



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA - UNB
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

FRANCISCO EDSON CARREIRO CRUZ

NIETZSCHE E A PSICOLOGIA DA VONTADE RECONSIDERADA

BRASÍLIA

2022

FRANCISCO EDSON CARREIRO CRUZ

NIETZSCHE E A PSICOLOGIA DA VONTADE RECONSIDERADA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ética, Filosofia Política e Filosofia da Religião, do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília (UnB) como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: prof. Dr. André Luis Muniz Garcia.

BRASÍLIA

2022

FRANCISCO EDSON CARREIRO CRUZ

NIETZSCHE E A PSICOLOGIA DA VONTADE RECONSIDERADA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em
Ética, Filosofia Política e Filosofia da Religião, do
Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília (UnB)
como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em
Filosofia.

Aprovado em: Brasília, 29 de Julho de 2022

BANCA EXAMINADORA

Professor Doutor André Luis Muniz Garcia

Orientador

Universidade de Brasília (UnB)

Professor Doutor Bruno Martins Machado

Universidade Federal de Sergipe (UFS)

Professor Doutor Herivelto Pereira de Souza

Universidade de Brasília (UnB)

Em memória de minha avó, Matilde da Costa Carreiro.

Dedicado à minha mãe, Marilene Carreiro Cruz,

e à minha irmã, Amanda Carreiro cruz,

por estarem sempre comigo.

AGRADECIMENTOS

Essa dissertação não teria “nem pé nem cabeça” se não fosse a ilustre presença de algumas pessoas na minha vida, que me acompanharam nessa jornada de mestrado. Agradeço aos meus pais, Gilberto e Marilene, à minha irmã, Amanda, e às minhas tias, Bázinha, Leda e Margarete, pelo apoio incondicional. Agradeço também à minha companheira Rose Samyra, pela grande parceria e encorajamento diário, pela generosa paciência para decifrar meus garranchos. Agradeço a Caroline Gobatto, pelo ouvido atento que escutou minhas lamúrias. Agradeço ao prof. André Muniz, por todo o esmero e dedicação na orientação da pesquisa e por me acolher enquanto orientando nesses anos de formação. Agradeço aos professores Herivelto Pereira e Bruno Machado, os membros da banca, pelas contribuições generosas e por aceitarem meu convite ao diálogo. Por fim, também agradeço aos colegas de curso, Caio Gomes, Gabriel Martins, Handes Bonova, Kalil Palhano, Igor de Assis, João Gabriel, João Renato, Manuella Mucury, Rebeca Reseck, Sally Barcelos, Weslei da Silva, por me darem forças para continuar, mesmo nos momentos críticos.

O erro fatal foi acreditar que a vontade é algo que *age* - que a vontade é uma *faculdade*...

NIETZSCHE, *Crepúsculo dos Ídolos*

Os homens foram considerados “livres” para poderem ser julgados, ser punidos - ser culpados: em consequência, toda ação teve de ser considerada como querida, e a origem de toda ação, localizada na consciência (— assim, a mais fundamental falsificação de moeda *in psychologicis* transformou-se em princípio da psicologia mesma...).

NIETZSCHE, *Crepúsculo dos Ídolos*

RESUMO

Trata-se de um estudo sobre a psicologia de Nietzsche no segundo ensaio da *Genealogia da Moral* (1887), que objetiva entender por que Nietzsche considera a vontade um objeto privilegiado da memória, qual a origem desse modo de pensar e quais suas principais consequências teóricas. Para realizar essa tarefa, procuramos, no primeiro capítulo deste trabalho, promover uma retomada histórico-filosófica que possibilite compreender o modo pelo qual se deu o interesse de Nietzsche pela psicologia. Aqui, nossa pesquisa se distancia da abordagem dominante, para a qual a psicologia vale, na investigação da vontade, como contraponto teórico à metafísica. No segundo capítulo, partindo de uma intuição de Heidegger, mostraremos que a filosofia de Aristóteles se torna o principal eixo articulador do conceito de vontade como faculdade da alma no domínio da psicologia, dado seu interesse em, por meio de uma interpretação da parte racional da alma como algo volitivo, compatibilizar psicologia e ética. No terceiro capítulo, buscamos demonstrar a crítica de Nietzsche a essa captura da vontade pela psicologia orientada eticamente (tal como sugere a interpretação aristotélica). Dessa maneira, a partir do conceito de *memória da vontade*, visamos a compreender não só como Nietzsche interpreta o processo de transformação do ser humano no tempo em oposição ao seu passado animal sob o domínio do esquecimento, mas também como Nietzsche pensa a constituição da vontade na memória sem uma mediação racional, a partir de uma mutação de forma do sofrimento físico e psicológico. Com base na nossa investigação sobre a relação entre memória, vontade e sofrimento, segundo o fio condutor antirracional da animalidade, concluímos que Nietzsche apresenta uma alternativa estética às representações da dor e do sofrimento fundadas em um ponto de vista ético-psicológico.

Palavras-chave: psicologia, faculdade da alma, memória, vontade/querer.

ABSTRACT

This is a study on Nietzsche's psychology in the second essay of the *Genealogy of Morals* (1887), which aims to understand why Nietzsche considers the will a privileged object of memory, what is the origin of this way of thinking and what are its main theoretical consequences. To accomplish this task, we seek, in the first chapter of this work, to promote a historical-philosophical resumption that makes it possible to understand the way in which Nietzsche's interest in psychology took place. Here, our research distances itself from the dominant approach, for which psychology is worth, in the investigation of the will, as a theoretical counterpoint to metaphysics. In the second chapter, starting from an intuition of Heidegger, we will show that Aristotle's philosophy becomes the main articulating axis of the concept of will as a faculty of the soul in the field of psychology, given its interest in, through an interpretation of the rational part of the soul as something volitional, to reconcile psychology and ethics. In the third chapter, we seek to demonstrate Nietzsche's critique of this capture of the will by ethically oriented psychology (as suggested by the Aristotelian interpretation). In this way, from the concept of memory of the will, we aim to understand not only how Nietzsche interprets the process of transformation of the human being in time in opposition to his animal past under the domain of forgetfulness, but also how Nietzsche thinks about the constitution of the will in memory without a rational mediation, from a mutation in the form of physical and psychological suffering. Based on our investigation of the relationship between memory, will and suffering, according to the anti-rational thread of animality, we conclude that Nietzsche presents an aesthetic alternative to representations of pain and suffering based on an ethical-psychological point of view.

Key-words: psychology, faculty of the soul, memory, will.

SIGLAS E ABREVIACÇÕES

As citações das obras de Nietzsche e Aristóteles seguiram um padrão de referência internacional. Elas têm por objetivo orientar a conferência (cotejamento) dos trechos citados ao longo do presente trabalho.

KSA: *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden.* hg. G. Colli u. M. Montinari. Berlin/New York : DTV, 1999.

AC: *Der Antichrist: Fluch auf das Christentum;* “O anticristo: maldição ao cristianismo.”

EH: *Ecce homo: Wie man wird, was man ist* / “Ecce homo: como tornar-se o que se é”.

FW: *Die fröhliche Wissenschaft. Neue Ausgabe mit einem Anhang: Lieder des Prinzen Vogelfrei* / “A Gaia Ciência. Nova edição com apêndice: Canções do príncipe *Vogelfrei*”.

GD: *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt* / “Crepúsculo dos Ídolos, ou como filosofar com o martelo”

GM: *Zur Genealogie der Moral: Eine Streitschrift* / “Para a genealogia da moral: um escrito polêmico”.

JGB: *Jenseits von Gut und Böse: Vorspiel einer Philosophie der Zukunft* / “Para além de bem e mal: prelúdio a uma filosofia do futuro”.

MA: *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister.* / “Humano, demasiado Humano: um livro para espírito livres”.

ZA: *Also Sprach Zarathustra: ein Buch für Alle und Keinen* / “Assim falou Zarathustra: um livro para todos e para ninguém”.

GT: *Die Geburt der Tragödie. Oder: Griechentum und Pessimismus.* /O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo.

Demais obras:

EN: *Ética a Nicômaco*

DA: *De Anima / Peri Psyche*

MR: *Memoria et Reminiscentia*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
CAPÍTULO 1. A QUESTÃO DA VONTADE COMO OBJETO DA PSICOLOGIA EM NIETZSCHE	19
1. O que diz uma certa vertente da pesquisa Nietzsche sobre a noção de psicologia?.....	19
1.1. Walter Kaufmann	19
1.2. W. Müller-Lauter.....	22
1.3. Patrick Wotling.....	25
1.4. Bruno Machado	29
1.5. Nietzsche segundo Heidegger reconsiderado: sobre a matriz teórica da relação entre psicologia e vontade	32
CAPÍTULO II: QUANDO SE FALA DE VONTADE/QUERER, DO QUE SE ESTÁ A FALAR? SOBRE A MATRIZ ARISTOTÉLICA DO DEBATE ENTRE PSICOLOGIA E ÉTICA	39
2.1. A diferença específica entre os desejos naturais da alma.....	41
2.2. Sobre a faculdade locomotora em DA III 9-10: as causas do movimento voluntário do animal racional	44
2.3. O limiar entre a psicologia dos atos voluntários e o fundamento moral das ações virtuosas.....	49
2.4. O voluntário, o involuntário e a questão do arrependimento	53
2.5. A distinção entre querer e escolha deliberada: podemos escolher agir, mas não desejar	57
CAPÍTULO III. A CRÍTICA DE NIETZSCHE À ORIENTAÇÃO ÉTICA DA PSICOLOGIA NO SEGUNDO ENSAIO DA <i>GENEALOGIA DA MORAL</i>	62
3.1. A questão da temporalidade no desenvolvimento do aparelho psíquico.....	63
3.1.1. Excurso: Sobre a faculdade da memória no tratado <i>Memória e Recordação</i> de Aristóteles.....	66
3.2. A oposição entre esquecimento e memória da vontade.....	68
3.3. Sobre a história de origem da responsabilidade pela via da memória.....	77
3.4. A genealogia da memória segundo o fio condutor da animalidade.....	81
3.5. A fórmula anti racional do sofrimento e a sua relação com o prazer em causar dor.....	84
3.6. Das mutações de forma da memória (animal) da vontade à orientação estética da reflexão de Nietzsche.....	89
3.7. O que significa culpar os deuses pela ação dos mortais?	94
CONCLUSÃO.....	98
BIBLIOGRAFIA	100

INTRODUÇÃO

O objetivo desta dissertação é estudar o projeto psicológico de Nietzsche acerca do conceito de *memória da vontade* no segundo ensaio da obra *Genealogia da Moral* (GM). Com esse estudo pretendemos nos deter, mais precisamente, no modo como Nietzsche reflete sobre a psique sob a primazia de elementos volitivos, ao mesmo tempo que discutimos os pressupostos e as consequências da crítica de Nietzsche à orientação ético-racional do conceito de vontade no domínio da psicologia.

Paralelo a isso, um dos aspectos centrais desta pesquisa concerne à mudança de orientação do que consideramos ser um ponto de partida comum de interpretação da literatura secundária sobre Nietzsche, qual seja, o de estabelecer que o interesse de Nietzsche está prioritariamente em deslocar o eixo do debate sobre a vontade da metafísica para a psicologia.

A psicologia se tornou importante tema de debate na pesquisa especializada em claro confronto com a interpretação de Heidegger, que aparentemente menosprezou o papel da psicologia na filosofia de Nietzsche justamente em favor da metafísica. Desde a década de 1950, com a interpretação de Walter Kaufmann¹ sobre a psicologia de Nietzsche, e sobretudo após a consolidação da edição crítica das obras completas de Nietzsche, organizadas por Giorgio Colli,azzino Montinari e Müller-Lauter, parece haver se estabelecido um consenso, uma espécie de diagnóstico comum entre os intérpretes, sobre o papel fundamental da psicologia no pensamento Nietzsche como uma alternativa teórica à metafísica.

Nietzsche, segundo uma opinião comum desses autores, teria desenvolvido uma concepção *antimetafísica* de psicologia nos livros de maturidade, tendo, para tanto, reposicionado o conceito de vontade como o objeto privilegiado da sua reflexão filosófica em detrimento do conceito metafísico de alma/psique. Isso seria particularmente notável no que concerne ao modo como o filósofo desdobra o tema da vontade a partir das suas considerações sobre uma concepção inovadora de psicologia na obra *Para além de bem e mal* (doravante, JGB). Nietzsche passa a pensar ali a psicologia não só como uma “morfologia e teoria da evolução da vontade de poder” (JGB 23), mas também como “o caminho para aos problemas fundamentais” (JGB 23) da sua reflexão filosófica.

Segundo os intérpretes, Nietzsche, ao se intitular psicólogo, não poderia de modo algum ignorar o debate na filosofia moderna sobre a psicologia racional, tradicionalmente considerada parte da metafísica, tampouco ele poderia ignorar a psicologia empírica do século

¹ KAUFMANN, Walter. **Nietzsche**: philosopher, psychologist, antichrist. New Jersey: Princeton University Press, 1974.

XIX, que tinha pretensão antimetafísica, uma vez que o debate na filosofia moderna entre as correntes racionalistas e empiristas partiam do pressuposto de que a alma era o equivalente conceitual de razão. O problema da racionalidade é um dos elementos presentes em todo o debate em torno da metafísica. Poderíamos nesse sentido perguntar com que direito então Nietzsche pode se dizer o primeiro psicólogo, ou que não houve psicologia antes dele na Europa, senão "embusteiros idealistas"?

Segundo o diagnóstico de Oswaldo Giacoia (2006), seguido pela interpretação de Patrick Wotling (1997) e Bruno Machado (2006), a psicologia nietzschiana se apresenta como uma crítica à concepção moderna de sujeito, na medida em que Nietzsche vincula a psicologia “à sua própria tarefa de desconstrução e auto-superação da metafísica”². Nietzsche desconstrói as pilastras metafísicas da psicologia racional, bem como as bases teóricas da psicologia empírica, desconstruindo o conceito metafísico de alma pelo reconhecimento de processos psíquicos inconscientes, o que o levaria a reformular, sob novas bases, o conceito de vontade no domínio da psicologia.

Comum às diversas interpretações da psicologia em Nietzsche é a ideia de acordo com a qual uma reflexão sobre a alma, sobre a vida psíquica, sobre o nosso “mundo interior”, está totalmente vinculada à metafísica. Ao notar que o ponto de partida de toda pesquisa Nietzsche era feito considerando-se o caráter antimetafísico da psicologia, nossa pesquisa tem consciência da indução que ela projeta, pois considera uma tendência dos estudos sobre psicologia em Nietzsche a partir desse pressuposto comum, qual seja, aquele de uma libertação da vontade das metafísicas da alma.

O que os intérpretes de Nietzsche fazem, em sua grande maioria, é dar uma resposta que vincula a pesquisa Nietzsche a uma tradição dita não metafísica. Exemplo disso é a corrente da pesquisa especializada que vincula os procedimentos mobilizados por Nietzsche em termos de psicologia a um certo naturalismo, como é o caso de Bruno Machado, que aproxima Nietzsche dos “psicólogos ingleses”, em especial, de Paul Rée.³ Mesmo que isso seja feito de diversas formas, há um traço comum que reitera isto: Nietzsche é um crítico da metafísica e viu nesse filão um motivo para pavimentar um “caminho para os problemas fundamentais” da filosofia via psicologia.

² GIACOIA, Oswaldo. **Nietzsche como Psicólogo**. São Leopoldo: Unisinos, 2006, p. 20

³ MACHADO, Bruno Martins. **A psicologia em "Humano demasiado humano"**: Nietzsche, Paul Rée e a história natural da moral. 278 f. Tese (Doutorado) - Departamento de Filosofia, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2013. Sobre a relação entre Paul Rée, os psicólogos ingleses e Nietzsche na Genealogia da Moral, ver: STEGMAIER, Werner. **Nietzsches 'Genealogie der Moral'**: Werkinterpretation. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994.

Contudo, ao assumirmos como ponto de partida, como quer boa parte da pesquisa especializada, que Nietzsche ressignifica as bases teóricas da psicologia do século XIX para então refletir sobre o conceito de vontade de um ponto de vista antimetafísico, como se isso representasse uma “virtude epistêmica” de sua virada psicológica, pouco conseguimos avançar na discussão do próprio texto de GM II, a saber, pouco se compreende do porquê Nietzsche insere a vontade em uma discussão psicológica sobre as faculdades da alma, tendo em vista que a alma é, segundo a tradição, um típico conceito da metafísica.

Com este trabalho, visamos apresentar uma outra possibilidade de se olhar para o problema da psicologia em Nietzsche, afirmando que ela não é uma alternativa à metafísica (ou pelo menos não é só isso). Seu impacto teórico, pelo menos na obra de maturidade, exemplarmente em GM, estaria em outro lugar. O que se pretende mostrar neste trabalho, para compreendermos o que Nietzsche quer dizer com uma reflexão “profunda” sobre o conceito de vontade, quer dizer, para se compreender por que Nietzsche trata da vontade como objeto da memória em GM II, é que, para descompatibilizar a psicologia da sua base metafísica (conduzir a alma, a vontade e afins para um debate sobre fenômenos psíquicos), seria antes necessário descompatibilizar a psicologia de uma orientação ética.

Em GM II 1, ao reconstruir o argumento de Nietzsche, que relaciona o tema da vontade ao tema das faculdades da alma, percebemos que Nietzsche introduz duas frentes de investigação, quer dizer, ele transita entre dois domínios, dois campos de representação conceitual: de um lado, o domínio das faculdades da alma (que englobam o esquecimento, memória, percepção temporal), tradicionalmente estudado pelo que viria a ser designado posteriormente como “psicologia” no século XIX, e, de outro, o domínio da vontade (do querer), quase sempre atrelado ao contexto de fenômenos éticos, uma vez que sua proto-concepção tem que ver com a ideia de uma capacidade de mover o corpo, de fazê-lo agir. A distinção entre esses dois domínios - ético e psicológico - não é, todavia, explícita no segundo ensaio, por isso propusemo-nos a investigá-la neste trabalho buscando entender seus pressupostos e alcance.

Como forma de contextualizar esse debate em torno da vontade como objeto da psicologia em Nietzsche, também propusemos-nos reler as preleções de Heidegger sobre Nietzsche neste trabalho (capítulo I, 1.5.), pois, ao contrário do que foi propagado na pesquisa especializada, de modo geral, as considerações que Heidegger tece ali sobre o conceito de vontade não se reduzem a uma compreensão ortodoxa do conceito. Heidegger, no primeiro volume da obra que compila suas preleções sobre Nietzsche, introduz um problema central para os propósitos do nosso trabalho: ele sugere que Nietzsche dá continuidade ao trabalho da

psicologia antiga, tendo em vista que, em detrimento do conceito tradicional (metafísico) da alma, a vontade se torna o objeto mais relevante da discussão em termos de psicologia, quer dizer: *a alma se torna ela própria algo volitivo*, ou nas palavras do próprio Heidegger: “não é a vontade que é algo psíquico, mas a alma (a *psique*) que é algo volitivo. Também o corpo e espírito são vontade”⁴. Daí por que Nietzsche teria o projeto de ressignificar o estatuto da psicologia tradicional por meio do conceito de vontade. Heidegger estava bastante consciente do problema que esse estudo pretende abordar, quando de seu diagnóstico da filosofia metafísica, vinculando a interpretação da vontade de poder como substitutivo da alma na filosofia de Nietzsche.

Por trás da análise de Heidegger encontramos um valioso *insight* para a presente pesquisa, na medida em que Heidegger compara essa relação da *psique como algo volitivo* em Nietzsche à compreensão aristotélica do *querer como uma faculdade da alma*. A vontade/querer, como faculdade da alma, teria um duplo-aspecto, um psicológico e outro ético, e estes dois aspectos começaram a ser compatibilizados na história da filosofia ocidental, segundo Heidegger, a partir da filosofia de Aristóteles, mais precisamente no *De Anima* III, 10, sendo a vontade pensada ali como causa da ação racionalmente orientada, como um “desejo pensante”.

Por isso, a grande questão por trás da interpretação de Heidegger sobre Nietzsche recai não tanto na compatibilidade entre vontade e metafísica, ou entre corpo e espírito. O principal problema seria concordar com a intuição de Heidegger de que Nietzsche, na medida em que é o herdeiro derradeiro da tradição metafísica, também teria aderido ao projeto aristotélico, que compatibiliza psicologia e ética, subtraindo o conceito de razão (ser) da vontade, mas tão só para colocar outro em seu lugar, algo supostamente “irracional” – o devir.

Em todo caso, Heidegger tem uma utilidade metodológica ímpar para esta pesquisa: sua interpretação nos sugere um retorno à teoria psicológica da ação eticamente orientada de Aristóteles.⁵ Isso aparentemente não foi considerado pela pesquisa Nietzsche porque seu interesse estava em apontar a psicologia como alternativa teórica apresentada por Nietzsche no sentido de superar impasses da metafísica acerca da reflexão da alma e da vontade, superar a crença no sujeito, a crença na causalidade, na unidade etc.

⁴ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche I*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, p. 36.

⁵ A questão do retorno moderno à teoria psicológica da ação moral em Aristóteles tem ocupado atualmente uma vasta gama de pesquisadores e pesquisadoras. Sobre o tema, basta consultar os trabalhos MACINTYRE, Alasdair. *After Virtue: a study in moral theory*. Notre Dame, Indiana: University Of Notre Dame Press, 2007. Ou ainda, NUSSBAUM, Martha C. *Aristotle's De Motu Animalium*. New Jersey: Princeton University Press, 1986.

Mesmo levando em alta consideração essa discussão entre Nietzsche e Aristóteles, viabilizada por um *insight* de Heidegger, com isso não pretendemos nos comprometer com a tese (filológica) de que Nietzsche tenha recepcionado Aristóteles de maneira a se interessar pela sua psicologia do querer. Procuramos apenas avaliar essa inovadora relação que Nietzsche estabelece entre querer, memória e psicologia, e fazemos isso, tomando Aristóteles como o grande precursor do conceito moderno de *vontade psicologicamente fundada*. Nietzsche não precisa ter lido Aristóteles, o tema é que nos permite aproximar intertextualmente as obras desses dois filósofos. A questão é a intertextualidade e não a influência.⁶

Dito isso, colocamo-nos diante da questão: se há uma ética que orienta a psicologia, Nietzsche, mesmo sem todo aparato metafísico comum à tradição, estaria então apenas repetindo a teoria psicológica da ação moral aristotélica? E para dar conta disso, talvez a pergunta-diretriz desse estudo possa ser então formulada assim: como a interpretação do conceito de querer, enquanto objeto da memória, esclarece de modo preciso as intenções teóricas de Nietzsche para com a psicologia no segundo ensaio da GM?

A psicologia de Nietzsche, segundo os intérpretes estudados a seguir, é um artifício para interpretar a vontade. Tomando a psicologia da vontade como fio condutor, aparentemente, em relação a JGB, há uma inovação em seu trabalho de psicólogo desenvolvido em GM II, algo que a nossa pesquisa pretende explorar, a saber: considerar a vontade como objeto de uma faculdade da alma, da memória, por meio do conceito de *memória da vontade*. O conceito de *vontade* será analisado neste trabalho como um objeto privilegiado do que aqui designamos por *psicologia*, já que, segundo nos parece, Nietzsche reflete sobre tais termos no segundo ensaio da GM a partir de uma discussão sobre a *memória*, que foi considerada uma *faculdade fundamental da alma (psique)* para a tradição da psicologia, ao menos desde Aristóteles.

Desse modo, a memória da vontade explicita o interesse de Nietzsche em discutir no âmbito da vida psíquica certos problemas acerca do caráter volitivo da alma humana. Ao associar memória ao psíquico e o querer ao volitivo, Nietzsche reflete sobre a psique, como aventava Heidegger, sob a primazia do volitivo. Contudo, existem dois modelos de compreensão, completamente distintos, do que significa considerar a alma como algo volitivo. O elemento volitivo em Aristóteles está na compreensão prévia ou racionalmente orientada do querer, a partir da qual Aristóteles compatibilizou psicologia e ética. Nietzsche caracteriza o

⁶ Sobre a questão da intertextualidade no pensamento de Nietzsche, ver: ZITTEL, Claus. **Das ästhetische Kalkül von Friedrich Nietzsches „Also sprach Zarathustra“**. Würzburg: Königshausen U. Neumann, 2011.

volitivo de maneira completamente diferente, e o modo como ele faz isso em GM II está estampado na fórmula *memória da vontade*, uma fórmula que Nietzsche estuda com afinco e esmero durante todo o segundo ensaio porque dela depende a compreensão psicológica de uma constelação de conceitos e fenômenos tais como sofrimento, consciência moral, culpa, responsabilidade, animalidade, instinto, ressentimento, promessa etc.

Tome-se o caso do sofrimento, com o qual ele inicia GM II. O sofrimento utilizado para gravar a vontade na memória é o elemento a partir do qual Nietzsche deriva a origem dos fenômenos morais como a responsabilidade e a culpa. A grande diferença de Aristóteles, todavia, que também deriva fenômenos éticos (as virtudes morais) do elemento psíquico, é que, em GM II, essa derivação é apresentada como um paradoxo, uma espécie de curto-circuito da vida anímica, e não como uma possibilidade lógica. Entre alma e ações morais; entre querer e razão prática, em suma, entre psicologia e ética não haveria uma necessidade teórica segundo o texto de GM II. E é assim, por meio da psicologia (ou memória) da vontade, que podemos entender como Nietzsche reflete sobre a psique como algo volitivo sem se deixar capturar pelo esquema da racionalidade ética proposta por Aristóteles, esquema que ele tanto critica ao duvidar de uma evolução eticamente orientada do querer humano, uma evolução que aposta, por exemplo, no processo de desanimalização do humano, de expiação do que há nele de selvagem, bárbaro, cruel, maldoso. Ao compreender a vontade como objeto da memória em GM II, Nietzsche abre o caminho para uma orientação radicalmente avessa aos propósitos “esclarecidos” do que se convencionou chamar de filosofia prática. Isso será tratado em seu devido lugar, mas que fique claro desde já que se, por um lado, concordamos com a importância do *insight* de Heidegger, essa pesquisa mostra que ele não tinha razão em assumir Nietzsche como signatário da tradição da psicologia de Aristóteles. Com Nietzsche, há um novo começo da reflexão psicológica.

A fim de analisar os pressupostos e as consequências da crítica de Nietzsche ao conceito de vontade de um ponto de vista ético-psicológico (considerado como o princípio motor da ação racionalmente orientada), estruturamos os capítulos desta dissertação da seguinte maneira: no primeiro capítulo, procuramos promover uma retomada histórico-filosófica do que afirma certa vertente da pesquisa Nietzsche sobre a concepção de psicologia, um debate com parte da pesquisa que nos possibilite compreender o modo pelo qual se deu o interesse de Nietzsche pela relação entre psicologia, vontade e faculdades da alma em GM II. Essa inflexão tem um motivo: busca-se aqui se distanciar de uma abordagem teórica que considera que o tratamento de Nietzsche do conceito de vontade tem como pressuposto primário um efetivo distanciamento da metafísica. E que, disso, seguir-se-ia o

estabelecimento da psicologia como o campo de investigação privilegiado do que é volitivo (querer, instinto, impulso e afins). Problemático aí seria supor que a psicologia por si mesma basta como alternativa teórica, um campo de investigação que Nietzsche reputa novo, sem conexão com algo que a própria metafísica ajudou a construir: a ética. Que a psicologia está amplamente ligada a categorias e procedimentos da ética, isso pretendemos mostrar a partir de um *insight* facultado por aquele que justamente insistiu em considerar Nietzsche o clímax da tradição metafísica: Heidegger.

Heidegger nos sugere um retorno à teoria psicológica da ação eticamente orientada de Aristóteles para, a partir dela, melhor compreender contra qual modelo teórico Nietzsche está se posicionando com sua interpretação (via conceito “vontade de poder”) da alma volitiva.

Partindo desse *insight* de Heidegger, que nos permite visualizar a relação entre psicologia e ética em Aristóteles, no segundo capítulo deste trabalho, analisaremos o conceito de *vontade/querer* (*Wille*) na filosofia de Aristóteles como um objeto privilegiado do que aqui designamos por *psicologia*, porque, segundo nos parece, Nietzsche também reflete sobre tais termos a partir de uma discussão sobre a *memória*, que foi considerada uma *faculdade fundamental da alma* (*psique*) para a tradição da psicologia, ao menos desde Aristóteles. Esse vínculo entre faculdade da *alma* e *querer* foi estabelecido por Aristóteles como estratégia para apresentar uma fundamentação ética da psicologia, refletindo sobre a consciência da ação moral e os seus pressupostos psicológicos. Partindo de uma análise do conceito de *querer* como *faculdade da alma*, no tratado *De Anima* (livro II 1-4, III 9-10), podemos alcançar a discussão sobre a relação do querer com a ação moral e a responsabilidade, na *Ética a Nicômaco* (EN I-13, II 1-6, III 1-5). Isso é útil para se compreender que a psicologia de Aristóteles estava sendo preparada para subsidiar conquistas éticas, mais precisamente, da teoria da escolha deliberada – *proairesis*.

No terceiro capítulo, procuramos estudar o conceito de *memória da vontade* no segundo ensaio da GM, seções 1-7 e 23, com o objetivo de demonstrar o contraponto de Nietzsche à fundamentação ética do conceito de vontade no domínio da psicologia tal como assumida por Aristóteles. Ao reconstruir a relação psicológica entre as faculdades da alma (esquecimento, memória) e a vontade, subordinando a noção de vontade/querer à “memória”, a *memória da vontade* é o que se torna mais importante ali, no início da GM II, e não a “vontade” ou o “querer” como um conceito isolado. A hipótese de Nietzsche, desde seu início, segue uma orientação muito distinta, estranha talvez aos ouvidos acostumados com a psicologia do querer de Aristóteles. Para a memória (o elemento psíquico) se configurar de alguma forma, ela prescinde do elemento racional. Toda memória é formada, segundo

Nietzsche, pelo impulso humano à crueldade, pelo prazer em querer fazer sofrer. Assim, a partir do instinto de crueldade, veremos como Nietzsche deriva as possíveis mutações de forma da memória, as suas metamorfoses, seguindo uma orientação radicalmente anti-moral em sua filosofia. Com essa genealogia da memória da vontade a partir do fio condutor da animalidade, Nietzsche não apenas ressignifica a relação entre ética e psicologia mas, sobretudo, ao refletir sobre a psique como algo volitivo, sem uma mediação racional previamente orientada, ele procura apresentar uma alternativa estética à relação do ser humano com as representações que emulam dor e sofrimento de um ponto de vista psicológico-ético.

CAPÍTULO 1. A QUESTÃO DA VONTADE COMO OBJETO DA PSICOLOGIA EM NIETZSCHE

1. O que diz uma certa vertente da pesquisa Nietzsche sobre a noção de psicologia?

Começaremos a nossa investigação apresentando o tema da psicologia no desenrolar das discussões da pesquisa especializada, o que nos permite mapear a concepção de psicologia formulada por Nietzsche ao longo de sua obra, bem como aquilo que, a nosso ver, é a característica comum às interpretações sobre o tema, a saber: uma intenção antimetafísica da abordagem psicológica da vontade. Não pretendemos com isso entrar nos pormenores da argumentação de cada intérprete, nem muito menos esgotar o assunto em questão. Gostaríamos apenas de fazer uma recapitulação de uma dominante vertente da pesquisa e destacar como ponto de partida alguns elementos-chave em torno da noção de psicologia no desenvolvimento do pensamento de Nietzsche, para com isso obter estofamento teórico e então discutir a articulação entre psicologia e vontade desenvolvida por Nietzsche no segundo ensaio de GM.

Pretendemos de imediato destacar alguns textos fundamentais de bibliografia secundária que seguem esse modelo interpretativo.

1.1. Walter Kaufmann

Walter Kaufmann, além de ser responsável pela tradução das obras de Nietzsche para a língua inglesa, teria sido o primeiro, dentre os pesquisadores “canônicos”, a efetivamente reivindicar a relevância filosófica que a concepção de *psicologia* possui nos escritos de Nietzsche. Kaufmann publicou na década de 50 um livro que inaugura o debate sobre o tema da “grande psicologia” em Nietzsche, intitulado *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Nessa obra, o pesquisador procura sustentar que Nietzsche teria concebido ao longo dos anos uma “filosofia do poder” por trás das suas *hipóteses psicológicas sobre a vontade*. A descoberta⁷ de uma *psicologia da vontade de poder* marcaria a transição para a fase de maturidade do pensamento nietzschiano (entre os anos de 1883-1889), justamente em função de uma concepção inovadora de psicologia.

⁷ “The phrase “will to power” makes its first appearance in the notes of the late eighteen-seventies, not as the basic force of a monistic metaphysics but as one of two cardinal psychological phenomena: “Fear (negative) and will to power (positive) explain our strong consideration for the opinions of men”. (KAUFMANN, 1974, p. 179)

Walter Kaufmann é bastante claro em seu posicionamento: uma adequada interpretação do pensamento nietzschiano pressupõe pensá-lo como um *psicólogo*, e essa estratégia teria como condição entender que se trata aí de uma opção por um posicionamento *antimetafísico*. Como exemplo, ele sustenta que a psicologia da vontade de poder (tal como apresentada em 1886, cf. JGB 23) seria um modo privilegiado pelo qual Nietzsche formula um princípio básico de explicação sobre o poder, ao que concepções dualistas (como razão e impulso, cultura e natureza) presentes na sua filosofia, desde o *Nascimento da tragédia* (GT), poderiam ser todas reconduzidas. Em uma afirmação categórica, Kaufmann diz que, a partir da publicação da obra JGB, “todo fenômeno psicológico poderia ser reduzido à vontade de poder”.⁸ A hipótese da vontade de poder estaria diretamente associada à psicologia, que passa a ser vista como “a rainha de todas as ciências”, o “caminho para os problemas fundamentais” – lugar que o discurso metafísico reivindicava historicamente para si. Trata-se, como nos mostra Kaufmann, claramente de uma polêmica contra o *status* da metafísica para o pensar em geral.⁹

Segundo Kaufmann, as “hipóteses psicológicas” de Nietzsche estariam intimamente vinculadas a certos experimentos de pensamento realizados pelo filósofo com a metáfora da *sublimação*. Kaufmann defende que “a sublimação é possível apenas porque há uma força básica (a vontade de poder) pela qual é definida em termos de um objetivo (poder) que permanece o mesmo através de todas as suas metamorfoses.”¹⁰ Mais ainda, “é da própria essência da vontade de poder manifestar a si mesma em uma forma e então sublimar suas manifestações: a sublimação dos impulsos humanos é apenas uma dessas instâncias”¹¹.

No caso da sublimação de impulsos animais no processo de desenvolvimento da racionalidade humana, Kaufmann argumenta que:

a racionalidade dá ao homem um certo domínio sobre si mesmo, e como a vontade de poder é essencialmente “instinto de liberdade” (GM II 18), ela pode encontrar satisfação apenas através da racionalidade. Razão é a “mais

⁸ “The basic difference between Nietzsche’s earlier and later theories is that his final philosophy is based on the assumption of a single basic principle, while the philosophy of his youth was marked by a cleft which all but broke it in two. When Nietzsche introduced the will to power into his thought, all the dualistic tendencies which had rent it previously could be reduced to mere manifestations of his basic drive. Thus a reconciliation was finally effected between Dionysus and Apollo, nature and value, wastefulness and purpose, empirical and true self, and *physis* and culture.” (KAUFMANN, 1974, p. 178)

⁹ Sobre essa concepção de psicologia em Nietzsche, como “a rainha de todas as ciências”, ver, em especial, PIPPIN, 2012. O intérprete propõe em seu *Nietzsche, psychology and first philosophy* (2012) que a psicologia de Nietzsche possui um caráter inovador, entre outras razões, enquanto Nietzsche propõe uma alternativa a um discurso metafísico sobre a vontade.

¹⁰ KAUFMANN, 1974, p. 236

¹¹ *Ibid.*, p. 236

alta” manifestação da vontade de poder, no sentido preciso que através da racionalidade ela pode realizar seus objetivos por inteiro.¹²

Dito em outros termos, o poder de dominar a si mesmo, dado pela racionalidade, também implicaria um processo de domesticação da natureza imprevisível dos impulsos animais no homem, ao ponto dele dispor de um certo controle, domínio, sobre a própria vontade. Mesmo nos casos de uma aparente negação da vontade de poder, como na figura do ascetismo, da renúncia do poder mundano, a vontade de poder estaria por trás dessas ações e avaliações morais como uma motivação fundamental para o agir e para o pensar.

Isso porque, como Kaufmann explica “o poder é desfrutado apenas enquanto mais poder. Desfruta-se não da sua posse, mas do seu acréscimo: a superação da impotência.”¹³ Assim, mesmo um asceta pode ter um grande sentimento de poder, ao dominar os seus impulsos animais e controlar a própria vontade. Nesse sentido, a superação de si mesmo, a sublimação dos próprios impulsos animais, seria um elemento central para explicar as manifestações da vontade de poder presente nos mais diversos códigos de moral.

Finalmente, no famoso artigo *Nietzsche als der erste Grosse Psychologer*, publicado anos mais tarde nos *Nietzsche-Studien* 7 (1978), Kaufmann foi enfático ao denunciar a ausência de pesquisadores que levaram a sério a afirmação de Nietzsche quando se autointitula o primeiro grande psicólogo da Europa: “Que em meus escritos fala um psicólogo sem igual é talvez a primeira constatação a que chega um bom leitor”.¹⁴ Kaufmann faz um apanhado das principais contribuições de Nietzsche para a psicologia, como a teoria da vontade de poder e a sua relação com a espiritualização da crueldade, que já haviam sido explicadas em detalhes em seu livro, e ali ele acrescenta o seguinte:

Não estou, é claro, afirmando que nenhuma metafísica possa ser encontrada em Nietzsche. Mas retratá-lo como o último grande metafísico do Ocidente é absurdo e perverso. O que o próprio Nietzsche teria dito sobre isso? Certamente as concepções de vontade de poder e o eterno retorno também têm um componente metafísico, mas Nietzsche se via principalmente como um psicólogo e um antimetafísico.¹⁵

¹² Ibid., p. 230

¹³ “Power is enjoyed only as more power. One enjoys not its possession but its increase: the overcoming of impotence” (Ibid., p. 185).

¹⁴ EH, *Por que escrevo livros tão bons*, 5

¹⁵ „Ich behaupte natürlich nicht, daß sich in Nietzsche keinerlei Metaphysik finden läßt. Aber ihn als den letzten großen Metaphysiker des Abendlandes darzustellen, ist absurd und pervers. Was hätte Nietzsche selbst dazu gesagt? Gewiß haben die Konzeptionen des Willens zur Macht und der ewigen Wiederkunft auch eine metaphysische Komponente, aber Nietzsche sah sich selbst vor allem als einen Psychologen und Anti-Metaphysiker.“ (KAUFMANN, Walter. Nietzsche als der erste Grosse Psychologe. *Nietzsche-Studien*, [S.L.], v. 7, n. 1, 31 jan. 1978, p. 269, tradução nossa).

Portanto, de acordo com a chave de leitura proposta pela obra de Kaufmann, a questão do estatuto da psicologia na filosofia Nietzsche teria deslocado o centro de gravidade do debate com a tradição filosófica para outro campo de investigação, nomeadamente, aquele antimetafísico.

1.2. W. Müller-Lauter

A partir da interpretação de Kaufmann começaram a surgir e a se consolidar na pesquisa especializada as primeiras grandes interpretações, refratárias ao conhecido posicionamento de Heidegger¹⁶ de que a doutrina da vontade de poder representa nada mais nada menos que o auge da metafísica. Surgiram a partir daí interpretações como a de Wolfgang Müller-Lauter, que se notabilizou na década de 60-70 justamente por reivindicar o papel fundamental da *doutrina da vontade de poder* como uma alternativa ao discurso metafísico proposto por Heidegger.

Müller-Lauter interpreta o conceito de vontade de poder no pensamento de Nietzsche como a “destruição da metafísica a partir dela própria.”¹⁷ Sua interpretação “contradiz fundamentalmente a de Heidegger”¹⁸ não por defender em Nietzsche uma superação dos impasses ou um “ultrapassamento da metafísica”.¹⁹ No essencial, o discurso metafísico desmorona, segundo Müller-lauter, em consequência do incessante perguntar de Nietzsche por um fundamento último da realidade. Na visão de Müller-lauter, Nietzsche exclui, como uma “pergunta relevante para o acontecer efetivo, a pergunta pelo fundamento do ente, no

¹⁶ Heidegger afirma, no segundo volume de suas preleções sobre Nietzsche que: “Para Nietzsche, a “psicologia” não é a pesquisa experimental científico-natural dos processos anímicos que já era praticada em seu tempo, uma pesquisa forjada a partir do modelo da física e articulada com a fisiologia, estabelecendo-se como elementos fundamentais desses processos, segundo o modo de ser dos elementos químicos, as percepções sensíveis e as suas condições corporais. “Psicologia” também não significa, para Nietzsche, a investigação da “vida anímica mais elevada” e de seus decursos no sentido de uma pesquisa factual entre outras; “psicologia” também não é “characterologia” enquanto doutrina dos diversos tipos humanos. Poder-se-ia interpretar o conceito nietzschiano de psicologia antes no sentido de uma “antropologia”, se é que “antropologia” deve significar: questionamento filosófico acerca da essência do homem a partir da visualização essencial do homem com o ente na totalidade. “Antropologia” é, nesse caso, a “metafísica” do homem.” (HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche II**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. p. 43-44). Como argumenta o prof. Oswaldo Giacoia, “é sabido que Heidegger, por sua vez, minimiza a importância da psicologia em proveito de um suposto privilégio da metafísica em Nietzsche, razão pela qual é criticado por intérpretes clássicos que o sucederam, cuja força seminal ainda perdura em nossos dias, como é o caso de Kaufmann.” (GIACOIA, 2006, p. 16)

¹⁷ MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **A doutrina da vontade de poder de Nietzsche**. São Paulo: Annablume, 1997, p. 52

¹⁸ Ibid., p. 53

¹⁹ Ibid., p. 53

sentido da metafísica tradicional”²⁰, pois Nietzsche pensa a efetividade a partir da vontade de poder enquanto um processo antagônico de vir a ser, desprovido de qualquer essência subsistente. Daqui a necessidade de se desvincular a filosofia de Nietzsche, especialmente a partir de seu “fundamento” — a vontade de poder — da metafísica.

De acordo com a interpretação de Müller-lauter, Nietzsche não interpreta o conceito de vontade no âmbito da metafísica, como um conceito universal, aplicável a todos os seres humanos racionais sem exceção, porque para Nietzsche “a” vontade “em si” não existe, ela é apenas uma abstração. Em uma caracterização inicial da vontade de poder, Müller-Lauter tenta esclarecer a relação entre *vontade* e *poder*, dizendo o seguinte: “Vontade de poder não é um caso especial do querer. Uma vontade “em si” ou “como tal” é uma pura abstração: ela não existe factualmente. Todo querer é, segundo Nietzsche, querer-algo. Esse algo-posto, essencial em todo querer é: poder.”²¹

Para o intérprete, Nietzsche rejeita toda compreensão da realidade dada que tenha sido construída com base nessa abstração, com base no fato da vontade ser considerada a partir de uma unidade, de um agente que condiciona a ação. Müller-Lauter se refere, nesse contexto, à metafísica, recorrendo aos apontamentos póstumos de Nietzsche, dizendo da consciência da unidade da ação por meio da vontade que ela nada mais é do que uma invenção que deriva o condicionado a partir do incondicionado.²²

Nietzsche, ao tratar da vontade de poder desdobrando-se em todo acontecer (GM II 12), teria o objetivo de destruir as bases da metafísica, contrariando a ideia segundo a qual seria possível derivar a multiplicidade a partir de uma unidade originária, *arché*, para pensar o processo antagônico do devir, do vir a ser. Em Nietzsche a metafísica não mais remeteria a uma *arché*, a um princípio primeiro de explicação da realidade do mundo, tampouco “a *um* alguém que quer, à vontade, mas tão somente à estrutura do volitivo”,²³ que não possui uma essência, não é subsistente em si, pois depende de uma relação mútua entre forças antagônicas. “A vontade de poder é a multiplicidade de forças existentes em conflito umas com as outras. [...] Mas as forças não são outra coisa a não ser as ‘vontades de poder’”²⁴

²⁰ Ibid., p. 152

²¹ Ibid., p. 54

²² Ibid., p. 71

²³ Ibid., p. 52-3

²⁴ Ibid., p. 74

As vontades de poder “não é, justamente, um 'princípio', no sentido da metafísica tradicional.”²⁵ Para Müller-Lauter, Nietzsche “não busca, de maneira alguma, deduzir o múltiplo a partir de um princípio; ao contrário, para ele tudo o que é simples se apresenta como produto de uma multiplicidade efetiva.”²⁶ Ao analisar a vontade de poder como um processo de mutação de “formas afetivas”, Müller-Lauter considera que “não é necessário” colocar uma unidade atrás da multiplicidade dos afetos.

Nietzsche se opõe assim à metafísica, pois ele não fala das qualidades dos afetos como se elas existissem em si, condicionada às faculdades anímicas, ou qualquer unidade ontológica dita “real”. Segundo nos mostra Müller Lauter, isso significa compreender mal a filosofia de Nietzsche, como seria o caso de Heidegger, que “faz da vontade de potência um princípio metafísico que se desdobra a partir de si mesmo e do mesmo modo permanece em si, retrocedendo por fim à sua própria origem.”²⁷ Para Heidegger, a vontade, origem de toda ação, “mover-se-ia no âmbito de sua própria essência”.²⁸

Müller Lauter ressalta que Heidegger insere o pensamento de Nietzsche no contexto da história da metafísica, “compreendida como história da essência da vontade”,²⁹ que teria o seu acabamento no pensamento de Nietzsche. Nesse contexto, ele ressalta o recurso de Heidegger a Aristóteles, dizendo que Heidegger busca mostrar “a relação intrínseca da vontade de potência de Nietzsche com a *dynamis*, *energeia* e *entelecheia* de Aristóteles.”³⁰ Ele ressalta ainda que “Heidegger não afirma que se pode interpretar Nietzsche ‘imediatamente com auxílio da doutrina de Aristóteles’. Ao contrário, ele exige que ambos sejam reconduzidos ao contexto originário da questão”,³¹ que é o contexto da relação entre vontade e metafísica. Müller-Lauter não aprofunda contudo essa linha de investigação, tampouco vê nela alternativas, a não ser romper com a metafísica. Porém, ele chama atenção para o seguinte fato:

[...] a tentativa de inscrever as determinações superiores do ser de Aristóteles na vontade de potência de Nietzsche obstrui o acesso ao que lhe é próprio. Essa vontade não permite reconhecer nenhuma diferenciação entre *dynamis* e *energeia* - mesmo de

²⁵ MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **Nietzsche sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia**. São Paulo: Editora Unifesp, 2009, p. 66

²⁶ Ibid., p. 66

²⁷ Ibid., p. 69

²⁸ Ibid., p. 69

²⁹ Ibid., p. 70

³⁰ Ibid., p. 69

³¹ Ibid., p. 70

modo oculto. E Nietzsche recusa expressamente, para o querer da potência, o pensamento de um chegar-a-si-mesmo no sentido da *entelecheia*.³²

Nietzsche afirma, também como Aristóteles, que “‘querer’: é o mesmo que querer um fim”³³. Segundo Müller-Lauter, esse querer interno, contudo, “não poderia ser concebido no sentido da tradição aristotélica”³⁴, pois “Nietzsche busca eliminar da vontade os ‘fins’ previamente dados”.³⁵ Por isso, combate de maneira decidida o pensar teleológico de filósofos anteriores.

Nesse contexto, mostrando a necessidade de se distanciar da metafísica para interpretar a vontade de poder no pensamento de Nietzsche, Müller-Lauter por certo deu mais condição para os autores falarem de psicologia em Nietzsche a partir de um ponto de vista antimetafísico, ao propor o caráter irreconciliável entre vontade de poder e metafísica. A vontade de poder é o eixo que articula a passagem de um Nietzsche-metafísico para um Nietzsche-psicólogo. A partir da interpretação de Müller-Lauter, importantes intérpretes puderam ampliar os critérios teóricos de análise das matrizes do pensamento de Nietzsche e, mais precisamente, puderam descortinar a própria noção de psicologia que emergia de seu filosofar após a publicação de *Assim falou Zaratustra*.

1.3. Patrick Wotling

Seguindo os passos de Kaufmann e de Müller-Lauter, em claro confronto com a interpretação metafísica de Heidegger sobre Nietzsche, Patrick Wotling escreve um famoso artigo que se destaca na pesquisa internacional, intitulado “*Der Weg zu den Grundproblemen*”: *Statut et structure de la psychologie dans la pensée de Nietzsche*. Neste artigo, Wotling defende que a psicologia possui um papel central na interpretação do pensamento de Nietzsche e que recusar a psicologia seria o mesmo que “fazer de Nietzsche um metafísico a despeito de si mesmo”.³⁶ Ele também acredita que essa ruptura com a metafísica é um caminho central dos propósitos psicológicos de Nietzsche.

³² Ibid., p. 70

³³ KSA 10.652, 24 [15] do inverno de 1883-1884.

³⁴ Ibid., p. 58

³⁵ Ibid., p. 58

³⁶ WOTLING, Patrick. « Der Weg zu den Grundproblemen »: statut et structure de la psychologie dans la pensée de nietzsche. *Nietzsche-Studien*, [S.L.], v. 26, n. 1, 1 jan. 1997, p. 2

Segundo Wotling, a psicologia, até o início do século XIX, antes mesmo de ser compreendida como uma disciplina autônoma em relação à filosofia, ou de ser pensada como uma ciência propriamente dita, assumia a forma de uma “metafísica da alma”.³⁷ A alma seria um núcleo substancial responsável pelo pensar e pelo querer. Então, a partir da psicologia, Nietzsche faria, antes de mais nada, uma crítica à concepção metafísica de alma, em sentido amplo.

Para tentar demonstrar a sua hipótese, Wotling passa a mostrar como os textos de Nietzsche procedem a partir de “dois ângulos de ataque”. Nietzsche visaria, em sua crítica à metafísica da alma, tanto a uma crítica da subjetividade (à crença no sujeito consciente) quanto à crítica à concepção de vontade. Com base sobretudo na análise do primeiro capítulo da obra JGB, intitulado *Do preconceito dos Filósofos*, Wotling mostra, textualmente, como Nietzsche destrói as bases metafísicas da psicologia em geral, desconstruindo a crença no conceito metafísico de alma pelo reconhecimento de processos psíquicos infra-conscientes, o que o levaria a reformular, sob novas bases, o conceito de vontade no domínio da psicologia.

Wotling destaca, entre outras, uma passagem importante, na qual o filósofo decompõe a proposição “eu penso”, dando primazia ao domínio instintivo do “querer”: “um pensamento vem quando ‘ele’ quer, não quando ‘eu’ quero” (JGB 17). Quer dizer, para Nietzsche, como diz Wotling, “os pensamentos parecem dotados de uma vontade própria [...] que parece escapar ao controle do sujeito consciente”.³⁸

Para Wotling, isso seria um sinal do limite da psicologia apontado por Nietzsche. A psicologia tradicional, em tese, seria incapaz de remeter um pensamento consciente à sua constituição volitiva, infraconsciente, pois ela representa o sujeito “eu” (a antiga crença metafísica da alma) como condição do predicado “penso” ou “quero”, como se o “eu” fosse, na realidade, a causa do pensamento ou do querer na prática. Ao invés de considerar que “pensar é uma atividade à qual um sujeito deve ser atribuído como causa” (JGB 54), Nietzsche inverteria essa lógica, considerando a vontade, os instintos infraconscientes, como

³⁷ “Lembramos, para dar apenas um exemplo, da condenação de Kant no prefácio aos Primeiros Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza: ‘A psicologia empírica é ainda mais remota do que a própria química na classificação de uma ciência natural propriamente dita’; ‘Essa psicologia nunca pode ser outra coisa senão uma teoria histórica natural do sentido interno e tão sistemática quanto possível, isto é, uma descrição natural da alma, mas não uma ciência da alma, nem mesmo uma teoria psicológica experimental.’” “On se rappelle, pour ne prendre qu'un exemple, la condamnation prononcée par Kant dans la préface des *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*: ‘La psychologie empirique est encore plus éloignée que la chimie même du rang d'une science naturelle à proprement parler.’ (trad. Gibelin, Paris, Vrin, 1982, p. 12); ‘Cette psychologie ne pourra donc jamais être autre chose qu'une théorie naturelle historique du sens interne et comme telle aussi systématique que possible, c'est-à-dire une description naturelle de l'âme, mais non une science de l'âme, pas même une théorie psychologique expérimentale.’” (Ibid., p. 3, tradução nossa).

³⁸ Ibid., p. 6

condição da atividade do pensamento. Trata-se do desenvolvimento anímico a partir do qual se torna facultado ao querer pensar.

Traçado esse limite, Nietzsche forneceria “uma primeira indicação da primazia do infraconsciente e da explosão do sujeito”.³⁹ Quer dizer, longe de ser o essencial do homem, “a consciência é apenas um fenômeno superficial”.⁴⁰ Mais ainda, “o que a consciência apreende é apenas o resultado de atividades infraconscientes, de caráter instintivo, mas cujo caráter múltiplo é precisamente mascarado pelo "conceito sintético" de “Eu.”⁴¹ Nas palavras de Nietzsche,

[d]epois de por muito tempo ler nos gestos e nas entrelinhas dos filósofos, disse a mim mesmo: a maior parte do pensamento consciente deve ser incluída entre as atividades instintivas, até mesmo o pensamento filosófico.⁴²

Esse modo de interpretar o sujeito a partir dos instintos “inconscientes”, como nos mostra Wotling, aparece no texto de Nietzsche a partir de uma crítica à crença na unidade da alma e na causalidade da vontade. Para Nietzsche, a crença na causalidade advém da crença metafísica acerca da unidade da alma.

Nietzsche indica com isso que seria uma falsificação da realidade afirmar que “pensar é uma atividade, toda atividade requer um agente” (JGB 17). Um agente representa uma causa, porém: “é toda a ideia de causalidade intelectual que é falsa” (AC 39). Acreditar em um sujeito significa acreditar que toda ação acontece porque existe uma causa, pois o sujeito é a causa das representações da vontade e do pensar. A crença na causalidade, por sua vez, como argumenta Wotling, remonta ao preconceito de considerar a realidade a partir da dicotomia entre atos e agentes.

O problema apresentado por Nietzsche é “o que me dá o direito de falar de um Eu, e até mesmo de um Eu como causa, e por fim de um Eu como causa de pensamentos?” (JGB 16) Se pensar é uma atividade à qual um sujeito deve ser atribuído como causa, ele, o sujeito, teria que ser interpretado como um agente da ação de pensar ou de querer. Com esse procedimento, como nos sugere o intérprete, se pressupõe a concepção de sujeito para se pensar a vontade como o agente causador de uma ação na prática. Segundo Nietzsche, “o erro

³⁹ Ibid., p. 6

⁴⁰ Ibid., p. 8

⁴¹ Ibid., p. 8

⁴² JGB 3

fatal foi acreditar que a vontade é algo que age - que a vontade é uma faculdade [da alma]" (GD, III, 5)

A concepção da vontade mostra da maneira mais clara, segundo Wotling, aquilo que Nietzsche procura combater na psicologia tradicional:

ela tende a impor uma interpretação moral da realidade, e isso porque, ao defender a ideia de um sujeito que deseja ser unitário e perfeitamente livre para produzir ou não um efeito, torna-o responsável tanto pelo ato quanto pela escolha de exercer ou não sua ação. Com essa concepção "fetichista" de vontade, a psicologia rudimentar consegue ao mesmo tempo fazer aceitar a ideia de livre arbítrio e a ideia de responsabilidade.⁴³

A crítica de Nietzsche à psicologia tradicional se deve, segundo Wotling, à persistência dos mesmos "preconceitos morais" no domínio da psicologia. "Nietzsche pretende ser o primeiro a mostrar que toda a filosofia até agora nada mais foi do que o desenvolvimento despercebido de sugestões inspiradas por uma certa compreensão da psicologia, ela mesma enraizada em uma série de preconceitos morais".⁴⁴ Por isso, Nietzsche teria afirmado que "toda psicologia até agora permaneceu prisioneira de preconceitos e apreensões de ordem moral; não se aventurou nas profundezas" (JGB 23). Ou mesmo, mais radicalmente, que "[e]sta Circe da humanidade, a moralidade, falsificou radical e fundamentalmente toda a psicologia - infectou-a com a moralidade".⁴⁵

Wotling leva em conta tanto o ataque de Nietzsche, no primeiro ensaio da GM, aos chamados "psicólogos ingleses", que teriam sido os primeiros a propor uma reconstrução da história da moral, quanto o ataque de Nietzsche, no primeiro capítulo da obra JGB, à psicologia racional-idealista. Nietzsche assim denuncia os preconceitos morais que "prevaleceram, conscientemente ou não, na compreensão da psicologia, seja aquela fornecida pela metafísica ou pela 'filosofia antimetafísica britânica'"⁴⁶.

Totalmente repensada, a psicologia não designa mais a teoria da alma, da mente, nem mesmo o estudo geral dos fenômenos do pensamento. Esta psicologia repensada tem, portanto, por objeto, levando em consideração o estatuto dos instintos, o estudo das formas e manifestações diferenciadas da vontade de poder.⁴⁷

⁴³ WOTLING, 1997, p. 10

⁴⁴ Ibid., p. 4

⁴⁵ EH, Por que escrevo tão bons livros?, 5

⁴⁶ WOTLING, 1997, p. 4

⁴⁷ Ibid., p. 18-9

Assim, a partir da análise do texto de Wotling, na elaboração da hipótese da vontade de poder, podemos perceber como a psicologia se torna "o caminho que leva aos problemas fundamentais" (JGB 23) no pensamento de Nietzsche, a partir de uma crítica à tradição metafísica e à sua orientação moral.

1.4. Bruno Machado

Aqui no Brasil, ao investigar o estatuto da psicologia no pensamento de Nietzsche, Bruno Machado, na sua dissertação de mestrado, estabeleceu profícuo debate com os intérpretes acima mencionados. Ele teve o trabalho de discutir em detalhes a orientação antimetafísica da psicologia formulada por Nietzsche no livro *JGB*, sendo a psicologia de Nietzsche ali associada à hipótese da *vontade de poder*, por meio de uma "fisiopsicologia" (JGB 23). Machado destaca a esse respeito o modo pelo qual Nietzsche visualiza a dinâmica dos afetos psicológicos a partir da sua constituição corpórea: "Fisiologia e psicologia se completam na compreensão da concepção de corpo."⁴⁸ Seguindo os passos dos demais intérpretes, ele também defende que a psicologia da vontade de poder em Nietzsche se apresenta como uma crítica à concepção metafísica de sujeito⁴⁹, mas no lugar da subjetividade, Nietzsche teria destacado a relevância das "instâncias infraconscientes na determinação da dinâmica e estruturação dos corpos"⁵⁰ pela via da vontade.

Segundo Machado, para esclarecer a complexidade por trás da palavra *vontade*, Nietzsche busca desvendar aquilo que se passa no corpo enquanto se "quer". O autor interpreta uma famosa passagem em JGB 19, na qual Nietzsche mostra, a partir da vontade, um trabalho muito complexo para se chegar à ação, que envolve tanto a intervenção da sensação corpórea quanto do pensamento intelectual.

Digamos: em todo querer há, em primeiro lugar, uma pluralidade de sentimentos, a saber, o sentimento do estado de que nos afastamos, o sentimento do estado para o qual tendemos, o sentimento desse próprio

⁴⁸ MACHADO, Bruno Martins. **A psicologia profunda e a crítica da moral em Para Além de Bem e Mal**. 142 f. Dissertação (Mestrado) - Departamento de Filosofia, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006, p. 82.

⁴⁹ No primeiro capítulo da sua dissertação, Bruno mostra que "para se afastar dos preconceitos metafísicos, Nietzsche atacou a tradição deslegitimando o primado da consciência de si como essência substancial do homem e, conseqüentemente, como núcleo do sujeito. Acreditar que a parte consciente é o centro da alma consiste em uma retomada do dogmatismo." (Ibid., p. 59).

⁵⁰ Ibid., p. 3

afastar-se e desse tender, e, além disso, um sentimento muscular que nos acompanha e que, tão logo queremos, ainda que não ponhamos em movimento braços e pernas, inicia seu jogo por uma espécie de hábito, tão logo “queremos”.⁵¹

O primeiro passo, apontado pelo intérprete, para demonstrar a pluralidade de sentido por trás do conceito de vontade/querer em Nietzsche, seria compreender a vontade por meio dos sentimentos provenientes dos estados corpóreos. O “ato volitivo” envolve uma pluralidade de sentimentos, sendo afetado por estados corporais, ele é “algo complicado, algo que somente como palavra constitui uma unidade” (JGB, 19). Nietzsche, no domínio da sua psicologia, parte da pressuposição de que nada é “dado” como real, “exceto nosso mundo de desejos e paixões, e que não possamos descer ou subir a nenhuma outra “realidade”, exceto à realidade de nossos impulsos [...]” (JGB 36). Ao tomar como fio condutor da sua investigação o mundo dos instintos, ligados ao corpo, Bruno Machado entende que, “em Nietzsche, não podemos pensar a vontade em um outro âmbito que não seja o da psicologia e o da fisiologia”,⁵² ou seja, a vontade é um fenômeno tanto anímico quanto corpóreo.

A fisiologia é escolhida aqui não tanto pelo seu valor científico, mas como uma chave de interpretação antimetafísica da psicologia da vontade pela via do corpo. Desse ponto de vista, a primazia tradicionalmente dada à mente, à alma, à razão, é colocada em segundo plano em relação ao papel subterrâneo dos instintos oriundos do corpo. “A identificação da vontade ao corpo ou a um sentimento corpóreo evidencia que a vontade só existe enquanto fenômeno, ou seja, só pode ser considerada porque se manifesta via corpo, nos estados do corpo. Como as vontades são forças em relação, fora dessa perspectiva o conceito de vontade desponta como uma proposição dogmática; tomá-la como um em si denota um posicionamento equivocado.”⁵³ Contra esse tipo de posicionamento, Bruno Machado defende que, para Nietzsche

não pode haver uma diferenciação entre a vontade e sua efetivação: vontade é efetivar-se. Assim, cai todo um sistema de causalidade construído sobre o duplo querer/vontade. Isso implica admitirmos que não há uma conexão causal necessária que liga os diferentes estados fisiológicos ou psicológicos. A conexão entre sentimento e vontade se dá no ato da efetivação da própria vontade, o que torna inseparável a fisiologia e a psicologia. Devido a essa

⁵¹ JGB 19

⁵² MACHADO, 2006, p. 72

⁵³ Ibid., p. 76-7

coincidência entre o sentimento e a efetivação, em Nietzsche, a vontade assume a conotação de um complexo de atividades instintivas. ⁵⁴

O segundo passo apontado por Machado para compreender a relação entre vontade e o domínio da fisiopsicologia em Nietzsche, seria pensar a relação da vontade com as atividades instintivas oriundas do corpo, tal como o sentir e o pensar, em uma relação concomitante de comando e obediência.

Assim como sentir, e, na verdade, um múltiplo sentir, tem que ser reconhecido como ingrediente da vontade, assim, em segundo lugar, também o pensar: em todo ato da vontade há um sentimento que comanda; e não se deve acreditar que se possa separar esse pensamento do querer, como se então ainda permanecesse a vontade!⁵⁵

Sentimentos (corporeidade) e pensamentos (intelectualidade) são momentos constitutivos de toda e qualquer volição, de todo ato da vontade, de modo que a vontade só pode ser pensada, em sua efetividade, em uma relação plural de poder entre as partes do corpo, em que umas comandam e outras obedecem. Não há uma causa única para explicar a vontade, pois ela é constituída por uma relação de forças antagônicas de sensação e pensamento, que ocorrem no ato da efetivação da vontade.⁵⁶

Segundo Bruno Machado, “quando Nietzsche atesta que a vontade pode ser construída ao mesmo tempo como querer, sentimento e pensamento, ele retoma sua tese de que é impossível conceber o pensamento como um produto distinto do corpo”.⁵⁷ O pensar também consiste na efetivação de uma ação, isto é, “os pensamentos são ações.”⁵⁸ Valendo-se de uma citação de Patrick Wotling, Machado também defende que a vontade

não deve ser compreendida como uma relação causal, mecânica, que provocará a todo corpo um efeito, mas como uma relação de comando e de obediência interveniente do interior de uma comunidade hierarquizada de instâncias da mesma natureza, que Nietzsche designa pelos termos instintos, afetos, ou ainda, pulsões.⁵⁹

⁵⁴ Ibid., p. 76

⁵⁵ JGB 19

⁵⁶ Segundo acrescenta Oswaldo Giacoia, “Essa imbricação entre querer, sentir e pensar tem como consequência uma derrogação da doutrina psicológica tradicional, que postulava a existência de distintas faculdades para o querer (Vontade), o sentir (Sentimento) e o pensar (Intelecto, Razão)”. (GIACIOIA, 2006, p. 66).

⁵⁷ MACHADO, 2006, p. 78

⁵⁸ KSA XII, 1[16] outono 1885 – primavera 1886

⁵⁹ MACHADO, 2006, p. 76

Com a interpretação de JGB 19, Bruno Machado nos mostra como Nietzsche distancia sua concepção de vontade da imagem de uma unidade subjetiva responsável pelo querer. Quando se quer algo, o modo como as instâncias infranconscientes operam é a partir de uma relação de comando e obediência. “Sejam os instintos, os afetos ou as pulsões, todas estas instâncias mantêm relações entre si através de uma perspectiva de comando: vontade tenta subordinar vontade, é uma força atuando sobre outra força.”⁶⁰

Bruno Machado nos mostra, assim, a partir de uma orientação antimetafísica, como Nietzsche constrói sob fundamentos fisiopsicológicos uma concepção ampliada de vontade. Por causa do seu caráter antimetafísico, a alma volitiva não pode ser pensada como elemento distinto do corpo. Só assim, de acordo com a argumentação de Machado, destacando o papel do corpo na constituição da vontade, Nietzsche consegue resgatar e ampliar o papel da psicologia como ciência fundamental.

1.5. Nietzsche segundo Heidegger reconsiderado: sobre a matriz teórica da relação entre psicologia e vontade

A pesquisa Nietzsche se consolida nesse caminho pavimentado pelo contra-ataque à interpretação de Heidegger, e com a publicação da edição crítica das obras completas de Nietzsche, organizadas na década de 70 por Giorgio Colli,azzino Montinari e Müller-Lauter, importantes intérpretes, puderam então estabelecer critérios mais fidedignos para analisar as matrizes teóricas do pensamento de Nietzsche (ao contrário do fez o próprio Heidegger) e neles assentar, com mais segurança filológica, as prerrogativas da “guinada psicológica”. Ao investigarem as matrizes do pensamento nietzschiano, eles se valeram, em geral, do material publicado, mas também do póstumo, das correspondências privadas, registros de leituras etc., tudo para se certificar da importância do método de leitura filológico,⁶¹ buscando, com isso, mapear aquilo que aparece, em seus escritos, sem muitas

⁶⁰ Ibid., p. 76

⁶¹ Sobre o que designamos aqui por “método de leitura filológico”, ver CHAVES, Ernani. Ler Nietzsche comazzino Montinari. **Cadernos Nietzsche**, [s. l], v. 3, p. 65-76, jun. 1997. Disponível em: <https://periodicos.unifesp.br/index.php/cniet/article/view/7913>. . Sobre a questão das fontes em GM, ver também SOMMER, Andreas Urs. **Kommentar zu Nietzsches Zur Genealogie der Moral**. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2019.

explicações. Assim, puderam evidenciar a relação entre psicologia e vontade em Nietzsche a partir de uma orientação fundamentalmente antimetafísica.

Nesta última seção do capítulo 1, a fim de elucidarmos o que está em questão quando falamos da vontade no domínio da psicologia de Nietzsche, também julgamos pertinente reconsiderar uma intuição justamente de Heidegger sobre a relação da vontade com a psicologia, algo que nos parece fundamental.

Sabemos que Heidegger, além de interpretar a vontade de poder como um princípio metafísico em Nietzsche, também foi acusado de improbidade intelectual ao utilizar o conjunto de textos, de fragmentos póstumos, adulterados pela irmã de Nietzsche e publicados sob o título de *Vontade de potência*, como se fossem obra legítima em que se concentraria o grande projeto filosófico nietzschiano. Por isso, é comum observar que o progresso da pesquisa Nietzsche, após a publicação da obra sob aparato crítico, se deu proporcionalmente ao distanciamento de Heidegger, ele o primeiro a tematizar Nietzsche a partir de grandes conceitos filosóficos, notadamente, o de vontade de poder. Desde a publicação da edição crítica das obras completas de Nietzsche, critérios mais fidedignos de análise filológica puderam ser estabelecidos para interpretação das obras, e esse equívoco foi desfeito. Foi apresentado então um “tratamento adequado aos fragmentos póstumos ao ordená-los cronologicamente, integrando-os de maneira confiável à obra publicada e destruindo, de uma vez por todas, a legenda em torno da existência de uma obra com o título de *Vontade de Potência*.”⁶²

No entanto, ao estudarmos as preleções de Heidegger sobre Nietzsche, encontramos uma intuição interessante para a presente pesquisa, e isso independente de analisar a vontade de poder como um princípio metafísico. Heidegger indica, em seus famosos cursos sobre Nietzsche,⁶³ que a concepção de *vontade como uma faculdade da alma* é um objeto de estudo da psicologia e isso desde um tempo muito remoto na história da filosofia. Heidegger se esforça por mostrar que a pergunta nietzschiana pelo estatuto da vontade desloca o debate sobre a alma, de um ponto de vista psicológico, para outro âmbito de investigação, cuja matriz podemos traçar a partir do *De Anima* de Aristóteles. Ao analisar a matriz filosófica do conceito moderno de vontade a partir do conceito de querer (*boulêsis*) de Aristóteles, Heidegger, apesar de inserir o pensamento de Nietzsche no contexto da história da metafísica, aponta para a importante relação moderna entre vontade e faculdade da alma a partir de dois

⁶² CHAVES, 1997, p. 66

⁶³ ver: Heidegger, M. *Nietzsche, vol. I*. Em especial, a partir da seção intitulada *O ser do ente como vontade na tradição metafísica*.

campos teóricos que se mesclaram, a saber, o psicológico e o ético, alegação que passou despercebida pela pesquisa especializada.

No primeiro volume da obra traduzida para o português e que compila suas preleções sobre Nietzsche, Heidegger nos fornece um exemplo, bastante elucidativo, acerca do que está em questão aqui, quando questiona se o raciocínio de Nietzsche não estaria comprometido com uma “terminologia usual” do conceito de vontade. Heidegger argumenta que aquilo que a vontade essencialmente é não poderia ser previamente determinado, por exemplo, caso representássemos a *vontade como uma faculdade da alma*, pois, se o conceito de vontade for compreendido como um atributo essencial que deriva da própria alma, então isso já “designa um ente particular em contraposição ao corpo e ao espírito”.⁶⁴ Sendo a alma uma entidade metafísica, que fundamenta um modo particular de ser/viver, não poderíamos conceber o que a vontade essencialmente é, considerando-a como o fundamento do ser, sem recair em uma petição de princípio. Nesse sentido – e aqui se encontra uma afirmação decisiva –, “se para Nietzsche a vontade determina o ser de todo e qualquer ente, então *não é a vontade que é algo psíquico, mas a alma (a psique) que é algo volitivo*. Mas também o corpo e o espírito são vontade, uma vez que algo desse gênero ‘é’”.⁶⁵ Com isso, Heidegger começa a introduzir um problema central para os propósitos do nosso trabalho: ele sugere que Nietzsche segue uma perspectiva da psicologia antiga, tendo em vista que, em detrimento do conceito tradicional (metafísico) de alma, a vontade se torna o objeto mais relevante da discussão em termos de psicologia, quer dizer, *a alma se torna ela própria algo volitivo*. Daí por que Nietzsche teria proposto uma ressignificação do estatuto da psicologia tradicional por meio do conceito de vontade.

Segundo Heidegger, em meio à pluralidade de significados do conceito de vontade o grande problema ao interpretar o conceito de vontade em Nietzsche, pensando a psique como algo *volitivo*, reside no ato de pensar *o que originariamente movimenta e quer na vontade*: o elemento determinante, aquilo que faz-mover e ocasiona o agir, seria a própria atividade do pensamento ou a do querer? Ainda a esse respeito, como um desejo se distingue de um pensamento? Heidegger afirma o seguinte:

(...) ainda que a representação venha a distinguir a vontade como faculdade de desejar em relação à mera tendência impulsiva cega, a representação não é considerada como o que propriamente movimenta e quer na vontade. Somente uma concepção da vontade que atribua, nesse sentido, à

⁶⁴ HEIDEGGER, 2007, p. 36

⁶⁵ Ibid., p. 36 (**grifo nosso**)

representação, à *Iôéa* uma proeminência injustificada poderia ser designada como *idealista*.⁶⁶

Ora, a tarefa de representar *o que é a vontade* na forma de um conceito, pensando a vontade a partir da ideia de uma causa inteligível, isto é, como a causa formal ou a razão de ser da ação, teria sido abraçada pelo idealismo alemão não só com o objetivo de compatibilizar, em um sentido prático do termo, vontade e razão humana, mas também de fundamentar o que, pela razão, originariamente determina o motivo de um ente particular agir de uma determinada maneira e não de outra.⁶⁷ Ao pensarem a vontade como objeto da razão prática eles tentaram estabelecer a moral como um fundamento “racional” das ações sem com isso reduzir a vontade a um objeto da causalidade empírica. Assim, Heidegger nos sugere que, do ponto de vista histórico-filosófico, a filosofia prática do idealismo alemão nunca deixou de refletir sobre o problema da unidade da consciência da ação e, pelo contrário, chegou até mesmo a assumir para si a tarefa de compreender a vontade justamente para dar conta disso.

Nesse sentido, apesar de inserir o pensamento de Nietzsche na história da metafísica, Heidegger parece aprofundar o problema acerca do *que propriamente movimenta e quer na vontade*, ao indicar de que modo Nietzsche desloca o conceito de vontade do debate idealista, no domínio da filosofia moral, para o contexto da psicologia.

Segundo Heidegger, Nietzsche apresenta a *vontade* ao lado de outros elementos *não racionais* característicos da vida psíquica, como o *sentimento, a paixão e os afetos*.⁶⁸ Por isso, Nietzsche teria levado a metafísica até as suas últimas consequências, esvaziando o sentido do ser (da alma), que, mesmo sendo o fundamento do ente, é suprimido de sua racionalidade. O caráter volitivo do ser de todo ente remete, antes de mais nada, a um registro não racional, porque, em tese, a atividade da vontade é o que configura originariamente todos esses outros elementos característicos da vida psíquica sob a forma de um afeto de comando, apropriação, incorporação, da vida vista pela ótica dos “instintos”. Nesse sentido, se a atividade da vontade passa a *comandar* o domínio da vida psíquica, Heidegger pode dizer que o conceito de vontade em Nietzsche, enquanto vontade de poder, não só fundamenta como também

⁶⁶ Ibid., p. 52

⁶⁷ Para uma interpretação da crítica de Nietzsche à essa abordagem idealista da vontade como causa inteligível da ação na filosofia de Kant e Schopenhauer, ver GIACOIA, Oswaldo. **Nietzsche x Kant: ética e autonomia**. São Paulo: Casa da Palavra, 2012.

⁶⁸ “Se se compreendem tais descrições como geralmente acontece, ou seja, a partir do campo de visão de nossa psicologia habitual, então se cai facilmente na tentação de dizer que Nietzsche transpõe a essência da vontade para o interior do “elemento emocional”, arrancando-a das más interpretações racionais que foram levadas a termo por meio do idealismo” (HEIDEGGER, 2007, p. 40)

constitui as diversas configurações da realidade efetiva no que concerne tanto à vida do corpo quanto à vida do espírito.

E é justamente nesse contexto que, ao discutir os pressupostos da relação entre vontade e psicologia, Heidegger se refere, especialmente, à *matriz aristotélica* desse debate. Diz Heidegger: “talvez se pense que a concepção nietzschiana da vontade não é aquela do idealismo alemão. No idealismo também, contudo, assume-se o conceito *kantiano e aristotélico de vontade*.”⁶⁹ Para esclarecer a sua hipótese, Heidegger recupera a explicação fornecida por Aristóteles sobre como o desejo na alma (*psique*) move o corpo do ser vivo enquanto *causa da ação* e por isso poderia vir a determinar o entendimento reflexivo com relação à práxis. Ele cita a seguinte passagem do *De anima*, extraída do livro III, cap. 10:

Também o desejo, todo desejo, tem o seu ‘por causa de’; isso em vista do que o desejo (aquilo para que ele tende) se dá é isso a partir do que o entendimento reflexivo se determina como tal; o mais extremo é aquilo a partir do que o agir se determina. Dessa forma, esses dois se mostram com boa razão como os moventes, desejo e entendimento reflexivo; pois o que é desejado no desejo movimenta, e o entendimento, o representar, só movimenta porque ele representa para si mesmo o que é desejado em meio ao desejo.⁷⁰

Heidegger traduz por vontade (*Wille*) o termo grego *boulêsis*. Ciente do anacronismo, reafirma a necessidade de aproximar os conceitos *voluntas* e *boulêsis* e, ato contínuo, sugere que o conceito de querer (*boulêsis*) em Aristóteles designa um tipo específico de desejo, um *desejo pensante*, a partir do qual se fundamentou a causa formal da ação. Ao situar as matrizes da interpretação idealista do conceito de vontade a partir da referência ao tratado *De Anima* de Aristóteles, Heidegger deixa claro que, ao compreender o querer enquanto uma disposição anímica que pode mobilizar o agir, Aristóteles estabelece uma explicação racional, paradigmática para aquilo que, no domínio da vida psíquica, propriamente *movimenta o corpo* dos seres vivos, partindo da compreensão de um princípio vital de movimento, o desejo, que é a princípio contrário à razão, mas que de certo modo pode com ela estabelecer uma relação, a saber, enquanto um “desejo pensante (*ὄρεξις διανοητική*)”.

Essa possibilidade de pensar a cisão entre querer e agir, como Heidegger indica, a partir da cisão entre potência e ato, se tornou um paradigma na história da filosofia. Segundo ele, “essa concepção [aristotélica] de vontade tornou-se normativa para todo o pensamento

⁶⁹ Ibid., p. 53 (**grifo nosso**)

⁷⁰ Ibid., p. 52

ocidental e é ainda hoje a concepção corrente.”⁷¹ Essa é uma afirmação decisiva. Considerando que toda teoria da motivação do agir precisa explicar a noção de causa, isto é, aquilo que movimenta um agente a agir de uma determinada maneira, o conceito de querer (*boulêsis*), proposto pela teoria do desejo de Aristóteles como *desejo pensante* que faz-mover, seria justamente a matriz do conceito moderno de vontade, na medida em que o querer causa a “ação”, qualquer tipo de acontecer ou ocorrência natural, como um tipo qualificado de movimento.⁷²

De sua parte, Heidegger indiretamente nos sugere, ainda nas preleções sobre Nietzsche, que Aristóteles seria um interlocutor privilegiado para compreendermos a psicologia da vontade em Nietzsche, porque Aristóteles estabelece, ainda sem grandes dissociações, a relação entre *psicologia* e *ética* a partir do conceito de *boulêsis* (querer). A interpretação de Heidegger aponta claramente para um paralelo entre as obras de Nietzsche e de Aristóteles, e com isso ele nos dá uma grande pista para compreender algumas estratégias de Nietzsche em sua “nova” psicologia, e o caso exemplar de GM II será tomado aqui como fio condutor (obra que Heidegger não menciona). A razão de tomarmos GM II será devidamente explicada abaixo, o que está sendo feito aqui trata tão só da contextualização, algo necessário por não ser de modo algum óbvia a interpretação que propomos.

Heidegger mantém esse paralelo não para tratar especificamente da psicologia da vontade em Nietzsche, mas sim de uma “metafísica do vivente” (desde Aristóteles até Nietzsche ele considera que “o vivente é o ente que movimenta a si mesmo”),⁷³ sinônimo do que ele entende justamente por vontade de poder. Nesse sentido, Heidegger chega ao ponto de dizer que

⁷¹ Heidegger contextualiza essa afirmação dizendo o seguinte: “Na idade média, a *voluntas* é o *appetitus intellectualis*, ou seja, a *ὄρεξις διανοητική*, o desejo ao qual pertence uma representação consonante com o entendimento. Para Leibniz, o *agere*, o agir, é ao mesmo tempo a *perceptio* e o *appetitus*; *perceptio* é *Iôéa*, representação. Para Kant, a vontade é aquela faculdade de desejar que atua *segundo* conceitos, isto é, de um modo tal que aquilo mesmo que é *querido* é aí determinante para a ação como algo representado em geral.” (Ibid., p. 52).

⁷² Aristóteles pressupõe que para pensarmos com segurança a relação entre o querer (a faculdade desiderativa, isto é, poder de desejar) e a razão de ser de uma ação antes seria necessário explicar a relação entre tudo o que acontece e a sua respectiva causa, isto é, sua razão de ser. Se para todo acontecer há uma razão de ser, se nada acontece sem ter uma razão pela qual é, isso implica dizer que tudo o que acontece tem um motivo. Pois, do contrário, se uma ação ocorre sem ter uma causa previamente determinada, isso significa que também não é possível estabelecer necessidade entre os eventos naturais, tampouco contingência. Se uma ação ocorre e não tem causa ou razão de ser, isto elimina a própria distinção entre contingência e necessidade.

⁷³ Ibid., p. 52

a doutrina aristotélica tem mais ligação com a doutrina nietzschiana da vontade de poder do que com qualquer doutrina de categorias e modalidades da filosofia acadêmica.⁷⁴

Afora tudo que já foi dito contra sua interpretação (e com razão, pois ela parece desprezar dados documentais evidentes), Heidegger nos dá aqui uma oportunidade ímpar, qual seja, não a de vincular Nietzsche ao idealismo, nem mesmo de quedar nas sendas da matriz inglesa da psicologia, como se a psicologia em Nietzsche tivesse uma incontornável matriz naturalista; cabe-nos aqui buscar o caminho aberto por essas diversas tendências a partir de um denominador que lhes é comum: Aristóteles. Assim, teremos condições de avaliar a intuição de Heidegger, que a nosso ver ainda resta ser debatida pela pesquisa, ou mais precisamente: precisamos saber se Nietzsche também teria aderido ao projeto aristotélico, que compatibiliza psicologia e ética, ao pensar a alma/psique como algo volitivo e, no lugar da alma, considerar a vontade como o objeto mais relevante da reflexão em termos de psicologia. Eis o que o presente trabalho pretende começar a explorar no próximo capítulo.

⁷⁴ Ibid., p. 60

CAPÍTULO II: QUANDO SE FALA DE VONTADE/QUERER, DO QUE SE ESTÁ A FALAR? SOBRE A MATRIZ ARISTOTÉLICA DO DEBATE ENTRE PSICOLOGIA E ÉTICA

No capítulo anterior, investigamos na literatura secundária o modo pela qual costumeiramente se justifica a relação entre psicologia e vontade em Nietzsche. Para podermos compreender, afinal, por que Nietzsche trata da vontade como objeto da psicologia, o melhor a fazer, pelo que indicam os intérpretes, não é perseguir o conceito de alma e suas faculdades segundo o que foi proposto pela tradição metafísica, mas sim compreender a alma humana e suas diversas manifestações como algo volitivo, como sendo determinado pela vontade, pois em Nietzsche a *alma se torna ela própria algo volitivo*.

Além de levar em consideração a posição hegemônica da pesquisa especializada sobre a psicologia da vontade em Nietzsche como uma alternativa à metafísica, nos pareceu relevante recuperar uma “hipótese” de Heidegger, quando ele afirma que “não é a vontade que é algo psíquico, mas a alma (a psique) que é algo volitivo. Também o corpo e espírito são vontade”⁷⁵. Quer dizer, a vontade se tornaria o objeto mais relevante da reflexão de Nietzsche em termos de psicologia. Daí por que Nietzsche teria o projeto de ressignificar, contra o que está pressuposto pela história da metafísica, o conceito de vontade.

Por trás desse *insight* de Heidegger, encontramos também a indicação de que o conceito de alma já foi tratado pela psicologia em Aristóteles e dele depende uma incursão pelo conceito de querer. Aristóteles teria contribuído no sentido de lançar as condições para se sistematizar, posteriormente, o conceito de vontade (*voluntas*), enquanto um “desejo pensante” no âmbito da psicologia, como um princípio motor da ação humana.

Com base nisso, no segundo capítulo deste trabalho, analisaremos o conceito de *querer* (boulêsis) na filosofia de Aristóteles como um objeto privilegiado do que aqui designamos por *psicologia*, porque, segundo nos parece, ela foi considerada uma *faculdade fundamental da alma (psique)*, responsável pela *intervenção do raciocínio no âmbito do desejo*.

Se, segundo Müller-Lauter, o querer mobilizado por Nietzsche “não poderia ser concebido no sentido da tradição aristotélica”, pois “Nietzsche busca eliminar da vontade os ‘fins’ previamente dados”,⁷⁶ o contraste entre Aristóteles e Nietzsche permite-nos ao menos

⁷⁵ HEIDEGGER, 2007, p. 36

⁷⁶ MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 58

caracterizar dois modelos de compreensão distintos acerca das consequências éticas de atribuir uma intervenção da razão no âmbito do querer.

Para caracterizar o modelo aristotélico, julgamos neste capítulo ser necessário, em primeiro lugar (seção 2.1., a seguir), considerar o que afirma o próprio Aristóteles a respeito do *desejo* (*orexis*), para só então investigar em que medida o querer (seção 2.2.), sendo um tipo qualificado de desejo, também poderia vir a participar da razão humana em um sentido prático do termo. Segundo Juliana O. Aggio,

[o] desejo (*orexis*) é compreendido, por Aristóteles, como fazendo parte de nossa natureza, uma vez que o princípio do movimento não apenas está presente em nós (em *hêmin*), mas está sob nosso poder (*eph'hêmin*), no sentido forte do termo, agir ou não agir. Isso significa que o homem, assim como o animal, possui o princípio motor de seu próprio movimento na medida em que é capaz de desejar se mover.⁷⁷

Esse vínculo entre faculdade de desejar e a faculdade de se locomover vem a ser estabelecido por Aristóteles como estratégia para compreender o querer como o princípio motor da ação humana, capaz de mover o corpo a agir orientado por cálculo racional. Como Aristóteles afirma em DA III 10 433a24-5: “aquilo que move/faz mover segundo o cálculo racional (*katá ton logismon*) move/faz mover também segundo o querer (*boulêsis*)”.

Para além do que Heidegger afirma, ao estudarmos Aristóteles, consideramos que, ao tomar o conceito de querer como uma faculdade da alma no domínio da psicologia, Aristóteles ao mesmo tempo apresentou o princípio motor da ação (*arché praxeos*) humana, da ação racionalmente orientada, algo que interessa fundamentalmente ao domínio da ética. Aristóteles lança mão do querer no domínio da psicologia para, no fundo, poder bem subsidiar teoricamente sua a ética⁷⁸, quer dizer, o querer teria um duplo aspecto, um psicológico e outro ético.

Nossa ideia foi considerar que, se o querer é um *princípio motor* ou causa formal de uma ação racionalmente orientada, estas ações motivadas pelo querer seriam também por isso mesmo eticamente relevantes. A partir de tais ações motivadas pelo querer nós podemos, por exemplo, ser responsabilizados. Holanda argumenta que, nos casos em que há arrependimento por uma ação involuntária, pode ocorrer uma “tomada de consciência de responsabilidade

⁷⁷ AGGIO, Juliana Ortegosa. **Prazer e desejo em Aristóteles**. Tese (Doutorado) - Departamento de Filosofia, USP, São Paulo, 2011, p. 116

⁷⁸ Na EN I 13, Aristóteles explicita em que medida é necessário recorrer aos seus estudos sobre a alma para fundamentar aspectos centrais do seu tratado sobre as virtudes éticas. “Deve-se evidentemente investigar a virtude humana, pois procurávamos o bem humano e a felicidade humana. Por virtude humana, entendemos não a do corpo, mas a da alma, e, por felicidade, entendemos atividade da alma.”

sobre a ação”⁷⁹. Nesse sentido, o *querer* constituiria, ao contrário, uma noção fundamental para se compreender o agente voluntário, que pode se tornar responsável pelas próprias ações, pois possui consciência das causas e dos efeitos da ação.

Partindo de uma análise do conceito de *querer* como *faculdade da alma*, no tratado *De Anima* (livro III 9-10), podemos dar um passo além do *insight* de Heidegger e alcançar a discussão sobre a ação moralmente responsável, na *Ética a Nicômaco* (EN I-13, II 1-6, III 1-5), o que nos permite compreender que a psicologia, enquanto apresenta o querer como causa (aquilo que movimenta) do agir, estava sendo preparada para subsidiar as conquistas da ética, mais precisamente, da teoria da escolha deliberada ou *proáiresis* (seção 2.5.). Em última instância, em Aristóteles, é a razão determinante da ação eticamente relevante, pois ela resulta de um movimento da alma racionalmente controlado (a escolha).

A compreensão de ambas as “disciplinas” em Aristóteles, da psicologia e da ética, estava fundamentalmente baseada em uma compreensão interdisciplinar de filosofia, cuja mediação era exercida pelas conquistas teóricas da *filosofia natural*⁸⁰ de Aristóteles. Contudo, para testarmos essa hipótese acerca do duplo aspecto (psicológico e ético) do querer e estabelecermos a devida oposição com Nietzsche, resta ainda entender melhor a contribuição da psicologia, sob tutela das conquistas da filosofia natural (conquistas que dizem respeito a um mais adequado conhecimento do movimento), na fundamentação da ética em Aristóteles, o que passamos a fazer a seguir.

2.1. A diferença específica entre os desejos naturais da alma

Após discutir a posição de seus predecessores sobre a *natureza da psique*, Aristóteles começa a introduzir no livro II do *De Anima* (doravante, DA II) um outro modo, mais sistemático, digamos, de interpretar as faculdades da alma, partindo, para tanto, de um ponto de vista psicológico. Em linhas gerais, por *psique* Aristóteles compreende um princípio comum a todo organismo dotado de vida (“o animado distingue-se do inanimado pelo viver”⁸¹). A *psique* seria aquilo que subjaz e determina substancialmente a vida de cada corpo natural

⁷⁹ HOLANDA, Luisa Buarque de. *Ética Poética: a contingência e a ação na tragédia segundo Aristóteles*. *Kléos*, [s. l.], v. 19, jul. 2015, p. 127

⁸⁰ A filosofia natural circunscreve o conhecimento das primeiras causas (origem) e dos princípios do mundo material, como uma ciência geral do movimento e da mudança.

⁸¹ DA II 3

organicamente constituído, enquanto ele em potência tem vida; quer dizer, todo corpo animado seria, naturalmente, formado por uma alma. A alma, por sua vez, interage com a matéria corpórea determinando suas ações, sua forma de viver. Com efeito, ao analisar em que medida essa disposição anímica de viver (a alma, presente em todo ser vivo) é responsável por todas as nossas capacidades vitais, Aristóteles põe em discussão aquilo que poderia diferenciar cada espécie de animal, suas “faculdades/forças naturais”.

Por *faculdade (dynamis)* da alma, Aristóteles se refere a uma disposição natural da alma de poder atuar sobre a matéria corpórea. Ela se exprime, podemos dizer, enquanto uma *força*⁸² vital do corpo, sem a qual este não tem vida e, portanto, também não poderia ou não lhe seria facultado (1) sentir, (2), perceber, (3) desejar, (4) deslocar-se e nem (5) raciocinar. Assim, Aristóteles estabelece como critério cinco “potências” ou “faculdades” naturais que não só animam o corpo dos seres vivos de um modo dinâmico como constituem a condição necessária para compreendermos a diferença específica⁸³ dos animais entre si, quais sejam: a nutritiva, a perceptiva, a desiderativa, a locomotiva e a raciocinativa.

A partir desse esquema, talvez agora possamos contextualizar um pouco melhor aquilo que para Aristóteles constitui a diferença entre as espécies de seres vivos (animados por uma alma, pela *psique*). A diferença entre as espécies se dá, segundo Aristóteles, naturalmente. E isso, porque “em alguns animais todas as capacidades subsistem; em outros, somente algumas; e em outros, por fim, uma única (e é isso que produz diferenças entre os animais), mas deve-se examinar posteriormente por meio de qual causa”.⁸⁴ Ele começa assim a observar e distinguir os efeitos de diferentes faculdades da alma, sejam elas ditas não racionais (apetitiva, sensitiva) ou aquelas que podem participar de alguma forma de certas operações da razão (percepção, memória, intelecto etc.).

Com efeito, ao examinar essa disposição preferencial das faculdades da alma, ou melhor, “a causa de serem dispostas assim em sucessão”,⁸⁵ Aristóteles insiste no seguinte procedimento: “deve ser investigado, de acordo com cada caso, o que é a alma de cada um – por exemplo, o que é a alma da planta, do homem ou da besta”, pois, enquanto nas plantas a

⁸² Nas palavras de Heidegger, “Força, a capacidade reunida em si e pronta para atuação, o estar em condições de..., é o que os gregos, antes de tudo Aristóteles, designam como *dynamis*” (HEIDEGGER, 2007, p. 59).

⁸³ Como defende Juliana Aggio: “Não faria sentido que um corpo que não seja materialmente capaz de se automover possua a função desiderativa, pois esta jamais seria atualizada; tampouco faria sentido se as plantas possuíssem sensação (DA II 12: 424a32). Sabemos que, para o filósofo, basta que o ser vivo possua ao menos um dos órgãos sensíveis primordiais, o tato, para que ele seja um animal e não uma planta, que não é capaz de sentir. Ou seja, a diferença específica do reino animal é antes a capacidade de sentir do que a de se locomover (ver DA III 9).” (AGGIO, 2011, p. 116).

⁸⁴ DA II 413b28-30.

⁸⁵ DA II 414b15-33

psique subsiste como uma faculdade nutritiva, nos outros seres animais ela subsiste na forma tanto da faculdade nutritiva quanto da perceptiva. O que constitui a diferença entre a faculdade vegetativa e a sensitiva entre os animais, como Aristóteles procura mostrar no livro II do DA, é simplesmente *motora*. Assim, de um lado, Aristóteles vincula a faculdade nutritiva da alma, responsável pelo crescimento e decaimento dos seres vivos, ao apetite, tendo em vista que o apetite, sendo uma condição necessária da nutrição em um estado vegetal da alma, também constitui uma espécie de desejo que tem por objeto buscar o prazer, aquilo que apraz.

A faculdade nutritiva da *psique*, no caso das plantas, é compreendida aqui como sendo necessária à sobrevivência da espécie de todo ser vivo ou animal desejante, uma vez que essa faculdade nutritiva é comum à *psique* das plantas e à dos animais, embora as plantas não possuam uma faculdade de sentir o alimento, e seu movimento em relação à busca de se nutrir para sobreviver é bastante limitado, se comparado com aqueles outros seres animais desejantes.

Aristóteles pensa que essa potência *nutritiva-vegetativa* da alma, no caso dos animais, também se relaciona com a percepção daquilo que é prazeroso ou doloroso (percepção esta fornecida pela faculdade de sentir). Ao examinar a disposição anímica, que subjaz aos animais, para procurar satisfazer uma sensação de prazer e de evitar o desprazer, Aristóteles nota que é por meio da percepção sensível que um animal pode sentir como prazeroso um determinado alimento, necessário ao seu crescimento e reprodução – tudo isso, em última instância, devido à sua nutrição. Contudo, diferentemente das plantas, que não são capazes de sentir esse processo nutritivo que as alimenta, os animais possuem um elemento cognitivo, a percepção sensível, na medida em que seriam capazes de distinguir gostos contrários.

Desse modo, além de considerarmos o *apetite* como um desejo natural pelo prazer, é necessário distinguirmos o impulso animal como uma espécie natural de desejo que também pode ter como fim um desprazer, justamente o efeito contrário daquele prazer esperado ao satisfazer um apetite (seja ele oriundo do prazer de saciar a fome, a sede ou o apetite sexual). Aristóteles assume que, tendo a faculdade de sentir, os animais são capazes de distinguir uma sensação particular de uma sensação contrária, ao desejar algo prazeroso, por meio do apetite, e evitar o doloroso, no caso em que age por impulso, pois “onde existe sensação, existe dor e prazer; e, onde eles existem, necessariamente também existe desejo”.⁸⁶

⁸⁶ DA II 413b 22

Assim, ao enfatizar que os animais se distinguem das plantas pela percepção sensível do que é prazeroso ou doloroso e que ao mesmo tempo eles se diferem entre si pelas suas faculdades motoras, Aristóteles começa a estabelecer uma analogia entre o movimento (material) do corpo e o desejo (formal, imaterial, da *psique*), para então conceber o poder de desejar como o próprio motor da ação de seres animais – o que compatibiliza o estudo da alma a um estudo do desejo, em função de uma sensação motora, que não é simplesmente passiva/reactiva. Dito isso, ao tentar compreender a diferença específica entre os seres vivos, sejam eles vegetais, animais ou racionais, por meio das faculdades naturais da alma que eles possuem, o problema, de modo geral, para a psicologia de Aristóteles é ter que levar em conta que, além da faculdade nutritiva e da perceptiva se relacionar com a faculdade desiderativa da alma (com o poder de desejar), “em alguns seres vivos subsiste também a capacidade de se locomover, e em outros, ainda, a de raciocinar e o intelecto – por exemplo, nos homens e em algum outro, se houver, de tal qualidade ou mais valioso”.⁸⁷

2.2. Sobre a faculdade locomotora em DA III 9-10: as causas do movimento voluntário do animal racional

Ao tratar da alma como um princípio vital de movimento do corpo, Aristóteles começa a introduzir, no segundo livro de DA, um pressuposto central para os propósitos da nossa investigação sobre o desejo, que vai ser desenvolvido de maneira mais distinta apenas no terceiro livro de DA, mais precisamente nos capítulos 9 e 10. Só então, na tentativa de responder ao problema da unidade da alma (quer dizer, o de compreender a interação entre as partes da alma e o corpo por meio das suas capacidades vitais), Aristóteles passa a explicar o processo de locomoção do animal, recorrendo à noção de *desejo*, enfatizando com esse procedimento a dificuldade em tentar localizar a faculdade desiderativa em uma parte específica da alma, seja ela dita não racional ou racional, para finalmente explicar como se dá o movimento propulsionado por este, o que é fundamental para se compreender *como é possível agir*.

⁸⁷ DA II 414b15-19

No capítulo 9 do livro III, Aristóteles procura mostrar que a tentativa propugnada por seus predecessores de segmentar a faculdade desiderativa das outras partes da *psique* (como a parte irracional ou a racional) não se sustenta. Ele procede por redução ao absurdo. Ainda que sejam divididas as partes da alma, o desejo, o poder de desejar, poderia participar das outras faculdades, porque o desejo também pode ser dito de diferentes modos, no sentido de ser a causa ou o princípio motor de uma ação; seja ela motivada por apetite (*epithumia*), impulso (*thumos*) ou querer (*boulêsis*), em todo caso há desejo (*oréxis*). Como diz o próprio Aristóteles:

Além dessas <faculdades>, há a desiderativa, que parece ser distinta lógica e potencialmente de todas as outras. Certamente é absurdo distribuí-la em partes, pois o querer se engendra na parte racional e o apetite e o impulso na irracional. E se a alma fosse tripartida, o desejo estaria em cada parte.⁸⁸

Ainda no que tange à discussão sobre as partes da alma responsáveis pela locomoção dos animais, Aristóteles nos mostra que o princípio de tal movimento não é atribuído a nenhuma das partes separadas da alma que ele distinguiu até o momento. Assim, ele reitera que nem a potência nutritiva da alma nem o poder de sentir e perceber algo como prazeroso ou doloroso tem o poder de fazer o animal se deslocar por si mesmo, e isso porque há muitos animais que podem sentir, que “dispõem de sensação, mas que são sedentários e completamente imóveis.”⁸⁹

Do mesmo modo, para explicar o movimento local dos animais, o *intelecto contemplativo*, por si só, também não seria capaz de fazer o corpo humano se mover, no sentido de causar, como uma força motriz, uma ação. Buscamos ou evitamos algo, podemos nos mover num certo sentido, por termos antes de mais nada desejo no coração. Ou como nos diz o próprio Aristóteles:

O contemplativo nada contempla de praticável e nada diz a respeito do que deve ser evitado e buscado, ao passo que o movimento sempre é daquele que evita ou busca algo (...) O intelecto, por exemplo, frequentemente reflete sobre algo temível ou agradável sem, contudo, comandar o temer, embora o coração seja movido (ou alguma outra parte, no caso do agradável).⁹⁰

⁸⁸ DA III 9 432a34-38

⁸⁹ DA III 9 432b20-21

⁹⁰ DA III 9 432b27-33

Apesar de muitas vezes aproximar esses termos,⁹¹ Aristóteles passa a distinguir o âmbito da *percepção sensível* e separa-o radicalmente do âmbito de outra faculdade dita “natural” da alma, a *faculdade de pensar* (intelecto). Some-se a isso o fato de que, em DA III 9, a faculdade locomotora da *psique* tanto se relaciona com a imaginação sensível dos animais quanto com a sua faculdade de desejar. Essas três faculdades possuem um papel central para compreendermos por que o desejo é caracterizado pela psicologia tradicional como aquilo que dá mobilidade ao corpo, sendo a força motriz propulsora de uma ação (isto é, tanto segundo com os princípios da parte irracional quanto segundo os princípios da parte racional da alma). Como argumenta Aggio:

Para que haja impulso ou apetite é preciso haver uma consideração sobre a dor ou o prazer de modo que algo nos pareça prazeroso ou doloroso. No caso dos animais, certamente, esta consideração é apenas uma apreensão sensível, i.e., uma imagem formada a partir da percepção atual de algo prazeroso ou doloroso. Esta imagem é fruto da função denominada pelo filósofo de imaginação sensível. Já no caso dos homens, tanto a imaginação sensível como a racional podem constituir o objeto de desejo.⁹²

No contexto dessa discussão sobre o que faz mover a alma, o *desejo* e o *raciocínio prático* são vistos como as duas principais causas para explicar o princípio motor da ação no caso do ser humano. Ainda de acordo com Aggio: “se, para os animais, duas funções da alma são as principais *causas do movimento* (a imaginação sensível e o desejo), para o homem, que além de perceber e imaginar é capaz de raciocinar, são duas as funções determinantes (*kuria*) da ação, o intelecto e o desejo.”⁹³ Ora, para fundamentar esse ponto de convergência entre razão e desejo, o *querer* é concebido por Aristóteles como um tipo de desejo que pertence tanto à parte não racional da alma quanto à racional. No entanto, o *querer* é um tipo de desejo específico que move o corpo do ser humano em pleno acordo com certas operações básicas de raciocínio, envolvendo considerações e expectativas racionais. Ao contrário dos outros animais (que agem somente motivados por *apetite* ou por *impulso*), no ser humano, como um animal racional, é possível conceber uma intervenção do racional no âmbito do desejo (um *querer* orientado racionalmente, portanto), uma vez que o humano é o único ser vivo capaz de se mover e agir *por causa do querer*.

⁹¹ Nota da tradutora: “Algumas vezes, ele parece derivá-la [a imaginação] e liga-la fortemente à percepção sensível [III, 4]. Outras, refere-se à imaginação como uma espécie de pensamento [432^a10-1;433a10] e atribui-lhe papel relevante nas deliberações do intelecto prático, afirmando ainda que nem mesmo o pensamento contemplativo é possível sem imagens [432^a8-9].” (ARISTÓTELES, 2012, p. 322).

⁹² AGGIO, Juliana Ortogosa. As espécies de desejo segundo Aristóteles. *Ética e Filosofia Política*, Juiz de Fora, v. 2, n. 18, dez. 2015, p. 70

⁹³ AGGIO, 2011, p. 117

Como Aristóteles procura sustentar em DA III 10 433a24-5: “aquilo que move/faz mover segundo o cálculo racional (*katá ton logismon*) move/faz mover também segundo o querer (*boulêsis*)”. Nessa passagem, Aristóteles introduz a noção de querer (*boulêsis*) como uma noção central do seu estudo sobre as espécies de desejo. O querer seria a expressão de um desejo natural da *psique* humana, atribuído por Aristóteles somente a nós, animais racionais. O filósofo nos distingue dos outros animais justamente por sermos capazes de poder desejar nos mover e agir sob o controle da razão (é isso que evita, por exemplo, a “akrasia” da qual tanto fala Aristóteles em sua *Ética a Nicômaco*).

Nesse sentido, o querer se distingue dos outros tipos de desejo, como apetite ou impulso, justamente por representar um modo de se mover (por natureza, não racional) que não necessariamente busca uma realização imediata do prazer evitando o desprazer, mas que suspende essa satisfação imediata do desejo,⁹⁴ tendo em vista realizá-lo “mediatamente”, quer dizer, num momento futuro, depois de cálculo prévio. Isso significa dizer que antes mesmo de agir, o ser humano possuiria um *logismon*, isto é, uma capacidade de calcular e prever o fim⁹⁵ da própria ação, tendo em vista a possibilidade de imaginar a realização de um objeto de desejo no futuro. Segundo Nussbaum, “a observação de que ele está ‘no *logistikon*’ (Top, 126a12-13 e DA 432b5) e de que o movimento conforme a razão é um movimento conforme a *boulêsis* (433a22) deve significar não que a *boulêsis* seja um desejo somado ao raciocínio de como atingir o objeto, mas sim um desejo por um objeto privilegiado, que deve ser posto pela razão”.⁹⁶ Aristóteles está claramente sugerindo que não é necessário fazer algo, agir efetivamente, para ser capaz de antecipar a realização de uma ação. Assim, além de mostrar em que medida um desejo pode convergir com a atividade do intelecto prático (a saber: o cálculo racional), ele indica que o querer pode obedecer à razão no que diz respeito à

⁹⁴ Como diz Arendt, por meio da noção de querer, Aristóteles foi um dos primeiros filósofos a pensar a suspensão imediata do prazer em proveito de um presente que dura na memória. (ARENDDT, Hannah. **A Vida do Espírito**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000, p. 196).

⁹⁵ Como argumenta Frateschi, a concepção de fim/finalidade é desenvolvida por Aristóteles a partir da ideia de movimento (oriunda da física), o que, por sua vez, “guarda uma íntima relação com a concepção fundamentalmente teleológica de causalidade: o movimento tem um *telos* intrínseco e termina quando este passa da potência ao ato. Tudo o que se move naturalmente o faz para a realização de sua essência natural, para seu acabamento. Assim sendo, o movimento é teleológico, pois é “causado por uma atração na direção de um fim, um propósito, um objetivo”, que os corpos tem a tendência natural a realizar.” (FRATESCHI, Yara. **A Física da Política: Hobbes contra Aristóteles**. Campinas: Editora Unicamp, 2008, p. 62).

⁹⁶ “The observation that it is “in the *logistikon*” (Top. 126a12-13; cf. DA 432b5), and that the motion according to reason is motion according to *boulêsis* (433a22) should be taken to mean not that *boulêsis* is desire plus reasoning about how to achieve the object, but desire for a privileged object, which must be presented by reason.” (NUSSBAUM, Martha C. **Aristotle's De Motu Animalium**. New Jersey: Princeton University Press, 1986, p. 335).

possibilidade de avaliar, *antes* de agir, os meios mais eficazes para realizar uma desejada ação (tendo como propósito ou por finalidade satisfazer o próprio desejo).

Com efeito, Aristóteles afirma que, mesmo quando ocorre um conflito entre os desejos e as faculdades da alma, “o intelecto, de um lado, ordena resistir por causa do futuro, mas o apetite, de outro lado, ordena agir por causa do imediato; pois o imediatamente agradável mostra-se simplesmente agradável e simplesmente bom, por não olhar o futuro”.⁹⁷ Isso é assim, porque, como argumenta Aggio, “o que parece ser bom constitui o seu objeto, mesmo que não seja tomado como algo em si prazeroso”.⁹⁸ Desse modo, o *que parece ser bom constitui o objeto do querer*, e por isso também podemos dizer que o *querer motiva a busca de um desejo a ser concretizado, não no presente, mas no futuro*.

Ademais, ao distinguir o querer das outras espécies naturais de desejo, Aristóteles introduz no terceiro livro de DA um modo de pensar sobre a causa ou a motivação interna de um agente que atua de modo voluntário. Em outros termos, o que parece estar em jogo ali é a tentativa de Aristóteles de fundamentar um nexos causal entre desejo e razão, quer dizer: ele assume o querer como causa e o agir, como efeito. Ele procura assim estabelecer o nexos causal que liga a motivação a uma determinada ação a partir de um desejo que não se realiza de maneira imediata, um desejo mediado, portanto, pelo intelecto. O querer, nesse sentido, é passível de certo aprimoramento (pelo intelecto) do desejo natural.

Esse modo de pensar o princípio motor, aquilo que mobiliza as ações humanas ditas voluntárias, no âmbito da psicologia, também possui um grande relevância no domínio da ética de Aristóteles, sendo que lá alguns aspectos sobre a noção de desejo/querer são pressupostos para explicar como e por que podemos chamar uma ação voluntária de virtuosa, bem como as ações contrárias, “viciadas”, de imorais. Por isto mesmo, pelo fato de o filósofo conduzir suas especulações sobre a ação no domínio da ética tendo como base uma teoria psicológica do desejo, procuraremos aprofundar nas próximas páginas a discussão sobre o interesse da ética nas conquistas teóricas da psicologia.

⁹⁷ DA III 10 433b5. Ver também, a esse respeito os comentários da tradutora do *De Anima* (2012), p. 324: “Mesmo quando alguém, em determinadas circunstâncias, pensa em agir conforme certas decisões racionais, pode muito bem acontecer de seu comportamento efetivo não seguir os pronunciamentos de sua razão. É o bem conhecido problema da *akrasia* – a incontinência ou fraqueza da vontade: o indivíduo, tendo decidido por um curso sensato de ação, segue, contudo, seu desejo e seu apetite. Logo, o intelecto sozinho não é o que preside nossa ação e locomoção.”

⁹⁸ AGGIO, 2011, p. 157

2.3. O limiar entre a psicologia dos atos voluntários e o fundamento moral das ações virtuosas

Desde o primeiro livro da *Ética a Nicômaco* (doravante, EN), mais precisamente em EN I 13, Aristóteles explicita em que medida é necessário recorrer aos seus estudos sobre a alma para fundamentar aspectos centrais do seu tratado sobre as virtudes éticas. “Deve-se evidentemente investigar a virtude humana, pois procurávamos o bem humano e a felicidade humana. Por virtude humana, entendemos não a do corpo, mas a da alma, e, por felicidade, entendemos atividade da alma.”⁹⁹ Ele sugere que o conhecimento da alma humana é importante, entre outras razões, para entender como a virtude e a felicidade, o sumo bem, poderia ser cultivado pela nossa alma, a partir de disposições naturais do ser humano. Assim, ele toma o cuidado de não introduzir quaisquer elementos de outras disciplinas na análise da virtude, para não se comprometer com teses *psicológicas* mais específicas. Contudo, Aristóteles introduz uma distinção específica para pensar a divisão da alma em duas partes distintas, algo que nos interessa abordar: “uma parte sua é não racional; a outra, dotada de razão.”¹⁰⁰ Assim, de um lado, Aristóteles afirma que o sentido não racional da alma é atribuído à sua faculdade vegetativa, relativa à causa da nutrição e do crescimento, mas essa parte nutritiva da alma, estritamente não racional, não toma parte em suas considerações sobre a virtude humana; enquanto que, de outro lado, “outra natureza da alma também se mostra ser não racional, participando, porém, em certa medida, da razão.”¹⁰¹

Sobre essa divisão, que está no capítulo 13 do livro I da EN, primeiro é necessário esclarecer que a *parte não racional* da alma, como Aristóteles também sugere no DA,¹⁰² pode ser dita de dois modos. “É também manifesto que a parte não racional é dupla: a vegetativa em nada participa da razão, ao passo que a apetitiva e, em geral, a desiderativa participa de certo modo da razão, na medida em que é acatadora e obediente”.¹⁰³ Aristóteles se detém nesse ponto, mais precisamente, para explicar como a alma se divide de modo a garantir uma possível participação da razão, em função do intelecto, na parte desiderativa.

⁹⁹ EN I 13, 1102a14-16. Seguimos aqui a tradução e algumas notas de orientação proposta por Marco Zingano, sobre o *Tratado da Virtude Moral* de Aristóteles, que compreende os três primeiros livros da *Ética a Nicômaco*. (ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea I 13- III 8*. São Paulo: Odysseus Editora, 2008.)

¹⁰⁰ EN I 13 1002a27-28

¹⁰¹ EN I 13 1102b 13-4

¹⁰² Se é certo dizer que o estudo da alma/psique pressupõe e pode ser compatibilizado ao estudo sobre a natureza do desejo, em tese é possível deslocar o debate naturalista, comum entre os filósofos ingleses, sobre a origem do nosso conhecimento dado pelos sentidos/sensações (como uma percepção passiva da experiência prazerosa ou dolorosa), para pensar as sensações em sua função motora, como causa/motivo de uma ação.

¹⁰³ EN I 13 1102b29-31

Desse ponto de vista natural, uma vez que o apetite é o desejo não racional pelo prazeroso, a parte não racional da alma em alguma medida pode participar da parte racional por meio do controle do desejo. Contudo, a faculdade desiderativa deve ser compreendida como uma faculdade híbrida, nem estritamente irracional, nem só racional, que determina a causa ou o princípio motor da ação. De acordo com a tese de Aggio, “o desejo não é nem absolutamente racional, nem irracional, mas pode ser dito não racional por ser desprovido, ele próprio, de razão, ou pode ser dito racional na medida em que participa da razão; afinal, o desejo pode participar da razão ao ouvi-la e obedecê-la”.¹⁰⁴

No contexto de sua discussão sobre a virtude moral (EN I 13 – III 8), Aristóteles vai desenvolver algumas reflexões sobre os problemas morais, resultantes da sua investigação sobre a faculdade desiderativa da alma, a faculdade natural de desejar, anteriormente estudada no domínio da psicologia, como a causa motora da ação. Assim, como Aristóteles procura sustentar, tanto no contexto do DA quanto na EN, o que faz o ser humano se mover e agir, enquanto um *animal dotado de certas capacidades*, não é propriamente a razão ou o cálculo racional (i.e., a faculdade intelectual da alma), tampouco o é uma faculdade perceptiva (a capacidade de distinguir sensações contrárias), mas sim uma faculdade desiderativa da alma, isto é, *o poder de desejar e a faculdade de se mover, de agir, tendo em vista uma satisfação (prazer)*. De acordo com Aggio, “o ponto problemático, do ponto de vista ético, é entender em que sentido desejo e razão são causas da ação, (...) uma vez que aí incide essencialmente o conflito moral, qual seja: saber racionalmente o que deve ser feito, mas desejar e agir contrariamente”.¹⁰⁵

Nesse limiar entre a psicologia dos desejos e a justificação ética da ação, Aristóteles se vale de uma teoria dos desejos para explicar como e por que podemos chamar uma ação de virtuosa, bem como as ações contrárias, “viciadas”, de imorais. Para tanto, ele parte do pressuposto de que é possível explicar a causa motora de uma ação a partir da disposição interna de um agente, que *pode agir de modo voluntário ou involuntário*. Como Aristóteles sugere no livro II da EN, a virtude moral resulta não propriamente da natureza dos desejos, que pode ter um desfecho prazeroso ou doloroso, nem contra ela, mas sim em função do hábito adquirido com a experiência e que na prática pode vir a ser *aperfeiçoado*.¹⁰⁶

¹⁰⁴ AGGIO, 2011, p. 133-134

¹⁰⁵ AGGIO, 2011, p. 118

¹⁰⁶ “O desejo, para Aristóteles, apesar de não ser capaz de julgar o que é bom, pois que sua natureza é simplesmente buscar o prazeroso e evitar o doloroso, ele é capaz de seguir o que ajuíza a razão como sendo bom. É preciso, portanto, esclarecer que, segundo o filósofo, o desejo não é de uma natureza tal absolutamente avessa à racionalidade; ao contrário, ele é próprio de uma natureza que se compõe e participa da razão. E se compõe no

[...] nenhuma virtude moral se engendra em nós por natureza, pois nada do que existe por natureza habitua-se a ser diverso. (...) Por conseguinte, as virtudes não se engendram nem naturalmente nem contra a natureza, mas, porque somos naturalmente aptos a recebê-las, aperfeiçoamo-nos pelo hábito.¹⁰⁷

Aristóteles insiste ao longo do tratado que a ação eticamente relevante, a ação dita virtuosa, está fundamentalmente relacionada às sensações de prazer e dor provocadas tal como efeito ou resultado de uma ação. “Se as virtudes dizem respeito a ações e emoções e se prazer e dor acompanham toda emoção e toda ação, também por isso a virtude dirá respeito a prazeres e dores.”¹⁰⁸ Sua hipótese é que “tal tipo de virtude é de natureza a praticar o melhor referente a prazeres e dores; o vício, o contrário”.¹⁰⁹ Mas aqui, em vista de vários elementos da vida psíquica, poderíamos nos perguntar: afinal, por que a virtude é tão importante para a ética?

Por entender que “somos por natureza dotado de capacidades, mas não nos tornamos bons ou maus por natureza”,¹¹⁰ e sim em função de um hábito adquirido e que pode ser aperfeiçoado na prática, Aristóteles vai defender que nós “elogiamos ou censuramos em função das virtudes e dos vícios”. Além disso, “encolerizamo-nos e tememos independentemente de uma escolha deliberada, ao passo que as virtudes são certas escolhas deliberadas ou não são sem escolha deliberada”.¹¹¹ A virtude, ou melhor, o gênero das ações virtuosas, é definida por Aristóteles apenas em EN II 6: “a virtude é, portanto, a disposição para escolher por deliberação, consistindo em uma mediedade relativa a nós, disposição delimitada pela razão, isto é, como a delimitaria o prudente”.¹¹²

Com efeito, se a virtude corresponde a uma disposição natural para livre escolher, antes de mais nada ela diz respeito, tal como no caso do prudente,¹¹³ à possibilidade de educar (uma forma de aprendizagem sobre) os próprios desejos. Esse seria o papel da “disposição para escolher por deliberação”, pois a escolha deliberada, diferentemente das outras espécies

sentido de poder ser regrada pelo que a razão determina como sendo verdadeiramente um bem. Isso significa que o desejo é educável e, mais do que isso, *deve* ser educado para que o homem possa realizar de modo perfeito a sua natureza. Portanto, a educação do desejo, além de ser possível conforme a estrutura da alma humana, ela é eticamente necessária”. (AGGIO, 2011, p. 13).

¹⁰⁷ EN II 1 1103a18-25

¹⁰⁸ EN II 3 1104b13-15

¹⁰⁹ EN II 3 1104b28-29

¹¹⁰ EN II 4 1106a9-10

¹¹¹ EN II 4 1106a1-5

¹¹² EN II 6 1107a1-2

¹¹³ Prudente é o homem capaz de deliberar, e mais, de bem deliberar. Cf. EN VI 5. Sobre o tema da *prudência* em Aristóteles, ver AUBENQUE, Pierre. **A Prudência em Aristóteles**. São Paulo: Paulus Editora, 2008.

de disposições da alma, sempre “é acompanhada de pensamento e reflexão”¹¹⁴. A escolha deliberada seria, pois, o pensamento acompanhado de desejo capaz de refletir sobre a própria conduta, isto é, sobre os meios mais eficazes que conduzem ao fim desejado, a felicidade, para a qual naturalmente tende toda a ação.

Pressuposta aí é a conhecida orientação racional (teleológica) da ação: Aristóteles supõe que a razão visa a um fim e todo fim colocado pela razão é considerado um bem. Essa, aliás, é a primeira frase de EN. “Admite-se geralmente que toda arte e toda investigação, assim como toda ação e toda escolha, têm em mira um bem qualquer; e por isso foi dito, com muito acerto, que o bem é aquilo a que todas as coisas tendem.”¹¹⁵ Ele sugere, em várias partes da obra, que tudo o que é um fim para a razão é um fim em si mesmo, independente de algo outro, como uma sensação de prazer ou de desprazer, para realizar suas potencialidades, haja vista a possibilidade de se habituar a ter prazer com aquilo que se deve fazer, aprendendo com os próprios erros, mesmo que isso não seja prazeroso em si.¹¹⁶

Se para Aristóteles o indivíduo é capaz de “controlar” o seu desejo, no sentido de estar em seu poder agir ou não agir (de uma determinada maneira, em uma determinada circunstância), supõe-se que esse desejo, como um princípio motor da ação, pode ser racionalmente orientado, quer dizer, é possível antecipá-lo no tempo já que seu cálculo cria as condições que devem ser levadas em conta antes mesmo que a ação de fato ocorra. Nesse contexto, o que nos parece relevante destacar, do ponto de vista ético, é o valor que Aristóteles atribui à educação dos desejos em virtude do aprendizado e em prol de uma disposição interior para aperfeiçoar aquilo que dá prazer e felicidade, algo que só pode ser aprimorado pelo cultivo do *hábito*. De acordo com Marco Zingano, essa disposição para escolha deliberada

caracteriza psicologicamente o agente, não determina o estatuto ontológico da ação [...] É o fenômeno psicológico do caráter estável do agente (a disposição ética é um estado da alma) que empresta regularidade aos atos humanos; por si mesma, a ação é sempre aberta aos contrários, ela é constitutivamente instável. Mesmo que um agente tenha o hábito ou a disposição de agir assim e não assado, de modo que podemos prever seu comportamento como se fosse um relógio, ele sempre pode, a cada ação, agir diferentemente: é em função da indeterminação da ação que pode

¹¹⁴ EN III 4 1112a15

¹¹⁵ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Nova Cultural, 1991. Edição dos Pensadores.

¹¹⁶ A tese de Aggio vai justamente nessa direção: “se educar o desejo significa se habituar a ter prazer com o que se deve, então devemos antes examinar em que sentido a concepção aristotélica de prazer permite que o desejo possa ser educado” (AGGIO, 2011 p. 5)

ressurgir por trás da estabilidade do caráter moral do agente, por mais forte que ela seja, o inusitado que ronda todo agir humano.¹¹⁷

Em vista do caráter de indeterminação/contingência da ação, essa *disposição natural* de que trata Aristóteles, os desejos da alma, será entendida na ética no sentido daquilo que caracteriza a motivação interior do agente para o agir, podendo esta ser motivada por três espécies de desejo (apetite, impulso e querer) – tipos de desejos que podem mobilizar a ação ou de acordo ou em desacordo com a disposição natural do agente de pensar *antes* de agir. Porém, é somente no terceiro livro da *Ética a Nicômaco* que Aristóteles começa a delinear os elementos básicos para pensar o que está em torno dessa disposição psicológica para agir de modo voluntário e em função de uma escolha deliberada. A escolha deliberada é o elemento central das virtudes éticas, entre outras razões, porque ela nos permite pensar em que sentido um “agente” pode ser dito virtuoso, ao mesmo tempo que pode ser dito *moralmente responsável*, quer dizer, nele está a própria causa de seus atos. Como veremos a seguir, com a análise do livro III, Aristóteles passa a examinar certas condições para caracterizar psicologicamente o agente que age de modo voluntário e involuntário, a partir dessa disposição natural de agir e, ao mesmo tempo, ser capaz de refletir sobre a própria conduta, para só então refletir sobre a escolha deliberada como forma de aquisição da virtude.

2.4. O voluntário, o involuntário e a questão do arrependimento

Para realizar um exame daquilo que está em torno da noção de escolha deliberada, nos três primeiros capítulos do livro III da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles começa a analisar o caráter *voluntário* e *involuntário* das ações humanas. Ele realiza assim um exame geral da noção de ato voluntário a partir do seu oposto, o ato involuntário, levando em consideração também os problemas morais aí implicados, vale dizer, os “casos mistos”, em que não é possível determinar com clareza o caráter moral do agente no momento da ação.

Atos voluntários são, como defende Aristóteles, os únicos atos passíveis de *louvor* ou *censura*. Todo ato voluntário é suscetível a um processo de responsabilização do agente da ação, seja no julgamento público, seja na avaliação moral (interior) do agente. Por involuntário, ao contrário, ele compreende não só as ações praticadas por força de uma *causa exterior* ou por *ignorância*, mas também aqueles atos que “são objeto de perdão e por vezes

¹¹⁷ ZINGANO, Marco. *Estudos de Ética Antiga*. São Paulo: Paulus, 2009, p. 184

de piedade”.¹¹⁸ O princípio da ação poderia ser considerado aqui uma força *exterior* ao próprio agente da ação, no sentido de ser algo que não estava no poder do agente *fazer* (agir) ou *não fazer* (não agir), bem como algo que ele ignora ou não conhece a motivação.

De acordo com Zingano, para um ato ser dito *voluntário* ou *involuntário*, ele precisa satisfazer duas condições:

O ato voluntário é definido pela *conjunção* de duas condições: (i) o princípio da ação está no agente e (ii) o agente conhece as circunstâncias nas quais a ação ocorre. A negação dessa conjunção, que corresponde à definição do ato involuntário, é formada pela seguinte *injunção*: ou se trata de um ato cujo princípio está fora do agente ou o agente desconhece as circunstâncias nas quais se desenrola a ação.¹¹⁹

Assim, também poderíamos dizer que o que distingue as ações voluntárias das ações involuntárias não é apenas o princípio da ação ter origem no seu agente, mas é também a sua disposição para se mover em função de um desejo, segundo *o conhecimento das circunstâncias particulares* nas quais se inserem tal ação. Isso implica dizer, mesmo nos “casos mistos”, nos quais não é possível determinar com clareza o caráter moral do agente, que esses termos (voluntário e involuntário) devem ser pensados, caso a caso, a partir do *momento*¹²⁰ em que acontece a ação, a depender se suas causas e conseqüências são conhecidas, se ela é passível de escolha ou não. Como nos diz Aristóteles:

Voluntário e involuntário, então, devem ser ditos com referência ao momento em que se pratica a ação. Age voluntariamente, pois o princípio de movimentar os membros do corpo em tais ações reside no próprio agente; estão no poder do agente fazer ou não fazer as ações cujo princípio reside nele próprio. Tais ações são, então, voluntárias, mas absolutamente, presumivelmente, são involuntárias, pois ninguém escolheria quaisquer destes atos por si mesmos. [...] A algumas coisas presumivelmente não há como sermos compelidos, mas se deve antes morrer sofrendo as dores mais atroztes [...]. Por vezes é difícil julgar qual coisa se deve escolher ao preço de qual outra e o que suportar em troca de quê, e é ainda mais difícil perseverar nas resoluções, pois nas mais das vezes o que é esperado é penoso, e aquilo a que somos compelidos é vil; de onde há ou não louvor e censura a respeito de quem é compelido.¹²¹

¹¹⁸ EN III 1 1109b31-2

¹¹⁹ ARISTÓTELES, 2008, p. 140

¹²⁰ Para uma visão mais aprofundada sobre o tema do momento oportuno e a sua relação com o conceito de prudência em Aristóteles, ver Aubenque (2008). Para um exame mais detido acerca dos *sentidos do tempo* em Aristóteles, recomendo a leitura da tese proposta por Fernando Rey Puente, disponível em: <<http://repositorio.unicamp.br/jspui/handle/REPOSIP/280355>>. Acesso em 04 set. 2020.

¹²¹ EN III 1 1110a26-32

Afinal, o que está e o que não está em nosso poder no momento da ação? Há certos acontecimentos, eventos ou catástrofes naturais, que são imprevistos; eles não podem ser inteiramente objetos de deliberação nem de escolha, tampouco resultado de um “querer”. Assim como há certos afazeres que não dependem de nós, pelos quais não podemos ser inteiramente responsabilizados, porque o princípio da ação não necessariamente está em nosso poder, no caso da interferência de um agente exterior a uma ação, podemos dizer que a ação seria forçada, não espontânea, violenta etc.

Ao investigar, por meio dos casos mistos, a condição de um ato ser forçado ou compelido (sinal de ato involuntário), Aristóteles procura examinar um outro caso importante para compreendermos a sua proposta geral na ética das virtudes, acerca da *ignorância* humana sobre as circunstâncias particulares que motivam a ação. De acordo com Aristóteles, um exemplo bastante intuitivo dessa discussão é a questão do arrependimento, pois com esse conceito ético ele introduz “um critério para o reconhecimento do caráter moral do agente envolvido em atos nos quais há ignorância das circunstâncias”¹²². Assim, “[...]só será um agente involuntário aquele que se arrepender da própria ação ao tomar ciência dela.”¹²³ Aristóteles discute essa questão em EN III 2, no contexto de um exame dos casos em que o agente, mesmo não sendo forçado ou compelido a agir, em um primeiro momento, age de modo involuntário, *por ignorância*, ao não conhecer ou ignorar as circunstâncias particulares e as consequências da ação, e só depois, em um segundo momento, toma consciência da ação e reconhece o erro (*hamartia*), sentindo dor/sofrimento, no caso de quem se arrepende do que fez.

[...] todo ato feito por ignorância é não voluntário, mas é involuntário o que produz aflição e arrependimento, pois quem fez algo por ignorância, em nada se sentindo incomodado quanto à ação, não agiu voluntariamente, na medida em que não sabia, mas tampouco involuntariamente, na medida em que não se aflige. Assim, de quem age por ignorância, parece agir involuntariamente quem se arrepende; quem não se arrepende, visto que é diferente, que seja dito não voluntário, visto que difere, seria melhor ter um nome distinto.¹²⁴

Ao saber que *poderia ter agido diferentemente*, se soubesse das circunstâncias, se não ignorasse as consequências da ação, a ação se torna penosa, sofrida, e isso indica o caminho para o arrependimento pelo ocorrido. Já aquelas ações que não podem ser desfeitas, elas

¹²² ARISTÓTELES, 2008, p. 18

¹²³ HOLANDA, 2015, p. 126

¹²⁴ EN III 2 1110b18-20

produzem aflição e sofrimento irreparáveis. Arrependimento traduz o grego *metaméleia* e significa antes de mais nada uma mudança de opinião, lamento pelo ocorrido, daí arrependimento. Todavia, em vista da eventual possibilidade de aprender com o erro (que no passado produziu aflição e sofrimento), Aristóteles entende que o agente da ação que se arrepende e toma consciência da sua ação também poderia aperfeiçoar-se pelo hábito de refletir sobre a própria conduta.

Nesse sentido, Holanda argumenta que

não se trata de culpa (ao menos nada nos textos indica uma relação direta entre as duas noções), mas sim de uma visão clara ou tomada de consciência de alguma responsabilidade (por vezes parcial) sobre a ação [...]. Uma tal revelação causa algum tipo de sofrimento e, por consequência, lamento e arrependimento pelo efetuado. Um agente que, por ter sido forçado ou por ignorar certas particularidades da ação na qual se engajara, pode ser caracterizado como involuntário, passa a compreender melhor aquilo que fez, muda de opinião em relação ao feito, sofre e se arrepende por tê-lo efetuado, mas, evidentemente, não pode mais voltar no tempo e impedir as consequências de seu próprio ato.¹²⁵

Arrepende-se supõe algo já feito (no passado) e que, no entanto, o próprio agente que ocasionou a ação se dá conta, *a fortiori*, que, caso soubesse das causas e circunstâncias da ação, não teria feito, seja como, quando ou o que fez; é quando o agente reconhece um erro, reconhece que dispõe de um princípio racional que o facultaria fazer de outro modo, caso dele tivesse conhecimento. Essa tomada de “consciência da responsabilidade” sobre as ações se dá, como sugere Aristóteles, em face ao reconhecimento de um erro; é quando o agente da ação, ao refletir sobre a própria ação, se arrepende de ter feito o que, caso soubesse o motivo, faria de outra maneira. Sendo assim, para Aristóteles, quando alguém se arrepende, tem-se uma “tomada de consciência” da relação entre efeito e causa da ação, o que gera um novo conhecimento: sabe-se que não foi um deus ou força demoníaca que agiu através do agente. De modo geral, “compadecemos-nos pelo agente [...] que sofre e se arrepende”, pois “talvez seja lícito supor que iremos temer incorrer em erro semelhante ao dele”¹²⁶.

Apenas depois de entrar nessa dimensão ético-psicológica do arrependimento é que Aristóteles vai propor uma definição inicial do caráter voluntário das ações humanas, dizendo que seria um absurdo considerar os desejos de natureza animal, comum também às

¹²⁵ HOLANDA, 2015, p. 127

¹²⁶ HOLANDA, 2015, p. 127

crianças,¹²⁷ como o apetite e o impulso, como se fossem o motivo dos “atos involuntários”, só porque eles são ditos “atos súbitos”, *não racionais*. Contanto que o desejo e, portanto, o princípio motor da ação esteja no poder do agente, seja ele motivado por apetite, impulso ou querer, apenas ao ter ciência ou ter memória das circunstâncias particulares do seu ato voluntário é que ele pode reconhecer a causa do que fez, ou ainda, que a ausência de conhecimento do princípio da ação o fez errar; por isso, a depender do poder do agente, quando ele age por ignorância, também é possível se arrepender, reconhecer o erro, mudar de opinião, aprender com o erro, aperfeiçoar-se com o hábito etc.

Por fim, ao definir, em EN III, o gênero dos atos voluntários de modo a acentuar o que está e o que não está no poder do agente fazer no momento da ação, é possível concluir que, para Aristóteles, o exame anterior dos atos involuntários pressupõe, em particular no caso do arrependimento, a compreensão de disposições não racionais e racionais do agente que se dão num domínio contingente da ação. Contudo, para elucidar a questão do caráter moral de um agente que pode ser responsabilizado pelos seus atos, ainda é necessário discutirmos sobre o que Aristóteles entende por escolha deliberada e em que medida ela se distingue dos atos voluntários, que ocorrem por querer.

2.5. A distinção entre querer e escolha deliberada: podemos escolher agir, mas não desejar

Na presente seção, pretendemos arrematar a discussão inicial sobre *o viés psicológico da ética aristotélica*, partindo de uma análise da EN III 4, acerca da distinção entre o querer e o conceito de escolha deliberada (*proairesis*). Tal distinção, como veremos nas páginas que se seguem, explicaria finalmente por que o conceito de vontade/querer seria entendido pela tradição como uma faculdade da alma, indissociável tanto da psicologia quanto da ética ao menos desde Aristóteles.

Como procuramos mostrar ao longo do segundo capítulo deste trabalho, a psicologia desenvolvida por Aristóteles em torno do desejo e, especialmente, a sua psicologia do querer, levou-nos a considerar que o desejo de fazer ou não fazer algo de modo voluntário é tido por

¹²⁷ “Sendo involuntária a ação realizada por força e por ignorância, o voluntário parece ser aquilo cujo princípio reside no agente que conhece as circunstâncias particulares nas quais ocorre a ação. Não é presumivelmente correto dizer, pois, que as ações praticadas por impulso ou por apetite são involuntárias, pois, neste caso, em primeiro lugar, nenhum outro animal poderá agir voluntariamente, tampouco poderão as crianças” EN III 3 1111a21-26.

uma condição necessária, porém não suficiente, para explicar o fundamento moral das ações eticamente relevantes.

Com efeito, compreender em Aristóteles os pressupostos das ações realizadas de acordo com escolha deliberada seria a forma mais adequada de compreender o fundamento moral das ações virtuosas, pois, segundo o filósofo, dentre todas as ações voluntárias (que podem ser oriundas tanto da parte não racional quanto da parte racional da alma), a escolha deliberada se refere especificamente à operação de uma faculdade racional da alma (o intelecto). Por meio desta faculdade da alma um “animal racional” mostra em que medida é capaz de estimar, calcular, antever e deliberar sobre o que está ao seu alcance, em seu domínio, bem como sobre o que está em seu poder antes mesmo de agir. Como defende Aggio: “Aristóteles diferencia esses dois momentos, o do desejo e o da ação, atribuindo escolha apenas à ação. Podemos escolher agir, mas não desejar”.¹²⁸

Observamos, por um lado, que apesar de não podermos escolher os nossos desejos, dentre os tipos de desejo mais ou menos capazes de obedecer às ordens da razão (como o impulso e o apetite), o querer garante a possibilidade de agir de acordo com a razão, porque, para deliberar e escolher o que se quer fazer ou não fazer, é necessário pensar em algo que seja constante, tornando possível antever a realização futura de um ação. De acordo com a argumentação de Zingano: “[...] para que seja possível a deliberação, é preciso um domínio constante que torne possível o cálculo, pois, se fosse inteiramente indeterminado, nenhuma previsão seria possível, e se delibera somente com base em previsões”.¹²⁹ Essas previsões correspondem justamente à possibilidade de a ação ser feita ou não porque está sob o poder do agente fazer ou não fazer algo.

Aristóteles argumenta, nesse sentido, que, embora o *querer* seja mais próximo da reflexão sobre a ação realizada pela escolha deliberada, uma ação voluntária não deve ser confundida com a outra.

[...] o querer diz respeito sobretudo ao fim, mas a escolha deliberada concerne ao que conduz ao fim (por exemplo: queremos estar saudáveis, mas escolhemos deliberadamente coisas que nos tornarão saudáveis; queremos ser felizes e o declaramos, mas não é apropriado dizer que escolhemos deliberadamente ser felizes).¹³⁰

A psicologia dos atos voluntários está aqui sendo preparada para subsidiar as conquistas da ética, mais precisamente, da teoria da livre escolha (proáiresis). Disso se segue

¹²⁸ AGGIO, 2011, p. 131

¹²⁹ ARISTÓTELES, 2008, p. 184

¹³⁰ EN III 4 1111b25-6

que o querer se distingue da escolha deliberada, uma vez que o querer é uma espécie de desejo e, portanto, pertence à parte não racional da alma. Vale lembrar que Aristóteles concebia o querer, enquanto um objeto da psicologia, como uma faculdade ou um poder natural de agir apenas em parte orientado racionalmente. Querer é um poder de agir que não se confunde com o agir, nem com a escolha deliberada, em função de ter por objeto o fim da ação, e não os meios. Pode-se inclusive dizer que, ao contrário dos outros animais, o ser humano, assumido como animal racional, é o único ser vivo capaz de agir motivado pelo querer. O querer não é um desejo comum aos outros animais. O querer é um tipo de desejo pertinente ao ser que age tal como age o humano, portanto, o querer é interessante para investigação sobre a *práxis*.

Todavia, enquanto o querer diz respeito ao motivo e a causa da ação humana orientada racionalmente, a escolha deliberada diz respeito à possibilidade de refletir racionalmente sobre o desejo de agir. A deliberação não tem relação direta com o querer, mas ela diz respeito a um princípio que antecipa um conhecimento sobre a ação motivada pelo querer. Por isso, por meio da deliberação, é possível não fazer o que se quis em um dado momento. Alguém pode não fazer o que uma vez foi quisto, mas neste caso é impossível não querer. A deliberação racional, por sua vez, permite ao homem avaliar a conduta dos seus desejos. Ela diz respeito a uma operação racional que toma os desejos como objeto de autoavaliação para estimar os meios mais adequados que conduzem à realização de uma ação conforme a um determinado fim.

Dado que o objeto de escolha deliberada é o objeto de desejo deliberado do que está em nosso poder, a escolha deliberada será, então, o desejo deliberativo do que está em nosso poder, pois, julgando em função de ter deliberado, desejamos conformemente à deliberação.¹³¹

A *escolha deliberada*, nesse sentido, também exprime uma ação voluntária, quando “desejamos conforme a deliberação”, mas se trata de uma ação voluntária específica, sempre vinculada à reflexão sobre as próprias ações, quer dizer, ela corresponde ao processo deliberativo interno de tomar a ação (o objeto da escolha) como fim em si mesmo ditado pela razão. A “boa” ação, a virtuosa escolha, é resultado dessa operação racional, ela supõe uma determinação racional. Como diz Aristóteles: “ninguém delibera acerca das coisas que não podem [mè endekhoménon] ser diferentemente.”¹³² Ou ainda: “Ninguém delibera acerca do

¹³¹ EN III 5 1113a9-11

¹³² EN 1139a14

ocorrido, mas do que será e do contingente, o ocorrido não pode não vir a ser; por isso Agatão corretamente [disse]: pois só isso um deus não pode, tornar não ocorridas as coisas feitas.”¹³³

Nesse caso, é a razão o determinante da ação eticamente relevante, pois resulta de uma escolha, um cálculo prévio que pode evitar a exclusividade do desejo e outras mediações sensíveis como motivo (causa) do fazer/agir. Tomada segundo um fim, a ação transparece o caráter moral do agente, pois o princípio da ação encontra-se nele mesmo, o fundamento moral das ações virtuosas encontra-se no agente (causa) da ação, sendo esta disposição de agir por escolha deliberada algo adquirido com o hábito e passível de ser aperfeiçoada pelos costumes. Não à toa, Aristóteles tomava este seu escrito sobre ética como material pedagógico!

Finalmente, levando em consideração a psicologia do querer e a sua relação com a teoria de livre escolha em Aristóteles, podemos aprofundar até aqui aquela hipótese de Heidegger. Com a nossa análise tanto do *De Anima* quanto da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles, pudemos dar um passo decisivo, na medida em que verificamos que esse vínculo entre faculdade da alma e querer foi estabelecido por Aristóteles como estratégia para apresentar uma fundamentação ética do querer no domínio da psicologia. Ao compatibilizar a faculdade do desejo à faculdade do intelecto, por meio da intervenção do raciocínio no âmbito do desejo, do querer, o problema central da psicologia em Aristóteles se torna o seu encaminhamento ético.

O problema em tudo isso seria concordar com a intuição de Heidegger de que Nietzsche, como o fez basicamente boa parte da filosofia moral alemã moderna, também teria aderido ao projeto aristotélico, que compatibiliza psicologia e ética, ao pensar a alma/psique como algo volitivo e, no lugar da alma, considerar a vontade como o objeto mais relevante da reflexão em termos de psicologia.

Dito isso, colocamo-nos diante da questão: se há uma ética que orienta a psicologia do querer, Nietzsche, mesmo sem todo aparato metafísico comum à tradição, estaria então apenas repetindo ou mesmo acatando a teoria psicológica da ação moral aristotélica? A resposta a essa questão perfaz o objetivo do próximo capítulo, que pretende encontrar em GM II um exemplo paradigmático de como Nietzsche aborda a questão da psicologia do querer, ou como ele próprio formula, a questão da *memória* (que é uma faculdade psicológica) *da vontade* (versão moderna do querer aristotélico). Que Heidegger tenha sido bastante sagaz no

¹³³ EN V 1139b6-10

insight acima descrito, não se segue disso que o *insight* encontre sustentação no pensamento de Nietzsche.

CAPÍTULO III. A CRÍTICA DE NIETZSCHE À ORIENTAÇÃO ÉTICA DA PSICOLOGIA NO SEGUNDO ENSAIO DA *GENEALOGIA DA MORAL*

No capítulo anterior, mostramos as consequências éticas da fundamentação de um modelo psicológico de compreensão do querer em Aristóteles. Tentamos com isso aprofundar aquela hipótese inicial de leitura apresentada por Heidegger ao considerar não a vontade algo psíquico, mas a psique como algo volitivo (“corpo e espírito são vontade”). Sendo a *psique determinada pelo volitivo*, buscamos esclarecer a *psique*, isto é, o domínio das faculdades da alma (racionalis ou não), *como algo volitivo*, isto é, da mesma ordem dos instintos, dos impulsos, dos desejos, do querer etc. Aí, percebemos que Aristóteles compatibiliza o *querer*, *que é uma faculdade de desejar*, à *faculdade intelectual da alma*, fazendo com que a intervenção do raciocínio prevaleça sobre o desejo.

O desejo humano, e, em especial, o querer, é responsável por apontar tanto as causas quanto as consequências de uma ação humana que pode ser racionalmente orientada. É possível instituir as causas das ações antes da realização da ação a partir do querer sob controle da parte racional da alma. Nesse sentido, a psicologia do querer em Aristóteles também foi estratégica para mostrar como a racionalidade prática (ou ética) é introduzida no âmbito de um desejo (estudado pela psicologia), como princípio motor da ação humana racionalmente orientada. Por meio da intervenção do raciocínio no âmbito do desejo, Aristóteles havia compatibilizado psicologia e ética.

Todavia, ao se tomar o pensamento de Nietzsche (algo sugerido pelo *insight* de Heidegger em suas preleções), a relação psicológica entre as faculdades da alma (esquecimento e memória) e a vontade, apresentadas — no exemplo tomado por esse estudo — no segundo ensaio da GM, podemos notar que a noção de vontade/querer está subordinada à “memória”. Nietzsche fala em GM II 1 da *memória da vontade*, talvez destacando ali que o mais importante não seria a “vontade” ou o “querer” em si, como princípio motor ação eticamente relevante. Com essa interpretação da *vontade como objeto da memória*, portanto, pensando *vontade* como objeto da psicologia, é possível verificar de que modo, em completo desacordo com a tese aristotélica (e contra o que foi dito por Heidegger), Nietzsche reconstrói pela memória da vontade a relação da psique com o seu elemento volitivo, sem pressupor como um dado natural do ser humano a racionalidade ética. Não seria demasiado enfatizar aqui, portanto, que o tão defendido distanciamento da metafísica não seria — pelo menos —

um movimento suficiente da filosofia nietzschiana para o estabelecimento de uma investigação psicológica forte o suficiente contra recaídas dogmáticas.

No terceiro capítulo deste trabalho, investigaremos o conceito de *memória da vontade*, tal como ele se desdobra no segundo ensaio da GM, com o objetivo de demonstrar ali a contraposição de Nietzsche à psicologia da ação moral de Aristóteles, trabalhada no capítulo anterior. A crítica de Nietzsche à orientação ética da psicologia pretende revelar uma alternativa à hipótese de Aristóteles, que compatibiliza psicologia e ética ao representar a psique como algo volitivo. Para tentar demonstrar essa hipótese, buscamos analisar a estratégia argumentativa de Nietzsche no segundo ensaio da GM, que consiste em interpretar as ações causadas pela vontade humana no âmbito de uma investigação genealógica sobre o poder da memória de conservar o que foi uma vez querido no tempo, isto é, uma investigação sobre o que denomina, já na primeira seção do segundo ensaio, *memória da vontade*.

3.1. A questão da temporalidade no desenvolvimento do aparelho psíquico

Para nos atermos apenas à questão do domínio do que ora designamos por *psicológico* em Nietzsche, seria preciso compreender como e por que o tema das faculdades anímicas/psíquicas, sobretudo esquecimento e memória, está diretamente ligado a uma discussão sobre a vontade desde GM II 1. Nesse sentido, procuramos refletir sobre a vontade como objeto da memória, representando a *psique* como algo volitivo, tendo em mente o modo pelo qual Nietzsche inicia o segundo ensaio da GM, isto é, mobilizando categorias fundamentais da psicologia em sua crítica à moral. Nietzsche recorre a tais “faculdades da alma”, desde o primeiro parágrafo da GM II, para tratar do “verdadeiro problema do humano”, qual seja, o da capacidade humana de fazer promessas, partindo de seus pressupostos e considerando suas consequências:

Cultivar um animal que pode fazer promessas - não é esta a tarefa paradoxal que a natureza se impôs com relação ao humano? Não é este o verdadeiro problema do humano? O fato de que este problema esteja em grande parte resolvido deve parecer ainda mais notável para quem sabe apreciar plenamente a força que atua de modo contrário, a do esquecimento.¹³⁴

Logo nas primeiras frases do ensaio, Nietzsche diferencia o que, de um lado, condicionaria a origem desse processo de transformação do ser humano em seu estado atual (a

¹³⁴ GM II 1

relação paradoxal entre animalidade e humanidade do humano) e, de outro, o resultado mais notável desse mesmo processo, isto é: a capacidade humana de fazer promessas. Ora, uma pessoa capaz de fazer promessas, segundo Nietzsche, é uma pessoa capaz de manter e conservar sua palavra *no tempo*, ou em suas palavras, é alguém capaz de “poder responder por si mesmo no futuro” (GM II 1). Como estratégia para interpretar esse “problema do humano” (GM II 1), que teria determinado a “humanidade” do humano, Nietzsche conduz sua investigação sobre como o ser humano surgiu e se transformou ao longo do tempo, em relação ao seu passado animal, tomando como fio condutor uma reflexão que é completamente inovadora do ponto de vista do que designamos aqui por *psicologia*. O animal que torna-se “capaz de prometer” (quer dizer, torna-se, em certo sentido, humano) é inicialmente interpretado a partir de duas faculdades anímicas que se opõem mutuamente: esquecimento e memória.

Precisamente esse animal que necessita esquecer, no qual o esquecer é uma força, uma forma de saúde forte, desenvolveu em si uma faculdade oposta, uma memória, com cujo auxílio o esquecimento é suspenso em determinados casos - nos casos em que se deve prometer.¹³⁵

Para ser possível prometer, é necessário inibir, ao menos temporariamente, a atividade do esquecimento. Em outras palavras, não haveria promessa sob o domínio do esquecimento, uma vez que desse modo nenhuma experiência, nenhuma vivência poderia ser conservada no tempo. O poder de esquecer, que seria característico de uma vida mental saudável, precisou ser suspenso e isso pode ocorrer, segundo Nietzsche, com o surgimento da faculdade da memória.

A faculdade da memória é introduzida no argumento enquanto um elemento determinante para compreendermos como o “problema do humano” foi “em grande parte resolvido” (GM II 1). A memória é assim caracterizada inicialmente enquanto uma “contra-faculdade (*Gegenvermögen*)”, que se contrapõe à faculdade mais espontânea do aparelho psíquico (esquecer), no sentido em que ela apenas suspende o esquecimento em casos específicos: *naqueles em que se deve prometer*.

Nietzsche reflete sobre o vir a ser do animal humano, no contexto de sua vida psíquica, sob um duplo ponto de vista: ora pensando sob a ótica do presente-instante, viabilizada pelo esquecimento, a partir do qual nada se conserva no tempo, ora sob a ótica de um tempo redimensionado em passado, presente e futuro, o que seria viabilizado pela faculdade da memória.

¹³⁵ GM II 1

Segundo GM II 1, a memória seria capaz de inibir, *temporariamente*, a atividade do esquecimento, porque ela é capaz de gravar (portanto, conservar no tempo) a experiência de algo uma vez vivido, algo preso ao presente. Dessa forma, como tudo o que acontece na vida psíquica é um fenômeno temporal, a memória possibilitaria a conservação de uma experiência no decorrer do tempo.

Se a memória redimensiona *temporalmente* as vivências e experiências, apresentando as condições para conservar uma experiência passada em uma cadeia de eventos sucessivos, sem necessariamente “dar cabo” às imagens e representações dessa experiência, isso significa que a memória também é capaz de manter no tempo e reviver, outra vez experimentar, o que foi uma vez percebido pelos sentidos.

Isso poderia ser relevante para explicar o seguinte fato: a memória é capaz de conservar, ativamente, o que foi *uma vez desejado, o que uma vez foi querido*, por exemplo, na forma de uma promessa, de um “eu quero” ou “não quero”, “eu farei” ou “não farei”, articulação psíquica que, segundo Nietzsche, teria criado um dos fenômenos mais decisivos para a saída do ser humano de sua animalidade: o “eu prometo”.

Por meio da psicologia, Nietzsche tenta traduzir o problema do humano, a sua capacidade de fazer promessas, em relação ao seu passado animal, quando era incapaz de prometer, para o âmbito de um debate sobre as faculdades psíquicas, na forma de uma discussão sobre o esquecimento (animal) e a memória (humana). Assim, ele se torna capaz de compreender a transformação da experiência da temporalidade viabilizada do ponto de vista da vida animal para o ponto de vista da vida humana.

O mais importante na transformação dessa experiência da temporalidade, viabilizada pela conservação do tempo na memória, é destacar uma ideia que parece fundamental para a compreensão da vontade como objeto da memória, que é o desenvolvimento da relação entre a memória e a cadeia causal do tempo. O principal pressuposto apontado por Nietzsche que condiciona e prepara a consolidação de uma forma de vida psíquica que molda a vontade do ser humano é o fato do ser humano ter aprendido “a pensar de maneira causal” (GM II 1), isto é, o desenvolvimento do poder de antever no tempo as consequências de uma ação motivada causalmente pelo querer. Nas palavras de Nietzsche, “para dispor de tal modo do futuro, o quanto não precisou o homem aprender a distinguir o acontecimento casual do necessário, a pensar de maneira causal, a ver e antecipar a coisa distante como sendo presente [...]” (GM II 1). Nietzsche elege ali a causalidade para pensar o tempo de forma sucessiva na memória: para tudo que acontece há uma razão de ser, assim como para toda ação existe um poder de querer que a condiciona.

Nesse ponto, o leitor e leitora atentos podem notar aqui uma semelhança teórica com a psicologia antiga, mais precisamente, a de Aristóteles. É preciso reconhecer que essa estratégia de Nietzsche de interpretar as faculdades da alma como condição de compreensão da temporalidade já havia sido sugerida pelo próprio Aristóteles no tratado *Memória e Recordação*, que trata propriamente da faculdade da memória e denomina a memória como uma capacidade de conservação do tempo.

3.1.1. Excurso: Sobre a faculdade da memória no tratado *Memória e Recordação* de Aristóteles

Aristóteles, no tratado *Memoria et Reminiscentia* (doravante, MR), o segundo tratado do *Parva Naturalia* investiga como a memória se relaciona com o sentir ou com as sensações do corpo, uma vez que a memória é a capacidade de sentir de novo o que já passou, o que uma vez foi desejado, querido.

A fim de distinguir o objeto da memória do objeto de outras faculdades psíquicas (da alma), primeiro Aristóteles analisa a relação da memória com o tempo. Sendo a memória definida como um estado psíquico ou uma *afecção*¹³⁶ natural que tem por objeto o tempo passado, a rememoração dos acontecimentos passados, ausente aos sentidos, é vista como a atividade primordial da memória. “Memória, então, não é nem sensação nem julgamento, mas é um estado ou afecção induzida por uma destas, quando o tempo passa.”¹³⁷ Quer dizer, a memória não é nem a percepção sensorial, enquanto esta se liga ao presente, nem o pensamento, associado ao futuro, sendo um estado ou uma afecção (páthos) subsequente (induzida pela percepção ou pelo pensamento).

Aristóteles afirma, nesse sentido, que o objeto da memória é o passado, não o presente ou o futuro, pois só há memória “quando o tempo passa (*when time has elapsed*)” (MR 449b 26). O passado é o objeto privilegiado da memória, pois toda memória envolve a possibilidade de distinguir um “lapso temporal”, o que acontece antes e depois na ordem do tempo; a memória possibilita distinguir o tempo em algo mais próximo ou distante, entre mais ou menos tempo.

¹³⁶ “Nietzsche emprega a expressão sublinhada *Affekt*. Se a reportarmos à origem etimológica, no latim *affectus*, teremos, então, o sentido de disposição, condição, afecção, mas também, pela via de *afficio* (de que *affectus* é o participio perfeito), de tocar, ser tocado, mover, ser movido, ser afetado.” (GIACOIA, 2006, p. 67).

¹³⁷ MR I 449b24-29

O ato de rememorar uma experiência passada seria também uma forma de tornar o tempo cognoscível, é um modo particular de conhecer o tempo, sua grandeza e estado de contínua mudança na relação entre presente e passado. A memória envolve a cognição do tempo, e “tempo precisa ser cognoscível no mesmo sentido que magnitude e mudança, uma vez que esses três estão interrelacionados continuamente.”¹³⁸ De acordo com a análise do tempo na *Física*, IV, 11, 219a1 “não há tempo sem que haja movimento e mudança”¹³⁹, isto é, só há tempo quando podemos distinguir dois instantes, um como anterior, o outro como posterior.

Toda forma de memória envolve perceber a sucessão de eventos em uma ordem temporal, porque toda memória é estabelecida pela passagem do tempo. Aristóteles supõe que toda memória envolve perceber a passagem do tempo, daquilo que está ausente aos sentidos, por meio de imagens. A memória pertence à mesma faculdade da alma responsável pela imaginação. Quer dizer, a memória implica uma imagem mental, que representa a presença do objeto ausente aos sentidos. Sendo capaz de distinguir a passagem do tempo entre presente e passado, a memória pode distinguir entre imagens oriundas de sensações ou pensamentos recentes e as imagens mais antigas oriundas de experiências prévias. Desse modo, a memória seria responsável por recuperar a imagem de um acontecimento passado, que teria sido percebido como prazeroso ou desprazeroso, e reviver tal experiência, com mais ou menos intensidade. Se por um lado as imagens, presentes na memória, referem-se a algo que já passou e portanto está ausente aos sentidos, a concepção de imagem/fantasia fornece por outro lado a condição para Aristóteles pensar a articulação entre a capacidade memória e a possibilidade de manter presente a continuidade temporal de algo descontínuo no tempo, como os sentidos e os demais afetos de prazer ou desprazer. Portanto, se as sensações de prazer e dor podem ser rememoradas quando o objeto está ausente da percepção dos cinco sentidos, é porque a atividade da memória permite reviver as imagens outrora sensíveis (do passado), pela via da fantasia.

No capítulo 2 do tratado MR, Aristóteles pretende definir o que é a *recordação*, como ela ocorre e por qual razão, distinguindo da simples memória, da mera presença do passado no espírito, a recordação enquanto uma ativa busca pelo passado, que “constitui uma espécie de raciocínio”¹⁴⁰. Isso significa que a memória não é vista como um fenômeno puramente

¹³⁸ SORABJI, Richard. **Aristotle on memory**. London: Bristol Classical Press, 2004, p. 48

¹³⁹ PUENTE, Fernando Rey. **Tratados Sobre o Tempo. Aristóteles, Plotino e Agostinho**. Belo Horizonte: Editora Ufmg, 2014, p. 27.

¹⁴⁰ MR II 453a9-10

passivo, como uma mera faculdade de armazenamento de sensações e experiências. Todos os animais podem rememorar, passivamente, pois a rememoração é a atividade fundamental da memória, mas só o homem é capaz de recordar/lembrar o que rememora, buscando ativamente no tempo passado algo por meio de um esforço do raciocínio.

Diferentemente da simples evocação do passado no presente, a recordação é descrita por Aristóteles como um processo ativo de busca, que viabiliza o processo de aprendizado, portanto, de “aperfeiçoamento” intelectual. Quando alguém percebe ou experiencia ou aprende algo pela primeira vez, essa pessoa ainda “não recupera nenhuma memória porque nenhuma memória precedeu”¹⁴¹ tal aprendizado. Memória não implica recordação, mas a recordação pressupõe a memória e a passagem do tempo para que processo de aprendizado se consolide. Só depois de perceber ou aprender algo é possível olhar para trás e recordar. Se a recordação ocorre por *hábito* ou por *necessidade* isso significa dizer que a capacidade da memória pode ser aprimorada com o tempo. Aristóteles analisa nesse contexto a relação da recordação com a *inferência retrospectiva*, isto é, a possibilidade de inferir do efeito à causa.

a recordação é um tipo de inferência, pois quando um homem está recordando ele infere que viu ou ouviu ou experienciou algo deste tipo antes, e esse processo é um tipo de busca. Essa capacidade [de recordar] pode pertencer apenas por natureza a tais animais que também tenham a faculdade da deliberação, pois a deliberação também é um tipo de inferência.¹⁴²

Através de uma associação habitual entre as “imagens mentais” de objetos ausentes aos sentidos, a memória seria normalmente capaz de resgatar a causa e a sucessão dos eventos passados. Assim, a memória nos permite, ao recordar, estabelecer um nexo causal (via inferência) entre um ato súbito, a sensação uma vez presente, e o querer da própria pessoa que realizou o ato, a “longa cadeia do querer” (como dirá Nietzsche, GM II 1), como uma forma de compreender a origem da ação.

3.2. A oposição entre esquecimento e memória da vontade

Diferentemente de Aristóteles, Nietzsche não se baseia em teorias antigas da memória, mas em novas. A pesquisa-especializada, ao voltar nossos olhos para a concepção de

¹⁴¹ MR II 451a21-22

¹⁴² “This is because recollection is a kind of inference; for when a man is recollecting he infers that he has seen or heard or experienced something of this sort before, and the process is a kind of search. This power can only belong by nature to such animals as have the **faculty of deliberation**; for deliberation too is a kind of inference.” MR 453a6-13

psicologia empregada por Nietzsche no contexto dos seus escritos de maturidade, destaca que foi particularmente importante a leitura do livro de Harald Höffding, *Psychologie in Umrissen auf Grundlage der Erfahrung*, obra na qual Nietzsche trabalhou intensamente antes da publicação da sua GM.¹⁴³ Ao reconstruir nesta obra a história da psicologia moderna, Höffding faz um apanhado do debate inglês¹⁴⁴ e alemão sobre o estatuto da psicologia no século XIX, tentando conciliar dois temas: a memória para os "psicólogos ingleses" e o problema da vontade (a unidade sintética da consciência da ação) para os alemães. Nietzsche, por sua vez, parece recorrer ao livro de Höffding para explicar a interação entre esquecimento e memória da vontade no domínio da vida psíquica. Dizemos isso, porque Höffding nos permite recuperar um antigo vínculo, importantíssimo para Nietzsche, que o esquecimento e a memória possuem com uma forma de representar certas sensações anímicas na ordem do tempo. Nietzsche, assim como Höffding, vai recuperar o valor positivo da atividade do esquecimento, ou melhor, da "arte de esquecer", em oposição à "arte da memória". Höffding dizia que

[e]squecer pode ser uma arte tão grande quanto lembrar, e é por isso que se diz que Temístocles respondeu à oferta de Simônides de ensinar-lhe a arte da memória que ele preferia aprender a esquecer: "porque lembro até mesmo o que não quero lembrar; mas não posso esquecer o que quero esquecer". O indiferente ou o insignificante desaparece por si mesmo; mas são precisamente as ideias desprazerosas que geralmente estão associadas, como regras, a tais experiências e circunstâncias invasoras e que a sequência involuntária de ideias não as leva embora. Além disso, pode haver uma tendência na natureza do próprio indivíduo de se apegar às ideias desprazerosas com certa tenacidade. Em outras circunstâncias, pode ser obviamente a tarefa de esquecer as ideias com as quais o prazer está conectado. Aqui, consideramos apenas brevemente as maneiras pelas quais uma ideia pode ser mais ou menos suprimida da consciência. São as leis do esquecimento, em oposição às da lembrança."¹⁴⁵

¹⁴³ SOMMER, 2019

¹⁴⁴ A "psicologia inglesa", à qual Nietzsche se refere como pano de fundo de GM I 1, é amplamente discutida no texto de Höffding. Ele enfatiza que é "mérito inglês ter estabelecido a independência da psicologia sobre a especulação metafísica". (HÖFFDING, Harald. **Outlines of psychology based on experience**. New York: The Macmillan Company, 1904, p.19).

¹⁴⁵ "It may be as great an art to forget as to remember, whence the reply of Themistocles when Simonides offered to teach him the art of memory, that he would rather learn to forget: 'for I remember even that which I do not wish to remember; but cannot forget what I wish to forget.' What is indifferent or of little importance disappears as of itself; but the painful ideas are the very ones which, as a rule, are associated with such impressive experiences and circumstances, that the involuntary flow of ideas does not carry them away. Moreover, there may even be in the nature of the individual a tendency to cling with a certain obstinacy to painful ideas. Under other circumstances, the problem may be of course to forget ideas which are associated with pleasure. Here will only be noted briefly the various ways and means by which an idea may be more or less completely expelled from consciousness. These will be the laws of obliviscence as opposed to those of reminiscence." (HÖFFDING, 1904, p. 162, tradução nossa).

A hipótese de Höffding é que somente por meio de uma arte seria possível esquecer ou abstrair ideias que de outro modo se fixam e se conservam na memória reproduzindo sofrimento, desprazer, vergonha etc. A tarefa do esquecimento seria justamente livrar a consciência de certas representações dolorosas. A referência a uma tal lei do esquecimento, em oposição à lei da lembrança, também enfatiza o problema do sofrimento enquanto um dispositivo de compensação da memória, daí por que “lembro até mesmo o que não quero lembrar; mas não posso esquecer o que quero esquecer”¹⁴⁶. Nietzsche se apoiou em algumas intuições fundamentais da psicologia proposta por Höffding para interpretar a relação entre as faculdades do esquecimento e da memória. Mas para além de apresentar o esquecimento como uma “arte de esquecer”, ou de refletir sobre a permanência de experiências desprazerosas na vida psíquica por meio da memória, Nietzsche vai conduzir sua investigação no contexto do segundo ensaio da *GM* tomando como fio condutor uma interpretação da memória e do esquecimento que são completamente inovadoras de um ponto de vista psicológico.

Em *GM II 1* surge para Nietzsche em primeiro plano o esquecimento: “Esquecer não é uma mera *vis inertiae* [força inercial], como creem os superficiais, mas uma força inibidora ativa, positiva no mais rigoroso sentido, graças à qual o que é por nós experimentado, vivenciado, em nós acolhido, não penetra mais em nossa consciência [...]” (*GM II 1*). Nietzsche, ao tratar do esquecimento como uma força ativa, isto é, como uma atividade anímica, não identifica o esquecimento a uma mera incapacidade de se lembrar de algum acontecimento previamente armazenado na memória. O esquecimento não é compreendido mecanicamente enquanto uma “*vis inertiae*”, ou seja, enquanto efeito da ausência da memória ou de exercícios mnemônicos (esquecer não significa aqui “não-lembrar”), pois isso já significaria pressupor, no início do processo que se pretende explicar, o desenvolvimento da faculdade da memória como um atributo natural de todo ser humano. Tomando o esquecimento como ponto de partida da sua argumentação, Nietzsche inverte essa “lógica”, ressignificando o que até então se considerava como faculdades da alma no domínio da psicologia, ao menos desde Aristóteles até os “psicólogos ingleses”.

O esquecimento é então interpretado por Nietzsche enquanto uma atividade primordial na vida psíquica, uma força ativa, capaz de inibir a tomada-de-consciência, cuja principal função consiste em inibir a entrada e a permanência de determinadas experiências (as

¹⁴⁶ HÖFFDING, 1904, p. 162

desprazerosas), uma vez vivenciadas por nós, no interior da consciência. Nas palavras de Nietzsche, graças ao esquecimento “o que é por nós experimentado, vivenciado, em nós acolhido, não penetra mais em nossa consciência” (GM II 1). Ao conceber desse modo o esquecimento enquanto uma faculdade inibidora (*Hemmungsvermögen*) da consciência, como defende C. Ferraz, “o esquecimento não viria apagar as marcas já produzidas pela memória, mas, antecedendo à sua própria inscrição, impediria, inibiria qualquer fixação.”¹⁴⁷

Nietzsche acentua logo de início o papel fundamental que a atividade do esquecimento possui, ao viabilizar um determinado tipo de experiência psicológica que engloba o conjunto das vivências *imediatamente* (quer dizer, “no presente”) percebidas e assimiladas pela *psique*. Toda experiência psicológica propiciada pelo esquecimento está por isso mesmo atrelada à noção de uma temporalidade instantânea e efêmera, a tudo o que vivemos intensamente no agora. É o que ele próprio enfaticamente afirma: “não poderia haver felicidade, jovialidade, esperança, orgulho, *presente*, sem o esquecimento.” (GM II 1)

Sob o domínio do esquecimento, não é possível distinguir, logicamente, causa e efeito nem, cronologicamente, passado e futuro. Tudo o que uma vez vivemos e experimentamos vem a ser tal como (e enquanto) existe, vale tão só por um momento. A experiência propiciada pelo esquecimento é por isso mesmo interpretada por Nietzsche tal como a experiência efêmera do tempo presente, que se manifesta subitamente e se esvai da mesma maneira. Como Nietzsche afirmava desde a *Segunda Consideração Extemporânea*¹⁴⁸: “é possível viver quase sem recordar e viver feliz, como o demonstra o animal, mas é impossível viver sem esquecer”.¹⁴⁹

Nesse sentido, já que tudo o que vivemos acontece apenas uma única vez, o esquecimento converge com a possibilidade de vivenciarmos algo *imediatamente* percebido pelos sentidos, algo que não se fixa em representações duradouras na consciência. Segundo Nietzsche, quando nos esquecemos de alguma experiência uma vez vivenciada, isso quer

¹⁴⁷ FERRAZ, Maria Cristina Franco. Nietzsche: esquecimento como atividade. Cadernos Nietzsche, [s. l], v. 7, jun. 1999, p. 27

¹⁴⁸ Desde um famoso escrito de juventude dedicado a Goethe, intitulado a *Segunda Consideração Extemporânea: sobre a vantagem e desvantagem da história para a vida*, Nietzsche toma como fio condutor do seu projeto filosófico a necessidade de ressignificar as faculdades da memória e do esquecimento, tradicionalmente estudadas pela psicologia como faculdades da alma, para então viabilizar uma forma inovadora de narrar a história da humanidade: “Mas o homem também se admira de si próprio, de não poder aprender a esquecer e de ficar permanentemente amarrado ao passado. Por mais longe que vá, por mais depressa que corra, as suas algemas seguem-no. É um fato extraordinário: o instante aparece como um relâmpago e depois desaparece também como um relâmpago. Nada antes, nada depois, e, contudo, ele vem perturbar como um fantasma a paz de um instante ulterior.” (NIETZSCHE, Friedrich. **Considerações intempestivas**. Lisboa: Presença, 1976, p. 105).

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 107

dizer que tal experiência não durou no tempo, limitando-se ao instante no qual ela se manifesta. O ato de esquecer, em suma, não só corresponde à assimilação, súbita ou imediata, das percepções, na forma de sensações ou representações prazerosas ou dolorosas; esquecer também corresponde, segundo Nietzsche, a uma disposição espontânea para o *querer instintivamente nos livrar daquilo que atualmente fazemos*, da consciência ou da ideia que nos permite guardar tais sensações ou representações no decorrer do tempo, para além do instante em que um desejo se manifesta no presente – nada se conserva ao ser querido, nenhuma sensação ou representação de uma ação, pois esquecemos.¹⁵⁰

Ao “fechar temporariamente as portas e janelas da consciência”, garantindo “um pouco de sossego, um pouco de *tabula rasa* da consciência” (GM II 1), Nietzsche afirma que o esquecimento funciona como uma “espécie de guardião da porta, de zelador da ordem psíquica”, para que “novamente haja lugar para o novo, sobretudo [...] para o reger, prever, predeterminar” (GM II 1).

Desse modo, é importante destacar que Nietzsche não opõe a experiência psicológica propiciada pelo esquecimento ao mero processo de armazenamento pela memória, mas sim à possibilidade de tornar-se consciente de qualquer acontecimento como sendo algo que perdura, que se conserva em uma ação no tempo. “Pois nós poderíamos pensar, sentir, querer, recordar, poderíamos igualmente ‘agir’ em todo sentido da palavra: e, não obstante, nada disso precisaria nos ‘entrar na consciência’ (como se diz figuradamente).”¹⁵¹

Desde o livro V de *A Gaia Ciência*, Nietzsche não pressupõe, dessa maneira, a consciência (ou melhor, o tornar-se consciente), possibilitada pela memória, pensando a memória como um atributo “essencial da natureza” animal do humano (sequer em Nietzsche se pode falar de “natureza humana”); a memória aparece desse modo em GM II como antagonista, como inibidora da faculdade de inibir, uma faculdade contraposta à atividade primordial do esquecimento.

Finalmente, para explicar como o esquecimento assimila as experiências uma vez vivenciadas por nós de modo a inibir, “temporariamente”, a atividade da consciência, Nietzsche compara o aparelho psíquico a um estômago, recorrendo à metáfora da digestão. No estado de digestão, alguns nutrientes são absorvidos e assimilados pelo estômago,

¹⁵⁰ “Não conseguir levar a sério por muito tempo seus inimigos, suas desventuras, seus malfeitos inclusive – eis o indício de naturezas fortes e plenas, em que há um excesso de força plástica, modeladora, regeneradora, propiciadora do esquecimento (no mundo moderno, um bom exemplo é Mirabeau, que não tinha memória para os insultos e baixeiras que sofria, e que não podia se desculpar, simplesmente porque – esquecia). Um homem tal sacode de si, com um movimento, muitos vermes que em outros se enterrariam” GM I 10.

¹⁵¹ FW 354

enquanto outros elementos são descartados. Assim, se encerra o processo de digestão. Esse processo de digestão é pensado, metaforicamente, como um processo que se dá no corpo, no qual ocorre uma assimilação ou incorporação dos nutrientes pelo estômago, o que Nietzsche denomina de *Einverleibung*. Para realizar a analogia com a vida psíquica, Nietzsche introduz no lugar do corpo (*Leib*) a referência à alma (*Seele*), empregando a palavra *Einverseelung*, para designar o processo de assimilação anímica ou psíquica.¹⁵² Note-se que aqui o “fisiológico” é interpretado conforme o “anímico”, e isso é feito para tornar “alma” e “corpo” instâncias interessantes para uma melhor compreensão da atividade do esquecer e memorizar — e não como instâncias “em si”.

O poder de esquecer seria análogo a uma digestão bem-sucedida (eupepsia), na medida em que ele “digere” as nossas experiências, sobretudo no caso de vivências intensas, que causam forte impacto (como dor, desprazer), impedindo a conservação e o armazenamento delas na consciência. Assim, tudo o que vivemos seria integralmente ou absorvido ou descartado “pela alma” no processo de assimilação.

Ora, se o esquecimento corresponde a uma faculdade espontânea da vida psíquica, capaz de inibir a consciência de fixar estímulos que lhe afetam no presente, então aquele que não consegue esquecer sofre de uma disfunção do aparelho psíquico (e “fisiológico”). Caso não fosse danificado e deixasse de funcionar, o esquecimento naturalmente daria conta de inibir a conservação das sensações e representações no tempo. Recorrendo novamente à metáfora da digestão (porque o fisiológico interessa ao exame do anímico!), Nietzsche compara, em GM II 1, quem não consegue esquecer a um dispéptico: “O homem no qual esse aparelho inibidor é danificado e deixa de funcionar pode ser comparado (e não só comparado) a um dispéptico - de nada consegue “dar conta”... (GM II 1)” Na indigestão, alguns nutrientes não são devidamente assimilados e ficam retidos ou armazenados no organismo, de modo tal que não damos cabo a um processo. “Dispéptico seria, segundo Nietzsche, quem nunca se livra de nada, quem não “dá conta” de nada: “er wird mit Nichts ‘fertig’”. Mais literalmente ainda: não dando cabo de nada, tal homem nunca fica pronto (fertig) para o novo, para o presente.”¹⁵³

Do ponto de vista psíquico, “da alma”, essa distinção entre uma digestão saudável e uma indigestão só faz sentido se é compreendida analogamente ao desenvolvimento da

¹⁵² Com isso, à primeira vista, pode parecer que Nietzsche endossa a dicotomia metafísica entre corpo/alma, mas “na medida em que o processo da digestão passa a ser estendido para o campo da “alma”, é a própria alma, como algo supostamente diverso do corpo, que é engolida pelo que, antes, se associava apenas a uma função física pretensamente distinta da atividade do “espírito” (FERRAZ, 1999, p. 29).

¹⁵³ FERRAZ, 1999, p. 31

faculdade da memória. Segundo a metáfora, uma vez que a característica da indigestão é *não poder se livrar de...*, a memória seria a capacidade de conservar uma determinada experiência da vida psíquica, porque sua função é redimensionar as vivências e experiências do único tempo em que o esquecimento as garante: o presente. Dessa forma, ao conservar ao longo do tempo (um presente passível de ser repetido, algo “constante”) uma experiência ou vivência, de modo a podermos revivê-la pela tomada de consciência do vivido, aquilo que nos permite relacionar a memória a noções de temporalidade é a capacidade psíquica da conservação do que ocorreu uma vez, um poder para “não mais digerir”, para desinibir a atividade da consciência, ou, nas palavras de Nietzsche, um poder para não querer mais se livrar do que foi sentido ou percebido por um instante.

Isso não significa, porém, que todo tipo de memória se opõe ao esquecimento como uma forma de dispepsia, isto é, enquanto uma incapacidade de esquecer e de se livrar de algo uma vez sentido, percebido ou mesmo querido. Um dispéptico, como vimos, tem uma dificuldade em “digerir”, porque “de nada consegue “dar conta”...”, ele nunca se livra de algo armazenado (GM II 1). No entanto, só é possível pensarmos no passado uma vez que um acontecimento tenha sido armazenado na memória e só podemos *não-esquecer* do passado a partir da atividade de rememoração da memória. Então, para Nietzsche, haveria um duplo trabalho da memória: de um lado, ela conserva a experiência do tempo passado e, de outro lado, quando o tempo passa, a memória viabiliza o acesso ao passado, pela via da rememoração ou da lembrança. Assim, a memória implica um outro ponto de vista sobre o problema da “animalidade” do ser humano, porque ela apresenta as condições para podermos reviver uma experiência passada, para lembrar das palavras empenhadas na promessa, conservando e mantendo presente na consciência o que foi uma vez vivido, sem necessariamente “dar cabo” das imagens e representações dessa experiência.

Nietzsche trata da memória só depois de fazer essa distinção básica entre o *não-poder-livrar-se-do-passado*¹⁵⁴ e o *não-querer-esquecer-do-passado*¹⁵⁵, porque se a memória é uma faculdade contrária ao esquecimento e ela não é simplesmente um não-poder se livrar do passado, mas sim um *não-querer-esquecer*, então o que está em discussão é fundamentalmente essa relação entre *poder* e *querer* viabilizada pela distinção entre as faculdades psíquicas.

¹⁵⁴ Esta seria, no exemplo, a dispepsia, uma disfunção do aparelho psíquico, que conserva o que não foi bem digerido.

¹⁵⁵ Este seria um trabalho mais sofisticado da memória, necessário para poder prometer.

[...] não sendo um simples passivo não-mais-poder-livrar-se da impressão uma vez gravada, não a simples indigestão da palavra uma vez empenhada, da qual não conseguimos dar conta, mas sim um ativo não-mais-querer-livrar-se, um prosseguir-querendo o já querido, uma verdadeira *memória da vontade*¹⁵⁶

Nessa passagem, Nietzsche introduz justamente o conceito de *memória da vontade*, primeiro apresentando as noções de poder e querer como duas atividades distintas do ponto de vista da vida psíquica. O poder de prometer, que é garantido pela faculdade da memória, consiste no *não-mais-querer-livrar-se* da palavra empenhada, do que foi uma vez querido. Não-mais-querer-livrar-se, por sua vez, pressupõe ter o poder de conservar durante um tempo o que foi uma vez querido e desejado num determinado momento, num tempo já passado. Sob o domínio da memória haveria, portanto, o poder de *não mais querer* se livrar do passado, isto é, enquanto condição necessária para poder prometer fazer algo no futuro.

A experiência do que uma vez foi “querido” só pode ser conservada na memória se a memória for capaz, se ela tem esse poder de garantir no tempo a permanência do querer. Para então “prosseguir-querendo o já querido” (GM II 1), o “ato de querer” precisa ser gravado na memória como sendo diferente de qualquer atitude efêmera, que se manifesta de modo súbito e imprevisível, quando agimos por impulso, por exemplo. Nietzsche afirma, nesse contexto, que a memória não pode ser confundida com “a mera indigestão da palavra uma vez empenhada, da qual não conseguimos dar conta” (GM II 1), pois não importa o conteúdo da promessa (a palavra empenhada, que pode se transformar com a mudança do querer no tempo), mas tão só o quanto o aparato psíquico “dá conta”, é capaz de permanecer querendo uma mesma coisa ao longo do tempo, de modo a adquirir o domínio sobre as consequências do querer, de compreender o querer continuamente, duradouramente, quer dizer, numa linha temporal que vai do presente “eu quero assim agora” a um futuro “e assim o farei”. Eis o contexto apropriado daquilo que Nietzsche denomina em GM II 1 *memória da vontade*.

A hipótese de Nietzsche é que, para entendermos o conceito de vontade/querer, precisamos interpretá-lo sob o primado da memória, como um objeto da psicologia, porque a memória é uma forma de interpretar a conservação do querer no tempo. Com efeito, se no domínio da psicologia o querer deve ser considerado sob a ótica da faculdade da memória e a *memória da vontade* deve ser compreendida enquanto um “ativo não-mais-querer-livrar-se, um prosseguir-querendo o já querido” (GM II 1), isso quer dizer, de acordo com Nietzsche, que a duração do querer no tempo, viabilizada pela conservação do que uma vez foi querido na memória, condiciona toda a experiência da promessa. Todavia, se a promessa pressupõe o

¹⁵⁶ GM II 1

poder de querer ou não querer fazer algo no futuro, só é possível entender a condição de possibilidade da promessa, de um ponto de vista psicológico, depois de entendermos como a memória consegue conservar o querer no tempo até o seu desdobramento na forma futura de um acontecimento.

[...] de modo que entre o primitivo “eu quero”, “eu farei”, [“eu prometo”] e a verdadeira *descarga* da vontade, seu ato, todo um mundo de novas e estranhas coisas, circunstâncias, mesmo atos de vontade, pode ser resolutamente interposto, sem que assim se rompa esta longa cadeia do querer.¹⁵⁷

Nessa passagem, ao articular pela memória o ato de querer à noção fazer/agir/ocorrer, Nietzsche nos mostra que o que acontece só acontece porque motivado pelo querer. Quer dizer, se a memória é capaz de conservar o querer enquanto um acontecimento duradouro no tempo, ela também é capaz de tornar a experiência do presente algo duradouro no futuro. Para podermos pensar as ações humanas no presente com relação ao futuro, ou melhor, para pensarmos sob a forma da promessa o ato de querer ou não querer fazer algo no futuro, a memória precisa gravar e manter presente o que uma vez foi querido no passado, instaurando ao longo do tempo uma “longa cadeia do querer” capaz de inibir a disposição mais espontânea de esquecer o que foi querido, a palavra dada num determinado momento. Nesse sentido, a memória pressupõe a consciência de uma série de eventos temporais embutidos em uma “longa cadeia” e ao conservar os diferentes momentos entre o querer e o fazer, “todo um mundo de novas e estranhas coisas, circunstâncias, mesmo atos de vontade, pode ser resolutamente interposto, sem que assim se rompa esta longa cadeia do querer.” (GM II 1)

Com efeito, se do ponto de vista da promessa há uma cisão temporal entre o que eu quero e o que eu faço, isso significa que nesse intervalo entre querer e fazer, poder-se-ia, porque se possui um controle sobre o querer ou não querer, agir diferentemente, e isso significa separar por intervenção de um “poder mnemônico” o querer do fazer. Nessa intervenção no âmbito do querer é possível interpor vários elementos entre o querer e a ação, como o poder de calcular e antever, o poder de pensar sobre o querer *antes de agir*, para só então fazer ou não fazer.

Com esse procedimento, se, do ponto de vista do esquecimento, o que uma vez foi querido não pode durar no tempo, não há diferença notável entre querer e fazer, pois todo ato de querer é um fazer enquanto ele está imediatamente preso ao presente. Nessa perspectiva, tudo o que acontece se consome, sendo assimilado instantaneamente pela percepção, no ato

¹⁵⁷ GM II 1

mesmo de querer; assim, agindo apenas pela força do “instinto animal”, do “entendimento do animal limitado ao instante” (GM II 3), é impossível querer algo e fazer/acontecer diferentemente do querer. Do ponto de vista da memória, ao contrário, a relação entre o querer e fazer não é mais imediata, instantânea, pois o tempo passa a ser conservado pela memória entre o instante de “querer” e a sua concretização no “fazer”. Por sua vez, se o ato de querer pode durar no tempo até a sua concretização em uma ação, isso é assim, porque o querer é conservado pela memória, porque a memória se torna uma capacidade decisiva para uma nova representação da vontade, direcionada para o futuro.

3.3. Sobre a história de origem da responsabilidade pela via da memória

Além de considerar a memória da vontade como condição de possibilidade da promessa, Nietzsche considera que o homem capaz de prometer é, ao mesmo tempo, aquele que se sente *responsável* pela palavra uma vez empenhada. Segundo Nietzsche, a principal consequência da tarefa de cultivar um animal capaz de prometer é a “longa história de origem da responsabilidade” (GM II 2). A história da responsabilidade é vista nesse contexto como fruto de um longo processo de *desanimalização* do humano, que foi culturalmente forjado por meio do artifício da *memória de gravar o querer no tempo*. Criadas as condições temporais, temos responsabilidade porque podemos no tempo futuro prever/antecipar o que pode acontecer em uma longa cadeia do querer.

Ao discorrer sobre a memória da vontade, o principal pressuposto apontado por Nietzsche que condiciona e prepara a consolidação dessa consciência de responsabilidade no ser humano é o fato do ser humano ter aprendido “a pensar de maneira causal” (GM II 1). Nas palavras de Nietzsche, “para dispor de tal modo do futuro, o quanto não precisou o homem aprender a distinguir o acontecimento casual do necessário, a pensar de maneira causal, a ver e antecipar a coisa distante como sendo presente [...]” (GM II 1).

Para Nietzsche, quando o ser humano se torna capaz de “calcular”, antes de agir, as causas e as consequências da sua ação no decorrer do tempo, isso significa dizer que ele se torna capaz de conservar pela memória a longa cadeia causal determinada pela vontade, ao ponto de se tornar possível “responder por si mesmo no presente como se estivesse no futuro” (GM II 1). Como argumenta Giacoia, “[e]sta é a forma mais incipiente, e propriamente humana de natureza, ou seja, de pensamento causal, a figura mais primitiva de regularidade

que se desenvolverá como racionalidade científica, como relação de causa e efeito.”¹⁵⁸ Nietzsche elege a causalidade para pensar o tempo de forma sucessiva: para tudo que acontece há uma razão de ser necessária. Nesse caso, a vontade é tomada como a causa original de determinada ação – só assim, para toda ação realizada haveria um agente (causa) responsável pela ação. Por isso, o tema da responsabilidade deveria ser tratado a partir do empenho da memória de conservar experiências/vivências no tempo segundo uma lógica causal.

Ora, a consciência da responsabilidade começa a se desenvolver apenas como um fruto tardio do cultivo dessa memória. Somente com o desenvolvimento posterior da memória a responsabilidade passa a ter relevância de um ponto de vista ético, precisamente quando começa a se pensar a relação de causa e consequência das ações humanas. Se a memória pode, psicologicamente, conservar a relação entre querer e agir/fazer de modo causal, a responsabilidade também não seria nada mais do que um reflexo disso, ou seja, da construção pela memória da duração do querer no tempo de modo causal. Isso significa dizer, segundo Nietzsche, que para a responsabilidade surgir, um tipo de memória se consolidou, uma memória que administra o tempo de maneira causal. Por meio de um “cálculo” entre causa e efeito, entre o volitivo e a ação, essa memória viabiliza um tipo de consciência da responsabilidade.

Assim, nos parece, o principal problema da psicologia da vontade em Nietzsche não é discutir acerca da alma e de suas faculdades de um ponto de vista metafísico (dos princípios da razão ou de um sujeito incondicionado), mas sim discutir sobre a alma humana e suas diversas manifestações psicológicas do ponto de vista de suas implicações morais/éticas, como no caso da consciência de responsabilidade.

Aqui não podemos deixar de pensar na hipótese de leitura sugerida pela leitura de Heidegger sobre a teoria psicológica da ação moral em Aristóteles, que, interpretando a *psique como algo volitivo*, compatibiliza psicologia e ética por meio da noção de vontade como faculdade da alma. Para fazermos um breve paralelo com o problema da responsabilidade em Nietzsche, o problema ético da responsabilidade em Aristóteles não dizia respeito propriamente à existência de um sujeito da vontade, mas sim a pensar sobre o efeito das ações humanas no âmbito de uma longa cadeia causal determinada pelo querer.

Como Aristóteles afirma em DA III 10 433a24-5: “aquilo que move/faz mover segundo o cálculo racional (*katá ton logismon*) move/faz mover também segundo o querer

¹⁵⁸ GIACOIA, Oswaldo. A autossupressão como catástrofe da consciência moral. *Estudos Nietzsche*, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 73-128, mar. 2010, p. 95

(*boulêsis*)”. O querer seria a expressão de um desejo natural da *psique* humana, atribuído por Aristóteles somente a nós, animais racionais. O filósofo nos distingue dentre os outros animais justamente por sermos capazes de poder desejar nos mover e agir de acordo com uma finalidade racional, de acordo com uma operação racional, um “cálculo”, ditado pela razão.

Pensando as ações determinadas pelo querer no âmbito de uma longa cadeia causal, seria possível compreender a partir do conceito de querer a causa original e a causa final da ação humana, alcançando todo o percurso, a ordem dos acontecimentos, sem sofrer saltos/cisões na ordem do tempo, simplesmente a partir de uma necessidade lógica entre os eventos no tempo. Assim se chega na construção da causa original, suficiente, a causa que produz o efeito. Para Aristóteles, essa causa é a *boulêsis*, o “querer prático”, que produz como efeito a ação mediada pelo raciocínio. Se considerarmos o querer como um *princípio motor* ou a causa formal de uma ação racionalmente orientada, estas ações motivadas pela vontade seriam também por isso mesmo eticamente relevantes (“virtuosas”), porque a partir dela podemos ser responsabilizados.

Segundo Aristóteles, a longa cadeia da causalidade do querer é o que viabiliza a responsabilidade, bem como o que constitui a possibilidade de alguém sentir remorso e se arrepender por suas ações. Como vimos anteriormente, para construir a discussão sobre a noção de responsabilidade na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles examina no livro III os casos em que o agente, em um primeiro momento, age por ignorância, de modo involuntário, ao não conhecer ou ignorar as circunstâncias e consequências da ação, e só depois, em um segundo momento, toma consciência da responsabilidade sobre a ação, quando reconhece um erro (*harmatia*), sentindo dor/sofrimento, no caso de quem se arrepende do que fez.

Se a ação fosse voluntária, ao contrário, não haveria por que sentir remorso, já que a ação voluntária parte do controle racional da cadeia causal do querer. Neste caso, ter-se-ia não só ciência da cadeia do querer como seria possível controlar, antecipar, confiar [n]o querer. No caso da ação involuntária, ao saber que poderia ter agido diferentemente, que o desconhecimento do princípio da ação o fez errar, a ação se torna penosa, sofrida, e isso indica o caminho para o arrependimento pelo ocorrido, bem como para o remorso. Todavia, em vista da eventual possibilidade de aprender com o erro (que no passado produziu aflição e sofrimento), Aristóteles entende que o agente da ação que se arrepende pode vir a agir de modo voluntário, ao tomar *consciência da responsabilidade* sobre sua ação, daí por que também seria possível aperfeiçoar-se moralmente pelo hábito de refletir sobre a própria conduta.

Aparentemente, pensando a responsabilidade como a consciência das causas da ação, Aristóteles compatibiliza psicologia e ética pela intervenção do raciocínio no âmbito dos desejos. A partir de uma teoria psicológica dos desejos e, em especial, do querer, no *De Anima*, Aristóteles havia fundamentado as bases de uma teoria ética da ação moral, na *Ética a Nicômaco*. Esse modo de pensar aristotélico sobre a motivação da ação moral teria se tornado, segundo Heidegger, um paradigma para todo o pensamento ocidental.

Nietzsche, ao contrário, ao refletir sobre a noção de responsabilidade, não atribui a noção de ação a um efeito da vontade no sentido de uma filosofia prática, pensando a ação como efeito, causado pela vontade, porque ele pensa a vontade como sendo determinado pela memória e não pela intervenção do raciocínio.

Nietzsche pensa que a tomada de consciência de responsabilidade teria certamente transformado o ser humano, com relação à “superação” da sua animalidade pregressa, mas isso não teria se dado pelo poder do ser humano se aperfeiçoar ou pelo hábito de escolher e agir de acordo com uma escolha racional, como quer a teoria psicológica da ação moral em Aristóteles, mas sim em função de cultivar uma memória da vontade, apenas isto teria possibilitado ao ser humano se sentir responsável pelas próprias palavras empenhadas em uma promessa.

Apesar da possibilidade de pensar sobre a vontade de maneira causal ser uma condição necessária, ela não é suficiente para a pensar a responsabilidade no sentido proposto por Nietzsche, pois, além de considerar como pressuposto da consciência de responsabilidade o desenvolvimento da faculdade da memória e a consolidação de um pensamento causal sobre a vontade, Nietzsche acrescenta ao tema da responsabilidade a discussão sobre o destino (e com isso retoma uma temática central à temporalidade — o acaso). Para se tornar responsável é necessário que a vontade dure no tempo de modo causal (por exemplo, sob a forma da palavra empenhada em uma promessa) mesmo contra as adversidades do destino.

O homem “livre”, o possuidor de uma duradoura e inquebrantável vontade [...] dá sua palavra como algo seguro, porque sabe que é forte o bastante para mantê-la contra o que for adverso, mesmo contra o destino [...]¹⁵⁹

O destino é o elemento da imprevisibilidade dentro da previsibilidade. Por trás do tema do destino, Nietzsche introduz o tema do instante súbito, da fatalidade, daquilo que foge ao controle racional e ao poder determinado pela memória de conservar a duração da vontade no tempo de modo causal. Isso é algo que Aristóteles jamais pode aceitar, na medida em que ele a favor de uma necessidade lógica dos eventos no tempo, entre a causa e o efeito.

¹⁵⁹ GM II 2

Nietzsche diz que é necessário manter a palavra no tempo “mesmo contra o destino”, porque ele tem que levar em consideração o que é esquecível e que, portanto, pode quebrar a longa cadeia causal, a cadeia do querer, determinada pela memória, porque uma pessoa pode se esquecer do que promete, a memória da vontade pode falhar.

Nesse caso, temos que a memória se configura de uma determinada maneira no indivíduo livre, que promete como um “soberano” (tipo que age assumindo o destino), porque ela permite uma determinada forma de cumprir a promessa, que é diferente da configuração da memória para um indivíduo não soberano, que também cultua o querer como sendo garantido no tempo pela memória, só que ele não é capaz de cumprir o que promete. É a possibilidade de administrar o tempo de modo causal pela memória que Nietzsche estaria combatendo como fundamento da responsabilidade, uma vez que assumir como possíveis o esquecimento e o destino seria o pressuposto de uma forma superior de responsabilidade.

Com essa distinção entre responsabilidade superior e inferior a partir do critério do destino, Nietzsche busca tornar explícito a construção de um raciocínio completamente diferente do raciocínio de Aristóteles — e, com isso, contraria-se a interpretação de Heidegger, só que de outra maneira que não exclusivamente pelo caminho do antimetafísico apenas. Nietzsche parece se contrapor ao tipo de psicologia da ação moral, ele parece assim combater e criticar todo tipo de orientação ética na psicologia, pois sob a lente de aumento da psicologia, Nietzsche considera como inevitável o esquecimento. Quer dizer, ele não pressupõe em GM II 2-3 a responsabilidade ou a racionalidade humana como um dado natural de todo ser humano. Trata-se, assim como a consciência moral do humano, de um fenômeno multiforme, que possui, em suas palavras, uma “longa história de origem” e que deve ser investigada em paralelo com a história de origem da vontade na memória.

3.4. A genealogia da memória segundo o fio condutor da animalidade

Em GM II 3, Nietzsche reposiciona o debate sobre a “longa história de origem da responsabilidade” (GM II 2). Isso é feito não só por um motivo “genealógico” (continuamente se perguntar pela origem, tornando a própria origem uma fonte fragmentada, múltipla), mas acima de tudo porque Nietzsche não desistiu de compreender o predomínio da memória na atividade psíquica. Na terceira seção do segundo ensaio, ele diz ser necessário considerar a responsabilidade sob a perspectiva de uma “longa história”, quer dizer, como algo que, para se manifestar de tal e tal modo, pressupõe “mutação de formas atrás de si” (GM II 3). Para

interpretar, então, o processo de mutação dessas “variadas formas” que ocasionaram a responsabilidade no humano Nietzsche orienta sua investigação em direção ao passado animal do humano, retroagindo na história a uma matriz comum a toda forma de responsabilidade, a saber: a memória da vontade. Narrar a história de origem do tipo “animal capaz de prometer”, do animal “responsável”, que “é capaz de responder por si no porvir” (GM II 1-2), tudo isso pressupõe uma profunda investigação do “passado” da própria memória. Para compreendermos as mutações da memória, em suas diversas formas, antes é necessário compreender o que está na origem dessa mutação. A investigação sobre a constituição da memória, que, ao se transformar, daria origem à configuração do humano responsável, se torna então o fio condutor de sua investigação genealógica.

A memória em Nietzsche não seria uma faculdade natural da alma humana, algo “espontâneo”, como é em Aristóteles, antes, ela seria resultado de uma longa transformação psíquica, de uma alteração da ordem psíquica outrora guiada pela plena atividade do esquecimento. Se a memória possui um “dever” como tudo mais que é “natural”, tudo que é “natureza”, Nietzsche propõe que o dever da memória não ocorre por meio de um processo de evolução do aparelho psíquico humano frente a necessidades vitais ou mesmo uma disposição espontânea que, seguindo um *télos* evolutivo, se mostra em um determinado momento histórico. Aquilo que hoje é a memória é fruto de um fenômeno de todo adverso, um fenômeno que, como a capacidade de promessa, é *paradoxal*. O caráter contrafactual presente na origem da memória mostra a que ponto pretende Nietzsche chegar com sua genealogia: aquilo que sugere mutação da atividade psíquica no humano – a memória – é causado pelo seu contrário, por algo bem distinto da “parte racional da alma”, para dizer como Aristóteles. Nietzsche deriva a memória de um fenômeno mais comum à animalidade humana: a “razão de ser” da atividade mnemônica tem como origem o fazer-sofrer!

Para mostrar como o “problema do ser humano” foi em “grande parte resolvido” (cf. GM II 1), como ele passou a ter uma memória e então passou a prometer, se responsabilizar etc., Nietzsche procura então refletir em GM II 3 sobre como foi *possível gravar uma memória no ser humano*, de modo que o seu querer, o seu desejo, permaneça presente no tempo, mesmo contra as adversidades do destino. Segundo Nietzsche, “grava-se algo a fogo, para que fique na memória: apenas o que não cessa de causar dor fica na memória - eis um axioma da mais antiga (e infelizmente mais duradoura) psicologia da terra”. (GM II 3)

Ao se perguntar pela origem da memória na animalidade do humano, em seu impulso por causar dor e sofrimento, Nietzsche busca reconstruir o passado da memória, realizando uma genealogia dessa “faculdade da alma”. Nesse contexto, a *genealogia da memória* começa

a ser desenvolvida em GM II 3 a partir de uma investigação sobre a origem das “mnemotécnicas”,¹⁶⁰ ou seja, do conjunto de técnicas e procedimentos psíquicos empregados para “poder gravar” a faculdade da memória no animal-humano. A origem da memória, por meio das mnemotécnicas, está atrelada às representações de *dor*. A ideia de querer permanece presente, sendo gravada na memória, por causa do sofrimento. O sofrimento intervém não apenas como um “não mais poder se livrar” de uma impressão uma vez gravada, mas sim como uma força interna de “não mais querer” esquecer.

Nietzsche deriva a origem da memória de um processo de gravar algo, de tornar algo constante na mudança do tempo, através de um conjunto de imagens e procedimentos que emulam dor e sofrimento, que representam martírio, sacrifício, castigo, sangue e violência¹⁶¹ na origem da humanização do ser humano – tudo isso expressando diversificações do “instinto de crueldade”, que caracteriza o “mais poderoso auxiliar da mnemônica” (GM II 3), a crueldade é vista aí como “um dos subterrâneos da cultura mais antigos e imprescindíveis” (cf. EH, GM II).

Desse modo, a genealogia da memória visa a compreender, não apenas a origem cruel da vontade na memória, mas sobretudo em que medida o “instinto de crueldade” ainda ressoa no presente como uma espécie de presença do passado animal, selvagem, no humano. Essa “presença do passado” animal na humanidade do humano explicita o interesse de Nietzsche em fazer gravitar em torno da crueldade (e, conseqüentemente, da produção do sofrimento para a construção da memória) a sua crítica às supostas “conquistas morais” da espécie, tais como o senso de responsabilidade e de justiça, senso de obrigação e de dever, sentimento de culpa e afins.

Com esse procedimento, Nietzsche permite que o elemento dominante seja sempre o aspecto animal do homem, não o racional. Para a memória se configurar de alguma forma, ela prescinde do elemento racional. Nietzsche fala da origem da razão como uma configuração posterior dessa memória, “com a ajuda dessa espécie de memória chegou-se finalmente ‘à razão!’” (GM II 3). Tendo como força motriz o impulso ao sofrimento, a memória vai se configurar de diversas maneiras. Nietzsche tem que considerar que a memória possui uma

¹⁶⁰ “Como se faz no animal-humano uma memória? Como se imprime algo a esse em parte embotado, em parte estovado entendimento-de-instante, a essa viva aptidão de esquecimento?... Como se pode pensar, não foi precisamente com respostas e meios delicados que esse antiquíssimo problema foi solucionado; talvez mesmo não haja nada mais terrível e monstruoso em toda a pré-história do homem do que sua mnemotécnica.” GM II 3

¹⁶¹ “Jamais deixou de haver sangue, martírio e sacrifício, quando o homem sentiu a necessidade de criar uma memória; os mais horrendos sacrifícios e penhores (entre eles o sacrifício dos primogênitos), as mais repugnantes mutilações (as castrações, por exemplo), os mais cruéis rituais de todos os cultos religiosos (todas as religiões são, no seu nível mais profundo, sistema de crueldades) - tudo isso tem origem naquele instinto que divisou na dor o mais poderoso auxiliar da mnemônica.” GM II 3

constituição prévia à razão, que o desenvolvimento de uma longa cadeia causal na memória é algo posterior à própria constituição da memória, porque toda forma de memória é configurada, antes de mais nada, pelo sofrimento.

Nesse ponto, podemos concluir que Heidegger em certo sentido tem razão. Ao associar memória ao psíquico e o querer ao volitivo, Nietzsche reflete sim sobre a psique como algo volitivo. Mas existem dois modelos de compreensão, completamente distintos, do que significa considerar a psique como algo volitivo. O elemento volitivo em Aristóteles está na compreensão prévia ou racionalmente orientada do querer, a partir da qual Aristóteles havia compatibilizado psicologia e ética. Por outro lado, Heidegger não tem razão, pois Nietzsche caracteriza o volitivo de maneira completamente diferente, isto é, dizendo que a característica do volitivo é o impulso ao fazer sofrer, *querer causar dor*, uma representação que carrega consigo traços da mais contundente animalidade do humano. Assim, por meio da psicologia da vontade, podemos entender como Nietzsche reflete sobre a psique como algo volitivo, de modo a escapar ao esquema da racionalidade ética proposta por Aristóteles. O elemento volitivo da memória que interessa a Nietzsche é o instinto de crueldade, o *querer fazer sofrer* - algo que evoca todas as configurações do passado animal do homem, seu passado “bárbaro”, “não civilizado”. Esse elemento volitivo animal no homem é o que move as mutações da memória. O impulso à violência é também o que move as transformações de forma da memória. Ao compreender a vontade como objeto da memória, sendo esta causada pela crueldade, Nietzsche abre o caminho para uma orientação radicalmente antirracionalista — no caso, contra o pressuposto de uma racionalidade prática da vida psíquica, o que não quer dizer “irracionalista”, como veremos — em sua filosofia.

3.5. A fórmula anti racional do sofrimento e a sua relação com o prazer em causar dor

No tópico anterior, vimos como Nietzsche interpreta o conceito de *memória da vontade* em GM II 1-3 de modo completamente diferente do modelo de compreensão da concepção de querer (*boulêsis*) em Aristóteles. Se Nietzsche assume o elemento volitivo como um aspecto decisivo do mundo psíquico/ânimico, seu modo de proceder com esta conquista em nada guarda relação com uma orientação ética. Ao refletir sobre o processo de transformação do ser humano sob o domínio da memória em relação ao seu passado animal (sob o domínio do esquecimento), Nietzsche não pressupõe a existência da racionalidade ética (uma “razão prática”) como uma regra definidora do gênero humano. A atual imagem do

homem teria sido forjada (no caso, como um animal “capaz de fazer promessas”, “responsável” pelas próprias palavras), e isso teria sido possível por meio da crueldade inerente ao processo de consolidação das diferentes formas da memória animal do humano. Nietzsche considera que a memória animal tem uma mutação de forma, que no fundo é uma mutação da forma do sofrimento. Contudo, o elemento volitivo do sofrimento inerente à atividade psíquica não deve ser confundido com um elemento irracional da filosofia de Nietzsche. No presente tópico, pretendemos mostrar o modo pelo qual Nietzsche interpreta uma possibilidade de mutação de forma da memória animal a partir da mutação de forma do sofrimento, apontando como, ao destacar o aspecto animal do humano, afastando-se do racional, Nietzsche não recai em um irracionalismo puro e simples.

Um passo fundamental para compreender por que Nietzsche não recai no irracionalismo ao pensar nas mutações de forma da memória animal é refletir sobre como o sofrimento pode se tornar uma forma de “reparação” ou “compensação” por um dano sofrido. Em GM II 4, Nietzsche materializa¹⁶² a ideia de uma antiga “equivalência entre dano e dor” enquanto mecanismo de reparação, de “paga”, com base no exemplo da “relação contratual entre credor e devedor” (GM II 4).

Segundo Nietzsche, o que caracteriza essas relações contratuais entre credor e devedor, para além de um profundo lastro de sofrimento, são justamente as promessas. Se para estabelecer uma relação de troca confiável entre as pessoas é preciso uma das partes empenhar a palavra e continuar querendo o que uma vez foi querido, então, antes de mais nada, “é preciso construir uma memória naquele que promete” (GM II 5). Mas como a memória é construída nesse caso? Como se impõe uma memória naquele homem que, a princípio, não consegue manter sua palavra?

O devedor, para infundir confiança em sua promessa de restituição, para garantir a seriedade e a santidade de sua promessa, para reforçar na consciência moral a restituição como dever e obrigação, por meio de um contrato empenha ao credor, para o caso de não pagar, algo que ainda “possua”, sobre o qual ainda tenha poder, como seu corpo, sua mulher, sua liberdade ou mesmo sua vida.¹⁶³

¹⁶² Ao destacar o caráter material das “mnemotécnicas”, enquanto mecanismo de reparação, de ‘paga’, Nietzsche abre o espaço para um diagnóstico muito difundido entre os antropólogos, sobre a origem da consciência de dívida, no qual Nietzsche visualiza a origem do direito civil, de posse e propriedade, a partir das noções de dever e obrigação legal, tudo isso como uma espécie de mutação de forma da memória animal. A esse respeito, ver GRAEBER, David. **Debt: the first 5,000 years**. Brooklyn, Ny: Melville House Publishing, 2021.

¹⁶³ GM II 5

Nietzsche pensa a consciência de dívida também como uma mutação da forma da memória, que no fundo é uma mutação da forma do sofrimento. A dívida constitui uma forma de obrigação contraída em uma relação de troca. Toda dívida pressupõe a obrigação de compensar algo a alguém e está intimamente vinculada à reparação por um dano/prejuízo sofrido, “mesmo que seja com a dor do seu causador” (GM II 4). Com efeito, a partir da instituição do contrato entre credor e devedor não surge apenas um dever e uma obrigação¹⁶⁴ jurídica entre as pessoas, mas também, para o caso de haver quebra de contrato, de não se pagar a dívida, isto é, para o caso de o devedor não cumprir com o que foi prometido, surge o “direito à reparação” do credor, que, através da instituição do ordenamento jurídico, legitima a sua atitude violenta, de punição ou castigo¹⁶⁵ para equilibrar um dano/prejuízo sofrido. A “equivalência entre dano e dor” é nesse sentido uma antiquíssima prática para a constituição de uma memória da vontade, que só foi criada porque em torno dessa relação entre dano e dor está uma cultura da violência.

Sobretudo, o credor podia infligir ao corpo do devedor toda sorte de humilhações e torturas, por exemplo, cortar tanto quanto parecesse proporcional ao tamanho da dívida - e com base nisso, bem cedo e em toda parte houve avaliações precisas, terríveis em suas minúcias, avaliações *legais* de membros e partes do corpo.¹⁶⁶

Nietzsche sugere que quando alguém não cumpre o seu dever ou obrigação de restituir algo a alguém, assim é quebrada a relação de troca, o pacto que se tinha de equilíbrio entre as partes ao firmar um compromisso. Ao desequilibrar o pacto, alguém sofre um dano/prejuízo. Como forma de compensação pelo dano/prejuízo sofrido, segundo argumenta Brusotti, “no

¹⁶⁴ “Só é possível falar de “sujeitos de direito” com os primórdios do código de obrigações. (Obligations-Recht). Uma vez que Nietzsche determina o código de obrigações como o gérmen original de todo direito, ele pode interpretar a história do surgimento do direito como história da promessa. As formas originais da mnemotécnica também podem ser encontradas na obrigação (Obligation)”: “precisamente nelas [nas relações contratuais] fazem-se promessas; justamente nelas é preciso construir uma memória naquele que promete” (GM II 5)” (BRUSOTTI, Marco. O “autoapequenamento do homem” na modernidade. In: GARCIA, André Luis Muniz; ANGIÓN, Lucas. **Labirintos da Filosofia: Festschrift aos 60 anos de Oswaldo Giacoia Jr.** Campinas: Editora Phi, 2014, p. 111)

¹⁶⁵ Ao refletir sobre a “lógica do castigo” pela ótica da psicologia, pensando o castigo como uma forma de “reparação” por um dano/lesão/prejuízo causado, Nietzsche distingue os antigos procedimentos violentos empregados nas práticas de castigo, da “lógica do castigo”, isto é, a sua forma interior de compensação/reparação. “Durante o mais largo período da história humana,” o procedimento utilizado nas práticas de castigo foi: “como ainda hoje os pais castigam seus filhos, por raiva devida a um dano sofrido, raiva que se desafoga em quem o causou” (GM II 4). Se a prática do castigo consiste em “descarregar a raiva” e “causar dor” em quem causou um dano/prejuízo, um pai ou uma mãe que espancam seus filhos como forma de “descarregar a raiva”, não o fazem para educar ou melhorar o seu comportamento, mas sim para reparar/compensar um dano/prejuízo sofrido, que por vezes é causado, inocentemente, “sem-querer-querendo”, e por isso não pode ser moralmente imputado à uma criança.

¹⁶⁶ GM II 5

caso de uma incapacidade de pagar, o credor tem a sensação de que o sofrimento do devedor é como o pagamento da dívida, porque pelos danos sofridos ‘uma espécie de bem estar (Wohlgefühl) é concedido como reparação e compensação [...]’¹⁶⁷

No horizonte normativo que é o de deveres e obrigações contratuais entre credores e devedores, o que ocorre é a retroalimentação de um sistema da crueldade, são castigos e punições para quem não honra a própria palavra, para quem não cumpre o prometido. É nessa retroalimentação do sofrimento que se tem a consolidação da memória. A execução da dívida replica a lógica da dor, de causar sofrimento, que cria a memória. Em outras palavras, “a compensação de uma dívida através do sofrimento é uma troca: a dívida é paga com sofrimento em vez de dinheiro.”¹⁶⁸

A memória da dívida surge, portanto, como uma transformação da forma do sofrimento na memória animal do humano, e isso, não para regular o que um deve fazer em relação ao outro, mas sim para tornar proporcional todo o circuito de danos e lesões onde não pode existir o sofrimento de um sem que ele seja compensado pelo sofrimento do outro. No caso em que há lapsos de memória, isto é, quando alguém não consegue conservar sua própria palavra no tempo, os lapsos são violentamente punidos com uma dor proporcional ou equivalente ao dano, para que não sejam mais esquecidos, para que se cumpra o prometido.

Essa “lógica da compensação” é pensada por Nietzsche em GM II 5 como uma forma de reparar um dano/lesão/prejuízo com uma dor proporcional ou equivalente: “a equivalência está em substituir uma vantagem diretamente relacionada ao dano (uma compensação em dinheiro, terra, bens de algum tipo) por uma espécie de satisfação íntima” (GM II 5). Segundo Nietzsche, a compensação pressupõe uma “satisfação íntima”, isto é, um forte sentimento de prazer atrelado a “causar dor”, a ver e fazer o outro sofrer, caso tal pessoa descumpra o prometido. Se quem sofre um dano tem vontade de causar um dano proporcional ou equivalente em quem lhe fez sofrer, para assim compensar o sofrimento, busca-se equilibrar o dano sofrido causando mais dor, porque desse modo se obtém uma satisfação íntima. Em tese, causar dor e sofrimento não só acaba com o sofrimento próprio, mas gera um enorme prazer, que compensaria o desprazer antes sofrido. A relação entre prazer e crueldade é um novo elemento em sua argumentação. Nietzsche afirma que o credor sente um “extraordinário prazer de contrapartida” (GM II 6) e por isso as relações de troca são conservadas na memória e mantidas na cultura como “direitos e deveres”, quer dizer, “normas”. Ao descarregar o

¹⁶⁷ BRUSOTTI, 2014, p. 112

¹⁶⁸ BRUSOTTI, 2014, p. 113

próprio sofrimento por meio de procedimentos violentos, ao mesmo tempo ocorre a restituição de um prazer pelo dano sofrido.

Dito isso, o que é mais importante nesse contexto originário das relações humanas é analisarmos o prazer em causar o desprazer, a vontade de causar dor e sofrimento, e não propriamente especular sobre as intenções do causador, sobre se ele tinha ou não consciência, se era ou não o culpado/responsável pela ação. Nesse sentido, “a satisfação de quem pode livremente descarregar seu poder sobre um impotente, a volúpia de *‘faire le mal pour le plaisir de le faire’*” (GM II 5), não tem, a princípio, qualquer mediação racional. Quer dizer, a satisfação íntima no exercício da crueldade é anterior à formação de qualquer cadeia causal na memória. Trata-se de um aparelho psíquico muito imediatista. Ele não consegue ainda construir uma longa cadeia causal dos acontecimentos e fenômenos para que fosse possível, antes de querer a lesão do outro, poder compreender a intenção do outro que fez o dano - o que sugere uma configuração da memória que anula o cálculo causal.

Nietzsche, desse modo, orienta sua reflexão por meio de uma perspectiva que se furta ao primado da “razão prática” ao mesmo tempo que escapa ao mero irracionalismo, na medida em que propõe uma inovadora reflexão sobre a relação psicológica entre prazer e crueldade. Trata-se de uma concepção de prazer que se contrapõe a toda psicologia antiga,¹⁶⁹ que entendia o prazer como um conceito oposto ao de desprazer, porque entendia a dor vinculada ao desprazer. Esse elemento do prazer não pode ser reduzido nem à noção de interesse nem à de satisfação pessoal, como pensava Aristóteles.¹⁷⁰ Prazer e desprazer não são antagônicos para Nietzsche, porque a dor pode ser um artifício psicológico para causar o prazer, por exemplo, na forma de querer causar dor para ver reparado/compensado um dano/prejuízo sofrido.

Nesse contexto, o problema da mutação de forma da memória animal da vontade na forma da consciência de dívida é que a memória, nesse contexto, nem tende a se racionalizar nem a se “desanimalizar”. Antes, pelo contrário! Toda tentativa de extirpar do humano o que há nele de selvagem, cruel e maldoso, por exemplo, a partir de institutos jurídicos (direito penal e civil), no fundo só reproduziria a lógica da compensação, fundada no prazer na crueldade, que grava a vontade numa determinada forma de memória. Nietzsche não tenta

¹⁶⁹ Ao refletir sobre o prazer humano sob efeito da dor, Nietzsche afirma que “devemos por de lado, naturalmente, a tola psicologia de outrora, que da crueldade sabia dizer apenas que ela surge ante a visão do sofrimento alheio: há também um gozo enorme, intensíssimo, no sofrimento próprio, no fazer sofrer a si próprio - em todo querer-conhecer já existe uma gota de crueldade” JGB 229

¹⁷⁰ Como havíamos apontado nos tópicos 2.1. e 2.2. do segundo capítulo desta dissertação, Aristóteles pensa o prazer como uma forma de interesse ou satisfação pessoal e que já estava configurada em uma das formas da faculdade desiderativa que é justamente aquela não mediada racionalmente, o apetite.

extirpar o prazer na crueldade, como se ele devesse ser expiado, porque para extirpar a crueldade e para que o ser humano pudesse se tornar civilizado teria sido necessária uma crueldade ainda mais sofisticada. Ao realizar uma genealogia da memória segundo o fio condutor da animalidade, levando em consideração o impulso à crueldade, ao fazer sofrer, Nietzsche então considera que a possibilidade de mutação de forma da memória animal, sob a fórmula antirracional do sofrimento, é mais importante do que uma configuração específica.

3.6. Das mutações de forma da memória (animal) da vontade à orientação estética da reflexão de Nietzsche

Com base na nossa investigação sobre a genealogia da memória segundo o fio condutor da animalidade (tópico 3.4), bem como considerando a fórmula que sugere prazer em fazer sofrer (tópico 3.5.), no presente tópico, procuramos apresentar, em linhas gerais, a alternativa proposta por Nietzsche à orientação ética-racional da psicologia. O elemento do prazer na crueldade servirá como guia da nossa explicação sobre o estratégico deslocamento do sentido da crueldade do campo de representação dos conceitos morais¹⁷¹ para um outro contexto, que nada tem que ver com a lógica da consciência de dívida, dever e obrigação, fonte da responsabilidade/culpa¹⁷² e mesmo da má consciência moral. O que Nietzsche faz em GM II 6 e 7 com o impulso animal à violência, com o prazer irrefletido na crueldade que funda a memória, é, estrategicamente, deslocar a discussão sobre uma mutação de forma da memória da dívida para outra mutação de forma de memória, que não a memória eticamente fundada em um cálculo racional, mas uma memória artisticamente concebida. Por isso, gostaríamos de propor aqui a possibilidade de uma guinada estética na argumentação genealógica do segundo ensaio acerca da memória animal da vontade.

Além de mostrar como a crueldade humana foi sempre algo "cultuado", sempre foi "cultivada" como uma forma de compensação na medida em que o ser humano sentiu a necessidade de criar para si uma memória, Nietzsche também procura explicar como a

¹⁷¹ "Obrigação legal", "consciência moral", "dever", "sacralidade do dever", "culpa", são formas morais por meio das quais a memória se constitui, cf. GM II 6.

¹⁷² A hipótese central de Nietzsche, que perpassa todo o segundo ensaio da GM, é a de que "o conceito moral fundamental de 'culpa' teve origem no conceito muito material de dívida" (GM II 4). Nietzsche vê implícito no contrair de dívidas, a problemática da culpa moral. A culpa culmina no reconhecimento de uma espécie de dívida em relação a Deus. Por questões de espaço e objetivo, não nos ocuparemos da má consciência moral neste trabalho. Basta compreendê-la como mais uma mutação de forma da memória animal em forma de responsabilidade, com base na mutação de uma determinada forma de sofrimento, que se volta para dentro do ser humano.

crueledade pode gerar prazer, “como pode fazer-sofrer ser uma satisfação” (GM II 6). Com isso, Nietzsche aparentemente comete um desvio argumentativo ao longo do ensaio para explicar “como a crueledade, um fenômeno tão terrível e absurdo, pode se tornar um fenômeno não apenas suportável, mas, sobretudo, desejável e exaltado em uma cultura”.¹⁷³ O cultivo da crueledade sistematizada passa então a ser analisado em GM II 6 e 7 a partir das formas dos rituais religiosos, das práticas festivas e, em suma, dos espetáculos teatrais em torno da crueledade. Com isso, Nietzsche tenta entender até que ponto a crueledade foi celebrada, coletivamente, como um “grande prazer festivo da humanidade antiga” (GM II 6).

As antigas festividades, que representam a celebração em torno de um momento alegre e solene, que geram prazer, seriam uma forma de entender como se dá a comemoração do sofrimento na forma de espetáculos públicos. O sofrimento é celebrado nestes casos sempre com uma “boa” consciência a seu favor. Analisando a experiência das festividades nos antigos rituais religiosos, Nietzsche enfatiza que o prazer na crueledade passa por um processo de “espiritualização” e “divinização”, quer dizer, passa pela institucionalização de rituais e práticas festivas, na medida em que são espetacularizadas, fenômeno este que “atravessa toda a história da cultura superior (e até mesmo a constitui, num sentido significativo)” (GM II 6). A espetacularização da crueledade nunca foi reprimida culturalmente, mas exaltada. Basta aqui tomarmos o exemplo das representações teatrais nas festas religiosas como a paixão de Cristo.

Como Nietzsche argumenta em *Aurora* 18: “também os deuses se animam e ficam com humor festivo quando se lhes oferece o espetáculo da crueledade [...]”. Nesse contexto das festividades, em que os deuses se tornam espectadores e testemunhas do sofrimento humano, a relação entre prazer e crueledade não é mais derivada do domínio material das relações de troca, das obrigações e dos deveres morais entre os indivíduos com o intuito de restituir o que foi dado, porque essa relação com a moralidade da época já foi “espiritualizada”, quer dizer, sua forma é *artisticamente* concebida.

Para tratar dessa espiritualização da crueledade, Nietzsche direciona seu argumento para um contexto da arte poética grega, aludindo a Homero nesse contexto. Assim, Nietzsche contextualiza o debate sobre a memória animal na arte, pedindo ao leitor e à leitora para recordar-se da época dos antigos deuses gregos, “época da alegria e inocência do animal”, na qual “não se prescindia do fazer-sofrer, e via-se nele um fascínio [*Zauber*] de primeira ordem, um verdadeiro chamariz à vida” (GM II 7). Nesse sentido, como argumenta Garcia, “haveria

¹⁷³ GARCIA, André Luis Muniz. Fascinação pela crueledade. *Philosophos - Revista de Filosofia*, [S.L.], v. 25, n. 1, 26 ago. 2020, p. 74

uma estratégica ressignificação dos fenômenos da crueldade, maldade, castigo, sofrimento e afins do âmbito da linguagem ordinária [...] para o âmbito da invenção artística, da imaginação e fantasia mitopoética”¹⁷⁴.

No âmbito da poesia grega (leia-se: Homero), as pessoas eram seduzidas pelo sofrimento, o sofrimento não causava repulsa, não era motivo de vergonha, mas era motivo de encanto, causava fascínio, havia um prazer e uma alegria extraordinária em ver e fazer sofrer. Por meio dessa reinterpretação da crueldade humana no âmbito da poesia, Nietzsche desloca todo sentido da sua análise psicológica sobre o prazer na crueldade, dos instintos movidos por uma animalidade cega e irracional, para um domínio exclusivamente estético, sendo artisticamente concebido isso que Nietzsche chama ali de crueldade espiritualizada. É isso, aliás, que fornece uma alternativa viável ao problema da memória eticamente fundada em um cálculo racional, “que, no fundo, tão só reconhece a onipresença da má-consciência moral na cultura, mais ainda, que prega que a ‘animalidade’, a ‘selvageria’ humana apenas representa impulsos culturalmente autodestrutivos”.¹⁷⁵

Em um contexto poético, Nietzsche segue a hipótese segundo a qual talvez ainda seja possível conceber algo como um prazer na crueldade: “Talvez possamos admitir a possibilidade de que o prazer na dor/crueldade não esteja realmente extinto” (GM II 7). O que ainda garantiria a conservação do prazer na crueldade seria, segundo Nietzsche, a transposição do sofrimento e da animalidade cruel do humano “para o plano da fantasia e do anímico [memória]” (GM II 7). O prazer na crueldade, o prazer em ver e fazer sofrer, para ser conservado, ele “apenas necessitaria, pelo fato de agora doer mais a dor, de alguma sublimação e sutilização” (GM II 7). Quer dizer, o fato de não assimilarmos o sofrimento na vida real ou da vida se tornar insuportável se significada e valorada como sofrimento, isso não implica que o sofrimento deva ser eliminado a qualquer custo. A crueldade sublimada pela fantasia¹⁷⁶ poética apenas muda de forma, transfigura a dor e o sofrimento em representações estéticas, existindo, portanto, enquanto uma (porém a “melhor”) mutação de forma da memória animal.

Como argumenta Garcia, em GM II 7, “o sentido e a significação da crueldade, da maldade e do sofrimento humano, é adquirido sob o véu da contemplação dramatizada, quer

¹⁷⁴ Ibid., p. 65

¹⁷⁵ Ibid., p. 70

¹⁷⁶ Garcia entende por fantasia em Nietzsche o “conjunto de representações potencializadas pelo jogo da imaginação, cujos significantes estão liberados de qualquer função designativa/denotativa, quer dizer, estão livres de um apelo à linguagem cotidiana.” (Ibid., p. 77)

dizer, sob a visão de mundo de um espectador, um modo de ver possuído pela fantasia”¹⁷⁷. Ora, essa retradução da crueldade humana para o mundo da fantasia também “é capaz de tramar uma complexa relação do humano com a dor e não é por outro motivo senão o de instituir sentido diante do sofrimento ou morte inevitáveis ‘que o ser humano se viu obrigado a inventar deuses e seres intermediários [...] (GM II 7)’”¹⁷⁸

Nesse ponto, nós temos que compreender como se deu a “invenção dos deuses” da mitologia grega, isto é, a criação de *espectadores* do sofrimento humano, no que designamos aqui por *perspectiva de espetáculo*, pois, segundo nos orienta Garcia, Nietzsche reflete sobre a crueldade nos termos de “uma forma artística dramática (e não psicológica ou histórica)”¹⁷⁹, apresentando assim uma revolução estética na maneira de pensar o problema do sofrimento. É importante frisar esse elemento estético não só porque Nietzsche faz referência ao mundo grego em GM II 7, a Homero, ao contexto da fantasia poética, mas porque ele utiliza categorias que fazem parte da tradição artística, como a ideia de espetáculo, de ator, de palco, de espectador, como se os deuses fossem membros do grande teatro do mundo - perspectiva também incorporada pelo teatro barroco.

Nas palavras de Nietzsche, os deuses gregos, “que não dispensam um espetáculo interessante de dor” (GM II 7), foram criados artificialmente pela fantasia poética do poeta grego como *espectadores* do sofrimento dos mortais. Se os antigos gregos, como afirma Nietzsche, explicavam “o sofrimento em consideração aos espectadores e seus causadores” (GM II 7) e o povo grego é descrito como “um povo de atores” (GM II 7), isso significa que eles criaram os deuses como espectadores e a si próprios como atores, pois, onde existe a perspectiva do espectador, supõe-se que existe um espetáculo para ser visto. “Espectador sem espetáculo é um conceito sem sentido”, já dizia Nietzsche em sua primeira obra, *O nascimento da tragédia* (GT 7).¹⁸⁰ Nesse sentido, não há como se considerar espectadores sem atores. Os atores, por sua vez, encenam aquilo que é para ser visto em um cenário, em um palco. O palco é justamente o espaço no qual se realiza a atitude dramática de um ator. O lugar próprio do ator, do espectador e do espetáculo é o teatro. Assim, Nietzsche toma de empréstimo da tradição artística do drama trágico, do teatro, a tríade: espectador, ator, palco, para apresentar sua alternativa à orientação ética da psicologia. Vontade e ação não devem ser

¹⁷⁷ Ibid., p. 72

¹⁷⁸ Ibid., p. 84

¹⁷⁹ Ibid., p. 69

¹⁸⁰ Como argumenta Garcia, Nietzsche defende desde GT que para que “o grego conhecesse e sentisse os temores e os horrores do existir” teria sido necessário “colocar ali, entre eles e a vida, a resplandecente criação onírica dos deuses olímpicos. [...] os deuses legitimam a vida pelo fato de eles próprios a viverem [...]. A existência de tais deuses [...] como algo em si digno de ser desejado [...] (GT 3)” (Ibid., p. 82).

consideradas de um ponto de vista ético, mas sim do ponto de vista estético-dramático, se é o caso de se tomar o sofrimento como algo que eleva, que estimula, algo que pode ser considerado um “chamariz à vida” (GM II 7). Transpor o sofrimento para o mundo da fantasia e da memória poética significa fundamentar esteticamente a interpretação do sofrimento em bases de categorias artísticas (espectador, ator, palco). No caso, por exemplo, da *Iliada*, podemos considerar Aquiles e Agamêmnon como os principais atores, os deuses olímpicos como espectadores, e a guerra de Tróia como o palco, ou o cenário.

A lógica do teatro, do espectador-espetáculo, aponta justamente para a contemplação de certo drama em torno da crueldade, isso que gera uma “tensão do *páthos*”,¹⁸¹ como diz Garcia. Aí é que está a noção de prazer em Nietzsche. O prazer está na intensificação das emoções criadas por um jogo de cena. Trata-se da possibilidade de instaurar sentido e significado a partir de um campo visual artificialmente construído pela fantasia. O efeito é uma forte comoção criada pelo ator no espectador. O exemplo da satisfação pelo prazer na crueldade, nesses casos, não é físico ou psicológico. Físico e psíquico podem ser emulados em um ambiente estético a partir de uma encenação teatral, nas quais as emoções são intensificadas. A encenação teatral pode traduzir esse ambiente da intensidade da dor física e psíquica de maneira completamente distinta, que não precisa ser desanimalizada.¹⁸²

No segundo volume de *Humano, demasiado humano*, primeira parte, seção 189, Homero é considerado paradoxal, porque ele faz do sofrimento humano um material privilegiado da sua arte poética, ao mesmo tempo em que o sofrimento se torna a condição de possibilidade da herança cultural, de memória, do povo grego. Como afirma Nietzsche, em Homero (*Odisseia*, VIII, vv. 579-80), encontramos o seguinte pensamento:

*Os deuses decidiram; fiaram a catástrofe
de homens para a poesia existir um dia.*

Ou seja: nós sofremos e sucumbimos para que não falte *material* aos poetas - assim dispõem precisamente os deuses homéricos, que parecem bastante preocupados com o divertimento das gerações

¹⁸¹ Ibid., p. 76

¹⁸² Como nos lembra Garcia (2020), em uma anotação póstuma de 1887, Nietzsche faz convergir esse estado de “prazer animal” pela crueldade a um “estado estético”, que funciona como um estimulante da vida: “A arte nos faz lembrar de estados de vigor animal; ela é, por um lado, transbordamento e incitações da corporeidade que brotam no mundo de imagens e desejos; por outro lado, um estímulo das funções animais por meio de imagens e desejos da vida espiritual - uma elevação do sentimento de viver, um estimulante disso.” KSA 12, 9 [102] 70, p. 394

vindouras e muito pouco conosco, os homens presentes. - Que tais pensamentos surgissem na cabeça de um grego!¹⁸³

A permanente transformação de forma desse material poético que é o sofrimento, seja na forma de uma desgraça, da ruína, da catástrofe, da perdição, tudo isso nas mãos de Homero tornou-se relevante para que a cultura grega pudesse se sustentar como uma forma de memória ao longo dos séculos. Dessa forma, as cenas de “banhos de sangue” da epopeia e, mais tarde, das tragédias gregas, constituíam o imaginário (mitopoético) que guardou os valores da cultura grega. Tais representações do sofrimento foram tornadas não apenas rituais, mas rituais cívico-religiosos, porque o rapsodo inaugura a praça pública como ambiente democrático de participação e o teatro foi institucionalizado como um evento cívico-religioso na Grécia.

É sob esse aspecto que Nietzsche propõe um contexto estético para avaliar a relação do ser humano com o seu passado animal pela via da memória, uma forma tal que não pretende extirpar do animal humano a sua crueldade, pois ela pode ser querida e desejável quando emulada por artifícios poéticos. A memória artisticamente fundada na poesia de Homero corresponde à imagem animal do homem, que toma o sofrimento humano, a crueldade, como material poético, fornecendo uma alternativa viável à memória eticamente fundada, pois além de tornar a crueldade algo desejável em uma cultura, também viabiliza uma alternativa a formação da consciência de responsabilidade/culpa.

3.7. O que significa culpar os deuses pela ação dos mortais?

Para apresentar um modelo de pensamento alternativo ao modelo ético-psicológico (guiado pelo primado da racionalidade prática) acerca da responsabilidade/culpa sobre o querer e agir humanos, Nietzsche recorre ao pressuposto da “invenção dos deuses gregos” na poesia épica de Homero. Mais precisamente, Nietzsche recorre, já no segundo ensaio de GM (seção 23), ao “testemunho de Zeus”, presente na *Odisseia*, para tratar de como os gregos culpavam os seus deuses pelas ações humanas.

¹⁸³ MA II 189

Espantoso, que acusações levantam contra os deuses! Apenas de nós viria o mal, mas eles próprios criam por insensatez, contra o destino, a sua desgraça.¹⁸⁴

Nessa passagem citada da *Odisseia*, os deuses gregos seriam acusados de intervir na ação humana e de causar as mais diversas catástrofes, arruinando a vida dos mortais. Os deuses eram tidos como culpados pela origem do mal e da injustiça entre os homens. “Dessa maneira os deuses serviam para, até certo ponto, justificar o homem também na ruindade; serviam como causas do mal” (GM II 23). Na passagem citada por Nietzsche, Zeus, no entanto, parece se eximir dessa culpa, enquanto defende que são os mortais que, por perderem o juízo ou o discernimento, por insensatez, causam a sua própria desgraça: “‘como são loucos!’ é o que pensa, ao observar os malfeitos dos mortais.” (GM II 23)

Segundo Nietzsche, o imaginário mitológico instituiu os deuses olímpicos, em última instância, como forma de borrar a pergunta pela causa necessária das ações humanas. Os antigos gregos se sentiam responsáveis por suas ações, mas não sentiam culpa, no sentido cristão da palavra, não desenvolveram uma “má consciência moral”, e isso porque eles atribuíam a causa das suas más ações, dos seus erros, aos deuses, atribuíam portanto ao universo do mito. Ao atribuir culpa aos deuses, isso significa dizer que eles se julgavam incompetentes para, em última instância, escolher, eles não poderiam ter agido diferentemente, porque um deus teria imposto uma tal e tal ação.

Nos poemas atribuídos a Homero, as ações humanas em contenda têm origem na vontade divina, isto é, possui interferência de alguma divindade. Isso, é claro, visto pelos olhos artísticos da fantasia e do recurso à memória mitopoética. Tais “espectadores olímpicos” não eram apenas espectadores passivos, mas sim tinham a força de intervir, ativamente, no destino da ação humana. Segundo Bruno Snell,

em Homero, toda vez que o homem, depois de haver refletido, toma uma decisão, sente-se impelido a isso pelos deuses. Em Homero, não existe a consciência da espontaneidade do espírito humano, isto é, a consciência de que as determinações da vontade e, em geral, dos movimentos do ânimo e dos sentimentos tenham origem no próprio homem. O que vale para os acontecimentos da epopeia vale também para o sentimento, o pensamento e a vontade: cada um deles tem sua origem nos deuses.¹⁸⁵

Os poetas criaram os deuses como espetadores olímpicos e os “mortais” pensavam os deuses, em ações reputadas relevantes, como interventores arbitrários, seres que tomavam

¹⁸⁴ HOMERO, *Odisseia* I 32-34, *apud* GM II 23.

¹⁸⁵ SNELL, Bruno. *A Cultura Grega e a Origem do Pensamento Europeu*. São Paulo: Perspectiva, 2012, p. 30

posse das suas ações e de certa maneira inviabilizava o acesso dos mortais a causa de suas ações, porque lhes suspendia a lucidez.

Tendo em vista a acusação dos mortais contra os deuses e a defesa proferida pelo deus homérico no poema supramencionado, Nietzsche, estrategicamente, utiliza a própria citação para dela extrair o elemento poético que viabilizava se pensar uma ação da qual o herói deveria assumir *que fez, mas que não poderia tê-la escolhido*: “‘loucura’, ‘imponderação’, um pouco de ‘perturbação na cabeça’, tudo isso os gregos da era mais forte *admitiam* em si mesmos como a razão de muita coisa ruim e funesta” (GM II 23).

Tendo sofrido intervenção da loucura, não haveria como se falar em “sentimento de culpa” ou arrependimento. E isso tem lá consequências teóricas relevantes para nosso estudo: só podemos pensar que o herói assume o que fez (sua “responsabilidade”) sem para tanto ter que assumir a “culpa”, se pensarmos a responsabilidade sem a possibilidade da liberdade de escolha, o que contraria todo o esquema da racionalidade ética proposta por Aristóteles. Enquanto a filosofia de Aristóteles vincula as causas e as consequências da ação à razão humana, ela surge como tentativa de ruptura do modo pelo qual, por exemplo, a mitologia homérica justifica a motivação da ação humana a partir da intervenção das divindades. Em Homero, porém, temos um outra visão de mundo que não está ancorada na necessidade de intervenção da faculdade intelectual, do raciocínio, para justificar e dar sentido às causas e efeitos de uma ações.

Segundo Nietzsche em GM II 23, os antigos gregos de fato “admitiam” que o mal cometido por eles ocorreu por loucura, por suspensão momentânea dos estados “normais” de pensar e agir, e isso, sem desconsiderar um certo espanto: “Como ela [loucura] é absolutamente possível? De onde propriamente ela pôde vir, das cabeças que nos pertencem, a nós de ascendência nobre, homens afortunados, de índole excelente, da melhor sociedade, da aristocracia, da virtude?” (ibid.) Nietzsche responde a essa pergunta retórica dizendo o seguinte – “Um deus deve tê-lo enlouquecido”. Tal resposta reitera outra vez a concepção, lamentada pelo Zeus homérico, de que a responsabilidade/culpa é unicamente dos deuses, de modo que Nietzsche, no fundo, pode reduzir tanto a acusação dos mortais quanto a defesa de Zeus no poema homérico a uma famosa e concisa formulação: “outrora eles [os deuses] não assumiam responsabilidade pelo castigo, mas sim, o que é *mais aristocrático*, [responsabilidade] pela culpa...” (Ibid.).

Nesse sentido, a estratégia de Nietzsche é considerar que a psicologia, ao investigar o caráter volitivo da psique sem uma mediação racional previamente orientada, deveria se emancipar do seu fundamento ético, a favor de uma investigação mais profunda das

transformações de forma da memória animal. Esse resgate estratégico de Nietzsche da memória mitopoética em GM II 7 e 23, por sua vez, além de demonstrar um ponto de vista artístico sobre as transformações de forma da memória animal, também apresenta uma interpretação diferente sobre a crueldade humana e sobre a relação do ser humano com o seu passado animal.

A fantasia poética, ao dar centralidade ao impulso de crueldade, como sendo espiritualmente/artisticamente relevante, opera uma fuga da má consciência moral em sua origem, que partia de uma memória da vontade orientada eticamente segundo um cálculo racional. É essa fuga que interessa ao Nietzsche. Isso é uma forma de romper, por exemplo, com uma interpretação “cristianizada” da violência, do mal, do pecado e da culpa, pois “por muito e muito tempo, esses gregos se utilizaram dos seus deuses precisamente para manter afastada a ‘má consciência moral’, para poder continuar gozando a liberdade da alma: uso contrário, portanto, ao que o cristianismo fez do seu Deus.” (GM II 23) Desse modo, Nietzsche procura ressignificar a fundamentação ética da memória da vontade com bases estritamente estéticas no segundo ensaio de GM. Ao fundir reflexão genealógica e estratégias poéticas, Nietzsche projeta o pensamento filosófico como reflexão estética, mas explicar isso em detalhes seria já tema para um próximo trabalho.

CONCLUSÃO

Este trabalho teve como motivação fundamental discutir o conceito de *memória da vontade* no segundo ensaio da obra *Genealogia da Moral*, escrita por Friedrich Nietzsche em 1887. A partir da análise deste conceito podemos compreender não só como Nietzsche critica a orientação ética do conceito de vontade no domínio da psicologia, mas sobretudo por que Nietzsche procura deslocar a discussão psicológica sobre a origem dos fenômenos morais com base no sofrimento físico e psicológico para uma discussão sobre as mutações de forma da memória no domínio da estética.

Com esse procedimento, procuramos alterar o ponto de partida comum à discussão na pesquisa especializada sobre a psicologia de Nietzsche, que tangencia o debate sobre a relação entre vontade e psicologia para pensar como a psicologia de Nietzsche procura se emancipar da metafísica. Ao invés de adotar esse ponto de partida, notamos que, no caso da GM II, o principal problema da relação entre psicologia e vontade em Nietzsche não é discutir acerca da alma e de suas faculdades de um ponto de vista metafísico, mas sim discutir sobre a alma humana e suas diversas manifestações psicológicas do ponto de vista de suas implicações morais/éticas.

Ao interpretar a partir do conceito de “memória da vontade” (GM II 1) a relação do ser humano com o seu passado animal sob o domínio do esquecimento, podemos concluir que Nietzsche ressignifica o debate tradicional na psicologia sobre as “faculdades da alma” (esquecimento e memória), para pensar as condições da vida psíquica no eixo de uma reflexão sobre o tempo, algo que possibilitou ao ser humano tornar-se o que ele atualmente é - segundo Nietzsche, um tipo de ser humano moralmente orientado, juridicamente responsável, culpável, dotado de consciência moral.

Nietzsche interpreta a vontade como objeto da memória, realizando uma genealogia dessa faculdade da alma, para derivar a origem de fenômenos morais sem, entretanto, pressupor como um dado natural do animal-humano a sua racionalidade ética. Assim, somente por meio de uma história de origem do passado da memória, Nietzsche mostra como o processo civilizatório que teria determinado a “humanidade” do humano em relação a sua animalidade pregressa estaria totalmente vinculada a imagens e procedimentos cruéis, que emulam dor e sofrimento. Isso implica dizer que a transformação do ser humano no tempo não se deu pelo poder do ser humano se aperfeiçoar moralmente ou pelo hábito de escolher e agir de acordo com uma deliberação racional, como quer Aristóteles, mas sim em função de

cultivar uma memória pelo instinto de crueldade, capaz de gravar e conservar pela dor a vontade humana no tempo, contra a tendência mais natural de esquecer o que uma vez foi querido.

Ademais, ao mostrar como a crueldade humana, a violenta descarga do querer fazer e ver sofrer, foi sempre algo "cultuado", sempre foi "cultivada" na medida em que o ser humano sentiu a necessidade de criar para si uma memória (por exemplo, em práticas religiosas, institutos e instituições jurídicas), Nietzsche se contrapõe a toda psicologia antiga, que entendia o prazer como um conceito oposto ao de desprazer, propondo uma inovadora reflexão sobre a equivalência (psicológica) entre prazer e crueldade, pensando na crueldade como "o grande prazer festivo da humanidade antiga" (GM II 6).

Nesse contexto, além de refletir sobre o passado de uma forma de memória segundo o fio condutor da animalidade antirracional, a partir dessa relação entre prazer e crueldade, Nietzsche desloca toda a discussão sobre a origem da memória com base no sofrimento de um ponto de vista ético para um ponto de vista estético (GM 6, 7 e 23). Nietzsche procura demonstrar como os antigos gregos sublimaram o sofrimento por meio da arte, isto é, como uma certa forma de representação do sofrimento foi desejado e exaltado em uma cultura dita superior. Tudo isso, ao pensar na invenção dos deuses como espectadores da crueldade humana, sob a ótica do espetáculo e das práticas festivas, criadas artificialmente pela fantasia poética.

A partir da alternativa estética à memória da vontade eticamente fundada, podemos compreender como Nietzsche ressignifica a relação do ser humano com as representações que emulam dor e sofrimento, descompatibilizando a relação tradicional entre ética e psicologia.

BIBLIOGRAFIA

AGGIO, Juliana Ortegosa. **Prazer e desejo em Aristóteles**. 205 f. Tese (Doutorado) - Departamento de Filosofia, USP, São Paulo, 2011. Disponível em: https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-10082012-185037/publico/2011_JulianaOrtegosaAg. Acesso em: 07 maio 2022.

AGGIO, Juliana Ortegosa. As espécies de desejo segundo Aristóteles. **Ética e Filosofia Política**, Juiz de Fora, v. 2, n. 18, p. 63-75, dez. 2015. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/eticaefilosofia/article/view/17647>. Acesso em: 07 maio 2022.

ARENDT, Hannah. **A Vida do Espírito**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000. Tradução de Antônio Abranches, César Augusto R. de Almeida e Helena Martins.

ARISTÓTELES. **De anima**. São Paulo: Editora 34, 2012. Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis.

ARISTÓTELES. **Ethica Nicomachea I 13- III 8**. São Paulo: Odysseus Editora, 2008. Tradução com notas de Marco Zingano.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Nova Cultural, 1991. Edição dos Pensadores. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim.

ARISTOTLE. **On the Soul. Parva Naturalia. On Breath**. Cambridge, Ma: Harvard University Press, 1957. Traduzido por W. S. Hett.

AUBENQUE, Pierre. **A Prudência em Aristóteles**. São Paulo: Paulus Editora, 2008.

BRUSOTTI, Marco. O "autoapequenamento do homem" na modernidade. In: GARCIA, André Luis Muniz; ANGIONI, Lucas. **Labirintos da Filosofia: Festschrift aos 60 anos de Oswaldo Giacoia Jr**. Campinas: Editora Phi, 2014. p. 101-175.

CHAVES, Ernani. Ler Nietzsche com Mazzino Montinari. **Cadernos Nietzsche**, [s. l], v. 3, p. 65-76, jun. 1997. Disponível em: <https://periodicos.unifesp.br/index.php/cniet/article/view/7913>. Acesso em: 07 maio 2022.

FERRAZ, Maria Cristina Franco. Nietzsche: esquecimento como atividade. **Cadernos Nietzsche**, [s. l], v. 7, p. 27-40, jun. 1999. Disponível em: <https://periodicos.unifesp.br/index.php/cniet/article/view/7886>. Acesso em: 07 maio 2022.

FRATESCHI, Yara. **A Física da Política: Hobbes contra Aristóteles**. Campinas: Editora Unicamp, 2008.

GARCIA, André Luis Muniz. Fascinação pela crueldade. **Philosophos - Revista de Filosofia**, [S.L.], v. 25, n. 1, p. 57-99, 26 ago. 2020. Universidade Federal de Goiás. <http://dx.doi.org/10.5216/phi.v25i1.62452>.

GIACOIA, Oswaldo. **Nietzsche como Psicólogo**. São Leopoldo: Unisinos, 2006.

GIACOIA, Oswaldo. **Nietzsche x Kant: ética e autonomia**. São Paulo: Casa da Palavra, 2012.

GIACOIA, Oswaldo. A autossupressão como catástrofe da consciência moral. **Estudos Nietzsche**, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 73-128, mar. 2010. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/estudosNietzsche/article/view/22563>. Acesso em: 07 maio 2022.

GRAEBER, David. **Debt: the first 5,000 years**. Brooklyn, Ny: Melville House Publishing, 2021.

HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche I**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. Tradução de Marco Antônio Casanova.

HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche II**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. Tradução de Marco Antônio Casanova.

HOLANDA, Luisa Buarque de. Ética Poética: a contingência e a ação na tragédia segundo aristóteles.. **Kléos**, [s. l], v. 19, p. 113-136, jul. 2015. Disponível em: <http://www.pragma.ifcs.ufrj.br/kleos/v19.html>. Acesso em: 07 maio 2022.

HÖFFDING, Harald. **Outlines of psychology based on experience**. New York: The Macmillan Company, 1904. Traduzido por Mary E. Lowndes.

KAUFMANN, Walter. **Nietzsche: philosopher, psychologist, antichrist**. New Jersey: Princeton University Press, 1974.

KAUFMANN, Walter. Nietzsche als der erste Grosse Psychologe. **Nietzsche-Studien**, [S.L.], v. 7, n. 1, p. 261-287, 31 jan. 1978. Walter de Gruyter GmbH. <http://dx.doi.org/10.1515/9783110244274.261>.

MACHADO, Bruno Martins. **A psicologia em "Humano demasiado humano": nietzsche, paul rée e a história natural da moral**. 278 f. Tese (Doutorado) - Departamento de Filosofia, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2013. Disponível em: <https://ri.ufs.br/jspui/handle/riufs/1671>. Acesso em: 07 maio 2022.

MACHADO, Bruno Martins. **A psicologia profunda e a crítica da moral em Para Além de Bem e Mal**. 142 f. Dissertação (Mestrado) - Departamento de Filosofia, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006. Disponível em: <https://ri.ufs.br/jspui/handle/riufs/1670>. Acesso em: 07 maio 2022.

MACINTYRE, Alasdair. **After Virtue: a study in moral theory**. Notre Dame, Indiana: University Of Notre Dame Press, 2007.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **Nietzsche sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia**. São Paulo: Editora Unifesp, 2009. Tradução de Clademir Araldi.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **A doutrina da vontade de poder de Nietzsche**. São Paulo: Annablume, 1997. Apresentação de Scarlett Marton e Tradução de Oswaldo Giacoia.

NIETZSCHE, Friedrich. **A Gaia Ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. Tradução de Paulo César de Souza.

NIETZSCHE, Friedrich. **Além do Bem e do Mal**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. Tradução de Paulo César de Souza.

NIETZSCHE, Friedrich. **Considerações intempestivas**. Lisboa: Presença, 1976.

NIETZSCHE, Friedrich. **Considerações intempestivas**. Lisboa: Presença, 1976. Tradução de Lemos de Azevedo.

NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos Ídolos: ou, como se filosofa com o martelo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. Tradução de Paulo César de Souza.

NIETZSCHE, Friedrich. **Ecce homo**: como tornar-se o que se é. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. Tradução de Paulo César de Souza.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da Moral**: uma polêmica. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. Tradução de Paulo César de Souza.

NIETZSCHE, Friedrich. **Nietzsche**: obras incompletas. São Paulo: Editora 34, 2014. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho.

NIETZSCHE, Friedrich. **O nascimento da tragédia**: helenismo e pessimismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. **Sämtliche Werke**: kritische studienausgabe. Berlin/New York: De Gruyter, 1988. (= KSA: 15 vols.).

NUSSBAUM, Martha C. **Aristotle's De Motu Animalium**. New Jersey: Princeton University Press, 1986.

PASCHOAL, Antônio Edmilson. **Nietzsche e o ressentimento**. São Paulo: Humanitas, 2014.

PIPPIN, Robert. **Nietzsche, psychology, and first philosophy**. Chicago: University Of Chicago Press, 2011.

PUENTE, Fernando Rey. **Os sentidos do tempo em Aristóteles**. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

PUENTE, Fernando Rey. **Tratados Sobre o Tempo. Aristóteles, Plotino e Agostinho**. Belo Horizonte: Editora Ufmg, 2014.

SNELL, Bruno. **A Cultura Grega e a Origem do Pensamento Europeu**. São Paulo: Perspectiva, 2012.

SOMMER, Andreas Urs. **Kommentar zu Nietzsches Zur Genealogie der Moral**. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2019.

SOMMER, Andreas Urs. O que Nietzsche leu e o que não leu. **Cadernos Nietzsche**, [S.L.], v. 40, n. 1, p. 9-43, abr. 2019. FapUNIFESP (SciELO). <http://dx.doi.org/10.1590/2316-82422019v4001aus>.

SORABJI, Richard. **Aristotle on memory**. London: Bristol Classical Press, 2004.

STEGMAIER, Werner. **Nietzsches 'Genealogie der Moral':** werkinterpretation. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994.

WOTLING, Patrick. **Nietzsche e o Problema da Civilização.** São Paulo: Editora Barcarolla, 2013.

WOTLING, Patrick. « Der Weg zu den Grundproblemen »: statut et structure de la psychologie dans la pensée de nietzsche. **Nietzsche-Studien**, [S.L.], v. 26, n. 1, p. 1-33, 1 jan. 1997. Walter de Gruyter GmbH. <http://dx.doi.org/10.1515/niet.1997.26.1.1>.

ZINGANO, Marco. **Estudos de Ética Antiga.** São Paulo: Paulus, 2009.

ZITTEL, Claus. **Das ästhetische Kalkül von Friedrich Nietzsches "Also sprach Zarathustra".** Würzburg: Königshausen U. Neumann, 2011.