, assim como no caso do sonho

parte significativa de sua alma (isto é, do conjunto total dos impulsos) não se encontra inclinada a tal ação. Os autores pretendem tornar a posição de Nietzsche compatível com a assunção (de inspiração profundamente kantiana) de que os seres humanos são capazes de agir moralmente ou categoricamente, isto é, são capazes de agir de um determinado modo não porque tal ação vai ao encontro de suas inclinações ou de seus interesses, mas porque a consideram moralmente boa (Clark e Dudrick 2012, p. 195). Esse é o sentido que eles concedem à ideia de *autoridade política* de certos impulsos, que representam os valores com os quais uma pessoa está comprometida, em oposição à mera pressão fisiológica que uma determinada disposição pulsional possa exercer sobre outras (p. 198). Ao nosso ver, há nessa interpretação um desvirtuamento das posições de Nietzsche com o propósito de aproximá-lo de concepções mais tradicionais da normatividade, em especial de posições de cunho kantiano. Dois pontos devem ser destacados aqui: a) em primeiro lugar, não há em Nietzsche qualquer indício de que possamos distinguir entre uma disposição valorativa que determina algo como “bom” e a percepção de que esse algo está em harmonia com os interesses daquele que tem tal disposição. Dito de modo mais sumário: algo só pode ser bom com relação a determinados interesses (vitais). Ao argumentar em favor de um espaço das razões autônomo e à parte em relação ao âmbito natural e localizar nossos valores nesse espaço designado como *puramente normativo*, Clark e Dudrick forçam Nietzsche para dentro de uma concepção absolutamente estranha à sua filosofia (cf. por exemplo A, *Prólogo* 3, onde Nietzsche critica o “Além lógico” de Kant a partir do qual este quis fundar seu “reino moral”. Cf. sobre isso ainda Riccardi 2012). Ademais, eles se valem da teoria homuncular de Daniel Dennett para embasar sua interpretação dos impulsos como agentes políticos, mas parecem negligenciar um dos aspectos centrais de sua teoria da consciência, que diz respeito justamente à gênese do espaço das razões a partir do surgimento, na natureza, de interesses ligados à preservação de certos complexos orgânicos (Dennett 1991, p. 173ss.); b) em segundo lugar, os autores parecem desvirtuar o sentido em que Nietzsche se vale da metáfora política para descrever a dinâmica dos impulsos. Com efeito, trata-se sempre de uma dinâmica fisiológica, mesmo quando o filósofo se vale de uma terminologia política. Dizer que a autoridade política do impulso é algo que vai além da “mera força fisiológica dos impulsos” (p. 198) é ignorar o sentido particular que Nietzsche concede à fisiologia a partir da sua leitura da obra de Roux (cf. Heit 2014, p. 33s., Müller-Lauter 1978. Para uma interpretação alternativa e menos onerosa dos pressupostos e consequências da metáfora política utilizada por Nietzsche para a descrição do funcionamento dos impulsos, cf. Lopes 2012).

do tiro de canhão.” (FP 1884, 27[19]) A referência à *inversão* (temporal) e ao sonho do tiro de canhão nessa passagem torna claro, mais uma vez, que se trata aqui do mesmo fenômeno da *Nachträglichkeit* (*retrospectividade*¹²) que caracteriza a temporalidade da consciência em geral. Aquilo a que chamamos motivos são, enquanto fenômenos conscientes, *fenômenos terminais* (*End-Erscheinungen*), resultados de um processo interno cuja temporalidade escapa à consciência sob condições normais¹³. “O primeiro efeito bem

¹² Talvez pudéssemos traduzir o alemão *Nachträglichkeit* também por *superveniência*, contanto que não identifiquemos prontamente este último termo ao conceito comum em filosofia da mente segundo o qual propriedades mentais são supervenientes a propriedades físicas. Isso não quer dizer que não seja possível traçar algum paralelo entre as teorias da superveniência em filosofia da mente e as teses de Nietzsche acerca da natureza da consciência (antes pelo contrário), mas o que deve prevalecer numa possível tradução de *Nachträglichkeit* por *superveniência* é o sentido vernacular do termo, que se refere à *posterioridade* de uma coisa em relação a outra e ao seu caráter adicional (inessencial) e inesperado. Que esse termo seja usado por teorias emergentistas para falar da relação que propriedades emergentes possuem com relação às suas propriedades de base deve ser considerado um fator adicional de sua possível relevância semântica no contexto em questão. Sobre o conceito, cf. o verbete *Supervenience* na Stanford Encyclopedia of Philosophy, disponível em: <http://plato.stanford.edu/entries/supervenience/#1>.

¹³ Dizer que essa temporalidade escapa à consciência *sob condições normais* significa fazer uma ressalva quanto à limitação em absoluto da consciência para vislumbrá-la de algum modo, isto é, para fazer com que ela adentre, mesmo que de modo periférico e opaco, o espaço da nossa fenomenologia. Quanto a isso, é interessante notar que, entre a nota preparatória ao aforismo 19 de *Além do bem e do mal*, discutido acima, e o texto publicado, existe uma diferença importante: na nota, além dos quatro sentimentos listados por Nietzsche no aforismo (a sensação do estado que se deixa, a sensação do estado para o qual se vai, a sensação desse deixar e ir mesmo, e a sensação muscular concomitante), ele menciona ainda a sensação da *duração de tal processo* (*das Gefühl der Dauer dabei*, cf. FP 1885, 38[8]; cf. ainda Lupo 2006, p. 91, nota 12). O que teria levado Nietzsche a deixar de lado a menção ao sentimento de duração no texto publicado? Provavelmente uma indecisão no tocante àquilo que entra efetivamente na fenomenologia do querer em situações normais. Nossa hipótese é de que Nietzsche, na nota preparatória, tende a conceder que, em situações particulares e extraordinárias de estados de profunda atenção e introspecção, ao nos voltarmos à nossa vivência do querer, poderemos ter uma experiência da temporalidade infinitesimal envolvida em tal processo e que constitui o ritmo próprio dos impulsos. Porém, devido à falta de clareza e ao caráter extraordinário desta experiência, Nietzsche talvez tenha evitado mencionar tal sentimento no texto publicado temendo adicionar à fenomenologia do querer algo que não lhe pertence propriamente ou que somente sob condições anômalas pode ser vivenciado. Com efeito, nos deparamos eventualmente em sua obra com menções a certos estados anômalos da consciência temporal que nos possibilitariam uma vivência *sui generis* do tempo capaz de lançar uma luz sobre a temporalidade subjacente às nossas representações ordinárias, inclusive nossa representação do próprio tempo. Trata-se de referências a estados de consciência alterados em virtude do uso de haxixe, dos efeitos da insônia ou do semi-sono, de certos sonhos, de situações de risco de

sucedido nas primeiras redes neurais e musculares dá origem à representação precipitada do poder [agencial], e daí *resulta* a imagem precipitada do motivo almejado: a representação do motivo surge *depois* que a ação já se encontra em andamento [*nachdem die Handlung schon im Werden ist!*]” (FP 1880, 6[254])¹⁴

Essa conclusão vai ao encontro dos resultados dos famosos e controversos experimentos de Benjamin Libet. Por meio da medição da distância temporal entre as atividades cerebrais que antecedem um determinado movimento corporal (no caso, um movimento da mão) e a consciência da

morte, do êxtase ou mesmo de experiências de contemplação e transfiguração quase místicas (cf. por exemplo FP 1884, 25[376]; FP 1885, 40[49]; FP 1881, 11[260]; FP 1886, 4[5]). Para uma interessante discussão deste ponto e mais referências a passagens sobre as anomalias do tempo na obra de Nietzsche, cf. a primeira sessão do segundo capítulo de Small 2010: “*Anomalies of Time*”). Como sugere Small (2010, p. 39), o que esses casos anômalos nos ensinam é que nossa representação ordinária do tempo como sucessão linear e mensurável, a partir da qual retiramos nosso conceito de causalidade, não é algo dado, mas algo construído pela mente e que deve ser submetido à crítica. Com isso, a própria noção de causalidade deve ser submetida à crítica (cf. sobre isso em especial GC 112 e 374).

¹⁴ Este fragmento faz parte de um conjunto de notas escritas nesse período sob influência da leitura de Johan Julius Baumann (*Handbuch der Moral nebst Abriss der Rechtsphilosophie*, 1879), cujas teses fisiológicas acerca da vontade inspiraram profundamente a crítica nietzscheana e de quem Nietzsche toma de empréstimo diversas descrições dos mecanismos volitivos e grande parte da terminologia. Marco Brusotti (1997, pp. 33-56) apresentou com detalhes os contornos da recepção de Baumann por Nietzsche e dimensionou o alcance de sua influência sobre o filósofo. Segundo a teoria de Baumann, radicalizada por Nietzsche em sua crítica, os fins (*Zwecke*) ou motivos são algo absolutamente secundário com relação à necessidade primária de descarga de uma força endógena, que se dá por meio de movimentos involuntários. Esses movimentos involuntários seriam assim o fundamento originário de toda ação, e somente a partir deles se desenvolveriam o que identificamos como nossos atos volitivos intencionais. Estes últimos são constituídos por uma série de atividades fisiológicas espontâneas coordenadas a uma determinada série de representações que têm origem a partir dos estímulos fisiológicos nas células nervosas. O aparecimento recorrente de uma mesma representação por ocasião de um determinado movimento cria uma associação estrita entre a primeira e o último. Uma vez estabelecida essa associação, segundo Baumann, ela pode se dar de modo invertido, de tal forma que o mecanismo fisiológico é colocado automaticamente em movimento tão logo aquela representação entre em cena. Nietzsche se apropria dessa descrição do mecanismo volitivo e a radicaliza com vistas a desconstruir nossa noção intuitiva da vontade como motor autônomo de nossas ações. Para ele, o automatismo segundo o qual o mecanismo interno (pulsional) é colocado em movimento através de uma associação enraizada contradiz a hipótese de uma causalidade da vontade. Contudo, o modo como se dá aquela associação entre representação e movimento permanece uma incógnita tanto para Baumann quanto para Nietzsche. Como argumenta Brusotti (1997, p. 44), Nietzsche tentará esclarecer a natureza obscura dessa associação através do conceito de *Auslösung* (deflagração, descarga), que discutiremos brevemente mais a frente.

decisão de iniciar tal movimento, o fisiólogo constatou que a intenção de mover a mão chegava à consciência *após* o início das atividades neuronais do córtex motor correspondentes ao movimento em questão (o que ele chamou de *potencial de prontidão, readiness potential*), ainda que a consciência da intenção ocorresse antes do movimento muscular propriamente dito. Por conseguinte, a determinação da vontade não poderia ter causado a ativação do córtex motor (Libet 2004, p. 124ss.)¹⁵. A imagem que temos da efetividade causal da vontade seria, assim, resultado de um mecanismo semelhante àquilo que Nietzsche chama de “inversão temporal” no exemplo do sonho.

Em alguns experimentos relativos à percepção sensível, Libet constatou igualmente que entre a deflagração de um estímulo nervoso e o aparecimento da sensação a ele correspondente ocorre um atraso temporal. Nesse processo, porém, a sensação consciente é como que *remetida ao passado*, de modo que, *subjetivamente*, a experiência *parece ocorrer sem aquele atraso*. Libet (2004, p. 72ss.) denomina esse mecanismo de sincronização *backwards referral in time*, o qual é análogo à “inversão cronológica” de Nietzsche. Nesse sentido, ambas as teorias implicam uma diferenciação entre *dois quadros de referência temporais distintos*. É preciso distinguir entre o tempo dos processos fisiológicos que antecedem o aparecimento de uma representação consciente e o tempo que corresponde a essa representação *enquanto conteúdo intencional da consciência*, isto é, o *tempo vivenciado subjetivamente* (tempo psicológico). É preciso, portanto, distinguir entre o *tempo da representação* e a *representação do tempo*, se quisermos nos valer dos termos com os quais Werner Stegmaier (1987) dá título ao seu esclarecedor artigo sobre o problema do tempo em Nietzsche.

Daniel Dennett também considera essa distinção fundamental no que concerne aos modelos descritivos que visam dar conta dos processos de elaboração da informação através dos nossos sistemas e subsistemas cognitivos. Ele identifica essa distinção à distinção entre *conteúdo* e *veículo* da representação (Dennett 1991, p. 147). De acordo com essa diferenciação, o tempo representado não precisa corresponder à verdadeira sucessão de eventos que está na base do próprio processo de representação. Para Dennett, o fato mais importante aqui é a existência de uma *janela temporal* entre o estímulo nervoso e a percepção, durante a qual vários processos editoriais têm lugar. Esses processos são responsáveis por uma série de acréscimos e revisões do conteúdo informacional, através dos quais este é adequadamente modelado,

¹⁵ Sobre a semelhança entre as teses de Libet e de Nietzsche, cf. Leiter 2007.

antes que seja enviado (agora o produto de um processo interpretativo altamente complexo) para algum lugar no cérebro onde ele será utilizado. Um dos aspectos centrais do modelo de Dennett é a tese segundo a qual não é possível fixar o momento exato no qual o conteúdo em questão entra na consciência. Como observa Günter Abel (2001, p. 19), o modelo dennettiano dos “esboços múltiplos” (*multiple drafts*) implica que não há “uma perspectiva central ou um centro interno de observação e elaboração com relação àquilo que entra ou não como conteúdo na consciência”. A expressão “*multiple drafts*” se refere, nesse contexto, aos diversos esboços de narrativa acerca da realidade que são escritos ao mesmo tempo pelos diversos subsistemas espalhados pelo cérebro e que não se deixam reduzir a um fluxo de consciência unitário. Tudo se passa mais ou menos da seguinte forma: a cada estímulo, o cérebro realiza um processo de interpretação que ocorre em milésimos de segundo, criando, a partir de tal processo, o que podemos chamar de “rascunho informacional”. Esse rascunho fica armazenado durante mais algumas dezenas ou centenas de milésimos de segundo, podendo deixar rastros ou não para a interpretação subsequente que ocorrerá em função do recebimento de novos estímulos, e podendo ou não ter um efeito sobre o mecanismo motor ou verbal. A partir de cada uma dessas interpretações, diferentes esboços de narrativas vão sendo construídos e sobrepostos pelo cérebro, de modo que a pergunta “qual dessas narrativas corresponde ao efetivo fluxo de consciência?” não é passível de uma resposta determinada. “A qualquer momento haverá múltiplos ‘esboços’ de fragmentos de narrativa em vários estágios de edição em vários locais no cérebro.” (Dennett 1991, p. 113) Estaríamos diante de algo como fragmentos de palimpsesto. O assim chamado “fluxo de consciência” abriga diferentes níveis de informação descentralizada, com diferentes níveis de transparência e opacidade, sendo que as memórias de curto e de longo prazo exercem ainda um papel fundamental em cada nova construção de narrativa¹⁶.

¹⁶ Uma rica discussão acerca da influência da memória na nossa percepção do mundo pode ser encontrada em Dennett 1991, pp. 115-126 e Dennett & Kinsbourne 1992. Ali, Dennett discute dois modelos explicativos que visam dar conta do modo pelo qual a memória interfere e determina em grande parte nossas percepções: o modelo orwelliano e o modelo stalinense. De acordo com o primeiro modelo, a memória seria capaz de modificar um determinado conteúdo perceptivo *imediatamente após* a experiência, de modo a fazer com que nos lembremos de ter percebido algo diferente daquilo que realmente percebemos. Isso ocorreria uma vez que a percepção que se fixou como conteúdo em nossa consciência estará contaminada por um acréscimo advindo da memória de alguma experiência passada. De acordo com o segundo modelo, memórias subterrâneas podem contaminar minha experiência no próprio processo de elaboração da informação, isto é,

O modelo de Dennett cria alguns problemas para a interpretação dos resultados dos experimentos de Libet, uma vez que este parte do pressuposto de que nos é possível determinar o momento exato de entrada na consciência de um determinado conteúdo informacional (seja com relação à percepção sensível resultante de um certo estímulo nervoso, seja com relação à decisão de mover uma parte do corpo). Uma discussão mais detalhada desses problemas e das diferentes interpretações dos experimentos em questão ultrapassaria o escopo desse trabalho¹⁷. Vale notar apenas que, apesar de suas críticas a algumas interpretações radicais de tais experimentos, Dennett não nega que haja um tempo de processamento da informação antes que ela esteja disponível para se tornar um conteúdo representacional determinado, e a existência deste tempo de processamento (o que ele chama de “*time window*”), e em virtude do qual se instaura uma incongruência entre

antes que essa informação se torne um conteúdo consciente, de tal modo que nossa experiência de um determinado objeto seria em parte uma alucinação. O objetivo de Dennett é mostrar que, na verdade, não nos é possível decidir em quais casos há uma revisão stalinista e em quais casos há uma revisão orwelliana do conteúdo perceptivo, já que, devido à ampla distribuição espaço-temporal dos processos de elaboração da informação no cérebro, não somos capazes de fixar o momento exato de entrada na consciência de um determinado conteúdo. Em todo caso, o papel determinante da memória no processo de formatação da percepção é algo que deve ser destacado, tese defendida também por Nietzsche e que está essencialmente associada à sua noção de *impulso causal*: “Fazer remontar algo desconhecido a algo conhecido alivia, tranquiliza, satisfaz e, além disso, proporciona um sentimento de poder. Com o desconhecido há perigo [...]. O impulso causal é, portanto, condicionado e provocado pelo sentimento de medo. O ‘por quê’ deve, se possível, fornecer não tanto a causa por si mesma, mas antes uma *espécie de causa* – uma causa tranquilizadora, liberadora, que produza alívio. O fato de ser estabelecido como causa algo já *conhecido*, vivenciado, inscrito na recordação é a primeira consequência desta necessidade.” (CI, *Erros...* 5) Peter Bornedal (2006, p. 124) associa essa tese nietzscheana acerca da relação entre percepção e memória à tese de Leibniz segundo a qual a percepção atenta exige a intervenção da memória: “We are made aware of our perceptions only when alerted to them, even if the interval between the actual impression and the alert is infinitesimal. What alerts us is memory; it tells us ‘remember, you just saw a car,’ as the necessary precondition for seeing the car, even if the car is still there, passing me by in the same instance as I remember to look at it; I *remember to see*. From the immediate past, memory informs present perception. This would be the first mental mechanism for stabilizing and fixating a world of becoming: I see, and become aware of, *something as something*. In Leibniz as well as in Nietzsche, perception proper is therefore *delayed*; impressions have to traverse a path (which we here illustrate as a loop), before consciousness becomes fully aware of them. The perceived outer-world is therefore the *end-product of a process*. That which stands opposed to us – the perceived outerworld – is therefore, as Nietzsche states, ‘our work’.”

¹⁷ Sobre este ponto, cf. Dennett 1991, p. 153ss.; Dennett & Kinsbourne 1992.

o plano temporal dos processos neuronais e aquele da vivência do tempo) é justamente o que torna necessário que distingamos a sequência de eventos cerebrais da sequência *representada subjetivamente* na experiência (ou seja, que distingamos entre veículo e conteúdo da representação do tempo).

Se o que dissemos até aqui estiver correto, devemos concluir que a temporalidade que emerge como resultado dos processos interpretativos enquanto quadro de referência da consciência intencional é *assimétrica* com relação à temporalidade daqueles processos mesmos. Com efeito, há aqui algo como uma *retrodatação* ou *inversão cronológica* que ocorre num ritmo próprio aos subsistemas cognitivos. Por outro lado, isso significa também que a representação do tempo está fundada sobre o tempo da representação, mas não de modo linear¹⁸. O próprio processo de inversão temporal na constituição da representação do tempo *demandava tempo*, até que esta esteja pronta¹⁹. Essa distinção entre dois quadros de referência temporais está indicada no seguinte fragmento póstumo de Nietzsche: “Nossa derivação da sensação do tempo pressupõe ainda o tempo como absoluto.” (FP 1884, 25[406]) A designação “absoluto” talvez pareça dotada de uma valência um tanto quanto metafísica, mas se levarmos em consideração a concepção global de Nietzsche acerca daquilo que constitui os eventos no mundo enquanto processos de vontade de poder (*Willen-zur-Macht-Geschehen*) e, com isso, o *caráter interpretativo* de todo evento, a expressão pode perder um pouco de sua aparência metafísica. O que é indicado aqui, nesse contexto, é a temporalidade

¹⁸ Dennett argumenta que o tempo da representação é determinante para a representação do tempo e para toda e qualquer representação sobretudo em razão da função desempenhada por tal processo no cérebro. Uma vez que sua função é pragmática, de orientação no mundo e de controle do comportamento no tempo real, é preciso que o conteúdo informacional associado à discriminação de uma determinada ordem temporal seja fixado em tempo hábil (dentro de uma certa janela de controle temporal) para que um conjunto de *inputs* sensoriais possa ser adequadamente e integralmente sintetizado e enviado à parte do cérebro onde poderá contribuir causalmente para controlar um comportamento específico. “For any task of control, then, there is a temporal control window within which the temporal parameters of representings may in principle be moved around *ad lib*. [...] So the brain’s representing of time is anchored to time itself in two ways: the very timing of the representing can be what provides the evidence or determines the content, and the whole point of representing the time of things can be lost if the representing doesn’t happen in time to make the difference it is supposed to make.” (Dennett 1991, p. 151)

¹⁹ Cf. o já citado fragmento póstumo de Nietzsche: FP 1884, 26[44].

inerente à intencionalidade das vontades²⁰. Por conseguinte, considerado de outra perspectiva, o tempo da representação seria ele mesmo um tempo representado, mas representado num nível cognitivo inconsciente, cuja dinâmica possui um ritmo por demais acelerado para o sentido temporal da nossa consciência ordinária.

Em suma, podemos dizer que a representação do tempo, assim como todo juízo e em geral todo conteúdo intencional da consciência, é o produto de uma atividade sintetizante realizada pelos diversos sistemas cognitivos parciais do organismo. Nietzsche chama esses sistemas parciais de organizações de forças, que, por sua vez, são compreendidas como complexos de afetos ou impulsos. Numa passagem na qual se refere ao ritmo desses impulsos, ele escreve: “O juízo é algo muito lento em comparação com a contínua e infinitamente pequena atividade dos impulsos – portanto, os impulsos estão presentes sempre de modo muito mais veloz, e o juízo sempre tem lugar apenas depois de um *fait accompli* [fato consumado]: seja como efeito e resultado de uma moção pulsional, seja como efeito de um impulso contrário *estimulado concomitantemente*.” (FP 1880, 6[63])

II

Devemos então concluir, a partir do que foi dito, que todo querer consciente possui um caráter meramente epifenomenal? Seria a consciência inteiramente inefetiva? Esta é justamente a tese que Nietzsche parece defender em diversos momentos de sua obra. Contudo, em outros momentos, ele parece conceder que os pensamentos, enquanto conteúdos conscientes, podem agir de volta sobre os próprios impulsos, de modo que eles seriam capazes de reorganizar as constelações pulsionais e direcionar certas descargas afetivas, assim como impor-lhes um veto. Num fragmento de 1880, ele distingue, a partir de uma perspectiva filogenética, dois tempos no que diz respeito à relação entre impulso e pensamento: primeiramente, teríamos o “tempo dos impulsos sem pensamentos”; em segundo lugar, o “tempo dos impulsos com

²⁰ Para uma discussão da temporalidade constitutiva da intencionalidade das vontades de poder, cf. Richardson 2006, p. 214ss. Sobre a relação entre tempo e vontade de poder, cf. ainda Stegmaier 1987, p. 226. Para uma discussão mais geral sobre o problema do tempo em Nietzsche a partir da tensão entre naturalismo e transcendentalismo, cf. Mattioli 2011.

pensamentos (juízos). Aqui, os impulsos e os enganchamentos pulsionais são *representados*. A repetição frequente, a aquiescência e a rejeição de tais representações exercem uma retroação sobre os próprios impulsos, alguns são muito exercitados, outros são deixados de lado e definham.” (FP 1880, 6[265]) Uma vez que Nietzsche defende um tipo de *adualismo ontológico* que acentua a continuidade entre o psíquico (espiritual) e o orgânico, a ideia de uma ação recíproca e conjunta entre essas duas esferas (que devem ser diferenciadas somente numa perspectiva *epistemológica*) não pode ser descartada.

Mas não seria o argumento do caráter *retrospectivo* e *superveniente* (*Nachträglichkeit*) da consciência na tomada de uma decisão, tal como apresentado por Libet como resultado de seus experimentos, um argumento definitivo contra a tese da eficácia causal da consciência? Aqui, devemos atentar ao seguinte: o próprio Libet admite a possibilidade de que, no intervalo de tempo entre a ativação do córtex motor (a qual é indicada pelo potencial de prontidão) e o movimento propriamente dito, a consciência ainda pode intervir, permitindo ou não a execução do movimento. Portanto, ela estaria em condições de vetar o processo e abortar a ação já iniciada ou autorizá-la, *desencadeando* (*triggering*) a execução do ato (Libet 2004, p. 137ss.)²¹. Esta seria a janela para a liberdade da vontade.

No aforismo 360 de *A gaia ciência*, Nietzsche vai na mesma direção, dando um passo ainda além, ao afirmar que o “fim” (motivo consciente) não é de fato a força motriz na execução de uma ação (a força motriz corresponderia a “um *quantum* de energia represada, esperando ser utilizada de alguma forma”), mas desempenha em todo caso um papel causal modesto, como “força *diretiva*”²². É verdade que ele sugere na sequência que o fim seria, frequentemente, apenas “um pretexto embelezador, um posterior fechar de olhos da vaidade”, em concordância com aquilo que viemos discutindo até o momento. Essa sugestão vai ao encontro de uma interpretação epifenomenista de sua teoria, mesmo que o advérbio “frequentemente” preserve ainda algum espaço para a assunção da eficácia causal de certas

²¹ “... free will does not initiate a volitional process; but it can control the outcome by actively vetoing the volitional process and aborting the act itself, or allowing (or triggering) the act to occur.” (Libet 2004, p. 143)

²² Em sua interessante dissertação sobre o tema da vontade livre em Nietzsche, na qual atribui a Nietzsche uma posição compatibilista, Bryan T. Russel (2011, p. 15s.) argumenta que esse aforismo vai ao encontro de algumas interpretações dos resultados experimentais de Libet que possibilitam uma compreensão da vontade como causa secundária.

intenções conscientes. O problema aqui consiste em conciliar uma posição fortemente epifenomenista com os pressupostos normativos de algumas de suas teses que constituem momentos cruciais de seu pensamento. Paul Katsafanas (2005) demonstrou com muita propriedade que as teses de base da *Genealogia da moral*, por exemplo, deveriam ser descartadas caso partíssemos de uma teoria radicalmente epifenomenista da consciência. Ademais, os diversos momentos do pensamento de Nietzsche que procuram articular uma teoria normativa do cultivo e do aperfeiçoamento de si e da humanidade (o que se convencionou chamar de perfeccionismo nietzscheano) são incompatíveis com um epifenomenismo estrito²³. Nesse mesmo sentido, podemos encontrar diversas menções de Nietzsche (sobretudo em sua obra madura) à “liberdade”, ao “instinto de liberdade”, como atributos do homem superior visado por ele, dotado de uma vontade livre e forte. No *Crepúsculo dos ídolos*, encontramos algumas considerações interessantes sobre o tema da vontade forte que parecem estar em consonância com o que diz Libet acerca do *potencial de veto* da consciência²⁴. No aforismo 7 do capítulo “O que falta aos alemães”, Nietzsche atribui à vontade forte a capacidade de “*não* reagir de imediato a um estímulo, e sim tomar em mãos os instintos inibidores, excludentes”, suspendendo assim o ato decisório. Essa caracterização da vontade forte já estava presente no capítulo “Moral como antinatureza”, onde ele descreve a fraqueza da vontade como uma “incapacidade de *não*

²³ Isto é verdade sobretudo se temos em mente os momentos nos quais Nietzsche parece defender um tipo de perfeccionismo consequencialista, que diz respeito à questão acerca de “que tipo de ser humano deve ser promovido” e de “quais seriam os meios ótimos para esta promoção” (Lopes 2013, p. 112. O artigo de Lopes traz uma esclarecedora discussão dos diversos aspectos do perfeccionismo nietzscheano e das motivações de sua crítica à solução moral para a normatividade prática). Se estivermos autorizados a dizer que em alguns momentos Nietzsche flerta com a possibilidade de um governo universal ou de algo como um controle racional e consciente das condições para a promoção de uma cultura superior, deve haver necessariamente espaço para decisões conscientes, cientificamente e filosoficamente esclarecidas, com relação à escolha dos meios mais apropriados para a promoção de uma tal cultura e do homem superior a ela pertencente. A adoção de modelos científicos como paradigma de compreensão antropológica, que deve então funcionar como um tipo de “razão prática”, pressupõe que os estados conscientes, discursivamente articulados, são capazes de conduzir nossas ações, estabelecer parâmetros para o que deve ser considerado como “bom” e, assim, servir de guia para o julgamento moral. Portanto, de um modo geral, o epifenomenismo é incompatível com o perfeccionismo.

²⁴ Essas considerações presentes no *Crepúsculo dos ídolos* desempenham um papel importante também na argumentação de Russel (2011, p. 34).

reagir a um estímulo” (CI, *Moral...* 2)²⁵ É verdade que essas características são vistas como algo fisiológico, mas isso, antes de ser um argumento contra seu caráter *psicológico, mental* ou *espiritual*, é, antes, mais um exemplo da proposta de Nietzsche de pensar a relação entre os planos psíquico e fisiológico em termos de um *continuum*.

O que esses aforismos de *Crepúsculo dos ídolos* têm em comum com o aforismo 360 de *A gaia ciência* citado anteriormente? Em primeiro lugar, eles oferecem duas vias para se pensar uma possível influência daquilo que reconhecemos como nossa vontade sobre a execução de uma ação, duas vias que correspondem aos dois possíveis modos de intervenção da consciência no processo volitivo apresentados por Libet: apesar de não iniciar tal processo, a consciência pode controlar seu desenlace vetando-o ativamente (o que corresponde à capacidade que os homens de vontade forte tem de *não reagir* a um estímulo) ou autorizando-o, desencadeando assim a execução do ato em uma determinada direção (o que corresponde à força deflagradora e diretiva que uma representação consciente pode exercer sobre uma determinada moção pulsional). Em segundo lugar, esses aforismos têm em comum o horizonte teórico do conceito de *Auslösung*²⁶. Nietzsche toma conhecimento dessa noção já a partir de sua leitura de Baumann entre 1879 e 1880, e passa a se servir dela como operador conceitual de modo mais consistente a partir de seu contato com os escritos de Robert Mayer entre 1880 e 1881. Não há espaço aqui para uma discussão detalhada do conceito, cuja importância para a obra madura de Nietzsche já está bem documentada na literatura secundária. O que nos interessa é o modo como o filósofo faz uso dessa noção para repensar a causalidade, sobretudo aquela envolvida nos fenômenos orgânicos. Seguindo a teoria de Mayer segundo

²⁵ A caracterização e a patologização da vontade fraca nos textos desse período se devem à influência da leitura de Charles Féré, fisiólogo e psiquiatra francês “segundo o qual a reação imediata, não inibida, diante da excitação, não apenas tem consequências negativas, mas constitui em si mesma um fenômeno patológico” (Brusotti 2010, p. 377).

²⁶ Conceito de difícil tradução para o português, *Auslösung* (e *auflösen*, como verbo) se refere, nesse contexto, a uma imensa descarga de energia desencadeada por um estímulo insignificante em relação à magnitude da reação à qual dá origem (o exemplo usado por Nietzsche em GC 360 é o do fósforo em relação ao barril de pólvora). Nesse sentido, o que é acentuado aqui é a desproporcionalidade entre o fator deflagrador e o efeito desencadeado (sobre esse conceito, cf. Brusotti 1997, pp. 56-64 e Brusotti 2010). Algumas opções de tradução que se apresentam inicialmente são: *deflagração, desencadeamento* e *descarga*. Quando não mantivermos o termo no alemão, optaremos aqui ora por uma, ora por outra opção, a depender da adequação ao contexto.

a qual todo movimento no âmbito vital deve ser reconduzindo ao conceito de *Auslösung*, Nietzsche escreve: “Entre um movimento e uma sensação não há *causa* e *efeito*, antes, o último é uma *descarga* (*Auslösung*) de força própria, e a primeira fornece o *impulso* (*Anstoß*) para isso – não se trata de uma relação mensurável²⁷.” (Fragmento preparatório a BM 192: cf. KSA 14, p. 358)

Um dos pontos centrais dessa passagem é a ideia de que uma sensação serve de impulso para a descarga de energia. Brusotti (1997, p. 58) observa que Mayer não é única fonte de Nietzsche para este fragmento, mas também Michael Foster (*Lehrbuch der Physiologie*, 1881), de quem Nietzsche retira a noção de *estímulo* (*Reiz*) como elemento deflagrador. Nesse sentido, a direção da descarga da força será determinada pelo estímulo (cf. FP 1881, 11[139]), que pode ser um estímulo direto (de natureza fisiológica, como em certos movimentos-reflexo), ou uma representação (uma imagem, por exemplo) (cf. FP 1881, 11[131]). Nietzsche retoma a tese de Baumann segundo a qual o recorrente aparecimento de uma representação por ocasião de um determinado movimento cria um nexó associativo entre ambos, de modo que o processo pode se dar de modo invertido:

tão logo aquela imagem surge, tem origem o movimento correspondente, *a imagem serve de estímulo deflagrador*. Para que um estímulo tenha realmente um efeito deflagrador, ele tem que ser mais forte que o estímulo contrário (*Gegenreiz*) [...] com frequência, o estímulo contrário não se encontra em nossa consciência, mas nós percebemos uma força de resistência [...] Há ali uma luta, apesar de não sabermos *quem* está lutando. A vontade que conduz ao ato entra em cena quando o estímulo oposto é mais fraco – nós percebemos *sempre* algo de uma resistência, e isso, **interpretado de modo equivocado**, nos dá aquele *sentimento adicional de vitória* com o sucesso do ato volitivo. Nessa interpretação equivocada temos a origem da crença no livre-arbítrio (FP 1881, 11[131]).

É verdade que, neste texto, Nietzsche se refere principalmente à representação como *estímulo deflagrador* do movimento e ao modo como a superação da força de resistência exercida pelo contra-estímulo dá origem ao nosso sentimento de liberdade, tal como havíamos visto por ocasião da discussão do aforismo 19 de *Além do bem e do mal*. Essa perspectiva de análise

²⁷ O caráter de *incomensurabilidade* dos processos de descarga é uma de suas características principais, e é também um dos aspectos que fazem desse conceito um conceito peculiar frente aos modelos de causalidade tradicionais da ciência da época (cf. Brusotti 1997, p. 58; Abel 1998, p. 45).

do conceito de *Auslösung* corresponde ao aforismo 360 de *A gaia ciência*. Uma outra perspectiva se apresenta quando nos voltamos aos aforismos de *Crepúsculo dos ídolos*. Aqui, o horizonte teórico do conceito de *Auslösung* é colocado lado a lado com as considerações sobre a degenerescência do fisiólogo Charles Féré. Mais uma vez, não há espaço aqui para uma discussão detalhada da influência de Féré sobre as considerações de Nietzsche nesse período²⁸. O que nos interessa, nesse contexto, é a mudança de foco do estímulo deflagrador para o *contra-estímulo*, isto é, o que está em foco agora é a capacidade de *não reagir* a um determinado estímulo. A reação imediata e a incapacidade de inibir tal reação (um tipo de automatismo do sistema muscular sob o efeito de fortes estímulos internos, FP 1888 14[113]) são vistas como sintomas de degenerescência, de fraqueza da vontade, de uma *vontade não-livre* (cf. FP 1888, 11[228], 14[102], 14[170]). O homem forte, de vontade livre, o “homem que vingou” (e Nietzsche se considera um tal homem) “reage lentamente a toda sorte de estímulos, com aquela lentidão que uma longa previdência e um orgulho almejado nele cultivaram – interroga o estímulo que se aproxima, está longe de ir ao seu encontro.” (EH, *Por que sou tão sábio*, 2) Aqui, a cautela, o orgulho e o ideal valorativo do homem forte funcionam como representações inibidoras, como contra-estímulos que se opõem ao estímulo deflagrador de uma certa descarga de energia e são capazes de suspendê-la ou neutralizá-la. Ou seja, no homem livre²⁹, a moção pulsional iniciada inconscientemente por um estímulo passa por uma instância intencional que a desencadeia em uma determinada direção ou a suspende.

Um tipo de ‘*compatibilismo anômalo*’ parece emergir dessas reflexões, a partir do qual a vontade poderia ser vista como uma causa secundária. Trata-se de um compatibilismo ‘anômalo’, pois ele pressupõe um modelo de

²⁸ Para uma análise da influência de Féré sobre Nietzsche, cf. Brusotti 2010, Sena 2013, e a bibliografia ali indicada.

²⁹ Como sugere Ken Gemes (2009), que em seu esclarecedor artigo sobre os conceitos de liberdade, autonomia e indivíduo soberano em Nietzsche atribui ao filósofo uma posição compatibilista, liberdade não é uma característica que Nietzsche vê em todos os seres humanos, mas sim algo que deve ser conquistado e do qual gozam apenas os indivíduos que alcançaram um nível de excelência, uma unidade hierárquica e harmônica dos seus impulsos. Nesses indivíduos, que experimentam um sentimento profundo de liberdade, cada ato realizado livremente é uma expressão genuína de sua personalidade e de seu caráter, daquela unidade hierárquica alcançada em sua organização pulsional.

causalidade que não parece estar presente nos debates tradicionais envolvendo incompatibilistas (libertarianos e deterministas radicais) e compatibilistas. De um modo bastante geral, vale aqui a definição de compatibilismo como sendo aquela posição que aceita a possibilidade da liberdade (que podemos ter controle sobre a produção de nossas ações) no cenário de um universo determinístico. Essa posição não necessariamente implica a tese da responsabilidade última do agente por suas ações, uma vez que ela admite que os fatores biológicos, sociais e históricos desempenham um papel fundamental na constituição das condições causais que levaram à produção dessas ações. Ou seja, mesmo que a vontade do agente não seja a causa única e originária da ação, ela pode ser considerada uma causa secundária, isto é, algo que interfere periférica mas efetivamente na produção e execução da ação.

Vale notar aqui que a tese epifenomenista da consciência e a tese determinista acerca dos condicionantes da ação não se confundem nem se cobrem conceitualmente, o que significa que a questão acerca da consciência ou inconsciência dos motivos ou causas de uma ação não decide necessariamente a questão de seu caráter livre ou não-livre. O epifenomenismo nega que aquilo que se apresenta à nossa consciência tenha qualquer efeito sobre a produção de nossas ações, de modo que a origem destas últimas deve se encontrar em fatores inconscientes. Se entendemos que esses fatores inconscientes que dão origem à ação são fatores psicofisiológicos determinados por causas passadas externas ao agente (leis naturais e fatores psicosociais) e passíveis de serem conhecidas e previstas com os meios adequados (os respectivos modelos científicos de abordagem), nesse caso teremos um epifenomenismo que envolve princípios determinísticos. Por outro lado, porém, o epifenomenismo pode pressupor uma tese não determinista acerca do modo como os elementos inconscientes que dão origem à ação se comportam (se tivermos um modelo de explicação que aproxime seu comportamento do comportamento das partículas subatômicas da física quântica, por exemplo, ou se tivermos em mente um modelo de causalidade distinto daquele tradicionalmente reconhecido pelas ciências). Este parece ser o caso do modelo de explicação baseado no conceito de *Auslösung*, uma vez que, segundo esse modelo, os processos de deflagração e descarga se caracterizam por não serem numericamente mensuráveis e escaparem a todo cálculo matemático, sendo portanto avessos a princípios determinísticos³⁰. Se o caráter não determinístico desses processos

³⁰ Sobre isso, cf. Brusotti 1997, p. 58; Abel 1998, p. 45.

permite reinserir a liberdade na natureza, eis aqui uma questão controversa. Como observa Robert Kane (2005, p. 35), eventos indeterminados ocorrem de modo aleatório e ao acaso, escapando portanto inteiramente ao controle do agente. Um efeito dessa natureza no cérebro ou no corpo de um agente seria algo imprevisível, impulsivo e espontâneo, similar a certos movimentos involuntários dos músculos, espasmos, etc. Tais movimentos dificilmente poderiam ser considerados atos executados livremente³¹.

Em um fragmento de 1887, escrito portanto no mesmo período de composição dos aforismos de *Crepúsculo dos ídolos* discutidos acima, Nietzsche sugere que a maioria dos atos se enquadram nessa categoria de atos aleatórios:

a menor parte das ações são ações *típicas* e realmente abreviaturas de uma pessoa; e tendo em vista o quão pouco pessoal é a maioria delas, raramente um homem estará *caracterizado* por um único ato. Ato circunstancial, meramente epidérmico, uma descarga (*Auslösung*) que se segue de modo reflexo a um estímulo, antes que a profundidade de nosso ser seja tocada por ele ou questionada a seu respeito. Frequentemente, o ato traz consigo um tipo de fixação e não-liberdade (*eine Art Starrblick und Unfreiheit*) (FP 1887, 10[108]).

Nietzsche sugere que devemos combater o que ele chama de um “distúrbio mental, uma forma de hipnose”, que resulta de um estranhamento, uma alienação frente àqueles atos executados aleatoriamente e, portanto, de modo não-livre. Em consonância com o que vimos mais acima acerca da vontade forte, ele parece propor que devemos buscar dar a nossos atos a marca

³¹ Cf. Kane 2005, p. 35: “events that are undetermined happen merely by chance and are not under the control of anything, hence are not under the control of the agent. It is not ‘up to’ agents whether undetermined events occur or not. But if events are not under the control of an agent, they cannot be free and responsible actions. [...] Suppose a choice was the result of a quantum jump or other undetermined event in a person’s brain. Would this amount to a free and responsible choice? Such undetermined effects in the brain or body would be unpredictable and impulsive—like the sudden occurrence of a thought or the spasmodic jerking of an arm that one could not have predicted or influenced—quite the opposite of what we take free and responsible actions to be. It seems that undetermined events happening in the brain or the body would occur spontaneously and would be more likely to undermine our freedom rather than to enhance our freedom.” Nietzsche parece estar atento a este problema, como demonstra sua perspicaz crítica aos critérios de punibilidade elaborada no aforismo 23 de *O andarilho e sua sombra* (cf. sobre isso, Gemes 2009, p. 40).

de nosso caráter, e somente então lhes caberia a designação de atos livres³². Haveria, portanto, duas formas de descarga pulsional: uma descarga que se segue imediatamente a um estímulo, como um tipo de reação desencadeada de modo reflexo, e uma descarga direcionada por uma instância intencional que é ao mesmo tempo capaz de suspendê-la³³. Num fragmento de 1881, ele diz que, sem esse direcionamento intencional, há descargas perniciosas e danosas: “Muitos de nossos impulsos encontram sua descarga (*Auslösung*) numa intensa atividade mecânica que *pode ser* escolhida conforme a fins (*die zweckmäßig gewählt sein kann*): sem isso, há descargas perniciosas e danosas. [...] É preciso elaborar nossos impulsos.” (FP 1881, 11[31])

Tais passagens corroboram uma leitura que se opõe a uma interpretação radicalmente epifenomenista de Nietzsche. No que tange à relação entre epifenomenismo e determinismo, vimos que uma teoria epifenomenista da consciência pode ou não envolver uma tese determinista acerca do modo como se comportam os elementos inconscientes que dão origem à ação. De modo análogo, o determinismo, por sua vez, pode aceitar que aquilo que se apresenta à consciência tenha um papel causal na produção da ação, contanto que ele reconduza a existência dessas motivações conscientes à determinação de fatores que escapam ao controle do agente e que possam ser enquadrados em modelos causais definidos. Meus desejos e intenções conscientes seriam, assim, causados por outros fatores (leis naturais e fatores psicossociais), podendo até mesmo ser controlados por outro agente, de modo que eu não seria a fonte última das minhas ações, mesmo que seu condicionante imediato esteja presente em minha consciência.

Um dos argumentos centrais mobilizados pelos defensores de uma posição compatibilista consiste em mostrar que a concepção de liberdade pressuposta pelos incompatibilistas (tanto libertarianos quanto deterministas

³² Sobretudo em sua obra madura, Nietzsche se confrontou com o que parece ter sido para ele uma questão ética fundamental, que diz respeito à capacidade do agente de se reconhecer e se expressar em suas ações, de modo que estas pudessem ser vistas como um espelho autêntico de seu caráter e de sua vontade. Talvez o texto mais incisivo em torno desse tema seja o capítulo “Da redenção” de *Assim falou Zaratustra*. Ken Gemes (2009, p. 42) observa que, para Nietzsche, somente os homens de natureza superior, que imprimem em seus atos a marca de seu caráter, podem ser considerados livres e capazes de exercer o que ele chama de “*genuine agency*”.

³³ É interessante notar aqui que Nietzsche entende processos de *sublimação* como instâncias da noção de *Auslösung* (enquanto *descarga espiritual*, cf. FP 1882, 3[1]), o que dá uma indicação da dimensão e da natureza peculiar do tipo de causalidade que ele tem em mente.

radicais) é falsa ou incoerente. Ela envolve uma noção de livre-arbítrio metafisicamente inflacionada, que pressupõe que o agente possa ser a fonte última de suas ações, isto é, que a vontade possa ser *causa de si mesma* (*causa sui*, como dirá Nietzsche no aforismo 21 de *Além do bem e do mal*). Sendo assim, deveríamos nos contentar com uma noção de liberdade circunstancial. Eu devo dizer que agi livremente caso eu não tenha sido constrangido ou impedido de agir segundo meus desejos, os quais, a princípio, podem ser conscientes ou inconscientes. O papel da consciência se torna central quando o que está em questão é nossa capacidade de moldar nossos próprios desejos, criando assim uma unidade pulsional hierárquica que constituirá nosso caráter. Como vimos, este é um tema crucial para Nietzsche, que se serve da metáfora da jardinagem para ilustrar o modo como podemos cultivar nossos impulsos: “*O que somos livres para fazer. – Pode-se lidar com os próprios impulsos como um jardineiro, e, o que poucos sabem, cultivar os germens da ira, da compaixão, da ruminação, da vaidade, de maneira tão fecunda e proveitosa como uma bela fruta numa latada*” (A 560). Ainda que na mesma obra ele afirme que a vontade de combater um impulso não é senão a manifestação de “um impulso *que se queixa de outro*” (A 109), parece haver, em sua concepção do embate de forças, lugar para uma noção deflacionada de liberdade e responsabilidade. Assim, se é verdade que ele nega, por um lado, que tenhamos responsabilidade última pelas nossas ações (no sentido *moral* de atribuição de responsabilidade, da consideração do agente como merecedor de censura e punição, ou elogio e recompensa), por outro lado ele venera no homem superior (aquele que alcançou uma elevada hierarquia pulsional) “a disposição para grandes responsabilidades” (BM 213) e vê nele “o homem da responsabilidade mais ampla, que tem a consciência voltada para a evolução total da humanidade” (BM 61).

Em seu prólogo ao livro de Libet discutido neste ensaio (*Mind and Time. The Temporal Factor in Consciousness*, 2004), S. M. Kosslyn escreve o seguinte em relação a esta problemática:

Libet has made a fundamental discovery. If the timing of mental events is as he describes, then we not only have ‘free will’ in principle—but we also have the opportunity to exercise that free will. [...] I’ve not mentioned the issue of ‘ultimate responsibility’—whether one is completely responsible for ‘what one is’. Given that one cannot control the genetic cards one’s parents dealt one, the sense of ‘free will’ developed here seems to go only so far. However, Libet’s veto idea leads us to take a step back, and

reframe the question: Instead of asking whether one is ‘ultimately responsible’ for every aspect of what one is, why not ask whether one is ‘proximally responsible’ for the effects of every aspect of what one is on what one does? Can we choose—based on what we’ve chosen to become—to override some impulses and express others? (p. xiv-xv.)

A ideia de que nós podemos conscientemente inibir certos impulsos e dar vazão a outros, interferindo assim ativamente na sua organização e hierarquia, me parece ser justamente o que Nietzsche tem em mente em sua proposta de cultivo de si, que envolve, além da sugestão de que “é preciso elaborar nossos impulsos” (FP 1881, 11[31]), a sugestão de que é preciso “‘dar estilo’ ao seu caráter” (GC 290)³⁴. Essas importantes passagens de sua obra favorecem uma leitura compatibilista de suas posições.

No aforismo 21 de *Além do bem e do mal*, Nietzsche diz que aquele que reconheceu o absurdo da noção de *causa sui*, a qual está na base de nossa concepção metafisicamente inflacionada do livre arbítrio (como algo que nos torna incondicionalmente responsáveis por nossas ações, “desobrigando Deus, mundo, ancestrais, acaso, sociedade”), deve levar “sua ‘ilustração’ um pouco à frente” e riscar “da cabeça também o contrário desse conceito monstro: isto é, o ‘cativo-arbítrio’ (*unfreier Wille*, vontade não-livre)”, que, segundo ele, resultaria de um abuso e de uma reificação da noção de causa e efeito. Com isso, ele parece sinalizar para uma posição compatibilista, que rejeita a “superlativa acepção metafísica” da liberdade, ao mesmo tempo em que substitui o determinismo causalista e unilateral do mecanicismo pela ideia de uma interação contínua de forças com diferentes graus de intensidade e potência. A essas forças ele chama vontades fortes e fracas. O conceito de *Auslösung*, assim como o modelo do ágon, do conflito, do comando e da obediência lhe fornecerão as bases para pensar essas relações de forças. Nesse contexto, haveria então espaço para uma noção deflacionada de liberdade pensada a partir da ideia de superação de resistências. O aforismo “*Meu conceito*

³⁴ Como sugere Ken Gemes (2009, p. 38): “To have a character is to have a stable, unified, and integrated, hierarchy of drives. This is a very demanding condition that most humans fail to meet”. E ainda: “Some individuals, due perhaps to conscious design but more likely due to fortuitous circumstances, actively collect, order and intensify some of those disparate forces and create a new direction for them, thereby, in fortuitous circumstances, reorienting, to some degree, the whole field of forces in which we all exist. It is these individuals according to Nietzsche who deserve the honorific person, who by imposing their strong will exercise a form of free will and genuine agency.” (Ibid., p. 42)

de liberdade”, do *Crepúsculo dos ídolos*, elabora essa noção de liberdade associada à superação de resistências, à luta e à “vontade da responsabilidade por si próprio” do seguinte modo: “Liberdade significa que os instintos viris, que se deleitam na guerra e na vitória, predominam sobre outros instintos [...] Como se mede a liberdade, tanto em indivíduos como em povos? Conforme a resistência que tem de ser vencida” (CI, *Incursoes...* 38).

A noção de superação de resistências parece desempenhar um papel central para a formulação da concepção nietzscheana de liberdade. Manuel Dries (*forthcoming*) argumenta que, para Nietzsche, nosso sentimento de poder agencial é uma função da habilidade de nosso “sistema egóico” (*self-system*, entendido como unidade dinâmica de diversos impulsos) para lidar com resistências. Quanto maior o esforço realizado e quanto maior a resistência superada, maior será o grau de eficácia e liberdade de tal sistema. Nesse sentido, tão logo esse sistema se torne consciente de um efeito alheio que ameaça seu sentimento de eficácia (o que produz o sentimento de não-liberdade), ele é motivado a agir de modo a restaurar sua eficácia. Essa tese implica que relações de resistência e graus de consciência já existem no nível orgânico, como um tipo de sentimento agencial pré-reflexivo:

o sentimento de bem-estar como o sentimento de *poder* que se desencadeia (*sich auslösende Machtgefühl*) a partir de leves resistências: pois no organismo como um todo há constantemente a superação de inúmeros obstáculos, – este sentimento de *vitória* chega à consciência como um sentimento total, como leveza, ‘liberdade’. (FP 1886, 5[50])

Para Dries, Nietzsche se baseia numa análise da fenomenologia da ação para explicar o modo como somos motivados a agir segundo um “instinto de liberdade”. Nesse contexto, nosso sentimento de poder agencial seria um tipo de mecanismo de monitoramento das relações de resistência nas quais nosso sistema egóico está envolvido, podendo conduzir a estados afetivos e emocionais que orientariam nossas ações.

Essas considerações acerca do conceito nietzscheano de liberdade fornecem uma boa chave de leitura para aqueles dispostos a entender as posições de Nietzsche a partir de um tipo de compatibilismo. Assim, a vontade poderia ser vista como uma causa secundária; ou, se quisermos fazer jus ao caráter processual e interpretativo da dinâmica das vontades de poder segundo o modelo do *continuum*, diríamos, antes: “coordenação, em vez de *causa e efeito*.”

(FP 1884, 26[46]) Pois “todo o orgânico, enquanto movimento visível, está coordenado a um evento mental (*einem geistigen Geschehen*).” (FP 1884, 26[35])³⁵

Por fim, a consciência talvez esteja, de algum modo, sempre atrás, como que no encaço dos eventos fisiológicos e, nesse sentido, tudo que se lhe apresenta e lhe está disponível já *representa um passado*. Contudo, a vontade ainda pode – e isso Zarathustra ensinou como sendo a mais elevada reconciliação da vontade – “transmutar todo ‘Foi’ em um ‘Assim eu quis!’” (Z II, *Da redenção*). Eis, para ele, a verdadeira redenção do passado e a reconciliação com o tempo, mas ao mesmo tempo a libertação da vontade, quando esta é capaz de reconhecer a si mesma em seus atos. “Todo ‘Foi’ é um pedaço, um enigma, um apavorante acaso – até que a vontade criadora fala: ‘Mas assim eu quis!’” (*Ibid.*). Num sentido bem menos dramático e menos ambicioso, isso vale também para o microcosmos do passado de

³⁵ Müller-Lauter (1999, p. 65) observa que Nietzsche procura acentuar a espiritualidade ou o caráter mental (*Geistigkeit*) pré-consciente que é próprio à vida orgânica através do conceito de *coordenação*. Com efeito, essa espiritualidade não consistiria numa entidade mental autônoma com relação ao corpo, que o atravessaria, dominaria ou controlaria. Antes, deveríamos compreender o corpo, assim como todo complexo orgânico, como a *coordenação* de uma infinidade de mentes individuais de diversas posições hierárquicas, sendo que o “eu-mental já está dado com a célula” (FP 1884, 26[36]). *Coordenação* significa, para Nietzsche, o alinhamento harmônico (mas não sem conflito) das funções de cada parte, dos diversos “eus” que nos constituem. Ao falar de *coordenação em vez de causa e efeito*, Nietzsche está reafirmando, assim como faz com o conceito de *Auslösung*, sua crítica à reificação da noção de causalidade tal como apresentada no aforismo 21 de *Além do bem e do mal*. O propósito de repensar as relações de forças que se dão entre os impulsos em termos de um novo modelo de referência que não seja prisioneiro da coisificação das causas se justifica pela tese de Nietzsche de que os impulsos não devem ser entendidos como entidades atômicas, como mônadas dotadas de poder causal. O principal problema que ele enxerga na noção tradicional de causalidade é sua dependência com relação a um esquema substancialista. No meu entender, Nietzsche aceita que falemos de causalidade nesse âmbito caso sejamos capazes de pensá-la a partir de um modelo não substancialista. O modelo do comando e da obediência, assim como o modelo baseado na noção de *Auslösung*, parecem ser bons candidatos para essa tarefa. O próprio filósofo mantém o vocabulário causal em diversas passagens, apesar de efetuar uma reviravolta no conceito ao destacar sobretudo a noção de *efeito* (*Wirkung, Folge*) em detrimento da noção de causa (mais uma vez buscando evitar uma imagem substancialista da causalidade). O fragmento FP 1881, 11[81] é bastante ilustrativo nesse sentido: “não há para nós causa e efeito (*Ursache und Wirkung*), mas apenas efeitos (*Folgen*), (‘descargas’, *Auslösungen*)”. Ainda assim, o conceito de causa continua a comparecer em suas reflexões (cf. por exemplo o famoso aforismo 36 de BM e as diversas considerações sobre a causalidade em CI). No fragmento póstumo 34[46] de 1885, por exemplo, ao discutir a origem do sentir, querer e pensar conscientes a partir da trama dos impulsos, ele nos diz que “o verdadeiro mundo das causas nos é oculto: ele é indizivelmente mais complicado.”

cada ato, uma vez que, em cada um deles, a fenomenologia da ação tende a nos conduzir ao reconhecimento da realização do poder agencial do nosso ‘eu’ enquanto ‘eu livre’. Portanto, no que tange ao tempo imperscrutável da representação, poderíamos dizer, em tom quase solaz: no microcosmos do passado de cada ato, aprendemos, inconscientemente e a todo instante, o “querer-para-trás” de Zaratustra.

Referências

ABEL, G. **Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr**. Berlin. New York: Walter de Gruyter, 1998.

ABEL, G. “Bewusstsein – Sprache – Natur. Nietzsches Philosophie des Geistes”. In: **Nietzsche-Studien** 30 (2001), pp. 1-43.

ABEL, G. **Zeichen der Wirklichkeit**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004.

BORNEDAL, P. “Eternal Recurrence in Inner-Mental-Life. The Eternal-Recurrence-Thought as Describing the Conditions of the Possibility for Knowledge and Pleasure”. In: **Nietzsche-Studien** 35 (2006): pp. 104-165.

BRUSOTTI, M. **Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also Sprach Zaratustra**. Berlin: de Gruyter, 1997.

BRUSOTTI, M. “Reagir e não reagir: filosofia e psicologia no Crepúsculo dos ídolos”. Trad. Vilmar Debona. In: **Estudos Nietzsche**. Vol. 1, n. 2 (jul./dez. 2010), pp. 373-388.

CLARK, M. & DUDRICK, D. **The Soul of Nietzsche’s Beyond Good and Evil**. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

DENNETT, D. **Consciousness Explained**. Boston: Back Bay Books, 1991.

DENNETT, D. & KINSBOURNE, M. “Time and the Observer: the Where and When of Consciousness in the Brain”. In: **Behavioral and Brain Sciences** 15 (1992): pp. 183-247.

DRIES, M. “The Feeling of Doing – Nietzsche on Agent Causation”. In: **Nietzscheforschung**, Volume 20 (2012), pp. 235-247.

DRIES, M. "Freedom, Resistance, Agency". In: Kail, P. e Dries, M. (ed.) **Nietzsche on Mind and Nature**. Oxford (forthcoming).

GEMES, K. "Nietzsche on Free Will, Autonomy, and the Sovereign Individual". In: Gemes, K. e May, S. (ed.) **Nietzsche on Freedom and Autonomy**. Oxford: Oxford University Press, 2009. pp. 33-49.

HEIT, H. "Advancing the Agon: Nietzsche's Pre-texts and the Self-Reflexive Will to Truth". In: **The Journal of Nietzsche Studies**, Volume 45, Issue 1, Spring 2014, pp. 31-41.

KANE, R. **A Contemporary Introduction to Free Will**. New York/Oxford: Oxford University Press, 2005.

KATSAFANAS, P. "Nietzsche's Theory of Mind: Consciousness and Conceptualization". In: **European Journal of Philosophy** 13:1 (2005), pp. 1-31.

LEITER, B. "Nietzsche's Theory of the Will". In: **Philosophers' Imprint**, v. 7 (September 2007): pp. 1-15.

LEITER, B. "On the 'Esoteric' Reading of Nietzsche". Texto apresentado na conferência: "**Nietzsche on Value and Self-Constitution**", Oxford University, May 17-18, 2014 (unpublished manuscript).

LIBET, B. **Mind Time. The Temporal Factor in Consciousness**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004.

LOPES, R. "Das politische Triebmodell Nietzsches als Gegenmodell zu Schopenhauers Metaphysik des Willens". In: Georg, J. e Zittel, K. **Nietzsches Philosophie des Unbewussten**. Berlin / Boston: Walter de Gruyter, 2012. pp. 147-146.

LOPES, R. "Há espaço para uma concepção não moral da normatividade prática em Nietzsche? Notas sobre um debate em andamento". In: **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, v. 33 (2013), pp. 89-134.

LOUKIDELIS, N. „*Es denkt*“. **Ein Kommentar zum Aphorismus 17 aus Jenseits von Gut und Böse**. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2013.

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

MATTIOLI, W. “Do idealismo transcendental ao naturalismo: um salto ontológico no tempo a partir de uma fenomenologia da representação”. In: **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, n. 29 (2011), pp. 221-270.

MATTIOLI, W. “O devir e o lugar da filosofia: alguns aspectos da recepção e da crítica de Nietzsche ao idealismo transcendental via Afrikan Spir”. In: **Kriterion**, Belo Horizonte, n° 128, (2013a), pp. 321-348.

MATTIOLI, W. “Inconsciente, intencionalidade e natureza: a dialética morganática entre naturalismo e transcendentalismo na metafísica da vontade de Schopenhauer”. In: **Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer** - Vol. 4, N° 1 (2013b), pp. 66-97.

MEDRADO, A. **Tentativas e tentações naturalistas na filosofia de Nietzsche**. Dissertação de Mestrado. Belo Horizonte: FAFICH/UFMG, 2014.

MÜLLER-LAUTER, W. “Der Organismus als innerer Kampf. Der Einfluss von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche”. In: **Nietzsche-Studien** 7 (1978): pp. 189–235.

MÜLLER-LAUTER, W. *Über Freiheit und Chaos (Nietzsche-Interpretationen II)*. Berlin / New York: Walter de Gruyter, 1999.

NIETZSCHE, F. **Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe** (15 volumes). Berlin/ New York: Walter de Gruyter, 1988.

NIETZSCHE, F. **A Gaia Ciência**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NIETZSCHE, F. **Aurora**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

NIETZSCHE, F. **Além do bem e do mal**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, F. **Crepúsculo dos ídolos**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

NIETZSCHE, F. **Assim falou Zaratustra**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

NIETZSCHE, F. **Ecce Homo**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

RICCARDI, M. review of M. Clark & D. Dudrick, **The Soul of Nietzsche's Beyond Good and Evil**. *Notre Dame Philosophical Reviews* (2012): 4, 6 n. 7: <http://ndpr.nd.edu/news/35639-the-soul-of-nietzsche-s-beyond-good-and-evil/>

RICHARDSON, J. "Nietzsche on Time and Becoming". In: K. A. Pearson (Ed.), **A Companion to Nietzsche**. Oxford: Blackwell Publishing, 2006.

RUSSEL, B. T. **Consciousness, Self-Control, and Free Will in Nietzsche**. Dissertação (Philosophy Theses. Paper 102). Georgia State University, 2011.

SENA, A. D. "Nietzsche, Féré e o tipo psicológico de Jesus em *O Anticristo*". In: **Estudos Nietzsche**. Vol. 4, n. 1 (jan./jun. 2013), pp. 3-24.

SCHLIMGEN, E. **Nietzsches Theorie des Bewußtseins**. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1999.

SMALL R. **Time and Becoming in Nietzsche's Thought**. London/New York: Continuum, 2010.

SPIR, A. **Denken und Wirklichkeit**. *Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie*. (2 Volumes) Leipzig: J. G. Findel, 1877.

STEGMAIER, W. "Zeit der Vorstellung. Nietzsches Vorstellung der Zeit." In: **Zeitschrift für philosophische Forschung**, 41, 1987.

WEGNER, D. **The Illusion of Conscious Will**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002.

William Mattioli

Doutorando do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG),
e-mail: william.mattioli@gmail.com

Recebido: 22/03/2015

Received: 03/22/2015

Aprovado: 02/04/2015

Approved: 04/02/2015