



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE CIÊNCIAS DA EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

ANTONIO CARLOS MASSIGNANI

**ENTRE A MASSIFICAÇÃO E O TORNAR-SE O QUE SE É:
ESTADOS MENTAIS E AS IMPLICAÇÕES FILOSÓFICAS PARA A
FORMAÇÃO HUMANA.**

Florianópolis
2023

Antonio Carlos Massignani

**ENTRE A MASSIFICAÇÃO E O TORNAR-SE O QUE SE É:
ESTADOS MENTAIS E AS IMPLICAÇÕES FILOSÓFICAS PARA A
FORMAÇÃO HUMANA.**

Tese submetida ao Programa de Pós-graduação
em Educação da Universidade Federal de Santa
Catarina para a obtenção do título de Doutor em
de Educação.

Orientador(a): Prof.(a) Dr.(a) Lúcia Schneider
Hardt,

Universidade Federal de Santa Catarina/UFSC

2023

Massignani, Antonio Carlos

Entre a massificação e o tornar-se o que se é. : Estados mentais e as implicações filosóficas para a formação humana. / Antonio Carlos Massignani ; orientador, Lúcia Hardt Schneider, 2023. 222 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Ciências da Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação, Florianópolis, 2023.

Inclui referências.

1. Educação. 2. impulso. 3. estados mentais. 4. formação. 5. escrita de si.. I. Schneider, Lúcia Hardt . II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Educação. III. Título.

Antonio Carlos Massignani

**ENTRE A MASSIFICAÇÃO E O TORNAR-SE O QUE SE É:
ESTADOS MENTAIS E AS IMPLICAÇÕES FILOSÓFICAS PARA A
FORMAÇÃO HUMANA.**

O presente trabalho em nível de doutorado foi avaliado e aprovado por banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Prof. Dr. Antônio Edmilson Paschoal
Universidade Federal do Paraná

Prof. Dr. Eladio Constantino Craia
Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Prof. (a) Dr.(a) Marta Faustino
Universidade NOVA de Lisboa

Prof. Dr. Gianfranco Ferraro
Universidade NOVA de Lisboa

Certificamos que esta é a **versão original e final** do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de doutor em Educação.

Coordenação do Programa de Pós-Graduação

Prof.(a) Dr.(a) Lúcia Schneider Hardt
Orientador(a)

Florianópolis/2023

AGRADECIMENTOS

Quero agradecer imensamente à Sabrina Seibel (minha amiga e companheira) e à Maria Lara (minha filha), não apenas por me acompanharem nesta longa jornada, mas por tornarem a vida muito mais bela, leve e atraente.

Ao meu primeiro e grande mestre, o meu profundo agradecimento, cujo exemplo e amizade constituíram meu ideal filosófico; Eladio Constantino Craia;

À Antonio Edmilson Paschoal, meu orientador de mestrado, que me permitiu continuar minha vida acadêmica e, através do qual, tive acesso a seriedade, honestidade necessária à pesquisa em Nietzsche:

À professora, Lúcia Schneider Hardt, que me revelou, pelo exemplo afetivo, como um verdadeiro mestre pode conduzir um diálogo pedagógico profundo e agonístico dentro de uma sala de aula.

Por fim, quero dedicar meu agradecimento profundo aos membros da banca, Marta Faustino e Gianfranco Ferraro.

“É isso que você deve fazer: amar a terra e o sol e os animais, desdenhar as riquezas, dar esmolas a todos que pedirem, defender os dementes e os loucos, dedicar sua renda e trabalho aos outros, odiar os tiranos, não discutir sobre Deus, ter paciência e indulgência para com as pessoas, não tirar o chapéu para o que é conhecido ou o que é desconhecido, nem a nenhum homem ou grupo de homens — acompanhar livremente as poderosas pessoas analfabetas e os jovens e as mães de família — re-examinar tudo o que lhe foi dito na escola ou na igreja ou em qualquer livro, e rejeitar tudo que insulte sua própria alma; e sua própria carne será um grande poema e terá a fluência mais rica, não só na forma de palavras, mas nas linhas silenciosas de seus lábios e rosto, e entre os cílios de seus olhos, e em cada movimento e junta de seu corpo.” (WALT WHITMAN, 1855)

RESUMO

Nietzsche afirma que a psicologia é “o caminho para os problemas fundamentais” (BM, §23). Entre estes problemas estão a natureza da consciência, do livre arbítrio, da liberdade, do sujeito, da moralidade e, também, da educação humana. Para compreendermos como a psicologia é o caminho para pensar estes problemas fundamentais é preciso a análise e compreensão de um conceito fundamental, chave de sua psicologia; (Trieb, Instinkt). Nietzsche afirma que o si-mesmo (Selbst) é uma relação de impulsos” (BM, § 6,9,12) e mais, que “o querer deve ser entendido em termos de acionamento (ativamento) de impulsos (Trieb) (BM, §19): conceito que é explorado e analisado na primeira parte do texto. Em seguida, na segunda parte, tratamos da teoria da consciência de Nietzsche, ou melhor, da mente humana como constituída por dois estados mentais fundamentais e que, se diferenciam entre si a partir do modo como estão organizados seus respectivos conteúdos, mas que, interagem entre si estabelecendo relações dinâmicas e fluída de influências e interações mútuas; estados mentais conscientes e estados mentais inconscientes (GC, §354, 357). De acordo com Nietzsche (idem), o conteúdo do primeiro estado mental é organizado e estruturado conceitualmente, o segundo estado mental, por sua vez, possui seu conteúdo organizado e estruturado esteticamente . De maneira geral, todo estado mental inconsciente que pode chegar a se tornar um estado mental consciente implica em um processo perigoso e profundo de falsificação, corrupção, vulgarização. Além disso, todo o estado mental consciente (tanto o conhecimento de si quanto o conhecimento do mundo) como um epifenômeno dos impulsos retroagem sobre estes mesmo impulsos como meios de nutrição, conservação, alimentos, estímulo, enfim, como condição de vida, domínio e poder destes impulsos. Veremos como a escrita de si para si, entendida como uma auto genealógica, exposta em Ecce homo constitui um exercício cuja função é fundamentalmente formativa e vinculada a tarefa de criação e desenvolvimento daquilo que se é. Na medida em que, estados mentais conscientes retroagem sobre estados mentais inconscientes os influenciando, fortalecendo, enfraquecendo ou mesmo obstruindo, determinadas organizações e hierarquias dos impulsos, tanto em sua disposição, potência e força. Por fim, nos ocupamos da escrita de si como estratégias filosóficas através das quais Nietzsche descreve, em Ecce homo, como foi possível ao “senhor Nietzsche”, tornar-se o que se é. Para tanto, exploramos como essa obra autobiográfica, constitui uma auto genealogia, onde a escrita de si para si e para os outros o constitui um exercício formativo fundamental no caminho para tornar-se o que se é

Palavras-Chave: impulso (Trieb, Instinkt); consciência; educação; escrita de si, formação.

ABSTRACT

Nietzsche claims that psychology is “the way to fundamental problems” (BM, §23). Among these problems are the nature of conscience, free will, freedom, the subject, morality, and also human education. To understand how psychology is the way to think about these fundamental problems, it is necessary to analyze and understand a fundamental concept, key to its psychology; (Trieb, Instinct). Nietzsche affirms that the self (Selbst) is a relation of impulses” (BM, § 6,9,12) and more, that “willing must be understood in terms of driving (activating) impulses (Trieb) (BM, §19): concept is explored and analyzed in the first part of the text. Then, in the second part, we deal with Nietzsche's theory of consciousness, or better, of the human mind as constituted by two fundamental mental states that differ from each other based on the way in which their respective contents are organized, but which interact with each other establishing dynamic and fluid relationships of influences and mutual interactions; conscious mental states and unconscious mental states (GC, §354, 357). According to Nietzsche (idem), the content of the first mental state is conceptually organized and structured, the second mental state, in turn, has its content organized and structured aesthetically. Generally speaking, every unconscious mental state that can become a conscious mental state implies a dangerous and profound process of falsification, corruption, and vulgarization. Furthermore, every conscious mental state (both knowledge of oneself and knowledge of the world) as an epiphenomenon of impulses retroacts on these same impulses as means of nutrition, conservation, food, stimulation, in short, as a condition of life, domain and power of these impulses. We will see how writing from oneself to oneself, understood as a genealogical auto, exposed in *Ecce homo* constitutes an exercise whose function is fundamentally formative and linked to the task of creation and development of what one is. As conscious mental states retroact upon unconscious mental states, influencing, strengthening, weakening or even obstructing certain organizations and hierarchies of impulses, both in their disposition, potency and strength. Finally, we deal with self-writing as philosophical strategies through which Nietzsche describes, in *Ecce homo*, how it was possible for “Mr Nietzsche” to become what he is. To do so, we explore how this autobiographical work constitutes an auto genealogy, where the writing of oneself for oneself and for others constitutes a fundamental formative exercise on the way to becoming what one is

Keywords:boost (Trieb, Instinkt); conscience; education; self-writing, training.

LISTA DE ABREVIACOES

Obras de Nietzsche

NT - O nascimento da tragédia

EE - Sobre o Futuro dos estabelecimentos de Ensino

DS - David Strauss o confessor e o escritor

HV - Da utilidade e desvantagem da história para a vida

SE - Schopenhauer como educador

WB - Richard Wagner em Bayreuth

HH I - Humano, demasiado humano I

HH II - Humano, demasiado humano II

OS - Miscelánea de opinies e sentenas

AS - O andarilho e sua sombra

A - Aurora

GC - A gaia cincia

ZA - Assim falou Zaratustra

BM - Além de Bem e Mal

GM - Para a genealogia da moral

CW - O caso Wagner

CI - Crepúsculo dos ídolos

NW - Nietzsche contra Wagner

EH - Ecce homo

AC - O Anticristo

DD - Ditirambos de Dioniso

VP - Vontade de Poder

Opsculos e outros textos inacabados ou inéditos

FT - A Filosofia na era trágica dos gregos

VM - Sobre verdade e mentira no sentido extramoral

FP - Fragmentos Póstumos.

Obras de Schopenhauer:

MVR - O mundo como Vontade e Representação, Tomo I e II.

As obras utilizadas priorizam sempre as versões em Portugues, no caso de ausência de tais versões, apresentamos uma tradução própria a partir do original, presente em: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB> Para tal, cotejamos sempre as versões em espanhol e em inglês. Utilizamos em casos específicos a versão em inglês de The Will to Power, de Walter Kaufmann e R.J. Hollingdale.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	11
2	OS IMPULSOS: EDUCAÇÃO E FORMAÇÃO HUMANA.....	15
2.1	DEFINIÇÃO GERAL DO TERMO.....	21
2.2	INTERPRETAÇÕES SOBRE O CONCEITO DE IMPULSO?.....	28
2.3	A NOÇÃO DE IMPULSO COMO DISPOSIÇÃO OU TENDÊNCIA.....	33
2.4	OS IMPULSOS E A AUTOCONSCIÊNCIA.....	38
2.5	A VISÃO DE NIETZSCHE SOBRE OS IMPULSOS.....	51
2.6	INSTINTOS COMO INTERPRETAÇÃO E AVALIAÇÃO PERSPECTIVA.....	60
2.7	INSTINTOS COMO FORÇAS PSÍQUICAS.....	63
2.8	INSTINTOS E A AÇÃO REFLEXIVA.....	66
2.9	DELIBERAÇÃO E AUTONOMIA REFLEXIVA E MEMÓRIA.....	68
3	ESTADOS MENTAIS CONSCIENTES.....	87
3.1	ESTADOS MENTAIS CONSCIENTES OU FACULDADE SUBSTANTIVADORA	110
3.2	ESTADOS MENTAIS CONSCIENTES; CORRUPÇÃO, FALSIFICAÇÃO E SUPERFICIALIZAÇÃO.....	116
3.3	OS LIMITES IMPOSTOS PELOS CONCEITOS.....	118
3.4	MÁ-CONSCIÊNCIA.....	125
4	TORNAR-SE O QUE SE É, UMA TAREFA PEDAGÓGICA?.....	148
4.1	O CARÁTER PARA SCHOPENHAUER.....	155
4.2	CARÁTER ADQUIRIDO E SUAS POSSIBILIDADES FILOSÓFICAS E FORMATIVAS.....	160
4.3	ESTADOS MENTAIS CONSCIENTES E A AUTO-REFLEXÃO.....	166
5	A DIMENSÃO FORMATIVA DA ESCRITA DE SI: AUTO GENEALOGIA.....	180
6	À GUIA DE CONCLUSÃO.....	208
7	REFERÊNCIAS.....	218

1 INTRODUÇÃO

Nosso objetivo direto, nesta tese, é explorar, a partir dos textos nietzschianos, não apenas a possibilidade de formação humana, mas também, em avaliar o valor e poder de transformação e modificação da educação humana. Além disso, nosso objetivo indireto, é mostrar como o filósofo Nietzsche, a partir do reconhecimento dos perigos iminentes à educação institucionalizada, procura desenvolver uma formação autêntica e profunda, através do cultivo de si, centrado na prática e exercício formativo da escrita de si para si. Para tanto, faz-se necessário um mergulho sobre um conceito fundamental através do qual, o filósofo, desenvolve sua compreensão do humano, mais especificamente do sujeito e a constituição de sua subjetividade, na interação com ambientes culturais e históricos com condições variáveis e ao mesmo tempo determinadas. Neste sentido, a formação da subjetividade humana é compreendida como determinada por dois fatores que paradoxalmente coexistem em conflito; a natureza dos nossos impulsos ou somática do humano e as condições culturais sob as quais o humano nasce, se desenvolve, morre e neste interstício, nascem estados mentais conscientes que constituem o conhecimento de si e do mundo, a partir dos quais pode orientar o cuidado e cultivo de si. É a partir desta condição dual e agonística, que Nietzsche identifica dois sentidos fundamentais da formação humana visadas pela educação: a educação para a cultura e a educação para a civilização. Se a primeira educação visa como fim a criação de humanos vinculados a história dos gênios da espécie marcadas por uma singularidade de tipos humanos únicos dotados de uma tipologia (arranjo dos impulsos) marcados por um modo de vida único e próprio; a segunda forma de educação visa a massificação e criação de humanos em série com vistas a satisfazer os interesses mercantis do mercado e do estado.

Para atingir nossos objetivos, inicialmente precisamos alcançar um esclarecimento sobre a natureza impulsional humana e, neste sentido, o conceito de impulso assume prioridade fundamental. Este conceito, ao mesmo tempo essencial e complexo sofre divergentes interpretações, dentre as quais, exploraremos neste trabalho. Devido a sua importância histórica, este conceito assumiu, ora uma configuração metafísica, ora uma configuração substancializada ou ainda, ontológica. Para enfrentarmos essas configurações e o perigo, sempre

presente, de transformar os impulsos em pequenos sujeitos superpoderosos dentro do ser humano, vamos interpretar os impulsos como forças inconscientes em constante relação agonística e jamais como entes, dotados de caráter ontológico próprio e independente da relação com outros impulsos. Assim, no capítulo dois, nos ocuparemos de buscar uma concepção viável e possível deste conceito em Nietzsche. Como Wagner Silva (2016, p. 283) assinala:

Uma das maiores dificuldades em analisar o conceito de pulsões e a constituição da teoria pulsional de Nietzsche é fugir a uma interpretação substancialista, como a de Freud, em que o conceito de pulsão inicialmente aparece ligado à energia neural (primeira tópica) e depois se volatiliza na dualidade pulsão de vida/pulsão de morte, vistas e pensadas como energia (segunda tópica). Não raro encontram-se ideias semelhantes nas interpretações do pensamento de Nietzsche. Tais interpretações, na tentativa de fugir de outro problema bastante real, uma interpretação metafísica das pulsões, acabam por tomá-las como algo substancial e entrelaçam-se na rede de que tentavam fugir.

Além disso, enfrentamos ainda, um outro perigo, o de classificar os impulsos em grupos e os apresentar como dotados de um sentido inato e imanente, como o fazem Freud e também Darwin. No caso do primeiro, os impulsos foram apresentados como pulsões de vida e de morte, enquanto para o segundo, todos os impulsos foram apresentadas como visando inconscientemente e prioritariamente a sobrevivência ou autoconservação¹ (*Selbsterhaltungstrieb*). Como Wagner Silva sublinha (2016, p. 284):

Em ambos os casos o intérprete incorre em um grande problema, que é tornar Nietzsche um metafísico, justamente o que o filósofo tentou evitar a todo custo. Tal associação de Nietzsche à metafísica tende a esvaziar o poder crítico do autor, e despotencializar todos os seus conceitos.

O que precisa ser enfatizado é que compreender o conceito de impulso (*Trieb*) em Nietzsche é, de um lado, fundamental e por outro, extremamente difícil e perigoso, justamente pela importância histórica do conceito e, também, pelo próprio desenvolvimento que o conceito passa dentro de sua filosofia. Apesar disso, tal conceito comporta, afora seu papel central em sua filosofia, um conjunto de ideias que o tornam, um conceito dotado de uma importância sem igual, e com uma significação específica e pusilânime, na filosofia de Nietzsche, que exige de seus

¹ “Os fisiólogos deveriam refletir, antes de estabelecer o impulso de autoconservação como o impulso cardinal de um ser orgânico. Uma criatura viva quer antes de tudo dar vazão a sua força – a própria vida é vontade de poder–: a autoconservação é apenas uma das indiretas, mais frequentes Conseqüências disso. – Em suma: nisso, como em tudo, cuidado com os princípios teleológicos supérfluos! – um dos quais é o impulso de autoconservação (nós o devemos à inconseqüência de Spinoza). Assim pede o método, que deve ser essencialmente economia de princípios.” (NIETZSCHE, BM, § 13, p. 19).

intérpretes, uma particular e profícua atenção.

Contudo, para que esta estratégia seja eficiente e capaz de enfrentar os riscos presentes na compreensão do conceito (*Trieb*) é necessário que os impulsos sejam interpretados e reconhecidos apenas a partir da relação com outros impulsos, e não como entes ou ainda, como seres reais, mas apenas como relações dinâmicas de força (e centros de gravidade) em conflito permanente com os outros impulsos, e que, a partir do momento que o conflito cessa, também sua existência chega-se ao fim. Apenas desta maneira, não transformaremos os impulsos em entes dotados de um status ontológico.

De acordo com uma certa formulação recorrente nos cadernos nietzscheanos de 1887/88, eles são quanta de poder e se instauram em sua identidade própria a partir do efeito que exercem e ao qual resistem". Porque o mundo é marcado originariamente por uma luta entre quanta de poder e porque se mostra em sua dimensão mais primordial enquanto uma guerra entre perspectivas detentoras de uma capacidade de domínio, temos a cada instante o despontar de uma conjuntura de poder. Esta conjuntura de poder precisa incessantemente transmutar-se em função de sempre novas composições, visto que a sua instauração não encerra de uma vez por todas a guerra [...]. (CASA NOVA, 2001, p. 43).

Como consequência deste modo de interpretar os impulsos como forças inconscientes em constante relação conflituosa em busca de mais poder, podemos compreender o humano como um conjunto agonístico de impulsos que alcançam certa estabilidade momentânea, através de arranjos hierárquicos de forças, que fazem com que a existência humana apareça como dotada de certa identidade e permanência. No limite, Nietzsche encara o humano como constituído por um conjunto finito de impulsos em constante luta e que não existem fora desta relação agonística, além disso, não apenas o lado somático, mas também, o lado psíquico, e tudo o que envolve nossa subjetividade, é o resultado desta luta permanente das forças inconscientes que herdamos geneticamente.

Assim, com vistas aos nossos objetivos diretos e indiretos, desenvolvemos no segundo capítulo a ideia de impulsos (*Trieb*). Este trajeto interpretativo se contrapõe a partir da interpretação de Paul Katsafanas com alguns dos principais intérpretes americanos com os quais o autor citado discute o conceito de impulso. Em sequência, vamos, ainda a partir de Katsafanas discutir a interpretação de Nietzsche sobre a relação entre estados mentais conscientes e os impulsos em sua capacidade de interpretação, avaliação perceptiva e afetiva (chamado pelo autor de estados mentais inconscientes, na medida que os impulsos são acompanhados de

alguma forma de sentido, conhecimento ou orientação). Nosso objetivo será explorar a relação entre estados mentais conscientes e inconscientes e como a subjetividade humana é formada e criada a partir da relação entre estes estados mentais.

Se o humano é constituído por impulsos (que possuem como epifenômenos estados mentais inconscientes e conscientes) precisamos apresentar uma compreensão clara deste conceito para podermos verificar como a educação pode ser efetiva de modo a revelar seus efeitos na formação e modificação humana. Além disso, se a educação é uma atividade consciente orientada para fins também conscientes, precisamos explorar a relação de nossos impulsos inconscientes com estados mentais conscientes. No limite, a educação para a formação humana é a construção de uma subjetividade marcada pela relação entre estados mentais inconscientes e conscientes, de modo a constituem uma tipologia (arranjo impulsional) determinada e marcada por determinadas necessidades e condições fisiológicas de vida. Assim, no capítulo três, analisamos a compreensão de Nietzsche sobre a consciência ou melhor, sobre os estados mentais inconscientes e conscientes em sua relação com os impulsos e necessidades fisiológicas. Por fim, e munidos com os resultados destas análises prévias, vamos explorar como o filósofo alemão entende a possibilidade de cultivo e cuidado de si através de exercícios filsofos formativos centrados na interação entre estados mentais conscientes e inconscientes a partir da escrita de si em *Ecce homo*.

Veremos que, a partir da compreensão que Nietzsche desenvolve do humano como constituído por impulsos (estados mentais inconscientes que interagem com estados mentais conscientes), a ideia de consciência como uma faculdade autônoma, pura e independente capaz de gerar pensamentos e ações de maneira *ex-nihil* será gravemente afetada e criticada, trazendo profundas consequências para a atividade pedagógica e formativa. Veremos que, com a crescente influência das tendências da educação para a civilização, o filósofo procurará progressivamente uma formação solidária e própria, centrada na atividade da reflexão filosófica e de exercícios formativos de escrita, como forma de criar uma subjetividade genial e singular em oposição a pressão dos interesses mercantis, que visam apenas criar um humano útil aos interesses da civilização moderna.

2 OS IMPULSOS - E A FORMAÇÃO HUMANA

Com status privilegiado, a psicologia de Nietzsche (BM, §23, p.27) é apresentada como “o caminho para os problemas fundamentais”, entre os quais estão: o problema da liberdade, do sujeito, da moral, da avaliação e também, da formação e educação humana. Existe, em sua psicologia, um conceito chave, termo fundamental e principal operador explicativo de sua teoria sobre a subjetividade e o caráter humano; o conceito de impulso (*Trieb, Instinkt*). *Trieb* é um dos mais importantes, mas também, um dos mais obscuros conceitos da psicologia filosófica de Nietzsche. Por exemplo, o filósofo afirma que o si-mesmo (*Selbst*) deve ser entendido como uma relação de impulsos (Ibid, §6,9,12). Diz, ainda, que o “querer deve ser compreendido como uma atividade dos impulsos” (Ibid, §19, p. 22). Seguindo a indicação dada pelo próprio filósofo, se quisermos nos aproximar destes problemas fundamentais, precisamos mergulhar em sua psicologia e para tanto, faz-se necessário uma compreensão deste conceito.

A obscuridade deste conceito, porém, contrasta com a riqueza de significados, usos e, principalmente pela incidência de tal conceito, tanto nas obras de Nietzsche, como também no pensamento científico, filosófico e psicológico do séc. XIX e XX. Este texto, embora reconheça o peso dessa história, não tem a pretensão de contextualizar Nietzsche e a sua compreensão do conceito dentro dessa história, muito menos, procurar as fontes e as origens de sua concepção. Antes, nos interessa dialogar com uma parte bem sintética desta história e, os autores selecionados serão resgatados apenas no intuito de fazer melhor aparecer, em contraste, a compreensão nietzschiana.

Tomamos por evidente que sua concepção tem raízes históricas contextualizadas e com a qual estabelece um profundo diálogo. Trabalhos extremamente rigorosos e exaustivos já existem neste sentido. O objetivo em relação à compreensão do conceito, portanto, concentra-se na relação dos impulsos e seu estatuto em relação à constituição da subjetividade humana. No limite, nos interessa pensar a relação de impulsos e sua influência em nossos estados mentais inconscientes e conscientes, a fim de identificar os limites e possibilidade do conhecimento de si, da educação e formação humana. E não são poucos os autores de renome que se valem deste conceito em suas teorias;

Darwin, Schopenhauer e Freud, para nos limitarmos a apenas três notáveis. Freud e Darwin, talvez sejam os pensadores responsáveis por fazer com que o termo assumisse o palco e o protagonismo de uma teoria sobre a subjetividade e a evolução humana, e é, justamente pela importância deste conceito na psicanálise e na evolução humana e na esteira da popularização destas teorias que o conceito também tornou-se popular.

Embora o conceito em Freud tenha muitas semelhanças e até mesmo tenha sido influenciado pela leitura dos textos de Nietzsche, a interpretação freudiana conserva peculiaridades e diferenças fundamentais em relação à compreensão de Nietzsche. O mesmo ocorre com Darwin, e sua teoria da evolução. Assim, para garantir um espaço de diferença e evitar associações ligeiras, tanto Scarlett Marton quanto o tradutor da obra do filósofo para o Brasil, Paulo Cesar Souza, optam por traduzir *Trieb*² por impulso e não por pulsão ou ainda instinto, opção que também adotamos neste texto e, portanto, nos beneficiamos de suas justificações acerca de tal tradução.

Para Nietzsche, os impulsos são forças plásticas, morfológicas e artísticas que constituem nosso organismo e que, herdamos geneticamente; estes constituem os verdadeiros motores de nossa formação, ação e desenvolvimento enquanto ser vivo. Contudo, os impulsos estão relacionados não apenas a nossa forma biológica, mas também, à constituição psíquica de nossa subjetividade, que é formada em sua totalidade por estados mentais inconscientes e estados mentais conscientes. Portanto, para Nietzsche, os impulsos atuam de um maneira determinante e portanto, eficiente, não apenas na formação da vida humana em suas dimensões biológicas, comportamentais, morais, mas também, nas dimensões psíquicas, culturais, científicas, filosóficas e artísticas. Nosso objetivo, portanto, se concentra na compreensão do conceito *Trieb*³ e seu estatuto em relação a formação e a educação humana em sua interação eficiente na constituição de nossa subjetividade entendida como a totalidade de nossos estados

² Aqui, remetemos o leitor à extensa nota 21, apresentada pelo tradutor, Paulo César de Souza (BM, 1992, I, §6, p. 12).

³ Como é sabido, Nietzsche em sua primeira obra (NT, 1872) é fortemente influenciado pela filosofia da Vontade de Schopenhauer, pela filosofia do inconsciente de Hartmann, mas também, a partir de 1873, pela filosofia da linguagem de Herder. Essa mudança de orientação trará consequências para a compreensão do conceito *Trieb*. Desde 1869 até 1872 impulso possui uma profunda conotação metafísica nascida da necessidade de autoconhecimento da vontade, a partir de 1873, *Trieb* torna-se mais natural, menos metafísico, mais biológico, à medida que, o filósofo se aproxima do método experimental das ciências naturais.

mentais.

Para Nietzsche, a educação institucionalizada faz parte de um grande processo formativo⁴ que envolve vários âmbitos de influência e transmissão de modos, comportamentos, valores, ideias e visões de mundo que constituem um ambiente cultural amplo, formado pela família, pelas relações sociais, políticas, econômicas, artísticas e as instituições culturais. Este âmbito formativo amplo, constitui a cultura em uma estufa para a configuração de modos de vida (biológico, político e cultural, moral, artístico, filosófico e científico) é o resultado do inter-relacionamento de três dimensões formativas básicas; a natureza de nossos impulsos (dimensão somática ou corporal nascida da seleção operada pela hereditariedade que é composto pelos impulsos⁵), o fatum ou destino (determinadas condições históricas e culturais) e a dimensão psíquica (constituída por estados mentais inconscientes e estados mentais conscientes). Estas três dimensões, em sua inter-relação, constituem modos e formas de subjetividade humana.

Estas três dimensões produzem uma educação involuntária e inevitável que é chamada por Nietzsche de educação pelo acaso. Uma educação inconsciente que, embora seja apta a desenvolver o humano de maneira satisfatória e até mesmo feliz, o deixa à mercê do acaso e o impede de interferir e assumir

⁴ “Todo ser humano é educado pelas circunstâncias, companheiros, pais, irmãos, acontecimentos da época, do lugar: mas tudo isso é educação do acaso e de muitas maneiras apta a desenvolvê-lo bastante infeliz. Mas a humanidade como um todo ainda não ultrapassou essa educação accidental: impedida pela ideia metafísica (que até a mente aguda de Lessing tornou-se embotada) de que um Deus tomou em nossas mãos a educação da humanidade e que não seguimos seus caminhos pode Compreendo. A partir de agora, a educação deve estabelecer metas ecumênicas e excluir o acaso também no destino dos povos: - a tarefa é tão grande que uma geração completamente nova de educadores, uma nova estrutura de médicos, professores, padres, cientistas naturais, artistas da velha cultura.” (NF-1876,23[94] — [Nachgelassene Fragmente Ende 1876 — Sommer 1877](#), tradução nossa)

⁵ De acordo com <https://www.lexico.pt/cultura/>, cultura é: 1. Ação, resultado ou forma de lavrar o solo; agricultura ou lavoura; 2. Designação de terreno lavrado; 3. Espécie ou tipo de vegetais cultivados; 4. Ofício de usar determinadas produções naturais; 5. Designação da produção gerada por determinados seres vivos; 6. (Figurado) Aglomerado de conhecimentos adquiridos por um indivíduo; erudição, estudo ou sabedoria; 7. (Sociologia) Agrupamento ou aglomerado de preceitos e normas sociais, regras religiosas, manifestações intelectuais ou artísticas e padrões partilhados por determinada sociedade ou povoação, refletindo-se nas suas crenças, doutrinas, saberes, valores, associações, entre outras, e que pertencem à vida individual e coletiva de todos os seus indivíduos; 8. Denominação atribuída ao conjunto de tradições, costumes e normas sociais partilhadas por determinada povoação e que caracterizam a mesma, constituindo a herança dessa povoação; 9. Investimento do espírito a algo determinado; 10. Evolução ou progresso das habilidades e capacidades naturais; 11. Designação do desenvolvimento de determinadas espécies microbianas; 12. (cultura de massa) Conjunto dos acontecimentos e episódios ideológicos partilhados por um grupo de indivíduos levados em consideração no exterior das diferentes estruturas sociais e difundidos no seu meio através de técnicas industriais. (Etm. do latim: cultura).

conscientemente a responsabilidade sobre sua formação. Nietzsche afirma ainda, que a humanidade não superou, devido a existência dessa educação por acaso, a crença em uma certa metafísica da educação; que se revela na crença de que deus ou ainda, a própria natureza, se incumbiram dos processos de formação e educação humana, das quais não temos acesso ou ainda, que desconhecemos seus misteriosos caminhos. Porém, Nietzsche não nega que uma educação consciente, marcada por estados mentais conscientes, seja, em relação aos caminhos, meios, mas também, em relação aos objetivos e finalidades da educação, não apenas possível, mas necessária. Esta educação marcada por estados mentais conscientes deve ser capaz, de acordo com o filósofo, de superar a metafísica da educação (ver citação 9) e assumir para si a responsabilidade pela criação de objetivos ecumênicos para toda a humanidade. O que interessa ao filósofo não é negar a existência e a importância da educação do acaso, mas em reconhecer a necessidade, a possibilidade e os perigos do ser humano tomar consciência deste processo e interferir conscientemente, tanto nos caminhos, quanto nos objetivos e finalidades da educação.

Neste sentido, Nietzsche não nega a eficiência e as potencialidades dos estados mentais conscientes, nem seu importante papel educativo e formativo, em contrapartida, paradoxalmente afirma que são nossos impulsos que determinam, não apenas nossa vida biológica e psíquica, mas também nossa vida cultural e política. Isso implica na afirmação de que estados mentais conscientes, não são autônomos, auto suficientes e ponto de serem causa de ações e pensamentos de maneira ex-nihil. Pois, são os impulsos e suas necessidade fisiológicas ou condições de vida que operam através da criação de estados mentais inconscientes que estão por trás de toda ação, pensamento e desejo consciente. Nietzsche afirma ainda que:, por um lado, são os impulsos que determinam nossos estados mentais, estes, constituem a formação de nossa personalidade e caráter; por outro, somos incapazes de conhecer os verdadeiros móveis da ação humana e que, de maneira geral, desenvolvemos mecanismos ilusórios, formas de representação de si e do mundo, esquemas linguísticos de interpretação (sujeito, causa e efeito) sobre a ação e pensamento, a partir dos quais, nascem certos sentimentos e afetos (liberdade e poder, responsabilidade, culpa). Nietzsche afirma ainda que, a maioria das ações independe da participação da consciência: que quando a consciência entra em cena, temos necessariamente um enfraquecimento

da disposição da ação. No limite, à todo tornar-se consciente está vinculado a um processo perigoso de profunda falsificação, corrupção e vulgarização. Para compreendermos como Nietzsche entende a educação como um trabalho consciente, orientado por finalidades também conscientes de desenvolvimento das condições de organização e hierarquização dos impulsos para o nascimento, conservação e fortalecimento de tipos de formas de vida, precisamos entender o estatuto deste conceito (*Trieb*) em sua psicologia filosófica; este será o mote do primeiro e do segundo capítulo..

Nietzsche, o grande psicólogo e fisiologista, dará uma ênfase especial àqueles «impulsos» (*Triebe*), que brotam da própria vida -«a perspectiva da vida»- e que como «pulsões» precedem qualquer consideração científica e lógica da realidade. Esta é a razão pela qual Nietzsche quer explicar que por trás das ideias de conhecimento, verdade, política, etc., existem apenas "impulsos", que são o que orientam nosso comportamento e explicam nossas tendências. E é por isso mesmo que ele quer dar à intuição, como força e impulso interno do indivíduo, um valor essencial, anterior ao conhecimento racional e científico. Não é estranho, portanto, que Nietzsche procure reduzir o sentido da estética à sabedoria dos impulsos como meio adequado para reconciliar o homem com a natureza. (GUERVÓS, 2010, FP, Vol. I, p. 40, tradução nossa)

Se o indivíduo, sua vida biológica, suas ações, seu comportamento, sua memória, seu conhecimento, enfim, sua subjetividade é o resultado da interação entre estados mentais; se estes são o resultado do jogo agonístico dos impulsos, então, precisamos entender como o humano pode interferir neste processo a partir de um certo conhecimento e orientação de forma a sentir-se co-autor de si mesmo, para que participe, até certo ponto, de um processo no qual o objetivo é o cuidado e cultivo de si mesmo.

Para tanto, precisamos explorar o estatuto do conceito de *Trieb* na constituição de estados mentais inconscientes e conscientes, para, enfim, identificar as possibilidades formativas e pedagógicas de uma educação entendida como uma atividade consciente orientada para fins também conscientes. Veremos que para Nietzsche uma educação consciente orientada para fins conscientes deve ser centrada no autoconhecimento entendido como auto genealogia.

Se educação⁶ é um conjunto de atividades conscientes orientada para fins

⁶ De acordo com o dicionário Oxford, "educação é: 1 - ato ou processo de educar(-se). 2 - aplicação dos métodos próprios para assegurar a formação e o desenvolvimento físico, intelectual e moral de um ser humano; pedagogia, didática, ensino. Em <https://www.dicio.com.br/educacao/>, encontramos as seguintes definições deste substantivo feminino: 1 - Ação ou efeito de educar, de aperfeiçoar as capacidades intelectuais e morais de alguém, 2 - Processo em que uma habilidade se desenvolve através de seu exercício contínuo, 3 - Capacitação ou formação das novas gerações de acordo com os ideais culturais de cada povo, 4 - Reunião dos métodos e teorias através das

também conscientes, cujo objetivo geral é provocar, desenvolver, e estimular mudanças de comportamento, de pensamentos, modos e visões de mundo, o humano deve ser capaz de um certo tipo de autoconhecimento (empírico, analítico, entretanto, sempre parcial e jamais completo acerca de si mesmo) ou, um certo mapeamento de seus impulsos (através de seus epifenômenos afetos, sentimentos, disposições, tendências, gostos, prazeres e desprazeres) a partir do qual possa ter a capacidade de desenvolver alguma forma de atuação positiva (no sentido de atuação consciente) sobre aquilo que nos constitui e determina; nossos impulsos. Se os impulsos operam inconscientemente, então, devemos ao menos ser capazes de reconhecer suas manifestações, seus epifenômenos? Além disso, para podermos falar em educação dos impulsos temos também, de sermos capazes de avaliar nossa interferência consciente ou inconsciente, medir a mudança que foi estimulada, provocada. Para conseguirmos avaliar a educação como estímulo à mudança⁷ ou transformação, devemos estar preparados para reconhecer essa mudança orientada e desejada, pois, a educação é julgada e avaliada em termos de sua eficiência em relação ao seu poder de mudança⁸ transformação ou desenvolvimento de qualidades e potencialidades. Por outro lado, se não formos capazes de nenhum conhecimento possível em relação aos impulsos ou seus epifenômenos, será possível uma atuação ou educação consciente dos impulsos⁹? Assim, num primeiro momento, precisamos nos

quais algo é ensinado ou aprendido; relacionado com pedagogia; didática: teoria da educação. 5 - Conhecimento e prática dos hábitos sociais; boas maneiras; Civilidade. 6 - Expressão de gentileza, sutileza; delicadeza. 7 - Amabilidade e polidez na maneira com que se trata alguém; cortesia. 8 - Prática de ensinar adestrando animais domésticos para as atividades que por eles devem ser praticadas. Podemos perceber a partir dos significados e interpretações do termo educação acima citados que em todos estes encontramos uma definição positiva da educação na qual o mestre ou mesmo o próprio indivíduo atua ativamente promovendo modificações através de exercícios conscientes com vistas a mudanças ou fins, também conscientes. Neste sentido, podemos afirmar nossa compreensão da educação entendida como um conjunto de atividades conscientes voltadas para fins também conscientes.”

⁷ “Quando se fala em educação e se tem como pressuposto o pensamento de Nietzsche, refere-se a um processo radical de transformação. Para saber o quanto esse processo é realmente radical, é fundamental saber o que um ser humano é ao nascer e saber o que esse processo educacional pode fazer com ele.” (SILVA, W, 2016, p. 287)

⁸ “Para evitar esses problemas, será usada a expressão condição de nascimento para significar o estado do arranjo pulsional em um ser humano no momento de seu nascimento. A condição de nascimento refere-se ao modo como as pulsões atuam umas sobre as outras em um indivíduo da espécie humana quando nasce e passa a receber sobre si a pressão de outras organizações pulsionais de poder para moldá-lo à imagem e semelhança deles.” (SILVA, W, 2016, p. 288) Embora, não sejam utilizados os conceitos de condição de vida e condição de morte em nossa tese, acima de tudo nos interessa mostrar como a educação em sua mudança possível implica tanto em autoconhecimento quanto na modificação das hierarquias pulsionais que constituem a subjetividade humana.

⁹ “Não nos importa saber qual é o exato conteúdo da condição de nascimento, quais são as

aprofundar neste conceito que, embora enfaticamente utilizado por Nietzsche Nietzsche, está longe de ser claro; o que é um impulso?

Quando falamos em impulso nos vem à cabeça estados motivacionais básicos, como disposições ou desejos, mas também, nos remete a estados fisiológicos e necessidades, como fome, desejo sexual. À frente, veremos que Nietzsche, embora compartilhe semelhanças com essas ideias, apresenta uma interpretação de impulso que não se limita apenas a disposições ou forças causais mecanicistas, e em contrapartida, apresenta uma interpretação peculiar, própria e inovadora, através da qual procura novas estratégias que coloquem o humano em outra relação consigo e seus impulsos. No limite, veremos que o filósofo contrapõe sua psicologia dos impulsos com as interpretações mecânicas e materialistas das ações humanas (NIETZSCHE, BM, §12, p.18), como por exemplo as explicações naturalistas que assim que tocam a alma, a perdem imediatamente. Ademais, Nietzsche afirma que os impulsos “adotam perspectivas”, interpretam o “mundo” e “avaliam”, então, precisamos entender como os impulsos operam estas ações, em outras palavras, como estados fisiológicos, tendências, desejos operam todas essas ações que aparentemente, exigiram a participação de estados mentais conscientes, ou ainda, alguma forma de ciência ou saber.

2.1 DEFINIÇÃO GERAL DO TERMO

De acordo com o dicionário Oxford, impulso é um substantivo masculino, cujos sinônimos são: arrebatamento, ímpeto, estímulo¹⁰. É a flexão do verbo impulsar na 1ª pessoa do singular do presente do indicativo. Seu sentido primeiro é físico-espacial e indica a ação de impelir, de lançar com força para algum lugar; indica o resultado dessa ação de lançar. É o efeito de impulsionar o lançamento. Movimento de impulsão que resulta do ato de lançar algo com força.

pulsões superiores, quais são as pulsões subalternas, ou que tipo de Eu e consciência essas pulsões desenvolverão em seu favor, nem sequer se elas o farão. Tampouco nos interessa que tipo de moral essas pulsões tomarão como interpretação do mundo. O que importa é apenas saber se isto que se é quando se nasce pode ser alterado. Será possível que os vários acontecimentos que tomam lugar na vida de um ser humano podem alterar sua condição de nascimento, ou seja, o arranjo pulsional que esta pessoa é quando nasce?” (Ibid)

¹⁰ “Conforme o dicionário etimológico da língua portuguesa de Antenor Nascentes (Rio de Janeiro, Instituto nacional do livro, 1855) “Instinto” descende do latim *instinctu*, “instigação”, excitação, impulso para instinctu, exemplificando com uma frase do séc XVI: “[...] se não houvera instinto do céu, que moverá espíritos, fora impossível nenhum sisudo que se sujeitará a tamanha carga”. (SOUZA, BM, § 6, nota 21, p. 195)

Daqui deriva a ideia de impulso como a energia que tira algo de seu lugar e o lança para outro, a força que move esta mudança de posição. Neste sentido espacial-motor a ideia de uma educação dos impulsos sinaliza para a força que desloca o indivíduo de lugar, o recoloca em outro, que o conduz (conduire, em francês). Isto implica em mudança de lugar e portanto, de ponto de vista, de perspectiva, inclusive em relação a si mesmo, quando se é levado por uma força arrebatadora, embriagadora. Impulso é uma força interna que lança o indivíduo o recolocando em outro ponto no espaço, mas também em outro estado ou disposição de espírito. Em sentido figurado impulso significa necessidade imperiosa, muitas vezes irresistível, que leva certos indivíduos à prática de atos irrefletidos; ímpeto. O que incentiva alguém a fazer algo; estímulo, incitamento. Intenção natural que provoca uma ação ou a vontade de expressar sentimentos. Tanto, no sentido espacial e, mais evidente ainda, em seu sentido figurado¹¹, impulso refere-se sempre a um certo grau de conhecimento, a uma leitura avaliativa e comparativa e tudo isso operado sem a participação da consciência. Para que o impulso possa se manifestar é imprescindível uma leitura avaliativa (um estado fisiológico), uma disposição em relação a uma certa tendência (estímulo ou necessidade que impulsiona certa ação ou movimento; disposições motivacionais básicas) ou direção, e mais, uma força ou intensidade e duração que mantém certa ação, sentimento, desejo em determinada direção. Impulso é, portanto, um mecanismo que põe em movimento e mantém numa mesma atividade e/ou direção.

O impulso reflete comumente um estado fisiológico que revela uma condição ou necessidade, por exemplo, fome, sede, desejo sexual. Quando falamos em impulso somos levados a pensar imediatamente em estados motivacionais simples e muito comuns como estes citados. Em seu sentido físico, impulso significa força vertical, dirigida de baixo para cima, que sofre todo corpo mergulhado num fluido. Em eletrônica, corresponde a grupo de oscilações de altíssima frequência que se sucedem periodicamente no tempo; frequência, oscilação, reverberação, onda (Wagen). Em seu sentido arquitetônico, significa peso dos arcos ou das abóbadas sobre os suportes. Este sentido nos remete a ideia da relação entre impulsos e a totalidade do indivíduo. Impulso é a força ou campo gravitacional que domina, na

¹¹ “Ao entender “instigação” como um processo interior, já o fazemos em linguagem figurada.” (SOUZA, BM § 6, nota 21, p. 196)

medida em que é fundamental, pois sustenta o todo, e portanto, impõe uma relação hierárquica ou unidade a totalidade do corpo; para Nietzsche, tanto o sucesso, o fortalecimento, quanto a anárquica e a decadência do indivíduo devem-se a organização dos impulsos e suas relações de comando e obediência.

Nietzsche utiliza o termo *Trieb* em todos estes sentidos¹² e não apenas nestes, embora, na maioria das vezes, como sinônimo de impulso, mas também, como sinônimo de instinto, pulsão, tendência, disposição, ânimo. Normalmente, *Trieb*, em Nietzsche, vem acompanhado de um predicado ou complemento (tanto adverbial, quanto nominal) que indica o lugar de onde emerge o impulso, o objetivo/finalidade ou ainda, o estado fisiológico ou a atividade/ação característica de cada impulso. Assim, podemos inicialmente dizer que *Trieb* é uma ação que emana ou emerge, ou que tem sua origem em determinado ponto no espaço/lugar ou ser vivo, implicando em descarga, movimento, mudança ou deslocamento. Todo impulso ou, encontra um canal para escoar sua potência e se satisfazer na ação e na imagem desta ação, ou, este impulso acumula potencializando-se até a explosão reptícia. O impulso pode também ser reprimido, constante e insistentemente, até que sua força seja sublimada, ou ainda, incorporada ou subjugada por outros impulsos. A ação impulsional comporta um certo grau de força ou intensidade de impulsão, de movimento, de descarga. Sendo mudança vetorial, mas também como a gravidade, impulso é campo gravitacional. Um indivíduo formado por uma multiplicidade de impulsos permite a constituição de múltiplos centros de gravidade em disputa constante e variável na totalidade do organismo. A ação impulsional também revela seu sentido e direção, mas também o núcleo da força, o ponto de onde emerge o centro de gravidade desta força. Esse deslocamento ou mudança implica numa certa avaliação, seleção, eleição, julgamento (mesmo que inconsciente e apenas baseado em sensações de prazer e desprazer e impressões) do lugar, ou estado/situação inicial/atual e da situação ou estado final. Impulso muitas vezes parece ser entendido como uma ação mecânica ou reativa a certos estímulos ou impressões sensoriais.

¹² “Entre os dicionários brasileiros, o Aurélio traz o verbete mais detalhado sobre “instinto”. Sua primeira definição corresponde à do “instinto migratório” mencionado acima. A segunda está ligada ao *innerer Trieb* de fundo biológico, inerente ao homem e aos animais superiores; instinto gregário, instinto materno. Mas esta definição nem sempre é distinguível da primeira: aqui em jogo a delimitação problemática do que é cultural e do que é biológico, isto é, de onde começa aquele e termina este. Os dois outros sentidos que encontramos no Aurélio são figurados: tendência, aptidão inata e segura (instinto musical) e intuição, inspiração natural, espontânea (“Seu instinto o fez cancelar a viagem”). Nietzsche usa “instinto” em todos esses sentidos e em mais alguns.” (Ibid)

Nietzsche, por seu turno, ensaia e experimenta, principalmente em suas anotações pessoais, o uso deste conceito para explicar uma ampla variedade de fenômenos mecânicos como ações, reações, comportamentos, impressões, sensações, mas também, utiliza o conceito para explicar fenômenos psíquicos mais complexos como por exemplo; intuições, pensamentos, sentimentos, afetos, disposições, tendências, valores, modos de vida. Os impulsos funcionam como mecanismos de explicação para estados mentais inconscientes e estados mentais conscientes e reflexivos. Assim, para explicar o caráter de uma pessoa, seu comportamento, suas ações, sua moral, o filósofo acaba apelando para a presença inconsciente dos impulsos. No limite, tanto estados mentais inconscientes ou e estados mentais conscientes são antecidos pela presença participativa de impulsos. O mesmo ocorre em relação ao pensamento consciente que é sempre tido como posterior tanto em relação aos afetos quanto aos impulsos. Para explicar essa anterioridade, vamos utilizar um exemplo dado por Katsafanas (2006, p.05):

Considere um agente que deseja passar a noite com alguns amigos. O desejo explica a ação (passar a noite com seus amigos). No entanto, um impulso explica a presença do próprio desejo: é justamente pela presença de um impulso (impulso à sociabilidade) que o pensamento de passar a noite com seus amigos o atrai.

Vemos, através do exemplo acima, que ao fazer dos impulsos um recurso explicativo ele argumenta e justifica a ação definitivamente, mas também, os pensamentos, julgamentos, reflexão e o desejo do sujeito. Ao ser ativado, o impulso conduz o sujeito a ação que lhe é correspondente (veremos que os impulsos promovem também padrões de atenção, ênfase, relevos, acentuações, pensamentos específicos e avaliações particulares ou orientações perspectivas). Este recurso explicativo não foi uma invenção nietzschiana, na medida que, vários autores do séc. XVIII e XIX compartilharam o mesmo dispositivo de compreensão. Contudo, a maioria dos autores não foram tão prolixos quanto Nietzsche. Kant por exemplo nomeia a existência de apenas três impulsos: impulso de autopreservação, impulso de reprodução e impulso de sociabilização ou impulso de comunidade (KANT, CRP, 2008 p.32). Schiller, como Kant, também limitou-se a apenas três impulsos: impulso de substância (*Stofftrieb*), impulso de forma (*Formtrieb*) e impulso de jogo (*Spieltrieb*).

Nietzsche, por sua vez, somente em *Aurora* apresenta mais de cinquenta pulsões individualizadas. Em todo o corpus de seus textos são mais de cem

impulsos nomeados separadamente; impulso sexual, impulsos populares, impulso a criação de metáforas, impulso a beleza, impulso ao conhecimento, impulso à ciência, impulso supremo, impulso do idealismo alemão, impulso a reprodução, impulso de adoração, impulso apolíneo, impulso dionisiaco, impulso da vontade, impulso para aprender, impulso para a unidade, impulso para a verdade, impulso para a sabedoria, impulso político, impulso de forma, impulso para o terrível, impulso artístico, impulso para o jogo, impulso contra si mesmo, impulso pátrio, impulso egoísta, impulso ao grito, impulso sentimental, impulso a generalização, impulso utilitarista, impulso musical. impulso a sociabilidade, impulso do estado, impulso do bellum omnium contra omnes, impulso socrático, impulso mais nobre, impulsos clássicos, impulsos universais, impulso religiosos, impulso de cultura, impulso filosófico, impulso de conhecimento histórico, impulso intelectual, impulso para metáforas, impulso ilógico, impulso trágico-artístico, impulso eudemonista, impulso lúdico, impulso antiquário, impulso para a felicidade, impulso para o luxo, impulso para olhar para trás, impulso para o gênio, impulso primaveral, impulso vital, impulso a autossuperação (embora esta lista não esteja completa, ela fornece uma ideia da variedade de usos e aparições do conceito e sua vasta gama de finalidades).

Uma característica importante dos impulsos é que estes nunca podem existir ou serem apreendidas isoladamente no indivíduo, apenas inter-relacionados em constante luta, tensão, cujos acordos e reconciliações possuem certa duração e manutenção, porém, nunca são definitivos. Para exemplificar essas reconciliações vemos por exemplo a união temporária entre os impulsos apolíneos e dionisiacos para a produção de uma nova forma de arte; a arte trágica e através desta as condições de configuração de um novo modelo ou tipologia de vida, o homem trágico. Outro exemplo, agora não de reconciliação, mas de apropriação, o impulso socrático transfigura o impulso apolíneo e o submete a criação dos conceitos e o transforma em impulso lógico e retórico, ou ainda, em impulso teórico. Neste sentido, todo o fim que os seres humanos aparentemente procuram alcançar, por exemplo, a sobrevivência ou reprodução, temos a participação e a interação de vários impulsos concorrentes e interagindo para tal obtenção. Isto significa que em uma mesma finalidade teremos impulsos mais intensos ou atuantes e impulsos mais discretos envolvidos na relação. Assim, o relato nietzschiano dos impulsos diverge de outros relatos concorrentes: os impulsos são múltiplos, ou em número

indefinido. Impulsos nunca são identificados isoladamente (disso não segue-se que não seja possível alguma forma de orientação ou autoconhecimento perspectivo, parcial e provisório), eles não são entendidos como entes isolados ou mesmo como sujeitos dentro de um sujeito, ou ainda, como partes de um ente, dotados de caráter ontológico isolado e independente. Antes, impulsos são forças artísticas, biológicas, mecânicas e também psíquicas em constante agonismo e tensão de onde emanam relações recíprocas e hierárquicas de comando e obediência visando como fim, seja a sobrevivência, a reprodução, a manutenção ou o fortalecimento de seu poder e de sua atuação. Para que essas interações ocorram, é necessário alguma forma de orientação, interpretação, avaliação e mais, que o impulso tenha alguma forma de conhecimento em relação aos seus interesses, suas condições propícias e úteis, assim como, um conhecimento do mundo ao redor e das pulsões e seus respectivos interesses e funções. Estes níveis e formas de conhecimento inconsciente permitem que o impulso estabeleça relações de acordos momentâneos e variáveis, de tensão e de conflito. Neste sentido, os impulsos devem ser capazes de uma certa leitura interpretativa acerca das perspectivas e finalidades dos outros impulsos para que possam, não apenas estabelecer relações promissoras, mas antecipadoras, no sentido de visualizar caminhos alternativos e também, relativos aos seus interesses, para que consigam indiretamente alcançar através de relações seus próprios fins. Isto implica que todo impulso interpreta, julga, avalia o mundo ao redor, assim como, também os outros impulsos e suas funções. É por isso que Nietzsche afirma que, o termo impulso não nos coloca mais próximo da essência da natureza, muito menos, avançamos em relação a explicação de todo finalismo¹³, justamente, porque os impulsos, suas metas e objetivos não estão de uma vez por todas estabelecidas.

Entretanto, é importante frisar que Nietzsche não afirma simplesmente que impulsos explicam toda a vasta gama de comportamentos humanos ou que possamos reconhecer epistemologicamente uma relação causal entre impulsos, ação e pensamento. Contudo, sem a presença e a participação destes impulsos tão pouco podemos entender a possibilidade de o humano reconhecer a si mesmo ou ainda, reconhecer que aquilo que queremos, fazemos e pensamos não corresponde a aquilo que realmente somos. Mas é justamente porque estados mentais conscientes (conhecimento de si e do mundo) interagem com os impulsos

¹³ [NF-1872,19\[132\] — Nachgelassene Fragmente Sommer 1872 — Anfang 1873.](#)

(estados mentais inconscientes ou fisiológicos) que a psicologia filosófica dos impulsos de Nietzsche pretende colocar o humano em outra relação consigo mesmo e a disposição dos impulsos em relação a vida e seu desejo de poder.

Em Nietzsche, os impulsos interpretam o mundo exterior, mas também os impulsos concorrentes, próximos e a uma certa distância, seja em relação às suas finalidades e perspectivas, ações, funções e características. Os impulsos comportam sentidos, conteúdos avaliativos, interpretativos, em suma, conteúdos representativos inconscientes. Poderíamos dizer que impulso é sentido, direção, orientação, avaliação, estímulo, disposição. Todo impulso é, ao mesmo tempo força e campo gravitacional, isso quer dizer, que ele não apenas é movimento em direção à; intensidade, força que adota inexpugnavelmente uma perspectiva sobre o mundo circundante, mas também, em relação à totalidade dos impulsos; como centro gravitacional exerce atração e repulsão em relação a outras forças e seus respectivos campos gravitacionais. Cada impulso é um centro de força próprio dotado de perspectivas avaliativas próprias e que gostaria de impor a todos os demais impulsos sua perspectiva única e particular. Assim, *Trieb*/impulso constitui-se no conceito chave para a compreensão de sua psicologia filosófica, e portanto, para a possibilidade de compreensão de como os impulsos estão relacionados a estados mentais, e a determinados estados de saúde fisiológicos e psicológicos. No limite, os impulsos para Nietzsche, avaliam, interpretam, adotam perspectivas. Salta portanto, aos olhos, a imagem de um impulso como um sujeito. E, alguns autores, como veremos abaixo, operam uma interpretação do conceito *Trieb* em Nietzsche, construindo uma imagem dos impulsos, como sendo os únicos e verdadeiros sujeitos/agentes existentes.

Nietzsche, realmente emprega essa linguagem agencial ao impulsos, chegando mesmo a indicar que impulsos são agentes dentro do indivíduo que agem sub-repticiamente. Esta imagem dos impulsos como agentes dentro do agente é nomeada por Katsafanas (2013) de visão homuncular.

Autores como Peter Poellner (1995, p. 174) literalmente assumem que impulsos não são partes ou atributos dos sujeitos como pensamentos ou desejos; mas, como os verdadeiros sujeitos-agentes. A leitura homuncular parece, muitas vezes, apenas transferir o problema do sujeito para dentro do próprio sujeito e além disso, multiplicar e dividir o sujeito em infinitos sujeitos indo contra um dos próprios princípios nietzscheanos, qual seja, a economia de conceitos. Além disso, não fica

claro como esta multiplicidade de sujeitos pode nos ajudar a entender melhor as ações e a subjetividade humana. Além disso, muitas vezes, Nietzsche assim como nos faz ver os impulsos como homunculus, também apresenta os impulsos como se fossem estados fisiológicos. Também enfatiza que as ações impulsivas independem da autoconsciência e da capacidade de escolha racional do indivíduo, ou ainda, que os impulsos é que são os verdadeiros agentes por trás de ambos, tanto as escolhas racionais quanto dos pensamentos conscientes. Esta forma de ver os impulsos nos coloca, portanto, diante de uma série de problemas que precisam ser melhor compreendidos e explorados. É isso que faremos a seguir:

2.2 INTERPRETAÇÕES SOBRE O CONCEITO DE IMPULSO?

Para responder esta questão, vamos elencar as características, propriedades e as ações atribuídas por Nietzsche aos impulsos.

Qualquer um que considere os impulsos básicos do homem para ver até que ponto eles podem ter estado em jogo... que todos eles já fizeram filosofia alguma vez - e que cada um deles gostaria apenas muito bem para representar apenas a si mesmo como o propósito último da existência e o legítimo mestre de todos os outros drives. Pois toda pulsão quer ser mestre - e tenta filosofar com esse espírito. (NIETZSCHE, BM, § 6, p.12)

Os impulsos *“entram em jogo”*; *“todos já fizeram filosofia”*; *“representam a si mesmo como o propósito último da existência”*, *“como o mestre legítimo de todos os outros impulsos”*; e com este espírito *“intentam filosofar”*. *“Entrar em jogo, agir, interpretar, representar, avaliar, fazer filosofia, desejar o poder, disputar o domínio”* são conceitos com os quais, normalmente, indicamos a presença de um sujeito/agente. Então, poderíamos ser levados a pensar nos impulsos como agentes dentro do sujeito ou homúnculus com objetivos próprios. Poellner (1995, p. 215) assevera que muitas vezes, os intérpretes de Nietzsche, não consideram adequadamente o modo como o filósofo entende o mecanismo de ação por impulso; estes são os verdadeiros e últimos agentes. Neste sentido, Nietzsche trata os impulsos não como partes ou atributos do sujeito (por exemplo, desejos), mas como os próprios agentes, utilizando para isso, uma série de conceitos propriamente mecanicistas e intencionais para caracterizar os impulsos; desejando, interpretando, querendo, comandando e obedecendo. (ibid, p. 216).

Esta forma de interpretação explica as ações e a individualidade apelando para entidades que já possuem qualidades de sujeitos/agentes ou ainda, eus/indivíduos e autônomos. Outro problema que enfrentamos é a compreensão de como os impulsos agem? E ainda, como um impulso é capaz de mover um indivíduo dotado de autoconsciência e reflexão?

Por seu turno, Nietzsche argumenta que os impulsos operam subrepticiamente abaixo do nível da consciência; que normalmente desconhecemos os impulsos que nos constituem e mais, desconhecemos como os impulsos nos põem em movimento (NIETZSCHE, A, §119, p. 90). Esta afirmação nos coloca diretamente a questão de como os impulsos se relacionam com estados mentais conscientes e reflexivos. Outro exemplo, do uso do conceito feito por Nietzsche, refere-se a personalidade de Wagner; ele afirma que o desenvolvimento da individualidade de Wagner pode ser compreendido como o vir-a-ser de um único impulso dominante (NIETZSCHE, CV, Epílogo). Como Katsafanas (2016, p. 03) argumenta, o próprio Wagner supostamente entendia suas ações e criações de outra maneira, na medida que, o compositor em suas atividades que exigem uma profunda reflexão e atenção consciente; compondo músicas, escrevendo e principalmente se envolvendo na política e na cultura de seu país, a fim de, inaugurar uma nova forma de cultura. Nietzsche, portanto, não está afirmando que essas ações e pensamentos realizados por Wagner, possam ter sido feitos sem a participação da reflexão autoconsciente. Neste sentido, temos um grande problema nas mãos, como uma teoria psicológica e filosófica dos impulsos pode justapor de maneira coerente as afirmações sobre o papel dos impulsos como sujeitos/agentes dotados de sentido ou conhecimento, em sua relação com pensamentos e as decisões reflexivas do indivíduo?

Os impulsos ora, são entendidos como estados fisiológicos, outras vezes como homúnculos. Os impulsos parecem ser independentes e mesmo inacessíveis a estados mentais conscientes, de maneira que autoconsciência em relação aos impulsos aparece, em seus relatos, muitas vezes como ineficientes, a ponto de, fazer aparecer que a consciência, a reflexão e a deliberação racional são apenas ilusões de fato. Estas questões não escapariam a um filósofo que se apresenta como um psicólogo inigualável¹⁴ e que considera a psicologia como o “caminho

¹⁴ “Quem, antes de mim, adentrou as cavernas de onde sobe o venenoso bafo desta espécie de ideal — a difamação do mundo? Quem ousou sequer pressentir que são cavernas? Quem, entre

para os problemas fundamentais”. Estas questões devem, então, encontrar uma solução não apenas viável, mas coerente e inovadora.

Seguindo na esteira da teoria coerente, inovadora e cheia de possibilidades e perspectivas em relação a compreensão da educação e formação humana, da psicologia filosófica de Nietzsche, defendida por Paul Katsafanas e Cláudia Rosciglione, vamos argumentar que Nietzsche realmente possui uma compreensão própria, coerente dos impulsos humanos.

Poellner acata a linguagem agencial dos impulsos, literalmente como homúnculos ou agentes dentro de agentes. Outros autores também adotam posturas semelhantes, como é o caso de Clark e Dudrick (2009). Estes autores argumentam que, para Nietzsche, ao falar de impulsos que comandam e obedecem, estes devem ter alguma capacidade agencial, ou devem ser entendidas como agentes/sujeitos. Estes autores compreendem os impulsos Nietzscheanos como homunculus ou proto-pessoas (proto-persons)¹⁵.

Por sua vez, Thiele (1990) compreende os impulsos como dotados de uma forte capacidade de ação, não apenas egoísta e, particularmente individualista, mas também, política, coletiva e comunitária. Os impulsos não apenas interpretam o mundo à sua volta, mas também, julgam as interpretações e avaliações dos impulsos vizinhos e concorrentes e são capazes de estabelecer relações políticas e associações. Os impulsos não apenas querem dominar e impor sua perspectiva a todos os outros impulsos, mas também desejam dominar, subjugar e controlar em função de seus interesses e objetivos. (Ibid). Neste sentido, o indivíduo é entendido como um campo de batalhas constituído por impulsos concorrentes, cada um dotado de força que constitui também, um campo gravitacional próprio e que exerce atração e repulsão.

Katsafanas (2013, p. 05), por seu turno, argumenta que, embora esta leitura homuncular possua certas vantagens, existem também algumas limitações. Além disso, como enfatiza o autor, Nietzsche realmente adota uma perspectiva agencial em relação aos impulsos, e mais do que isso, afirma que à nossa visão de um agente único, que não passa de uma ilusão nascida da forma na qual os estados

os filósofos, foi antes de mim psicólogo, e não o seu oposto, “superior embusteiro”, “idealista”? Antes de mim não havia absolutamente psicologia”. (NIETZSCHE, EH, Por que sou um destino, §6.)

¹⁵ Como Katsafanas (2013, p. 05) adverte: “Embora Clark e Dudrick façam algumas observações intrigantes sobre as pulsões neste artigo, seu foco principal está em outro lugar: eles tentam uma análise da noção de vontade. Por esse motivo, não está totalmente claro se as observações sobre as unidades constituem sua visão considerada.”

mentais conscientes organizam e estruturam o conhecimento através da linguagem conceitual, deve realmente ser contraposta à uma visão de múltiplos sujeitos/agentes em constante relação agonística e da qual, emana como seu resultado a formação constituinte de nosso organismo, pensamento, ação e também a consciência. Esta visão (a homuncular), nos parece, embora frutífera do ponto de vista de sua crítica potencial e experimental em relação ao sujeito metafísico, unitário e sempre idêntico a si mesmo, apenas transferir o problema e o multiplicar exponencialmente. Então, ainda não conseguimos vislumbrar a vantagem teórica de explicar os impulsos desta maneira.

Um dos problemas que Katsafanas apresenta para criticar a visão homuncular concentra-se no fato de que, estes autores, ao atribuírem aos impulsos uma vasta gama de ações genuínas e que apenas um autêntico sujeito/agente de fato poderia realizar, estes autores teriam que atribuir aos impulsos um certo grau de consciência ou ainda, algum sentido de orientação ou conhecimento de si e do mundo. Pois, do contrário, como os impulsos poderiam, ao mesmo tempo agir de maneira egoísta e política sem algum conhecimento ou sentido de orientação sobre si, sobre o mundo ao redor, e sobre seus limites em relação aos outros impulsos e suas perspectivas. Para que os impulsos sejam sujeitos/agentes de fato e consigam constituir associações, relações comunitárias e políticas de comando e obediência faz-se necessário, ao menos, algum sentido de orientação ou de saber perspectivo sobre si, sobre os outros impulsos, mas também em relação ao mundo circundante.

Thiele (1990) por seu turno, fala dos impulsos como dotados de um sentido, ou agenda perspectiva, visão de mundo e relações políticas entre impulsos. Entretanto, Katsafanas (2013, p. 05) argumenta que essa afirmação tomada literalmente implica que impulsos tenham capacidade comunicativa, avaliativa, de sentido, conhecimento e orientação. Embora, o autor critique a visão homuncular devido ao fato desta parecer exigir uma certa presença de estados mentais conscientes, talvez, seja possível compreender estas ações de interpretação, de avaliação, e do estabelecimento de relações políticas, coletivas e comunitárias entre impulsos sem a presença, a participação e a interferência de estados mentais conscientes. Essa possibilidade ainda será analisada e explorada.

Outra crítica à visão homuncular coloca em questão, os limites teóricos e explicativos desta interpretação em relação às ações conscientes: “Queremos uma

explicação sobre a ação consciente e somos instruídos a entender o comportamento consciente de uma pessoa como manifestação de ações conscientes de várias pulsões”. (KATSAFANAS, 2019, p. 06)

Se realmente não pudermos compreender como essas ações podem ser feitas, não faz sentido apenas transferir de um único sujeito para uma infinidade de sujeitos menores e superpoderosos. Os problemas seguem necessitando de esclarecimento. Poellner (1995, p. 215-229) reconhece esta encruzilhada interpretativa ao admitir que as capacidades agenciais dos impulsos devem ser reconhecidamente realizadas sem a participação da consciência e ao tentar uma compreensão de como isto seria possível, reconhece com total franqueza, que a visão de Nietzsche sobre impulsos como forças inconscientes é indefensável.

Outra questão que surge em relação à visão homuncular vincula-se à compreensão do filósofo alemão acerca do problema da subjetividade ou do ego. Sabemos que para Nietzsche o eu virou uma fábula, uma ficção linguística e gramatical, mero jogo de palavras; portanto, há um profundo questionamento sobre a maneira convencional de compreender o papel do eu e sua autonomia em relação às ações e pensamentos reflexivos, principalmente quando entendemos que para o filósofo o objetivo da educação está no desenvolvimento da singularidade do indivíduo.

Mas a hipótese interpretativa dos impulsos como homunculus apenas transfere uma determinada compreensão do sujeito/agente para os impulsos sem apresentar uma nova avaliação tanto do eu quanto das ações conscientes, pois no limite, Nietzsche estaria apenas afirmando que ao invés de um teríamos na verdade múltiplos eus. A interpretação homuncular assume um conceito preexistente de individualidade na qual as partes que a compõem são determinantes e não a pessoa como um todo. Entretanto, se levarmos a sério as afirmações críticas de Nietzsche em relação ao eu, ele não está apenas dizendo que possuímos múltiplos eus, mas também que nossa ideia de individualidade como um ente fixo, imutável e constante não passa de uma ilusão nascida dos preconceitos gramaticais. Se estivermos corretos, Nietzsche não apenas quer criticar essa noção metafísica equivocada de individualidade, nem torná-la ainda mais perdulária, mas reformulá-la, corrigi-la. Portanto, acreditamos que ao interpretarmos de maneira satisfatória a noção de impulso poderemos ter acesso a sua compreensão de individualidade e a partir daí, entendermos a finalidade

pedagógica para Nietzsche como o cultivo da singularidade. A seguir, vamos explorar algumas hipóteses interpretativas existentes.

2.3 A NOÇÃO DE IMPULSO COMO DISPOSIÇÃO OU TENDÊNCIA

Enquanto os autores que adotam a visão homuncular assumem a linguagem dos impulsos como sujeitos-agentes, outros, tendem a minimizar ou atenuar a aplicação aos impulsos, dessas propriedades ou características. Estes autores tendem a assumir ou a reduzir impulsos a meros dispositivos de acionamento. Como exemplo desta leitura temos, Janaway (2007) que afirma que impulso é apenas uma tendência relativamente estável de acionamento de um determinado tipo de comportamento que pode ser conhecido e antecipado a posteriori. Para o autor, impulsos podem ser entendidos como semelhantes a afetos que, por sua vez, são compreendidos como centros de gravidade, exercendo atração/repulsão, avaliações positivas/negativas. Janaway ainda questiona se há alguma diferença importante entre impulsionar e afetar, se ambos podem ser mecanismos de acionamento de atividades específicas e comportamentos pré-determinados, na medida em que, funcionam como gatilhos que revelam avaliações e perspectivas interpretativas. Para ele, impulsos são meramente tendências ou disposições naturalmente inconscientes, das quais podemos adquirir certo conhecimento até mesmo, algum controle, e portanto, passíveis de treino, exercício, cuidado, refinamento, domínio e treino.

Katsafanas nomeia esta leitura dos impulsos como disposição e tendência de interpretação minimalista. Entre os autores classificados como minimalistas podemos citar Cox (1999, p. 126-127), para o qual, impulso (*drive*) é sinônimo de, desejo, instinto, força e paixão. Schacht (1983, p. 279-280) por sua vez, argumenta que o termo "*drive*" ou "*instinkt*" deve ser aplicado a toda disposição firmemente estabelecida, ou seja, com certa constância, dotada de qualquer grau significativo de especificidade, porém, adquirido. Neste sentido, *Trieb* é um impulso que foi escolhido entre tantos outros impulsos, na medida que se revelou como uma capacidade específica e eficiente, ou uma disposição firmemente estabelecida com qualquer grau de especificidade, porém, adquirida. Hales e Welshon (2000, p. 159) procuram compreender impulsos como um complexo estado funcional (formado tanto por mecanismos de estímulo, avaliação e ação correspondente) ou de

disposição, onde cada impulso é uma tendência a uma atividade específica. Leiter (2007, p. 99) parece identificar “*drives*” como estímulos ou impulsos

Estas interpretações, embora com certas peculiaridades, compreendem impulsos como pertencentes a família de estados motivacionais ou psicológicos; Trieb é simplesmente impulso, tendência ou disposição afetiva e motivacional. Por este motivo, Katsafanas (2013, p. 08) chama esta forma de compreensão de impulsos como disposições, tendências; de visões disposicionais.

Se, por um lado a visão disposicional toma os impulsos meramente como dispositivos de acionamento de ações, por outro, elas enfrentam problemas de compreensão próprias, principalmente quando nos referimos a escolhas e ações conscientes e racionais; se as visões disposicionais forem eficientes, como podemos compreender os impulsos quando Nietzsche utiliza a linguagem agencial do sujeito para afirmar que estes agem, interpretam e avaliam? Se entendermos com Nietzsche que um impulso é um mecanismo de acionamento que leva o indivíduo a agir, precisamos entender como um impulso faz isso. Se impulsos não existem isoladamente, mas pertencem a um organismo vivo concorrendo com outros impulsos que também fazem parte, podemos dizer que os impulsos são incorporados; se, os considerarmos partes de um todo, podem como partes avaliar e ainda mais, querer impor sua avaliação a todas as outras partes do organismo e ainda mais, como fazem isso à revelia da consciência do organismo? A situação se complica justamente quando Nietzsche nos diz que desconhecemos quantos impulsos abrigamos e qual impulso está ativo em cada situação. Como é possível um impulso que desconhecemos exercer tamanho poder sobre o indivíduo o dispendo para determinada ação, sentimento, emoção, pensamento e avaliação?

John Richardson (1996) nos oferece uma explicação interessante sobre como os impulsos envolvem tanto ação, interpretação e perspectiva de avaliação, sem a necessidade da participação de estados mentais conscientes. Richardson (ibid) não apenas reconhece que Nietzsche utiliza a linguagem agencial ao referir-se aos impulsos, mas que a assume de maneira enfática, ademais, defende que os impulsos podem ser sujeitos sem a participação ou presença de estados mentais conscientes. Portanto, para o autor, quando Nietzsche afirma que um impulso visa uma finalidade (ou certos fins) isto implica que o impulso está sentindo, interpretando e avaliando o mundo de uma determinada maneira, e neste sentido, o impulso experimenta a partir de uma estabelecida avaliação ou

perspectiva própria de valor, sem contudo, que esta forma de sentido, interpretação e avaliação implique na necessidade de que o impulso seja autoconsciente. Assim, “*um impulso nietzschiano*” é uma disposição que foi selecionada para um determinado resultado; esse resultado é seu objetivo individualizante, o que explica sua presença e seu caráter. (RICHARDSON, 2004). Essa ação-resposta implica não apenas na marca da individualidade do impulso, mas também, no reconhecimento de que este carrega consigo leituras perspectivas, avaliativas e comunicativas, que para o autor, tornam-se visíveis na meta ou ao objetivo para qual a ação resposta foi selecionada. Assim, temos todo o organismo formado e constituído por uma série de impulsos, cada um com um caráter, ou seja, uma ação-resposta característica que é selecionada a partir da leitura e interpretação dos próprios impulsos a partir das condições circundantes. Os impulsos são, para o autor, disposições ou ações-respostas concorrentes que foram selecionadas e portanto, atividades dotadas de sentido ou certo grau de conhecimento inconsciente (perceptivo e estético) ou automático. Assim, um impulso é uma disposição, tendência, na qual, podemos identificar valores, disposições e sentidos, através dos objetivos ou metas para quais este nos dispõe. Um impulso é testado, verificado e reconhecido em sua eficiência, e portanto, é ativado de acordo com sua avaliação em relação aos resultados enfaticamente colocados à prova e tudo isso de maneira inconsciente e operada por um selecionamento de acordo com sua possibilidade efetiva de resultado. Contudo, essa explicação precisa ainda dar respostas quando verificamos no humano uma contradição entre disposições impulsivas e avaliações reflexivas conscientes; muitas vezes o humano pode estar disposto a certas ações, visar certos objetivos e buscá-los, embora sua reflexão consciente negue tal disposição; podemos verificar tal situação, por exemplo, em um alcoólatra.

No alcoólatra, o impulso para beber se manifesta ativamente de duas maneiras principais; a primeira, pela intensidade do desejo, pela força de sua capacidade em conduzir o humano a fazer a ação “beber”; a segunda, pela incidência ou ocorrência, nas quais o impulso se manifesta ou seja, na constância na qual o desejo aparece ativamente avaliando as oportunidades, criando ou enfatizando possibilidades ou chances de satisfazer o desejo por bebida, dispondo o humano a beber. Podemos assim, seguindo o esquema interpretativo de Richardson afirmar que a bebida é o objeto valorizado pelo impulso, beber o fim,

seu objetivo, para o qual, o impulso dispõe como seu caráter, ou seja, atividade para a qual a impulso foi acionado. Por outro lado, o mesmo alcoólatra pode conscientemente aprender e saber que a bebida lhe faz mal e desejar (vontade racional de não beber) não ceder a tal disposição que seu organismo selecionou ativamente. Assim, podemos verificar que, em um único indivíduo podem coexistir valores divergentes e impulsos conflitantes; um conflito entre os valores (objetivos) inconscientes dos impulsos, e estados mentais conscientes, nascidos da reflexão e da aprendizagem. Vejamos um outro exemplo onde podemos reconhecer essa contradição entre disposição impulsional e de valores conscientes reflexivos num mesmo indivíduo:

Por exemplo, um típico asceta que considera a atividade sexual desprovida de valor, pode estar fortemente disposto, como resultado da seleção natural, a se envolver na atividade sexual. Apesar do fato de o agente estar fortemente predisposto à atividade sexual, normalmente diríamos que o sujeito não valoriza a atividade sexual. Há também casos de natureza inversa, em que o sujeito considera um fim “E” como valioso, mas não está disposto a “E”. Por exemplo, o referido o asceta veria o celibato como valioso, mas estaria fortemente disposto, como resultado da seleção, a não ser celibatário. (KATSAFANAS, 2013, p. 09, tradução nossa)

Ambos, exemplos acima, mostram como os impulsos podem dispor o humano, de acordo com a seleção natural, a valorizar “A”, enquanto reflexivamente não valoriza “A”, estabelecendo, assim, uma contradição, uma tensão entre disposições e valores inconscientes e valores reflexivos conscientes. Neste sentido, precisamos especificar e aprofundar a situação descrita de maneira coerente e satisfatória. Pode ser que, em um mesmo indivíduo, coexistem impulsos e valores contraditórios, ou ainda, a coexistência de estados mentais contraditórios. Neste caso, poderíamos dizer que os impulsos ainda não foram organizados em uma unidade disciplinada, ou, que a força de um impulso atualmente dominante não seja ainda capaz de atrair para seu centro de gravidade todos os impulsos concorrentes; isso implica que o impulso dominante ainda não conseguiu dispor todos os impulsos a uma mesma avaliação e sentido. Essas possibilidades, precisam ainda ser investigadas.

Richardson ensaia uma forma de resposta que pode nos ajudar a compreender a relação entre dispor e valorizar sem a necessidade de transformar antropomorficamente os impulsos em pequenos sujeitos/agentes superpoderosos. O autor nos diz que os impulsos dispõem o sujeito a uma determinada orientação e

perspectiva avaliativa em relação ao seu objetivo. Ao valorizar um fim “A” não significa estar disposto a “A”, além do mais, valorizar “A” significa ter uma gama de afetos e sentimentos em relação a “A”. Como consequência, impulsos seriam disposições que conduzem o sujeito a uma orientação afetiva e esta pode ser entendida como uma interpretação perspectiva avaliativa. Isso deve ficar claro no argumento a seguir:

O valor reside no modo como o mundo é polarizado para cada vontade e não em quaisquer teorias ou crenças sobre o valor. Isto reside em como as coisas “importam” para a vontade e, portanto, dependem dessa profunda receptividade da vontade que Nietzsche chama 'afeto' [Affekt] ou 'sentimento' [Gefühl]. (RICHARDSON, 1996, p. 37, tradução nossa)

O autor apresenta, portanto, uma tentativa de resolver o problema da coexistência divergente entre valores inconscientes e valores conscientes, argumentando que para Nietzsche a disposição avaliativa dos impulsos não pressupõe nem a participação ou a presença da consciência. Neste sentido, Richardson (2004, p. 73-74) quer enfatizar que apesar de nosso entendimento comum acerca dos valores pressupor que valores são aqueles que são transfigurados e apresentados na forma da linguagem e acompanhados de autoconsciência, para Nietzsche, valores realmente efetivos, realmente ativos e determinantes, são os valores que assumimos inconscientemente. Portanto, temos dois tipos de valores: os que decorrem de avaliações conscientes que foram transpostas para a linguagem e que exigem consciência e os inconscientes que não foram verbalizados. Estes valores, argumenta Richardson, seriam verdadeiramente dignos de serem chamados de valores justamente por serem mais eficientes, pois, determinam e conduzem de maneira efetiva a orientação perspectiva e avaliativa do sujeito, fundamentalmente por predispor o sujeito a uma ação específica e orientada a fins. Estes valores seriam em relação aos outros mais influentes e decisivos. Richardson argumenta que os valores conscientes assumidos racionalmente pelo asceta ou pelo alcoólatra não são realmente valores. Essa interpretação poderia realmente ser uma resposta viável. Neste sentido, Nietzsche estaria nos conduzindo a uma nova concepção de valor, segundo a qual, os valores seriam identificados com disposições selecionadas conforme a fins inconscientes. Por outro lado, como nos indica Katsafanas, temos razões para questionar essa leitura, bastante comum entre os comentadores de Nietzsche, que como sabemos, realmente afirma o poder secundário da

consciência, em relação aos poderes efetivamente superiores dos valores inconscientes. Entretanto, a afirmação do papel secundário da consciência precisa ainda ser capaz de explicar a contradição e o sofrimento gerado pela tensão entre valores e estados mentais divergentes. Uma teoria que simplesmente nega o papel e participação da consciência também não conseguiria explicar os conflitos de valor, na medida, que os valores inconscientes seriam sempre os determinantes e neste sentido, bastaria um esforço para que o indivíduo em crise se reconciliasse com suas disposições, mesmo quando sua consciência os negasse; o que evidentemente não é o caso. Se a consciência fosse sempre uma força de segunda ordem ela também não seria capaz de provocar dor e contradição e muito menos se constituir em uma forma de resistência contra as predisposições ou tentações. Embora a consciência possa fracassar na resistência e nem sempre seja capaz de modificar o comportamento humano, em suas predisposições mais fortes, estados mentais conscientes podem entrar em contradição com disposições impulsivas gerando culpa e má-consciência. Como Katsafanas (2013, p. 10) nos adverte: *"É uma característica essencial do nosso conceito de valor que os valores possam entrar em conflito com motivações em geral e disposições em particular."* E ainda mais, é característico de nossa compreensão, que valores racionais conscientes podem influenciar o poder de nossas predisposições e motivações. Assim, precisamos compreender de que forma é possível interpretar a psicologia dos impulsos de Nietzsche, de modo que valores conscientes possam entrar em conflito com disposições impulsivas e, ainda mais, podem gerar culpa e má-consciência.

2.4 OS IMPULSOS E A AUTOCONSCIÊNCIA

Agora, vamos nos deter em examinar qual a participação da consciência quando agimos por impulso. Para isso precisamos explorar a maneira ou o modo como os impulsos conduzem os sujeitos, em outras palavras, como os impulsos operam, apesar da consciência humana. Uma das principais características que Nietzsche enfatiza ao falar sobre impulsos é que nós normalmente ignoramos que estamos sendo conduzidos por eles. Neste sentido, quando agimos impulsivamente não sabemos que estamos sendo guiados por impulsos, ou melhor, agimos apesar da consciência. Como sabemos, Nietzsche generaliza nosso

desconhecimento em relação aos mecanismos da ação por impulso, nossas ações conscientes também são secretamente dirigidas por impulsos;

Viver e inventar — Por mais longe que alguém leve seu autoconhecimento, nada pode ser mais incompleto do que sua imagem da totalidade dos impulsos que constituem seu ser. Mal conseguirá dar o nome dos mais grosseiros entre eles: o número e a intensidade deles, o fluxo e refluxo, o jogo recíproco e, sobretudo, as leis de sua alimentação, permanecem inteiramente desconhecidas para esse alguém. (NIETZSCHE, A, § 119, p. 68).

Afinal, somos de nós mesmos desconhecidos e nossa consciência é incapaz de revelar o que realmente somos como em uma vitrine iluminada (NIETZSCHE, VM, p. 28) e que compreender a ignorância acerca de nós mesmos, não apenas é muito difícil, mas também profundamente doloroso, desde os dias remotos até hoje. (Id, A, § 116, p. 88). As alegações do filósofo alemão acerca da auto ignorância humana estende-se, não apenas sobre a natureza de nossas ações por impulsos, mas também, sobre a natureza de nossas ações conscientes. Precisamos, portanto, de uma teoria que seja capaz de explicar, apesar desta ignorância, a origem da crença que fundamenta nossa sociedade civil, de que, tanto, o autoconhecimento, quanto os estados mentais conscientes, sejam causalmente eficientes em relação ações e pensamentos.

Schacht por exemplo, para exemplificar seu ponto de vista sobre a visão de Nietzsche recorre a um exemplo interessante; o do pianista. O autor assevera que um pianista iniciante pode ainda recorrer a atenção consciente às notas, as teclas. Sua performance não apenas é consciente da ação que está executando; “saber que está tocando”, mas também quais teclas deve tocar naquele exato momento. Neste caso, é a consciência que decide e conduz as ações. Por outro lado, um pianista experiente dispensa a necessidade de monitoramento, pois realiza seus movimentos mecânica e automaticamente, por impulso. (SCHACHT, 1983, p. 281). Se admitirmos que o pianista experiente somente consegue realizar suas ações depois de muito treino, repetição, exercício constante e se, concordarmos que a ação do pianista experiente é uma ação por instinto devemos supor que temos condições de educar e cultivar e mesmo criar ações por impulsos. Existem inúmeros casos semelhantes, como esportistas, pintores, profissionais técnicos, até mesmo professores repetindo o mesmo conteúdo, as mesmas aulas, ou os mesmos exemplos e resoluções de fórmulas matemáticas. Todos estes

profissionais podem realizar suas atividades sem precisar deliberar, embora, entre eles, a consciência possa ter um maior ou menor grau de participação todas essas atividades podem tornar-se instintuais. Em relação ao pianista habilidoso, uma vez que este adquiriu a predisposição para realizar tal atividade, pode fazê-lo sem a necessidade de atenção ou mesmo da deliberação da consciência. Para Schacht, em Nietzsche, todas as ações por impulso tem o mesmo funcionamento e prescindem da consciência. O exemplo do pianista experiente ressalta o fato de que, uma vez adquirido que o conhecimento consciente foi interiorizado, tornado impulso, ele pode realizar a ação sem necessidade da presença ou participação da atenção consciente precedendo a ação.

Embora seja verdadeiro que muitas de nossas ações possam ocorrer sem alguma forma de participação da consciência, será que a afirmação de Nietzsche limita-se apenas a afirmar essa ideia comum e consensual? Como já afirmamos mesmo o pianista experiente, que realiza suas ações de maneira automática, ele não ignora completamente seu estado e atividade em um sentido profundo; ele pode ter decidido começar a tocar, ele inequivocamente sabe que está tocando piano, mesmo que o faça de maneira quase inconsciente ou ainda, sem o monitoramento constante ou a forte presença da consciência. No limite, a ação do pianista experiente é similar a maioria de nossas ações cotidianas nas quais a consciência em seu jogo flutua como uma onda, em momentos de forte presença e participação e outros de quase ausência. Na maioria das vezes em nossa rotina diária vivemos e agimos como em uma espécie de sonambulismo; ando para o trabalho, levanto para comer, vou tomar banho, escovar os dentes sem necessariamente parar e deliberar pela atenção consciente predeterminando essas ações e isso não significa que não sei que estou fazendo tal atividade¹⁶. Será que é apenas a isso que Nietzsche está se referindo? Se fosse, Nietzsche estaria apenas evidenciando uma característica evidente e inevitavelmente óbvia. Deve haver algo mais, pois ele afirma que mesmo ações autoconscientes são, para nós, em algum

¹⁶ Anscombe (2000) defende a seguinte tese: se um agente é intencionalmente "X" então ele sabe que é "X-int". Ele possui um certo grau de autoconsciência; ele sabe, com certo grau de consciência algo sobre a ação em si, antes, durante e/ou após a própria ação. Mas graus de consciência não significam a presença de um monitoramento constante da consciência. Em outras palavras: se um agente sabe com certo grau de consciência que é "X-int" isso não significa que "X-int" do agente é objeto de uma atenção explícita. Da mesma maneira como sabemos assuntos factuais como: local e data de nascimento sem a necessidade da atenção explícita sobre elas a todo tempo. Sabemos também quando caminhamos para casa, quando levantamos da cama, tudo sem a necessidade da atenção da consciência sobre a ação.

sentido desconhecidas.

Há duas diferentes afirmações. A primeira diz que o sujeito pode realizar uma ação sem a presença e a participação da consciência, ou seja, sem decidir e saber que está fazendo tal ação. A segunda diz; mesmo que o sujeito possa agir conscientemente de sua atividade, ele ainda é em certo sentido, ignorante em relação a sua ação. Enquanto Schacht concentra-se na primeira, vamos nos concentrar, na segunda, a qual, de acordo com Katsafanas (2013, p, 12), o filósofo alemão se concentra com mais assiduidade.

Nietzsche (A, §116 p. 88) nos diz que o que pode ser conhecido e portanto, tornado consciente pertence apenas a superfície, e mesmo que pudéssemos cavar para revirar os motivos e os mecanismo de uma ação, encontramos múltiplas camadas cuja escavação nunca alcançaria a última e ainda mais, que tal conhecimento de si seria ainda o mais doloroso, ignoramos inclusive que ignoramos. Além disso, este tipo de conhecimento de si (o alcance de sua auto ignorância) macularia a imagem que temos de nós mesmos, de nossa suposta superioridade em relação ao restante da natureza ligada ao poder da consciência, que no limite, apenas esconde o que temos em comum com todos os seres da natureza e mais ainda, em comum com o assassino: o fato de sermos conduzidos cegamente por nossos impulsos e que a crença de que nossa consciência está no controle é apenas uma nuvem de cegueira acerca de nós mesmos.

Sim, seria ele sequer capaz de alguma vez perceber-se completamente, como se estivesse em uma vitrina iluminada? Não lhe cala a natureza quase tudo, mesmo sobre seu corpo, para mantê-lo à parte das circunvoluções dos intestinos, do fluxo rápido das correntes sanguíneas, das intrincadas vibrações das fibras, exilado e trancado em uma consciência orgulhosa e charlatã! Ela atirou fora a chave: e aí da curiosidade que através da fresta foi capaz de sair uma vez do cubículo da consciência e olha: para baixo, e agora pressentiu que sobre o implacável, ávido, o insaciável, o assassino, repousa o homem, na indiferença de seu não-saber, e como que pendente em sonho sobre o dorso de um tigre. (NIETZSCHE, VM, p.32)

Nietzsche não apenas está afirmando que podemos agir sem o monitoramento de nossa consciência, mas que não temos epistemologicamente acesso aos mecanismo secretos da ação e que mesmo durante uma ação decidida e monitorada atenciosamente pela consciência, somos secretamente conduzidos por nossos impulsos. Isto implica na afirmação de que opera em nós um mecanismo de ilusão à respeito de quem comanda e controla e realmente delibera

em relação às verdadeiras causas e motivos de nossas ações¹⁷. Para Nietzsche mesmo uma ação racional e consciente não nos permite epistemologicamente dizer suas causas reais e profundas e portanto, subsumir a ação aos mecanismos da causalidade. A ênfase dada por Schacht a não necessidade do monitoramento da consciência parece não abranger todos os âmbitos a que se refere Nietzsche ao falar da auto ignorância das nossas ações.

A amplitude de nossa auto ignorância em relação às ações é entendida, como Leiter nos faz ver, referindo-se aos motivos realmente eficazes e, portanto, causalmente determinantes de nossas ações. Embora esta interpretação também seja parte fundamental da totalidade de nossa ignorância em relação às nossas ações, o fato de nosso desconhecimento em relação às causas determinantes de nossas ações era uma ideia muito comum e mesmo amplamente conhecida e difundida mesmo antes de Nietzsche, afinal, Agostinho, La Rochefoucauld, Montaigne, Spinoza, Kant, Schopenhauer, Hume já a haviam ressaltado essa condição. Então, deve haver algo mais sobre nossa ignorância que Nietzsche esteja tentando revelar. Schacht está correto em dizer que a consciência não é imprescindível a ação, Leiter está, por seu turno, também correto ao afirmar que não temos acesso as causas diretamente motivacionais e últimas da ação, Nietzsche por sua vez estaria dizendo algo mais sobre nossa ignorância em relação às ações? Do contrário, as afirmações do filósofo sobre a nossa relação da consciência com as ações não seria nada revolucionário e extemporâneo.

De todo modo, a concepção de Nietzsche acerca da inconsciência humana dos impulsos e o modo como estes operam levando a humano a determinado modo de comportamento apesar da consciência nasceu vinculada a uma história epistemológica presente em todo o séc. XVIII e também XIX, teólogos, cientistas, filósofos e artistas arriscaram-se a dar suas respostas a estas questões, entre eles: Le Roy, Reimarus, Condillac, Erasmus, Darwin, Cabanis, Cuvier, Flourens, Lamarck e Charles Darwin. Entre os filósofos que abordaram estas questões estão; Schiller, Hegel e Schopenhauer. Na literatura, Hölderlin e Emerson além de serem fortes influências sobre Nietzsche, recorrem ao termo *trieb*¹⁸ enfaticamente em

¹⁷ De acordo com Leiter (2002) não temos acesso epistêmico aos motivos da ação que são realmente causalmente efetivos.

¹⁸ Para conhecer mais sobre a história do conceito de instinto; Richards (1987), Thorpe (1956) e Wilm (1925). Para uma discussão sobre a compreensão psicológica do termo; Boring (1929) e Lowry (1971). Para a discussão do conceito em Nietzsche: Katsafanas (2013), Moore (2002), Parkes (1996) e Assoun (2000).

suas obras e reconhecem a nossa auto ignorância em relação ao mecanismo de nossas ações.

Entre o século XVIII e XIX pensadores como; Reimarus (*Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Thiere*, 1760) que traz à tona o caso de uma lagarta que constrói seu casulo sem jamais ter tido qualquer contato ou aprendizado sobre o modo de sua construção; ou Henry lord Brougham¹⁹ e sua descrição de uma vespa que coleta larvas sozinha e as armazena junto com seus ovos para servir de alimento, quando estes estiverem eclodindo. Ela não sabe, pois nunca viu um ovo eclodir, nem as larvas se alimentando do que ela armazenou, pois está morta antes disso. Portanto, todo este comportamento altamente desenvolvido e orientado a fins claros, específicos porém, não aprendidos e inconsciente é entendido como ações por instinto. A ação inconsciente em conformidade a fins seria instintiva se não exigisse a participação da atenção consciente, da reflexão. Impulso é o mesmo que hábito.

O instinto é uma força primitiva e própria como a sensibilidade, a irritabilidade e a Inteligência. O lobo e a raposa que reconhecem e que evitam as armadilhas para nelas não caírem, o cão e o cavalo que até aprendem o significado de várias palavras nossas e nos obedecem, fazem isso por Inteligência. O cão que esconde os restos da sua refeição, a abelha que constrói a célula, o pássaro que faz o ninho, agem apenas por instinto. (Flourens, *Analytical Summary of the Observations of Frédéric Cuvier*, 1839, apud PROUDHON, 1975, p. 221).

O capítulo 8 da mais importante obra de Darwin, a *Origem das Espécies*, intitulado Instinto é dedicado muito mais a questão sobre a origem dos instintos do que propriamente a conceitualização do que seja um instinto²⁰. Darwin assevera que os instintos são tão variados e tão notáveis que seu desenvolvimento poderia ser um ponto crítico acerca da validade da teoria da evolução centrada na ideia de seleção natural.

Seria fácil demonstrar que se compreendem ordinariamente com este termo muitos atos intelectuais distintos; mas todos sabem o que se quer dizer quando se diz que é o instinto que leva o cuco a emigrar e a pôr os

¹⁹ “Brougham, *Dissertations on Subjects of Science Concerned with Natural Theology* (1839), I:17-18. Citado em Richards (1987), 136.

²⁰ “Se supusermos que um ato habitual se torna hereditário - o que muitas vezes acontece - à semelhança do que era primitivamente um hábito com o que é atualmente um instinto é tal que se não poderia distingui-los um do outro. Se Mozart, em vez de tocar cravo na idade de três anos com muito pouca prática, tivesse tocado uma ária sem tê-la praticado, poder-se-ia dizer que ele tocava realmente por instinto. Mas seria um grave erro acreditar que a maior parte dos instintos foram adquiridos por hábito numa geração, e transmitidos em seguida por hereditariedade nas gerações seguintes. Pode claramente demonstrar-se que os instintos mais marcantes que conhecemos, os das abelhas e os de muitas formigas, por exemplo, não podem ter sido adquiridos pelo hábito.” (DARWIN, 2003, p. 273)

ovos nos ninhos das outras aves. Considera-se ordinariamente como instinto um ato desempenhado por um animal, sobretudo quando é novo e sem experiência, ou um ato desempenhado por muitos indivíduos, da mesma maneira, sem que saibam prever o fim, ainda que somente pudéssemos desempenhar o mesmo ato com o auxílio da reflexão e da prática. (DARWIN, 2003, p. 273)

Entretanto, essa compreensão comum acerca do que é a ação por instinto, centrada em uma certa participação da consciência não é fundamental para Darwin, que, seguindo as indicações do entomologista suíço Pierre Huber afirma que, mesmo em animais com baixo nível evolutivo, em ações instintivas, podem exigir a participação, mesmo que pequena da consciência, da reflexão ou da memória.

Darwin (2003, p.174) embora concorde com Cuvier e outros “*velhos metafísicos*” em associar instinto ao hábito, na medida em que, esta associação pode nos fornecer um exemplo do estado mental que antecede a ação por instinto, essa associação (instinto-hábito), por outro lado, não nos fornece dados sobre a origem dos impulsos (objetivo de Darwin, como já frisamos). O que interessa ao autor de *A origem das espécies* é identificar se hábitos podem ou não darem origem a instintos, na medida em que, hábitos podem ser modificados pela razão, poderíamos então supor, que ao implantar hábitos através de uma rotina e repetições racionalmente conscientes poderíamos ser capazes de criar, desenvolver e modificar impulsos. Mas a função de incorporar hábitos e transformá-los em instintos é uma função e um trabalho da seleção natural e que deriva do trabalho hereditário entre várias gerações seguidas pela mesma linha evolutiva. Os hábitos podem ser modificados pela razão e apenas posteriormente e lentamente podem ser incorporados e tornados predisposição a seleção natural²¹ dentro da pequena variedade de mudanças que em uma mesma geração são absorvidas e transmitidas para outras gerações²², o hábito e a razão, não são capazes de modificar instintos²³.

²¹ “Ora, é pelo menos possível que, em meios diferentes, ligeiras modificações do instinto possam ser vantajosas a uma espécie. Disto resulta que, se se pode demonstrar que os instintos variam tão pouco quanto se queira, não há dificuldade alguma em admitir que a seleção natural possa conservar e acumular constantemente as variações do instinto, tanto quanto elas são proveitosas aos indivíduos. Tal é, parece-me, a origem dos instintos mais maravilhosos e mais complicados.” (DARWIN, 2003, p. 275)

²² “Se supusermos que um ato habitual se torna hereditário - o que muitas vezes acontece - à semelhança do que era primitivamente um hábito com o que é atualmente um instinto é tal que se não poderia distingui-los um do outro.” (Ibid, p. 274)

²³ Katsafanas (2003, p. 16) adverte, porém, que a afirmação de que comportamentos aprendidos requerem consciência do objetivo da ação é talvez mais plausível quando estamos considerando animais isolados que se envolvem em comportamentos altamente originais. Caso

Quantos atos habituais executamos de uma forma inconsciente, mesmo muitas vezes contrariamente à nossa vontade? A vontade ou a razão pode contudo modificar estes atos. Os hábitos associam-se facilmente com outros, assim como com certas horas e certos estados do corpo; uma vez adquiridos, ficam muitas vezes constantes durante a vida. Poderiam ainda indicar-se outras semelhanças entre os hábitos e o instinto. Da mesma forma que se recita de cor e sem pensar um poema conhecido, igualmente uma ação instintiva segue uma outra como por uma espécie de ritmo; se se interrompe qualquer pessoa que canta ou recita de cor, é necessário ordinariamente voltar atrás para retomar o fio habitual do pensamento. (DARWIN, 2003, p. 274)

Para Nietzsche, a educação e o conhecimento dos impulsos não podem deixar de levar em conta, a história e a hereditariedade. Isto implica em dizer que, tanto para se autoconhecer, quanto para se modificar as tendências e disposições mais profundas do humano será necessário um mergulho genealógico na história de cada linha genética evolutiva, como também, o trabalho a distância ou entre gerações como cultivo de formas de vida. No limite, os escritores desse período distinguem uma dicotomia em relação aos comportamentos animais; os que são de alguma maneira aprendidos e, portanto, pressupõem a presença de uma certa forma de razão ou consciência em relação ao fim ao qual tal comportamento é dirigido; e os comportamentos instintivos, aqueles que não foram aprendidos e nos quais o sujeito que age não tem consciência do que faz nem do que busca. Instintivo, portanto, é o comportamento que em algum sentido é desconhecido ou irrefletido²⁴.

Apesar de uma certa unanimidade entre os pensadores dessa época sobre o caráter irrefletido do instinto, alguns procuraram explicar essa não participação da consciência no comportamento animal através do mecanismo causal. Assim como uma máquina efetua determinado movimento para o qual foi programado, toda vez que o mecanismo de acionamento é ativado, os instintos, por seu turno, teriam o mecanismo de sua ação determinado da mesma maneira. Um instinto é uma ação predeterminada causalmente por um mecanismo de acionamento ou estímulo; um estímulo A é causa do comportamento B.

Entre os pensadores mais próximos a Nietzsche, temos por exemplo Schopenhauer, que faz a defesa da mesma tese comparando o nosso comportamento e de outros animais ao comportamento de um sonâmbulo: “os

contrário, podemos imaginar um animal simplesmente copiando e imitando o comportamento de outro, da mesma forma que uma criança pode imitar os gestos de seus pais sem entender seu propósito.”

²⁴ (KATSAFANAS, 2013, p. 15)

insetos são, até certo ponto, em seus comportamentos sonâmbulos naturais.” (SCHOPENHAUER, MVR, II, p. 344).

Não podemos esquecer de citar os cartesianos e os materialistas alemães do séc. XIX, para os quais os animais não humanos eram meros autômatos ou mecanismos. Descartes, por exemplo, afirma que as ações dos animais são semelhantes às ações que os humanos realizam sem a intervenção de nossa mente. O instinto é, portanto, uma ação em conformidade a fins inconscientes que não precisam ou exigem a intervenção da reflexão humana. São ações que operam causalmente de acordo com estímulos ou gatilhos que desencadeiam mecanicamente ações predispostas. Se observarmos os relatos dos seguidores do cartesianismo compararam os gritos de um animal ao toque de um sino literalmente; La Fontaine (*Mémoires pour servir a l'histoire de Port-Royal*, 1738), por exemplo, ao comentar os experimentos de Port Royal, afirma que estes revelam que os animais são como relógios e que seus gritos, apenas o som emitido de uma pequena mola que havia sido tocada, muito embora todo seu corpo estivesse sem nenhum sentimento.

Em termos gerais, estes pensadores estão argumentando que um animal que está agindo por instinto é completamente inconsciente de sua ação. Isto quer dizer que estes autores estão fazendo uma afirmação, em sentido forte, do caráter irrefletido das ações instintivas. Assim, se um organismo é instintivamente levado a agir, então o organismo não está ciente, não sabe, não acredita, não conhece o fato de que está realizando tal ação, de acordo com Katsafanas (2013, pg. 16) todas essas expressões podem ser usadas.

Penso que a afirmação, em sentido forte, realmente pode se encaixar em relação às ações de organismos menos complexos, seres unicelulares, por exemplo, ou ainda, organismos como órgãos formados por um número específico de células, não há como supor que suas ações sejam mais do que reações mecânicas a estímulos e que exigiriam a participação do pensamento. Entretanto, essa postura é criticada por alguns autores por ser incapaz de revelar como animais mais complexos agem instintivamente com certa participação de algum grau de pensamento. Imaginemos animais que em suas ações precisam decidir, e isso, muito rapidamente entre diferentes possibilidades, pense por exemplo, numa alcateia de lobos, ou mesmo, grandes felinos na África perseguindo uma presa, sua atividade em grupo precisa ser coordenada, cada um precisa saber sua função

e seu posicionamento, precisam escolher o melhor caminho, decidir onde e quando finalmente atacar, será que todas essas ações são feitas, sem nenhuma participação de alguma forma de autoconhecimento? Será que os estímulos variados a que estes animais foram submetidos são unicamente responsáveis por todas as suas ações, das quais, jamais possuem algum tipo de saber sobre?

Para enfrentar esse dilema, alguns autores propuseram que em alguns animais poderia haver uma certa presença da inteligência que lhes permite ajustar ou ainda, escolher os melhores meios para realizar as ações dos impulsos que foram ativados naquele exato momento que antecede a ação. Utilizando um exemplo de um contemporâneo a Nietzsche, vemos William James (Princípios de Psicologia, 1890, II, 387-8) frisando que:

Para o animal que lhe obedece, cada impulso e cada passo de cada instinto brilha com sua própria luz suficiente... Que emoção voluptuosa não pode abalar uma mosca, quando ela finalmente descobre uma folha em particular, ou carniça, ou pedaço de esterco, que de todo o mundo pode estimular seu ovipositor à sua descarga? A descarga não lhe parece a única coisa adequada? E ela precisa se importar ou saber alguma coisa sobre a futura larva e sua comida?

Muito mais próximo de Nietzsche, temos o exemplo de um autor que consta na sua biblioteca pessoal, Schneider e seu *Der Thierische Wille* (1880)²⁵; o autor frisa que, embora, possa parecer que o cuco ao colocar seus ovos no ninho de outro pássaro esteja agindo com consciência da razão ou finalidade de tal ação, entretanto, ele está apenas reagindo a uma excitação promovida pela percepção de determinados tipos de ninhos que já possuem ovos. Ele é, então, predisposto por esta percepção, a jogar fora os ovos do outro pássaro e depositar os seus. Sua ação é apenas uma reação, sem qualquer noção ou conhecimento de que o outro pássaro fecundará os seus ovos, vindo e pousando sobre eles.

Estas interpretações nos sugerem que as ações impulsivas implicam em certa percepção e que os impulsos apresentam ao animal um determinado modo de ver o mundo como motivo altamente convincente que os levam a agir de determinada maneira. Este modo de ação revela, portanto, tanto a percepção e as avaliações que estas trazem imanentemente consigo. Essa percepção é um estímulo que promove emoções, sentimentos, excitações. Cada instinto e cada passo brilha com sua luz própria. (JAMES, 1890).

²⁵ (SCHNEIDER, 1880, apud JAMES, 1890, p. 389)

Temos agora, duas formas de compreensão sobre a participação da consciência quando instintos estão operando: primeiro, um instinto opera mecanicamente produzindo diretamente sem percepção uma série de comportamentos; ou, segundo; o instinto pode indiretamente, ou como fala Katsafanas (2013, p. 18):

À distância produzindo estados internos, como emoções, desejos e impulsos, que então, fortemente inclinam o organismo a perseguir algum fim. O animal que age nesses estados internos pode estar ciente de seu progresso em direção ao ninho, de sua perseguição à presa e assim por diante. Mas permanece ignorante de outra coisa: o propósito da ação, ou o fim último para o qual sua ação é dirigida. Por exemplo, o cuco sabe que está pondo ovos em um ninho, mas não sabe que está fazendo isso para que outro pássaro possa cuidar de seus filhotes. Ou, a vespa fêmea sabe que está coletando larvas, mas não sabe que está fazendo isso para fornecer comida para seus futuros filhotes.

Assim, temos uma segunda forma de caracterização do papel da consciência na ação por instinto. Esta forma pode ser compreendida com uma afirmação de intensidade média, pois, se um organismo está agindo instintivamente A para B, então, o organismo pode até saber ou ter alguma percepção de que está agindo, contudo, não sabe que tal ação tem como finalidade B. Em síntese, o organismo pode até ter algum grau de ciência²⁶ ou percepção de que está agindo, mas não sabe para quê está agindo.

Katsafanas (Id.) apresenta um argumento interessante a respeito da possibilidade de verificação empírica para podermos saber se um organismo ao agir é ou não dotado de certa ciência acerca do objetivo ou da finalidade da ação que está realizando. De acordo com o autor, podemos facilmente testar se um animal sabe ou não, o para quê de sua ação: podemos romper com a conexão entre a ação (A) e sua meta (B) e verificar se o organismo continua tentando alcançar sua meta (B):

O rato que aprende a pressionar uma alavanca um certo número de vezes para adquirir uma bolinha de comida deixará de fazê-lo se a pressão da alavanca não produzir comida consistentemente. A vespa que coleta

²⁶ Contudo, Bergson e Daniel C. Dennett entre outros, trabalham com conceitos e compreensões diferentes de mente e atribuem o seu estatuto a certas ações animais e mesmo a plantas, contudo, como Brian Leiter e Ken Gemes advertem que alguns filósofos podem questionar essa ideia de ciência ou percepção. Por que a excitação do cuco com a percepção de um ninho não pode ser apenas um motivo, e portanto, uma mera causa? Porque a percepção precisa ser entendida como um ver em si mesmo tal impressão empírica? Por que precisamos dizer que essa percepção é uma reflexão? Nosso objetivo aqui é fazer um breve relato histórico para contextualizar o pensamento Nietzsche dentro da discussão sobre as pulsões no séc. XVIII e XIX, assim, essas questões relevantes citadas acima, não precisam ser resolvidas de maneira definitiva, acerca da relação entre o pensamento e a motivações; visamos apenas elencar estas duas formas de interpretação e distingui-las.

larvas e as armazena ao lado de seus ovos não deixará de fazê-lo se, por exemplo, seus ovos forem claramente destruídos. Assim, o rato parece saber que está pressionando a alavanca para obter comida, enquanto a vespa parece não saber que está coletando larvas para alimentar sua prole. (KATSAFANAS, 2013, p.18)

No limite, temos agora duas formas diferentes de ver o caráter irrefletido da ação dos instintos. Elas podem ser irrefletidas em sentido forte, quando não envolvem nenhuma consciência, ou ainda, em sentido médio ou menos intenso, onde o caráter reflexivo da ação incide apenas sobre os objetivos ou finalidades da ação. Precisamos agora verificar qual das duas formas mais se aproxima da compreensão nietzschiana.

Para nos aproximarmos desse objetivo seria prudente analisar como um dos pensadores mais influentes do filósofo alemão e que também tratou do mesmo tema; Schopenhauer, que como veremos defende a segunda forma de interpretação. Em um dos mais controversos e belos capítulos, de sua obra magna, intitulado *A Metafísica do Amor Sexual*, o autor esmiúça como o impulso sexual influencia a ação do organismo através de um mecanismo de ilusão, ou seja, através da participação da consciência e da representação. Schopenhauer argumenta que o impulso sexual leva o sujeito à procura de parceiros sexuais, mas não de maneira cega e mecanicamente, mas induzindo determinadas formas ilusórias de representação. O impulso sexual induz o sujeito a ver o mundo de uma determinada maneira tal, que esta imagem distorce a realidade com a finalidade de induzir o sujeito a buscar a satisfação sub-reptícia do impulso sexual. Assim, o impulso reprodutivo falsifica a realidade produzindo ilusões (*Illusionen schafft*) ou delírios (*Wahn*). Sobre o mecanismo ilusório da vontade Schopenhauer afirma:

A natureza só pode alcançar o seu fim se implantar no indivíduo uma certa ilusão, em virtude da qual aparece como um bem para ele mesmo, o que é de fato um bem só para a espécie, de modo que ele a serve enquanto pensa em servir a si mesmo. Em todo esse processo uma mera quimera, que logo desaparece, paira diante dele, e surge como motivo no lugar de uma realidade. Essa ilusão é o instinto. (MVR, 2000, p. 16)

O humano é, como sabemos, na metafísica schopenhaueriana a individuação da vontade metafísica, eterna e imutável, em outras palavras, a vontade tornada singular ou fenômeno. A vontade (unidade múltipla de impulsos) é dominada pelo sentido do todo, da espécie, que avalia quais são as condições, ações e representações que melhor lhe convém para a manutenção e conservação de si mesma, em sentido lato, implica dizer que a vontade aspira sua redenção

pela compaixão. No caso do indivíduo, que por seu turno, está preso ao egoísmo, para que este seja levado a trabalhar para os fins da totalidade ou da vontade, faz-se necessário que este seja iludido, ou seja, que pense que esteja buscando seus próprios fins egoístas quando na verdade está sendo conduzido cegamente a trabalhar em função dos interesses da vontade una, eterna e universal.

Para Schopenhauer o impulso reprodutivo humano é orientado nos interesses da espécie, pois visa a manutenção e a conservação da vontade a partir da geração dos indivíduos. Ao sermos tomados pelo impulso de reprodução, contudo, não pensamos que estamos buscando a reprodução, antes, somos tomados por uma série de pensamentos egoístas nos quais vemos tanto o sexo, quanto nossos possíveis parceiros, de uma maneira completamente transfigurada. O instinto nos leva a agir fazendo-nos desenvolver uma série de imagens altamente excitantes, pensamentos nos quais encontramos prazer, felicidade, orgulho, alegria, poder. O instinto, portanto, conduz à ação não apenas conduzindo cegamente ou mecanicamente²⁷, mas também, colorindo, ou melhor, criando um mundo conforme a projeção de sua satisfação, esse mundo é revelado ao indivíduo em desejos e emoções. Portanto, o amor sexual é o instinto de reprodução que comanda criando uma rede de ilusões. Contudo, esse mecanismo ilusório da vontade não limita-se apenas ao instinto sexual, na medida que todos os instintos operam da mesma maneira. Assim, nos animais que agem por instinto sua ação é promovida não por ciência dos objetivos, ou ainda, por uma apreensão correta e clara de seus fins, mas através de representações subjetivas que estimulam o desejo. Como é sabido, toda representação, com exceção das ideias são entendidas como cópias, ou representações ilusórias (SCHOPENHAUER, MVR II, 2000, 541).

O indivíduo dominado pelo impulso sexual sabe que está interessado em sexo, sabe que está buscando um parceiro, planejando um encontro com toda a sua reflexão e atenção, no entanto, o verdadeiro propósito para o qual está sendo conduzido, a manutenção da espécie, lhe escapa. Enquanto o sujeito acredita no

²⁷ Há duas maneiras principais, nas quais Schopenhauer compreende os modos de um instinto levar o sujeito a ação. A primeira se encontra na afirmação de que as ações instintivas tem “uma notável semelhança com aquelas de sonâmbulos” (MVR, II, 2000, 344), nestas os impulsos conduzem cegamente o agente. Contudo, Schopenhauer não desenvolve argumentativamente este ponto, antes, explora enfaticamente o segundo modo, ou seja, o *modus operandi* presente e determinante no instinto sexual. Neste sentido, o instinto sempre opera não apesar da razão e reflexão, mas através delas.

amor, na felicidade que este lhe trará, no valor de sua amada, o fim pelo qual está sendo conduzido não é nada mais que o instinto de sobrevivência da espécie. Schopenhauer está afirmando que a atenção e a reflexão consciente estão dominados por um sentido interno, que determina sua vida, sua forma de ver, e que enquanto o indivíduo acredita estar buscando o que ele quer, na verdade está sendo conduzido inconscientemente a satisfazer as necessidades da natureza, da vontade. Os instintos produzem, como seu epifenômeno, estados mentais inconscientes que por sua vez, fornece o conteúdo que será transfigurado em estado mental consciente, em representação conceitual marcando e revelando uma orientação afetiva e perspectiva que conduz o agente a um fim que desconhece.

2.5 A VISÃO DE NIETZSCHE SOBRE OS IMPULSOS

Schopenhauer argumenta que impulsos são tendências ou disposições que induzem o organismo à ação através da produção de orientações ou perspectivas avaliativas em forma de afetos. Os impulsos, portanto, são disposições que revelam orientações afetivas. Assim como Katsafanas (2013, p. 21), também, entendemos que Nietzsche desenvolve uma compreensão dos instintos de maneira análoga à de seu mestre. Disposições afetivas influenciam o pensamento e determinam visões de mundo. Agora, precisamos entender a afirmação de Nietzsche de que os impulsos avaliam e interpretam; revelam uma orientação avaliativa. No limite, afetos são perspectivas avaliativas.

Katsafanas argumenta que devemos começar com as manifestações mais simples de sentimentos ou afetos, como a fome, por exemplo. Ao estarmos sob o domínio de tal afeto somos tocados por uma determinada sensação física, um certo vazio, ou uma determinada dor que pode inclusive manifestar-se com ruídos e barulhos, como o estômago roncando. Mas também somos tomados por uma série de pensamentos para solucionar ou diminuir tal sensação ou dor. Além disso, todos os nossos órgãos dos sentidos ficam estimulados, meu olfato, minha visão, meu paladar ficam excitados a procura do menor estímulo ou possibilidade de satisfação do desejo. Todo meu corpo é agora determinado por um estado físico e psicológico de atenção que procura, seleciona, realça qualquer coisa entendida como alimento. Do ponto de vista, psíquico, somos conduzidos a uma série de pensamentos que apresentam soluções, ou ainda, possíveis caminhos para a satisfação, além é

claro, de sermos estimulados na imaginação, revigoramos a memória com a lembrança de cheiros, gostos e, mesmo, com imagens de pratos prazerosos já experimentados. O contrário também vale quando não estamos sob o domínio do afeto, todo alimento fica como esquecido, sem relevo, nossa memória, imaginação e sensação quase são incapazes de perceber tanto as oportunidades, quanto a própria presença de alimentos, que ficam como se sequer existissem diante de nós, ou em segundo plano.

Em relação a disposições mais complexas, por exemplo, aquelas que parecem não nascer de uma necessidade fisiológica, como a manifestação de sentimentos e afetos em relação a coisas ou pessoas, como o amor, ódio, gostos, avaliações estéticas, valores morais. Nestes casos de disposições afetivas mais complexas a influência dos impulsos é, também, ainda mais complexa. No ódio, por exemplo, em relação a alguém, somos dispostos de tal maneira que nossas experiências acentuam, ou ainda, revelam certos relevos perceptivos, não apenas o que nos incomoda, irrita, nos desgosta torna-se saliente, tendemos mesmo a generalizar e a tomar todas as características como ruins, feias, baixas, vulgares, repugnantes. Em outras palavras, o impulso produz toda uma disposição de afetos, sentimentos, avaliações, mas também, de pensamentos que tornam necessárias essas perspectivas avaliativas.

De maneira geral, ao odiarmos, tendemos a sentir tudo em relação ao objeto do ódio, de vil e desprezível, evidenciando suas falhas e desprezando ou ignorando todas as suas características positivas. Os impulsos, portanto, determinam nosso comportamento através da criação de uma forma de ver o mundo no qual suas determinações de orientações afetivas e avaliativas são satisfeitas. Os impulsos fazem isso, através da indução de um certo modo de ver, sentir, interpretar, avaliar, pensar o objeto do ódio. No limite, a impulso faz com que sua avaliação e interpretação seja e apareça até mesmo justificada reflexivamente através de imagens, pensamentos e juízos.

Ainda, se somos dominados pelo impulso do ódio, estamos dispostos em relação ao mundo com uma certa orientação ou perspectiva avaliativa e seletiva, até certo ponto parcial ou tendenciosa, que realçam os traços negativos, e, ignoram os positivos, tomando-os por menores, discretos, imperceptíveis, sem importância. Neste caso e também de maneira geral, o afeto é a interpretação ou uma certa disposição fisiológica avaliativa, uma leitura manifesta pelo sentimento, por um

estado de humor em relação ao objeto do afeto. O que interessa a Nietzsche, é como as emoções e os afetos se relacionam com as ações de deliberação, ou escolha consciente. Os impulsos dispõem o humano produzindo estados mentais inconscientes (estados fisiológicos) e estados mentais conscientes (representação). Para Nietzsche, os impulsos determinam o modo como intuimos e representamos o mundo. Nietzsche, portanto, segue seu mestre Schopenhauer que afirma: “toda inclinação ou aversão distorce, colore e distorce não apenas o julgamento, mas também a percepção original das coisas.”(MVR, II, p. 373)

Nossa percepção é seletiva. E a seletividade é uma função dos impulsos. Sentimos, somos afetados e nossa percepção do mundo é uma leitura afetiva impulsional. Para Nietzsche, não apenas sentimos e intuimos o mundo, mas também, o conteúdo de nossas vivências que são transformadas em conhecimento e tornadas experiência são determinadas pela participação dos impulsos. Sua compreensão sobre a origem ou gênese figural dos sonhos ressalta o modo como os impulsos determinam o conteúdo de nossas experiências. Em *Aurora*, ao falar do sonho, Nietzsche nos esclarece como instintos determinam o conteúdo não apenas do sonho mas, também, nossas vivências (vigília):

Por que o sonho de ontem foi pleno de ternura e lágrimas, o de anteontem foi brincalhão e exuberante, um anterior foi aventureiro e de uma busca sombria e constante? Por que razão nesse desfrute belezas indescritíveis da música, por que paio no ar e vôo naquele outro, com o enlevo de uma águia, em direção a picos distantes? (NIETZSCHE, A. II, §119, p. 92)

A resposta, vem logo em seguida, a produção imagética do sonho tem origem com as excitações nervosas de um impulso que foi ativado ou, que estavam a espreita para encontrar as condições de sua satisfação, ou extravaso:

Tais criações, que dão margem e desaforo aos nossos impulsos de ternura, de humor, de aventura, ou a nosso anseio de música e de montanhas — cada qual terá à mão seus próprios exemplos mais notáveis —: são interpretações de nossos estímulos nervosos durante o sono, interpretações muito livres, muito arbitrarias, de movimentos do sangue e das vísceras, da pressão do braço e das cobertas, dos sons do sino da torre, dos cata-ventos, dos noctívagos e outras coisas assim. (ibid)

Nietzsche se pergunta como é possível que de estímulos nervosos relativamente constantes, ou seja, se as sensações que experimentamos a noite possam ser praticamente as mesmas, como possível nascer, projeções em sonhos tão diversos? De onde vem a enorme variação das figurações imagéticas que constituem os sonhos? A explicação de Nietzsche é que essa variação

imagética existe porque diferentes impulsos produzem diferentes projeções ou interpretações diferentes de acordo com qual impulso está ativo e dominante.

Se este texto que , em geral, é o mesmo para uma noite como para outra, recebe comentários variados a ponto de a razão criadora imaginar ontem ou hoje causas tão diferentes para as mesmas excitações nervosas, isto procede do fato de que o inspirador destas razão é distinto hoje que foi ontem; outro instinto queria satisfazer-se, manifestar-se, exercitar-se, aliviar-se, descarregar-se; ontem era este instinto que se punha em jogo, e hoje é outro. (NIETZSCHE, A. II, §119, p. 92)

Logo na sequência do texto, Nietzsche estende esta explicação da origem dos sonhos, revelando que da mesma maneira os impulsos também determinam o mundo que vemos durante a vigília. Portanto, não apenas o mundo figural dos sonhos, mas o mundo figural da vigília; as sensações, as percepções, os desejos, os sentimentos, afetos, mas também, a intuição, os juízos, o pensamento reflexivo e consciente operando através da linguagem conceitual.

A vida de vigília não tem essa liberdade de interpretação que tem a vida que sonha, é menos inventiva e desenfreada — mas devo acrescentar que nossos impulsos, nas horas despertas, igualmente não fazem senão interpretar os estímulos nervosos e, conforme suas necessidades, estabelecer as “causas” deles? que não há diferença essencial entre sonhos e vida desperta? (Ibid)

Agora, Nietzsche dá mais um salto e superdimensiona a influência da interpretação avaliativa e perspectiva (singular) do instinto à origem de todo o conteúdo de nossas experiências, do sentimento, da intuição, da representação, no limite, todos os nossos juízos são fruto de interpretações impulsivas.

Que, ainda na comparação dos graus de cultura muito diferentes, a liberdade de interpretação exercitada sobre um destes graus não cede em nada à liberdade de interpretação no sonho de outrem; que nossas valorizações e nossos juízos morais não são mais que imagens e fantasias, que ocultam um processo fisiológico desconhecido para nós, uma espécie de linguagem proveniente para designar certas irritações nervosas, que tudo quanto chamamos consciência, em suma, não é mais que o comentário mais ou menos fantástico de um texto desconhecido talvez incognoscível, mas pressentido? (NIETZSCHE, A. II, §119, p. 92)

Ainda, no § 119 de Aurora, Nietzsche utiliza outro exemplo para mostrar como ocorre a interação dos impulsos com estados mentais conscientes de modo a revelar como os impulsos determinam o comportamento humano pela influência e emergência de estados mentais inconscientes e conscientes. Recordamos ou imaginamos uma situação comum, porém, hipotética ou vivida. Vamos, portanto, pensar que: ao atravessarmos uma praça pública, somos inadvertidamente surpreendidos por um indivíduo que nos faz alguma zombaria:

[...] Se este ou outro instinto tiver alcançado em nós seu ponto culminante, este fato terá para nós tal ou qual significado, e conforme a classe de homem que sejamos, será um fato distinto. Um o receberá como uma gota de chuva; outro o sacudirá longe de si como um inseto. um verá nisto um motivo de querela; outro examinará sua roupa para ver se tem alguma coisa; outro pensará, com consequência, no ridículo em si; por último, haverá talvez alguém que se alegrará de haver contribuído, sem o querer, para ajuntar um raio de sol à alegria do mundo; e em cada um destes casos encontra sua satisfação um instinto diferente. (NIETZSCHE, A, § 119, p. 92))

Os instintos se apoderam de todo acontecimento e os transformam em interpretações e orientações avaliativas, em estados motivacionais fisiológicos e mentais nascidos a partir de excitações nervosas. Os impulsos, portanto, se apoderam dos acontecimentos induzindo o organismo a uma determinada interpretação do fenômeno. No limite, os impulsos induzem a ação através de estados fisiológicos e mentais de excitação e estimulação disposicional.

Nietzsche sugere que os afetos e instintos podem colorir, dourar, iluminar, pintar o mundo de uma maneira, própria, particular, singular; embora os impulsos não criem o mundo da experiência da mesma maneira que criam o mundo dos sonhos, estes podem sublinhar, dar relevo e ênfase a certos elementos e características enquanto menosprezam e dão menos evidências a outros. Assim, os impulsos alteram os dados da experiência e determinam o seu conteúdo produzindo uma forma de interpretação avaliativa que distorce, altera singularmente e individualmente. Neste ponto, epistemologicamente, o filósofo está enfatizando que a distorção e a produção do conteúdo psíquico de nossas experiências não depende apenas do *fatum*, ou seja, da natureza do próprio mundo, mas que cooparticipam ativamente também, a natureza dos nossos impulsos.

Para melhor explorarmos, como o conteúdo de nossas experiências é determinado tanto pela relação de nossos impulsos quanto pelas condições nas quais estes são ativados. A autora Iris Murdoch em sua obra, *The Sovereignty of Good* (1985), nos dá exemplo²⁸ que nos ajudará a compreender como a

²⁸ Uma mãe, a quem chamarei de M, sente hostilidade por sua nora a quem chamarei de D. M acha D uma moça de bom coração, embora não seja exatamente comum não é polida, certamente é carente de dignidade e refinamento. D tende a ser atrevida e familiar, insuficientemente cerimoniosa, brusca, às vezes positivamente rude, sempre cansativa e juvenil. Assim, aparecem os primeiros pensamentos de M sobre D. O tempo passa, e pode ser que M se estabeleça com um senso endurecido de queixa e uma imagem fixa de D, aprisionada (se é que posso usar uma palavra de petição de princípio) pelo clichê: meu pobre filho casou-se com uma garota tola e vulgar. No entanto, a M do exemplo é uma pessoa inteligente e bem intencionada, capaz de autocrítica, capaz de dar atenção cuidadosa e justa a um objeto que a confronta. M diz a si mesma: 'Sou

contradição existente em valores inconscientes ou impulsivos e valores reflexivos conscientes pode conduzir o indivíduo a uma tensão e a uma mudança significativa e eficiente.

É preciso evidenciar que a situação permanece constante; não foi uma mudança de comportamento de D que modificou o modo como M via sua nora. Não foi uma experiência oposta, contrária, nem uma vivência mais intensa, ou ainda, mais demorada que serviu de fundamento para a mudança na forma de ver, reconhecer, avaliar e julgar D. Também, a mudança de M em relação a D não foi motivada por uma mudança no comportamento de D, que permaneceu o mesmo durante toda a experiência. A mudança, por seu turno, tornou-se visível, perceptível, o afeto foi modificado: num primeiro momento, D vê o comportamento e o modo de ser de M de maneira negativa, ruim, vulgar, posteriormente, o mesmo modo de ser passa a ser visto como belo, honesto, positivo, bom. A mudança de M em relação a D foi motivada pela autoanálise e autocrítica, em suma, pela reflexão consciente cujo resultado implicou em uma mudança em um nível afetivo, sensível e disposicional. Neste sentido, estados mentais conscientes, embora, epifenômenos em relação aos impulsos, retro-agiriam também sobre estes mesmos impulsos e sua avaliação interpretativa.

Se Nietzsche estiver correto, então, essa mudança foi motivada e operada pelos impulsos que estavam ativos, dominantes e foram substituídos. Então, mesmo que estados mentais conscientes sejam influenciados por estados mentais inconscientes, isso não significa que os conscientes não operam, ou seja, que são completamente ineficientes em relação aos próprios impulsos. Outro ponto importante, diz respeito à origem do pensamento; se o conteúdo e a forma (os conceitos) dos estados mentais conscientes nasceram da reflexão (internamente) ou foram incorporados, (externamente) pela influência de terceiros. A reflexão pode oferecer um modo de vista sobre o mundo diferente e assim, permitir que outros impulsos venham a estar ativos e dominantes, ou impulsos dominantes foram substituídos e outros impulsos puderam vir à tona, modificando estados mentais

antiquada e convencional. Posso ser preconceituosa e tacanha. Posso ser esnobe. Certamente estou com ciúmes. Deixe-me olhar novamente.” Aqui, suponho que M observa D ou pelo menos reflete deliberadamente sobre D, até que gradualmente sua visão de D se altera. Se considerarmos que D está agora ausente ou morta, isso pode deixar claro que a mudança não está no comportamento de D, mas na mente de M. D aparece agora não como vulgar, mas agradavelmente simples, não indigna, mas espontânea, não barulhenta, mas alegre, não cansativa e juvenil, mas deliciosamente jovem, e assim por diante. (MURDOCH, 1985, 17-18, tradução nossa)

conscientes, como na explicação do sonho efetuada por Nietzsche em Aurora. Para Murdoch, a mudança foi possível devido ao poder da reflexão racional e consciente. Então, precisamos, pôr a questão da eficiência causal de estados mentais conscientes em relação aos impulsos, em conceitos claros: primeiro, pode ser que este novo valor ou modo de ver o comportamento de M, seja apenas, um epifenômeno de uma mudança mais profunda; dos impulsos ativos e dominantes, então, a ideia de que estados mentais conscientes podem interagir com os impulsos será apenas uma ilusão. Ou, a reflexão consciente interage com os impulsos criando a possibilidade de que impulsos concorrentes tornem-se ativos e dominantes.

No exemplo acima, M é capaz não apenas de dar atenção minuciosa a sua própria visão sobre D, ela também reflete sobre essa visão, compara com a realidade, avalia criticamente sua visão e verifica sua validade, sua justeza. Avalia seus afetos, e o mais importante, como estes influenciam seu julgamento.

M é capaz de julgar seu próprio modo de ver a Nora, e pode chegar a seguinte conclusão sobre si mesma: estou sendo preconceituosa, estou presa a um sentimento mesquinho e tacanho. No limite, ele não apenas processa um autoconhecimento analítico mas também busca a gênese de sua visão, e mais, submete seu julgamento à prova e crítica. Ela identifica os conceitos negativos com os quais rotula o comportamento de D. Se tudo nasce dos impulsos, esse pensamento modificado nasce de uma mudança nos impulsos que estavam ativos e dominantes.

Vamos argumentar que esse é o principal trabalho educativo, fornecer outro fundamento para que impulsos divergentes possam revelar-se, ter oportunidade de manifestar-se ativamente e fornecer ao humano um certo conhecimento a posteriori sobre as condições de manifestação e emergência das disposições impulsivas. No exemplo de Murdoch, M não apenas pode mudar de opinião, e penso que ninguém duvida disso, assim, como também pode mudar sua atividade, autoanalisar-se, criticar seu modo de ver D, além disso, ela também pode mudar seu comportamento em relação a D. Entendemos que Nietzsche também acredita na mudança, e que seu pessimismo e, ou determinismo não nega a mudança, antes a procura entender e compreender seu mecanismo.

Para Nietzsche, as ações variam de acordo com os impulsos que estão ativos em determinada ocasião. Além disso, modos diferentes de pensamento e

reflexão, também influenciam e tornam possíveis que outros impulsos possam vir a ficarem ativos. Ainda no exemplo de Murdoch podemos identificar como os instintos produzem vivências afetivas e isso, implica que o afeto influencia decisivamente no conteúdo da experiência. O ciúme da mãe M não apenas sublinha, ressaltava, colore e dá brilho a certas características, mas determina também seus pensamentos e representações sobre a nora D.

Para Nietzsche, como no exemplo de Murdoch, os afetos influenciam o conteúdo das experiências e interferem no modo de ver o mundo e as pessoas: influenciam de maneira decisiva colorindo, fazendo brilhar com luz própria, ressaltando e sublinhando pontos enquanto releva, ignora, e desdenha outros. A maneira como vivenciamos, experimentamos e pensamos o mundo é terminantemente influenciado pelos impulsos/afetos, de maneira tal, que normalmente não compreendemos ou teorizamos sua participação.

A função que a autora Iris Murdoch dá ao auto escrutínio e à autocrítica é próxima à função que Nietzsche²⁹ atribui ao papel do autoconhecimento dos motivos, dos afetos e dos valores presentes nas interpretações de perspectivas diferentes. Nietzsche atribui um valor essencial ao autoconhecimento, mesmo que este seja limitado, sempre perspectivo, incompleto e ilusório coloca o humano em outra relação consigo e permite uma forma também relativa de autodomínio e cultivo de si. Para tornar-se o que se é, sendo este o verdadeiro sentido da educação como libertação, é imprescindível que o educando não apenas possa se orientar a partir de um certo conhecimento perspectivo de si mesmo, que reconheça suas posturas de sentido; que identifique sua orientação afetiva e esclareça a linguagem através das quais transfigura suas vivências e seus valores inerentes.

Veremos que para Nietzsche o autoconhecimento é essencialmente um

²⁹ “O papel que Murdoch atribui ao auto escrutínio e à autocrítica é aproximadamente análogo ao papel que Nietzsche atribui à autocompreensão e à genealogia: em ambos os casos, o agente descobre o impacto de motivos ocultos ou despercebidos e, assim, se coloca em uma posição para combatê-los. O relato de Murdoch é, entretanto, um pouco mais simples e direto do que o de Nietzsche. Por exemplo, observe que Murdoch simplesmente assume que a última visão de M é de alguma forma melhor do que a anterior, que a última visão é correta de uma forma que a primeira não é. Como diria Nietzsche, não há razão para tomar isso como óbvio. A visão anterior era motivada pelo ciúme; a última visão pode ser motivada pelo desejo de agradar o filho. O simples fato de uma visão mudar de forma a apresentar seu objeto sob uma luz mais atraente não implica que a nova visão seja mais adequada; o inverso poderia ser o caso. Embora Nietzsche pense que existem visões melhores e piores, ele reconhece que a questão de saber se uma determinada visão é melhor ou pior do que outras é sempre difícil e nem sempre pode ser determinada”. (KATSAFANAS, 2013, p. 26, tradução nossa)

ruminar vivências (história e memória) e da linguagem, através da qual, tal conhecimento é constituído. Devido ao papel do autoconhecimento, a análise e crítica da linguagem, com a qual o conteúdo dos estados mentais inconscientes é transfigurado em estados mentais conscientes torna-se fundamental, principalmente, em relação ao papel formativo da escrita de si para si em *Ecce homo*. Apesar das semelhanças, a fu

nção do autoconhecimento em Nietzsche é marcada por diferenças profundas. Enquanto Murdoch enfaticamente assume que a segunda visão de M sobre D é de alguma forma mais correta e verdadeira que a primeira, na medida em que, a primeira visão estava fundamentada e motivada pelo ciúme de M em relação a sua nora, e ao reconhecer este motivo, M não apenas modificou sua visão, mas também percebeu como o ciúme fundamentava sua primeira visão. Para Nietzsche a situação não é tão simples assim, primeiro, existe a dificuldade de que se consiga identificar o ciúme como fundamento de sua opinião. Dois, ao se reconhecer que o ciúme como o afeto, fundamento de sua representação, isso ainda, não modificaria sua avaliação, pois, para Nietzsche a consciência é fruto da organização pulsional e não o contrário, neste sentido, a mudança de pensamento somente poderia ocorrer se houvesse uma mudança nos instintos e assim, no afeto. Enfim, uma substituição dos impulsos dominantes constitui um longo processo de exercício de experimentação e autoconhecimento. Esses exercícios formativos filosóficos de escrita, marcados por estados mentais conscientes, visam fornecer espaço para que outros impulsos possam se apoderar do mundo, modificando nosso afeto, por isso educação como libertação daquilo que se é. Essa mudança, é ainda, para Nietzsche motivada por uma mudança na organização impulsional e o pensamento consciente apenas um epifenômeno desta organização. Enquanto para Murdoch é o pensamento e a reflexão que causam a mudança, para Nietzsche são os impulsos e sua interpretação/apropriação do mundo que modificam o afeto e o pensamento. Entretanto, para Murdoch, a segunda visão é mais justa e correta que a primeira, motivada pelo ciúme, justamente por ser mais justa, verdadeira e ser marcada por um conhecimento (honesto) maior dos fundamentos afetivos de sua visão inicial. Para Nietzsche, embora existam visões melhores que outras, determinar qual visão é a melhor e mais verdadeira não é algo tão simples, na medida que, todas são alimentadas por tendências avaliativas pulsionais e/ou paixões como o ciúme. No

limite, quando uma visão de mundo é alterada isso não significa que a última visão seja isenta de uma motivação pulsional pura ou imparcial, e portanto, não significa que a última visão seja mais adequada. Assim, determinar qual visão é a melhor não significa avaliar qual paixão, afeto ou impulso a fundamenta julgando qual é melhor ou moralmente válido, mas observar a si e como este conhecimento nos dispõem em relação a vida o mundo. Toda interpretação consciente é fruto do jogo pulsional e portanto, neste ponto possui o mesmo valor. Contudo, cada interpretação nasce e também alimenta o jogo de determinado grupo de impulsos. Neste sentido, o conhecimento implica em verificar como determinadas interpretações de mundo ou representações ilusórias dispõem o humano em relação a ação, e a si mesmo. Ou seja, como as representações ilusórias funcionam como um estímulo subjetivo à vontade.

Em última análise, não é o sujeito ou a consciência, muito menos a razão que possui autonomia de decisão e escolha, sobre qual interpretação melhor lhe convém. A decisão, a escolha sobre a visão de mundo, sobre as crenças, assim como da própria emergência da ação nasce do jogo de poder dos impulsos. O fato de que uma determinada interpretação se imponha não implica necessariamente que esta seja melhor, ou ainda, mais verdadeira, mas tão somente que está condiz com uma determinada disposição de impulsos se apropriando do mundo, de maneira a tornar sua interpretação e representação válida e necessária desde o ponto de vista de suas necessidades fisiológicas, condições de vida.

2.6 INSTINTOS COMO INTERPRETAÇÃO E AVALIAÇÃO PERSPECTIVA

Acima vimos como nossos impulsos induzem o organismo a uma determinada interpretação, avaliação e a adotar ações perspectivas. Também mostramos como alguns autores interpretam esse tema em Nietzsche. Nietzsche realmente utiliza uma linguagem homuncular aos impulsos, mas esta deve ser entendida a partir da ideia de que não existe um sujeito único, autônomo e independente, dotado de uma faculdade eficiente e capaz de gerar pensamentos e ações ex-nihilo. Antes, devemos pensar que, para que o todo possa agir, pensar, avaliar e tomar perspectiva, os impulsos constituem centros gravitacionais que se apropriam e organizam o mundo apresentando uma visão ao todo, disputando o

domínio. Assim, os impulsos são forças dotadas de centro de gravidade que interagem influenciando estados mentais conscientes e inconscientes. A leitura homuncular, portanto, nos é útil, desde que possamos compreender o humano como a manifestação de órbitas gravitacionais de impulsos que ao estarem ativos, ou seja, por dominarem o jogo agonístico de forças, conduzem a um modo de vida. Assim, nossa leitura dos impulsos não os considera “verdadeiros sujeitos”, e não aludimos que os impulsos raciocinam, pensam, interpretam e avaliam conscientemente, mas que conduzem e influenciam o pensamento.

Se os impulsos são incorporados no sentido de que constituem o corpo do organismo, estes não agem isoladamente, mas em conexão permanente com outras forças e centros de gravidade. Assim, os impulsos isoladamente, não podem pensar, raciocinar e julgar o mundo, contudo, na medida que são incorporados (ativos e dominantes no organismo) podem levar o indivíduo, o organismo a pensar, raciocinar, adotar perspectivas e fazer com que acredite em sua autonomia e independência de deliberação.

Para Nietzsche, então, nossas visões de mundo, sejam elas intuições (empíricas, oníricas) ou representações conceituais são sempre seletivas e/ou perspectivas, as quais enfatizam certas características em detrimentos de outras. Nossas vivências, experiências, memória e conhecimento é o resultado de percepções seletivas de nossos impulsos. Essa seleção pode ser entendida como uma avaliação, uma orientação provisória e perspectiva que influencia o organismo a um determinado sentido e direção. Por isso, Nietzsche pode falar que por trás de toda visão de mundo se esconde uma avaliação afetiva perspectiva. Nossas visões de mundo são posições afetivamente orientadas que revelam perspectivas que podem ser próprias, pessoais, únicas, singulares ou coletivas e compartilhadas. Se entendemos a educação como o espaço de libertação da singularidade, o humano deve ter a capacidade de reconhecer e avaliar a sua própria perspectiva. Nietzsche quer chamar nossa atenção para o modo como nossas experiências sensoriais manifestam uma avaliação. Todas nossas percepções, ações conscientes e inconscientes, visões de mundo, afetos e sentimentos são permeadas e determinadas pelos julgamentos ou avaliações dos impulsos. Nosso mundo não é apenas colorido ou descolorido por elas, é expressão direta de condições de satisfação de nossos impulsos. Todas as vivências fornecem possíveis condições de alimentação, nutrição e satisfação de nossos impulsos. Estes, por sua vez,

estão sempre à espreita para conseguir conduzir o organismo como um todo a buscar seus fins próprios. O organismo, portanto, é o campo telúrico dessa disputa dos impulsos entre si e do estabelecimento de relações políticas de interesse destes impulsos. A alimentação, ou seja, a satisfação dos impulsos depende essencialmente de nossas vivências, contudo, como não controlamos e muito menos somos capazes de prever nossas vivências essa alimentação é, em boa medida, obra do acaso. Entretanto, podemos até certo ponto, adquirir conhecimento e domínio sobre essa alimentação, na medida em que podemos cultivar vivências; selecionar amigos, eventos, um modo de vida, alimentação, higiene, rotinas culturais e experiências estéticas, etc. No limite, todo o ir e vir dos acontecimentos não é determinado de maneira absoluta por nossa vontade racional, nossas vivências e experiências são sempre, meios de alimentação de nossos impulsos porém, distribuídos de maneira cega. O poder de conhecer as condições de desenvolvimento, nutrição e reprodução dos impulsos é sempre limitado e condicionado pela história e pela cultura, no entanto, ele é até certo ponto, possível. Todo impulso ao estar ativo procura sua satisfação, exercer seu domínio, desafogar-se, extravasar e encontrar a cada momento uma forma de chegar a seus fins. Se um indivíduo corre, anda, fala, briga, escuta, lê, assiste filmes, teatros, estuda teorias científicas, ouve músicas, os impulsos são formas e condições de alimentação dos impulsos, seja, no seio das circunstâncias, seja imageticamente no sonho. Em cada evento do dia, em cada sonho, os impulsos tateiam formas de apropriação em função de seus fins. Os sonhos, são assim produto da carência nutritiva dos impulsos que não encontram satisfação real naquilo que nos toca. Podemos concluir, que na leitura que fazemos dos impulsos para Nietzsche, como forças incorporadas que revelam tendências, escolhas e preferências avaliativas elas podem raciocinar/avaliar/interpretar/criar, no sentido de que induzem o organismo a determinadas disposições afetivas e avaliativas.

Isto implica em dizer que para Nietzsche tanto o humano, quanto animais não racionais e até mesmo plantas experimentam o mundo em termos de avaliações perspectivas. De outro lado, implica em dizer que a imparcialidade e objetividade é uma ilusão, pois jamais o mundo pode se apresentar de maneira completa e indiferente, puro, ou seja, isento de perspectiva avaliativa e seletiva. Toda experiência do mundo é, portanto, sempre carregada de disposições e orientações, perspectivas avaliativas seletivas e afetivas. Os impulsos influenciam

o comportamento do organismo sobre o mundo, os acontecimentos e a vida em geral e o modo como vemos e avaliamos o mundo e a si-mesmo. Esta construção e trabalho dos impulsos é um fenômeno artístico que possui efeitos embriagados, dramáticos³⁰.

2.7 INSTINTOS COMO FORÇAS PSÍQUICAS

A interpretação dos impulsos como forças e centros de gravidade incorporados ao organismo nos permite compreender como os impulsos participam de forma a levar o indivíduo a agir, a sentir, a interpretar, a adotar perspectivas de orientação afetiva e avaliativa. Aqui precisamos explorar outro ponto, os impulsos podem ser algo mais do que apenas respostas mecânicas, reativas à estímulos sensoriais e perceptivos. Estes podem ser entendidos como forças ativas, ou seja, se manifestam em primeira ordem e não apenas como respostas ou reações, mas como ação genuína e afirmativa?

Os impulsos são inevitavelmente entendidos como forças ativas, afinal, fome, desejo sexual são forças que se manifestam por eles mesmos e não apenas respostas mecânicas e reativas. Ademais, impulsos mantém relações com outros impulsos e em sua ânsia de domínio, satisfação e descarga estabelecem acordos até certo ponto duráveis e estáveis, associações que visam não apenas sua descarga, mas também sua manutenção, reprodução e fortalecimento. Essas relações exigem que os outros impulsos também encontrem certo grau de satisfação, do contrário, tal associação poderia ser seu fim, seu empobrecimento e também, sua negação. Estas relações impulsionalis exigem que os impulsos defendam a si mesmo e lutem para garantir sua descarga satisfatória.

Se nos concentrarmos em estados de espírito ou psíquicos básicos e cotidianos: quando estamos dirigindo ao trabalho e somos "fechados" por outro motorista, imediatamente somos tomados pelo impulso de buzinar, ou ainda, de responder com certa agressividade ou quando estamos em uma praia e ouvimos um vendedor de sorvetes oferecendo seu produto, instantaneamente nos vem o impulso desejo de comer um sorvete. Andando a noite sozinho somos assombrados por um grito, somos tomados pelo impulso de fugir correndo imediatamente. Nestes exemplos vemos como impulsos nascem de estímulos

³⁰ (KATSAFANAS, 2003, p.28).

externos, reações e não como ações genuínas que emergem por si mesmas.

Outros impulsos, por sua vez, nascem de maneira diferente, por assim dizer, por si mesmos. A ação genuína dos impulsos nietzschianos corresponde àqueles desejos, ações e pensamentos que nascem independente de estímulos externos, e ainda mais, provocam ilusões perceptivas e representações ilusórias distorcidas para encontrar satisfação. Estes impulsos tendem a fazer o sujeito ver situações conforme suas apetências, tendências e disposições. Os impulsos, como ações genuínas, não esperam as circunstâncias próprias para encontrar um canal de satisfação, antes, as criam, conduzindo o agente a uma determinada interpretação através de afetos e estados de espírito inclinando o agente a ver o mundo de tal maneira e a entenderem suas ações como certas e até mesmo urgentes e justificadas.

Há uma enorme semelhança entre impulso e estímulo, na medida em que, ambos podem ser compreendidos como estados motivacionais. Contudo, há uma diferença, entre impulsos e outras formas de estímulos. A ação por impulso tem sua origem, portanto, é genuína, na medida em que nasce do próprio indivíduo, de si mesmo. É uma ação genuína porque é de primeira natureza, enquanto outros são reativos ou reações a estímulos externos. Outro ponto relevante é que os estímulos externos operam com um impacto direto e imediato e, em geral, podem ser eliminados com uma única ação determinada. Um estímulo impulsional, no entanto, não opera através de um impacto imediato e momentâneo, mas atua com certa constância e frequência. A constância dos estímulos impulsionais não significa que estes estejam sempre e a todo momento ativos, antes, que estes retornam e se manifestam com uma certa regularidade. Como exemplo podemos citar a fome, a sede, o desejo sexual: todos estes estímulos impulsionais embora possam ser saciados em determinados momentos, jamais podem ser completamente eliminados, voltando a pressionar o organismo com certa constância e regularidade. Quando um impulso está ativo ele procura criar representações ilusórias, disposições afetivas e estados de espírito para que o indivíduo se comporte de tal maneira que o impulso encontre satisfação. O impulso não espera ou ainda fica inerte até que a situação propícia apareça para sua descarga. Novamente a fome é um bom exemplo, mesmo que em algumas vezes possa ser despertada por estímulos externos como imagens de comida, pessoas comendo ou cheiros, ela retorna sempre mesmo independente destes estímulos

circunstanciais. Como uma condição ou necessidade fisiológica constante, a fome sempre retornará e jamais pode ser completamente saciada de uma vez por todas.

Analogicamente, Nietzsche entende que os impulsos também surgem independentemente dos estímulos externos, e ao estarem ativos, procurarão várias formas de encontrar sua satisfação conduzindo e influenciando o organismo. Isto significa que ao estarem ativos e por não dependerem de estímulos nem das condições externas, os impulsos podem muitas vezes não fornecer ao agente objetos específicos que satisfaçam sua ânsia. Assim, mesmo que não existam condições de sua satisfação, tanto a raiva quanto a fome, por exemplo, ao estarem ativas procuram saídas e formas para sua descarga e satisfação. Assim, poderemos ter fome, mesmo sem termos condições de satisfazer tal impulso, o homem agressivo, pode ser violento mesmo sem ter sido ameaçado. Outro ponto importante, é que os impulsos podem encontrar objetos alternativos, não convencionais, que estão comumente associados a satisfação de determinados impulsos, de toda forma, tendem a substituir os objetos quando não são diretamente satisfeitos.

Podemos recorrer a uma distinção para melhor entendermos esse ponto entre a finalidade e o objeto do impulso. A finalidade é propriamente a meta através da qual o impulso se individualiza em relação aos outros impulsos. Por exemplo, a fome tem como meta a alimentação, o impulso agressivo é a violência, o impulso sexual o sexo. Assim, a finalidade permanece sempre a mesma e constante, contudo, o objeto de satisfação pode variar exponencialmente. Assim, a fome pode ser saciada com qualquer alimento, a violência pode ser descarregada em objetos distintos e diversos, da mesma maneira, o impulso sexual pode encontrar prazer em variados indivíduos ou até mesmo sonhando com objetos sexuais de qualquer tipo. Deste modo, enquanto a finalidade ou a meta da ação mantém-se constante o objeto de satisfação dos impulsos varia potencialmente de acordo com as condições e as situações nas quais o impulso tem de enfrentar.

Como já frisamos, os impulsos não apenas conduzem cegamente o organismo a ação, mas também operam influenciando a sensação, a percepção e o pensamento reflexivo deste para que determinada orientação perspectiva avaliativa garanta determinada atividade. Assim, ao estarem ativos os impulsos buscam um objeto no qual possa realizar sua atividade, caso um objeto apropriado não esteja ao seu alcance, ela descarregará sua força através de sua atividade em

qualquer outro objeto que lhe seja conveniente, mesmo que este objeto não seja comumente escolhido. Desta maneira, os impulsos levarão o agente a buscar objetos substitutos. O impulso agressivo seria mais naturalmente expresso em coisas dignas de agressão. Na falta de tais objetos os impulsos interpretam outros estímulos (mesmo estímulos não agressivos) como sendo dignos de uma agressão.

Este fenômeno da transferência é muito comum e passível de ser reconhecido por qualquer pessoa que esteve sob o domínio de impulso ativamente forte. Agora temos condições de entender o processo no qual o homem é ao mesmo tempo mantido em um auto-engano e uma auto-ignorância. Os impulsos afetam a percepção, a imagem e o pensamento sobre o mundo circundante de maneira a determinar as razões pelas quais o organismo age de tal forma que sua ação parece ser justificada pelas circunstâncias. O impulso opera essa falsificação do mundo, através de afetos, mas também ressaltando certas características em detrimento de outras, de tal maneira que o todo é falsificado, sem que o indivíduo tenha consciência disto, de maneira que o todo venha se adequar aos interesses dos impulsos em questão. Quando um impulso está ativo ele produz uma determinada orientação que induz o organismo a tomar medidas para a satisfação do impulso. Essa particular orientação surge de tal forma que a atitude desencadeada aparece como justificada pelas circunstâncias. É desta maneira que os impulsos interferem na racionalidade do indivíduo e em sua capacidade reflexiva. Isso implica em reconhecer que o pensamento e as ações reflexivas também são formas de ação impulsiva e que não existe diferença essencial e profunda entre uma ação impulsiva inconsciente e uma ação reflexiva consciente.

2.8 INSTINTOS E A AÇÃO REFLEXIVA

A questão que nos interessa agora pode ser colocada da seguinte maneira, pode a reflexão autoconsciente dotar o humano de uma certa autonomia e independência em relação ao poder de influência dos impulsos? Estados mentais conscientes podem permitir ampliar o domínio sobre os impulsos?

Em *Crepúsculo dos ídolos*, por exemplo, Nietzsche desenvolve a ideia de que os fortes têm a capacidade de não reagir imediatamente a um estímulo, em especial, a capacidade de suspender o poder dos instintos; de resistir a um

estímulo e retardar a decisão e a ação:

Aprender a ver - habituar o olho ao sossego, à paciência, a deixar as coisas se aproximarem; adiar o julgamento, aprender a rodear e cingir o caso individual de todos os lados. Esta é a primeira preparação para a espiritualidade: não reagir de imediato a um estímulo, e sim tomar em mãos os instintos inibidores, excludentes. Aprender a ver, tal como o entendo, é aproximadamente o que a linguagem não filosófica chama de vontade forte: o essencial aí é não “querer”, ser capaz de prorrogar a decisão. Toda não-espiritualidade, toda vulgaridade se baseia na incapacidade de resistir a um estímulo - tem-se que reagir, segue-se todo impulso. (NIETZSCHE, CI, VIII, 6, p. 60)

Nietzsche caracteriza a fraqueza como a incapacidade de domínio sobre as reações a estímulos. O fraco é determinado por todo e qualquer impulso ou estímulo que surja, não possui a capacidade de dirigir sua própria deliberação e ação. Como resultado do aprender a ver, a pessoa torna-se “lenta, desconfiada, recalcitrante.” (NIETZSCHE, CI, VIII, 6, p. 60). Ela será capaz, ao tornar-se um “aprendente” de deixar “aproximarem-se coisas desconhecidas, novas de todo tipo, com hostil tranquilidade - recuará as mãos diante delas” (ibid). Existem outras passagens que também fazem referência a ideia de um certo autodomínio e autocontrole dos grandes indivíduos soberanos, os quais, não apenas possuem uma vasta gama de afetos e paixões como também, conseguem os manter sob controle. O grande homem (*große Mensch*)³¹ somente é grande pela extensão da liberdade dada às suas paixões e pelo domínio em saber como colocar essas feras magníficas a seu serviço.

O orgulhoso conhecimento do privilégio extraordinário da responsabilidade, a consciência dessa rara liberdade, desse poder sobre si mesmo e o destino, desceu nele até sua mais íntima profundidade e tornou-se instinto, instinto dominante - como chamará ele a esse instinto dominante, supondo que necessite de uma palavra para ele? Mas não há dúvida: este homem soberano o chama de sua consciência. (NIETZSCHE, GM, II, § 2, p.45)

Nestas passagens, vemos Nietzsche referindo-se a alguma forma de controle, uma certa forma de domínio sobre as paixões e afetos, e uma capacidade de interferir no comportamento, na influência dos estímulos e impulsos. Estaria Nietzsche sendo retórico, teria apenas inadvertidamente dado a impressão de pensar na existência de uma deliberação eficiente? Ou haveria mesmo, uma inconsistência em seus textos?

A interpretação epifenomenalista³², parece considerar tais afirmações como

³¹ [NF-1887.9\[139\] — Nachgelassene Fragmente Herbst 1887.](#)

³² Brian Leiter (2007), por exemplo, é um dos autores que defende a leitura epifenomenalista,

retóricas ou afirmações inadvertidas; algo que realmente poderia ter acontecido devido ao seu procedimento filosófico paradoxal. Se a consciência é um epifenômeno, como poderia ser autônoma e causa sui de escolhas e decisões? Haveria um outro caminho, que ao mesmo tempo pudesse interpretar as ideias de Nietzsche sobre a epifenomenalidade de estados mentais conscientes e o domínio que, como vimos, afirma que os grandes, fortes e soberanos possuem sobre seus impulsos?

2.9 DELIBERAÇÃO, AUTONOMIA REFLEXIVA E MEMÓRIA.

De início, convém ressaltar que Nietzsche está mais interessado em problematizar a autonomia e independência humana em relação à escolha, do que negar a participação e auxílio da consciência após a determinação da vontade, ou seja, a eficiência deliberativa entre a escolha consciente e a ação. Neste sentido, o que interessa a Nietzsche é muito mais mostrar como a escolha é influenciada por forças inconscientes, do que negar absolutamente que estados mentais conscientes não sejam capazes de auxiliar o indivíduo na ação, não obstante a compreensão de que estados mentais conscientes não sejam capazes de causarem ações e pensamentos (motivos) de maneira ex-nihilo ou, em outras palavras, causarem ações e pensamentos (motivos) de maneira objetiva, imparcial, desinteressada. Katsafanas (2013, p. 36) defende que Nietzsche está, muito mais interessado em atacar um modelo de deliberação muito difundido e influente, presente tanto em Locke quanto, em Kant, do que negar de maneira categórica que estados mentais conscientes sejam ativos e eficientes de alguma maneira em relação a ações e motivos.

De modo geral, estes autores defendem que a reflexão autoconsciente não apenas é capaz de interferir, identificar os motivos e estímulos, mas de suspendê-los. Locke, por exemplo, escreve que a mente pode “considerar os

afirmando que não temos acesso ou garantia epistemológica alguma para estabelecer ou conhecer a relação causal entre a deliberação reflexiva e a ação. Contudo, mesmo que não tenhamos meios de poder conhecer a relação causal entre os motivos da ação e a ação de maneira profunda, como mostramos (sempre algo desconhecemos algo tanto em relação aos motivos quanto aos mecanismos da ação) isso não exclui completamente a possibilidade de ações serem motivadas reflexivamente, do contrário, o humano não seria capaz de cumprir promessas a longo prazo (mesmo que precise de auxílios como alarmes, calendários, agendas para ativar a memória das promessas). Parece evidente que o humano seja capaz de lembrar o que prometeu e cumprir sua promessa, mesmo que sua vontade se modifique em relação ao momento em que a promessa foi realizada.

objetos (dos desejos) examiná-los e avaliá-los comparativamente com os outros. Nisto reside a liberdade humana.” (LOCKE, 1975, p. 263).

Kant, segue na mesma linha. A deliberação humana “*pode realmente ser afetada, porém, não é determinada por impulsos. A liberdade de escolha é essa independência de ser determinado por impulsos sensíveis.*” (Metaphysics of Morals 6:213-214, tradução nossa)

A explicação de Christine Korsgaard (1996, p. 93) é esclarecedora acerca da compreensão de Kant sobre o poder de nossa deliberação reflexiva. Em síntese, a autora adverte que temos através da autorreflexão a capacidade que nos permite distanciar reflexivamente sobre o poder que os estímulos exercem sobre o agente criando um espaço entre o desejo, a deliberação e ação que nos permite avaliá-los, questioná-los, suspendê-los. Durante o processo do desejo somos tomados por um poderoso impulso para a ação, mas podemos suspender a ação, recuar e trazer este desejo ao centro de nossa atenção e, ao fazermos isso, estabelecemos uma certa distância em relação ao próprio estímulo. Esta distância faz com que o poder do impulso sobre nós diminua ou seja momentaneamente posto sob controle. Pela constância do impulso, repetição, pelo exercício contínuo e pela contradição com a reflexão crítica e avaliativa, o humano alcançaria uma certa independência e autonomia frente ao poder do impulso.

De acordo com a explicação acima, podemos compreender o modelo de Locke e Kant acerca da deliberação reflexiva da seguinte maneira: a reflexão autoconsciente proporcionaria um certo distanciamento em relação aos estímulos e aos motivos e, assim, uma certa autonomia e domínio, na medida em que, estes são momentaneamente suspensos e mantidos sob controle. Esta suspensão permitiria ao humano uma intervenção positiva e deliberativa em relação ao poder do estímulo/motivo. A suspensão permitiria uma análise avaliativa e crítica sobre o próprio motivo, que o retardaria e, de certa forma, enfraqueceria o poder deste estímulo; a ação não apenas seria suspensa, mas também, a disposição seria enfraquecida pela análise racional avaliativa. No limite, a suspensão a partir da reflexão autoconsciente retardaria a ação e permitiria uma avaliação sobre o valor ou peso dos motivos e isto, tornaria o motivo controlável, sua força administrável. Katsafanas (2013, p. 37) nos esclarece sobre uma distinção fundamental e que permite especificar a diferença do modelo de deliberação e do poder de interferência sobre os motivos e os estímulos entre Nietzsche, Kant e Locke:

Para ser preciso, Kant e Locke parecem sustentar que, em todo e qualquer motivo, posso conscientemente suspender sua influência. Devemos distinguir esta afirmação da afirmação muito mais forte de que posso, a qualquer momento, suspender a influência de todos os meus motivos. (Compare o ponto análogo sobre a crença: podemos, a qualquer momento, refletir conscientemente sobre e avaliar criticamente qualquer crença; mas não podemos, em um momento, refletir conscientemente e avaliar criticamente todas as nossas crenças. Pois avaliamos determinadas crenças à luz de outras crenças, que são mantidas fixas. (Ibid, nossa tradução)

Há uma diferença entre a afirmação mais fraca da afirmação mais forte; a forte diz que somos capazes de reconhecer todos os motivos, tornando-o consciente nos permitindo ser capaz de interferir em suas influências, os suspendendo, mantendo-os à distância, ou ainda, os negando; no limite, seríamos capazes de atuar em todos os motivos que em conjunto nos influenciam. A afirmação mais fraca, no caso, a de Nietzsche, aceita que podemos reconhecer os motivos, mas jamais em sua totalidade e mais, mesmo que possamos avançar em relação ao conhecimento das ações e dos motivos, precisamos ainda analisar o poder da consciência em relação a ação e os motivos, pois existem passagens incisivas de Nietzsche, nas quais, o filósofo nega peremptoriamente a eficiência e o poder de estados mentais conscientes em promover, controlar e determinar ações e pensamentos de maneira autônoma. É importante lembrar que vários motivos operam em conjunto, visto que aqueles acerca dos quais temos consciência escondem ou mascaram outros objetivos inconscientes. Portanto, mesmo que possamos tomar consciência de alguns motivos e dominá-los reflexivamente, não temos condições de analisar todos os motivos, na medida em que, alguns sempre permanecem inconscientes. Isso implica que a consciência não pode se tornar autônoma em relação à totalidade dos motivos, pois, no limite, somos sempre dominados por estímulos e motivos que nos escapam.

Kant e Locke se aproximam mais da afirmação forte do que da afirmação fraca, enquanto Nietzsche está muito mais próximo da afirmação fraca. Kant e Locke acreditam que a escolha ou deliberação é eficiente pois, resulta em ação, mas não apenas por isso, a deliberação reflexiva permitiria ao humano suspender ou adquirir domínio sobre os efeitos dos motivos e estímulos, na medida, em que poderia avaliar racionalmente, pesá-los, compará-los e julgá-los e posteriormente decidir pela ação ou não. Por seu turno, Nietzsche, não aceita que temos o poder de negar todos os motivos e estímulos inconscientes. E mais, mesmo que a consciência pudesse causar uma ação, toda a reflexão consciente, todo estar

consciente é, inconscientemente determinado, pela agonística relação dos impulsos entre si, a partir de condições históricas e culturais específicas. Isso quer dizer que a hierarquia fisiológica implica em determinada construção psíquica, a partir das condições nas quais o humano está inserido. Para Kant e Locke, a deliberação ocorre porque a reflexão permite autonomia avaliativa e domínio sobre os motivos e estímulos, mas também, autonomia em relação à determinação causal da ação. Para Nietzsche, a deliberação reflexiva não é autônoma e não pode ser causalmente eficiente em relação a ação, pois no limite, toda ação é sempre ação da vontade e a única causalidade que o filósofo reconhece é a causalidade da vontade sobre vontade. Assim, toda ação, mesmo aquelas que nos parecem terem sua origem na deliberação consciente são, ainda, ações da vontade. Neste sentido, não encontramos razões textuais para afirmar que a consciência seja capaz de causar autonomamente a deliberação, muito menos, que estados mentais conscientes possam criar e fazer nascer de maneira ex-nihil a experiência do querer ou a vontade. Entretanto, essa incapacidade, por outro lado, não implica que a consciência não participe da ação, e que possa vir a seu encontro, ou ainda, em sua objeção e negação. Da negação da relação causal de estados mentais conscientes e a ação não deriva a completa ineficiência ou melhor, a impossibilidade de que estados mentais conscientes possam atuar sobre a vontade e as ações.

Como a consciência não é capaz de causar ações de maneira ex-nihil precisamos entender qual é seu papel na constituição do humano moral. E aqui torna-se fundamental mergulhar na relação dos termos em alemão através dos quais Nietzsche distingue e procura abranger a totalidade dos fenômenos da consciência. Em relação à consciência como estado mental interno, ou seja, a intuição que se tem dos próprios atos, Nietzsche utiliza o termo (*Bewusst-sein*) cuja tradução habitual e costumeira é *ser/estar consciente, ter ciência, estar ciente*".

Estar ciente corresponde portanto, ao estado mental no qual, a atenção, ou ainda, a intuição interior está em andamento; implica na capacidade de espelhamento, de autoconsciência, seja em relação aos pensamentos, seja em relação aos sentimentos e ações. A *Bewusst-sein* é para Nietzsche o último e, portanto, o mais recente grau de desenvolvimento do orgânico, nascido e ligado às necessidades fisiológicas e a comunicação destas necessidades. Para referir-se a faculdade de discernimento ou consciência como faculdade de avaliação e de

estabelecimento de distinções morais, Nietzsche utiliza o termo *Gewissen*. Assim, em Nietzsche, temos dois termos (*Bewusstsein* e *Gewissen*) para uma mesma e única palavra que em português, chamamos de consciência.

O primeiro uso do termo, (*Bewusstsein*) é entendido como uma função ou ainda, como um instrumento do organismo, o seu último e mais recente desenvolvimento e como tal, está ligado às necessidades fisiológicas vitais de orientação, organização, sentido, e fundamentalmente portanto, ligado ao domínio de certos impulsos sobre outros. Seu funcionamento é igual a de um órgão e sua atividade visa apenas a satisfação da vontade. Em outras palavras, *Bewusstsein* está ligada à hierarquia dos impulsos, ao domínio agonístico de um conjunto de impulsos sobre outros centros de gravidade pulsional; a representação é uma imagem simbólica para a vontade e como tal funciona como estimulante ou desestimulante de acordo com as perspectivas interpretativas e avaliativas dos impulsos. Neste sentido, Nietzsche se pergunta, para quê consciência, se a vida poderia muito bem se realizar sem a necessidade de um espelhamento? E sua resposta é que a consciência é o último e derradeiro desenvolvimento do orgânico e portanto, está vinculada às necessidades fisiológicas, ou seja, ao desejo de poder, a busca pela satisfação destas necessidades. A hipótese de Nietzsche sobre a origem da consciência está ligada à busca pela satisfação de necessidades fisiológicas, seu funcionamento é portanto, comum ao funcionamento de qualquer outro órgão e tem como objetivo inconsciente a satisfação destas necessidades: a conservação e manutenção de determinadas formas de vida. Do mesmo modo que os instintos visam alcançar e realizar suas ações com fins inconscientes, a consciência visa inconscientemente a satisfação de necessidades da vontade e assim, dos impulsos.

Para que precisaríamos da consciência se não fosse pela necessidade de comunicar aquilo que sentimos, queremos, desejamos e fazemos. No limite, *Bewusstsein* não possui autonomia frente aos impulsos e corresponde apenas a uma espécie de vislumbre sobre si mesmo, um reflexo passivo, um saber que não se opõe a instintos, simples projeção cuja necessidade de emergência e seleção ocorre de maneira inconsciente³³ ou ainda inocentemente, embora interessada e

³³ “[...] a saber, que um pensamento vem quando “ele” quer, e não quando eu “quero” de modo que é um falseamento efetivo da realidade dizer: o sujeito “eu” é a condição do predicado “penso”. (NIETZSCHE, BM § 17, p.21).

ligada à comunicação política, coletiva e interessada: a comunicação de desejos e estados mentais.

Nietzsche, em GC §354 utiliza como sinônimo de Bewusstsein uma expressão que seria mais adequada ou ainda, que sublinha de maneira mais enfática o caráter de “reflexibilidade do fenômeno”; “Sich-Bewusst-Werden” “torna-se consciente de si. (SOUZA, BM, nota 14, pág. 192). O que é importante frisar é que para Nietzsche o que marca este estado mental é seu caráter até certo modo passivo, ou melhor, epifenomenalístico, em relação às disposições dos impulsos, porém não desinteressado. Primeiro, porque como mero reflexo e epifenômeno ele não se opõe necessariamente ao impulso. Porém, como reflexo ou ainda, a emergência de um estado mental consciente nasce da necessidade de comunicação de si para um outro, por isso interessado.

Assim como o ato de nascer não conta no processo e progresso geral da hereditariedade, também “estar consciente” (aqui vemos novamente a ideia de estado mental, grifo nosso) não se opõe de algum modo decisivo ao que é instintivo - em sua maior parte, o pensamento consciente de um filósofo é secretamente guiado e colocado em certas trilhas pelos seus instintos. Por trás de toda lógica e de sua aparente soberania de movimento existem valorações, ou falando mais claramente, exigências fisiológicas para a preservação de uma determinada espécie de vida. (NIETZSCHE, BM, §3, pág. 10)

Bewusst é o último desenvolvimento do orgânico e como tal, não se opõe ao impulso, antes, sua atuação e funcionalidade é a mesma dos outros órgãos em relação ao todo, como conhecimento de si, é diferente do conhecimento dos valores morais (Gewusst). Enquanto Bewusst é o conhecimento de si, Gewusst corresponde a de discernimento da oposição entre conceitos e valores, por exemplo; bem e mal, certo e errado, egoísta e não-egoísta, interessado e desinteressado. É importante ressaltar que a Bewusstsein comporta, ou ainda, está ligada a Gewusst entendida como uma forma, modelo ou interpretação compreensiva de si mesmo. No limite, o humano conhece a si mesmo (Bewusst) como dotado de capacidade de discernimento dos valores morais, como dotado de liberdade de escolha, e autonomia frente a decisão a partir destes valores, portanto, como dotado de consciência moral (Gewissen). Assim, para Nietzsche o humano conhece a si mesmo (Bewusst) como dotado de consciência moral (Gewusst).

Gewissen, por seu turno, é um estado mental consciente, no qual, a ação ou ainda, o querer, a intenção, a finalidade, os efeitos ou resultados são submetidos a avaliação e julgamento através de valores sociais e culturais, valores que podem

ser contraditórios em relação à vontade. No limite, a *Bewusst* comporta uma vasta escala de representações de si mesmo que vão desde imagens ou intuições que variam em graus de clareza até a transfiguração destas imagens em representações conceituais, as quais comportam certo nível de uniformização vinculada à própria origem dos conceitos, veremos como isto ocorre, de modo a revelar que todo conhecimento de si enquanto representação conceitual implica em um certo nível de massificação. Ademais, quando a *Bewusst* é em seu conteúdo, constituída pela *Gewusst*, a massificação torna-se completamente dominada pelo instinto de rebanho, fechando o ciclo de massificação humana. Isto deve ficar claro no próximo capítulo. A *Gewusst*, por seu turno, é composta por um autoconhecimento marcado pela oposição conceitual, é portanto, um estado mental avaliativo marcado pela presença de valores sociais e culturais nascidos das condições históricas na qual o agente está inserido. *Gewissen* é, portanto, um conceito que refere-se à capacidade ou ao estado mental consciente de estabelecer distinções morais. Ambos conceitos, *Bewusstsein* e *Gewissen* são aparentados em alemão, a partir da presença do verbo *wissen* [saber]³⁴.

O mais confiante saber ou fé não pode proporcionar a energia para o ato nem a destreza para o ato, não pode substituir a exercitação do mecanismo sutil e múltiplo, que deve ocorrer para que algo possa converter-se de ideia em ação. Sobretudo e primeiramente as obras! Ou seja, exercício, exercício, exercício! (NIETZSCHE, A § 22)

Se a consciência (*Bewusst*) não é capaz de causar a ação, se o mecanismo misterioso do querer e da vontade escapam ao domínio dos esta, isso não implica que a *Gewissen* não possa interferir na vontade, no querer e também na disposição das ações. A atuação de estados mentais conscientes, da razão e da reflexão filosófica consiste na conceitualização avaliativa de ações e disposições que constituem a tanto a boa quanto a má-consciência; estados mentais conscientes podem não apenas se colocarem em contradição em relação a imagem mental das ações e as disposições dos impulsos, mas também, minar progressivamente a disposição a certas ações.

Moralidade do sacrifício. — A moralidade que se mede conforme o grau de sacrifício é aquela do estágio semi-selvagem. A razão obtém, no caso,

³⁴ “No Vocabulaire technique et critique de la philosophie”, de André Lalande (Paris, PUF, 16 ed., 1988), aquela é apresentada como conscience psychologique, e esta como conscience morale. Em inglês se diz consciousness e conscience. As latinas não fazem essa diferenciação lexical. Por isso os tradutores mais conscientes evitam “consciência”; le “conscient” é o que propõem os franceses G. Bianquis e Meyer/Guast; “esser cosciente”, diz o italiano Masini; “being conscious”, dizem Hollingdale e Kaufmann.” (NIETZSCHE, BM. nota 14 do tradutor, pg. 194)

apenas uma vitória difícil e sangrenta no interior da alma, há contra-impulsos violentos a serem derrotados; sem uma espécie de crueldade, como nos sacrifícios que exigem os deuses canibais, isto não acontece. (NIETZSCHE, A, § 221)

Nietzsche é enfático, a razão e a consciência moral, apenas com grande dificuldade e apenas com grandes sacrifícios, podem se colocar contra as decisões da vontade e suas respectivas ações. Se Nietzsche estiver correto, o poder da reflexão consciente não é imune à influência da totalidade dos impulsos e estímulos, portanto, mesmo que estados mentais conscientes (Gewissen) possam retro interferir sobre os impulsos e suas disposições, toda reflexão será sempre determinada de alguma maneira inconscientemente ou ainda instintivamente. Para que a Gewissen possa atuar de maneira a interferir sobre os impulsos e as ações é necessária que ocorra a interiorização de valores cuja origem é social, coletiva e portanto, ligados ao fenômeno da cultura, para que tal fenômeno possa ocorrer é necessário o surgimento da má-consciência e a partir desta a formação da memória, ou seja, a criação de um animal capaz de cumprir promessas e ser responsável por si como porvir.

Cotidianamente temos a experiência de escolher deliberadamente o que fazemos, desde coisas muito simples, como a roupa que usamos, ou ainda, o que comemos no café da manhã, até decisões mais distantes no tempo e que implicam em ações mais complexas e duradouras como a profissão que desempenhamos, a faculdade que vamos cursar, etc. Contudo, a conexão causal entre a decisão reflexiva, a vontade e as ações decorrentes, não é suficiente para afirmar a completa e total liberdade e autonomia absoluta do pensamento em relação aos motivos e estímulos inconscientes e mesmo em relação à vontade. No limite, é sempre a vontade que bate o martelo e influencia estados mentais conscientes em relação a ação.

Afirmamos acima, que Brian Leiter procede uma interpretação da consciência como um epifenômeno. Contudo, o próprio Leiter assume que existem fortes elementos que permitem uma leitura que foge a este escopo, na qual, “a vontade é realmente causal, porém, não é entendida como a causa última da ação; algo causa a experiência do querer e então, a vontade causa a ação.” (LEITER, 2007, p. 13). De acordo com Leiter, essa forma de interpretação coloca a vontade como uma causa secundária. Esta interpretação de Leiter é muito próxima da leitura de Katsafanas, porém, existem divergências potenciais. Leiter afirma que em

sua leitura da vontade como causa secundária existe um caminho direto e único; os impulsos determinam as escolhas conscientes, que então, determinam as ações (ibid).

Katsafanas (2013, p. 39), por seu turno, apresenta uma leitura de mão dupla, ou “*bidirecional*” os impulsos influenciam os pensamentos conscientes, porém, por sua vez, os pensamentos conscientes também influenciam os impulsos³⁵. Nossa leitura talvez se aproxime mais de Katsafanas neste ponto, pois, argumentamos, que os impulsos influenciam o pensamento racional e consciente produzindo representações ilusórias, as quais por sua vez também influenciam os impulsos e a própria disposição para a ação.

Agora, vamos especificar os dois modos de relação entre os impulsos e estados mentais conscientes. De acordo com a leitura forte, se os impulsos determinam diretamente o pensamento consciente, então, se duas pessoas em circunstâncias idênticas forem estimuladas pelos mesmos impulsos, seus pensamentos conscientes e suas decisões devem ser semelhantes ou até idênticos. De acordo com a leitura fraca, os impulsos influenciam e podem até determinar o pensamento, mas isso não ocorre diretamente e sem a interferência de outros impulsos e estímulos. Assim, os impulsos de agentes distintos, nas mesmas e idênticas circunstâncias, ainda permitem que estes indivíduos possam manter sua singularidade. No limite para Nietzsche todo o pensamento consciente, toda reflexão e toda ação, mesmo a ação moral é sempre motivada, provocada e determinada por estados mentais inconscientes, ou seja, pela disposição dos impulsos, suas necessidades e suas interpretações, que utilizam a consciência como um instrumento. Veremos mais à frente que mesmo a consciência de si (*Bewusstsein*) quanto a consciência moral são compreendidas como a especialização dos impulsos, ou melhor, manifestação psicofisiológica, no limite, manifestação de impulsos dominantes. Embora a *Bewusstsein* não possui autonomia, nem a capacidade de deliberação *ex-nihilo*, isto não implica que determinado conteúdo, ou melhor, determinado conhecimento de si não interaja com os impulsos e suas disposições hierárquicas. A *bewusstsein* (consciência e conhecimento de si) enquanto um modo de ver a si mesmo; qual seja, o humano soberano que aprendeu a ver a si mesmo como livre e capaz de responder por si mesmo como porvir, o humano capaz de cumprir promessas, dá origem a *Gewusst*.

³⁵ Ver Katsafanas (2005) para mais detalhes.

Mas é importante frisar que mesmo a consciência moral é, ainda para Nietzsche, um impulso dominante, que nasce, portanto, pela influência direta de estados mentais inconscientes e que constituem o conteúdo da *Bewusstsein*.

O orgulhoso conhecimento dessa rara liberdade, desse poder sobre si mesmo e o destino, desceu nele até a sua mais íntima profundidade e tornou-se instinto dominante - como chamará ele a esse instinto dominante, supondo que necessite de uma palavra para ele? Mas não há dúvida: este homem soberano o chama de consciência.

Perceba que “orgulhoso conhecimento” de si (*Bewusstsein*), de saber-se e compreender a si mesmo como livre, como capaz de cumprir promessas e portanto, dominar o futuro incerto, ao menos em relação à palavra empenhada, tornou-se instinto dominante. Logo, estados mentais conscientes interagem como os impulsos de maneira ativa e positiva. Além disso, a consciência moral (*Gewissen*) é um impulso dominante que determina um determinado conteúdo da *Bewusstsein*. Um saber de si enquanto livre autônomo e dotado de liberdade, ou seja, dotado de *Gewissen*. No limite, são os impulsos dominantes que se utilizam dos estados mentais conscientes como seus epifenômenos, como a resultante do agonismo pulsional, onde cada impulso estabelece relações políticas e procura ativamente utilizar o que encontra nas condições históricas e culturais, em um espaço de aproveitamento, de apropriação, de exploração, e por fim, de dominação, na constituição de uma adaptabilidade e compatibilidade versátil que ao mesmo tempo em que se adapta, se molda, também modifica, interage, transforma o mundo circundante e suas interpretações possíveis em formas de alimentação, na criação apropriativa de chances para vigorar e manter-se ativos e dominantes. Assim, identificamos dois tipos de interação entre os impulsos e o pensamento consciente. O primeiro modo; impulsos dão origem, causam tipos de pensamentos, determinam não apenas a origem, a o sentido, a direção, os tipos de pensamentos que podem nascer, e dominar o modo como um indivíduo pensa, crê, julga e avalia a vida, a si mesmo e o mundo dos objetos. Segundo, os pensamentos podem vir de fora, e podem ser apropriados, tomadas, incorporados pelos impulsos que encontram nestes estados mentais a chance de domínio e melhores condições de vida. No primeiro modo, os impulsos exercem centros de gravidade em relação aos outros impulsos e conseguem que sua avaliação e interpretações fisiológicas direcionam e conduzem o pensamento e a reflexão. Assim, tanto a auto consciência (*Bewusstsein*), quanto a reflexão moral consciente

(Gewissen) são secretamente conduzidas pelos impulsos a determinado modo e direção de pensamentos impossíveis. Neste sentido, a reflexão e estados mentais conscientes não são capazes de produzir ações, nem pensamentos, nem a reflexão pode causar ideias de maneira ex-nihilo, ou seja, de maneira objetiva, imparcial. Por outro lado, é importante ressaltar que estados mentais conscientes e também as ideias nascidas pela reflexão interagem com os impulsos, que ao estarem ativos, julgam encontrar nestas representações mentais melhores condições de vida e poder. No limite pensamentos, estados mentais conscientes e reflexivos nascidos no seio da cultura, são incorporados, interiorizados, a partir de avaliações inconscientes dos impulsos, que julgam encontrar nestes uma melhor disposição e chances melhores de domínio, este espaço corresponde ao da influência da cultura sobre nossa consciência de si e do mundo.

Agora, nos chocamos com uma questão paradoxal, uma questão que divide os intérpretes e estudiosos de Nietzsche, a questão da autonomia, da liberdade ou da necessidade das ações humanas. Paradoxal, na medida em que encontramos em textos de Nietzsche proposições teóricas de ambos os lados, e divisória, porque encontramos intérpretes de toda sorte, desde os que defendem a liberdade humana, mesmo que uma ideia muito peculiar de liberdade, e outros de negam peremptoriamente a liberdade, no sentido de deliberação e autonomia frente aos impulsos, desejos e motivos nas ações humanas, estes, claro, defensores da necessidade das ações humanas.

Primeiro ponto a ser destacado, somos livres, ou seja, agimos como queremos ou seja, como nossos impulsos em determinadas condições, desejam e agem. Escolhemos, avaliamos, deliberamos, mas não conforme a uma determinada imagem mental que construímos de nós mesmos, aquela imagem que como vimos acima, corresponde a existência da consciência como um ego/faculdade núcleo e condição de possibilidade do pensamento.. Somos livres, mas não somos dotados de uma faculdade ou capacidade racional de determinar ações, pensamentos de maneira ex-nihil. Somos livres na mesma medida em que nossa vontade, nossos impulsos são livres, para agir em conformidade com sua necessidade e interpretação. Somos livres, na mesma medida em que, somos capazes de seguir a avaliação, a interpretação de nossos impulsos. Somos seres racionais e reflexivos, na medida em que, estados mentais conscientes são epifenômenos resultantes do agonismo, da interpretação e avaliação dos impulsos

que nos constituem. Mas também somos seres políticos, culturais, na medida em que nossos impulsos incorporam representações mentais no ambiente cultural e linguístico em que vivem. Somos seres conscientes na medida em que tomamos consciência de nós mesmos e também avaliamos e julgamos ações moralmente, mas não porque possuímos uma faculdade autônoma, independente, objetiva, causa sui de pensamentos e ações. Cumprimos promessas, na medida em que, nossa memória interage com nossos impulsos e é como uma força oposta ao esquecimento, um epifenômeno de um impulso que torna-se dominante. Podemos responder por nós mesmo como porvir apenas na medida em que seguimos nossa memória, e possuímos memória apenas na medida em que nossos impulsos foram determinados por estados mentais conscientes, ou melhor, foram apropriados e dominados por impulsos que encontram nestes estados mentais uma forma de domínio, ou melhor, encontraram nestes formas e condições de vida. Nietzsche continua afirmando, portanto, que estados mentais conscientes não são capazes de serem eficientes causalmente a ponto de gerar ações e pensamentos, mas afirma que estados mentais conscientes podem se tornarem impulsos e estes sim são vinculados ao mecanismos de ações e pensamento.

Um exemplo dessa relação entre as formas de consciência e como a cultura influencia ambas, pode ser encontrada quando Nietzsche, na genealogia da moral procurar revelar a genealogia dos conceitos morais. Nietzsche afirma que a *Gewissen* é constituída por conceitos opostos enquanto a *Bewusstsein* não é constituída por uma oposição de valores. Além disso, mesmo a oposição de valores no humano nobre e aristocrático não implica em uma oposição no qual o primeiro conceito diz não a si mesmo ou a um outro, ou seja, a *Gewissen* aristocrática primeira diz sim a si mesma e o conceito oposto, sempre secundário em relação a afirmação de si, apenas como contraste e não por uma reflexão pormenorizada. Em oposição aos genealogistas da moral ingleses que para explicar a origem do juízo “bom” a encontram afirmando que: “[...] as ações não egoístas foram louvadas e consideradas boas por aqueles aos quais eram feitas, aqueles aos quais eram úteis.” (NIETZSCHE, GM I, § 2). Como sabemos, Nietzsche nega a verdade desta hipótese afirmando que:

Foram os “bons” mesmo, isto é, os nobres, poderosos, superiores em posição e pensamento, que sentiram e estabeleceram a si e a seus atos como bons, ou seja, de primeira ordem, em oposição a tudo o que era baixo, de pensamento baixo, e vulgar e plebeu. Desse pathos da distância é que eles tomaram para si o direito de criar valores, cunhar nomes para

os valores: que lhes importava a utilidade” (Id.)

Podemos verificar que a *Bewusstsein* é preenchida pela boa consciência (*gottes Gewissen*). Na consciência de si (*Bewusstsein*) destas castas senhoriais, o conceito bom implica que a imagem que estes humanos tinham de si, constituía a boa consciência e a boa consciência é constituinte, parte inseparável do pathos da distância. No limite, a *Bewusstsein* é entendida pelo filósofo como um impulso, ou seja, como o desenvolvimento do orgânico, como o resultado epifenômeno de um longo processo de evolução e transformação que ainda hoje encontra-se em vias de realização. O conteúdo da consciência de si dá origem, de acordo com o filósofo a duas formas básicas de *Gewissen*, ou seja, a consciência moral da avaliação de si (em relação aos pensamentos e a as ações) que constituem tanto a *Gottes* e a *Böses Gewissen*. Neste sentido, a consciência ou ainda a reflexão moral implica em uma avaliação comparativa, ou, implica na necessidade de uma medição, de compactação, de julgamento a partir de dois conceitos em oposição. De acordo com a genealogia a primeira oposição de conceitos morais, emergir na consciência foi o conceito de “Bom e Ruim”

O pathos da nobreza e da distância, como já disse, o duradouro dominante sentimento global de uma elevada estirpe senhorial, em sua relação com uma estirpe baixa, com um “sob eis a origem da oposição “bom” e “ruim”.j(O direito senhorial de dar nomes vai tão longe que nos permitiremos conceber a própria origem da linguagem como expressão de poder dos senhores, eles dizem “isto é isto”, marcam cada coisa e acontecimento com um som [...].

Este é, por sua vez, o primeiro dualismo conceitual que toma consciência, e podemos dizer, a primeira configuração da consciência moral humana, o primeiro binômio conceitual a compor a oposição conceitual relacionada a uma compreensão ao qual tipo de humano se diz, não... No limite, todo e qualquer conceito implica em discriminação, selecionamento, restrição e abrangência, bom e ruim, correspondem ao primeiro conjunto conceitos a constituir a consciência do humano vivendo em comunidade, e não do humano em geral. Na castas ou clãs mais numerosos e duradouros, nas primeiras comunidades a tomarem consciência de si, de seu poder, mesmo antes de rotular a si mesmos, a consciência de si era parte constituinte de um pathos da distância, epifenômeno deste pathos, de um sentimento que antecede também, a invenção do nome que corresponde a este estado mental. Outro ponto a ser salientado, em relação à constituição da oposição conceitual e de valores que como conhecimento de si (*bewusstsein*) transforma-se em consciência moral (*gewusst*). Enquanto, na classe senhorial e dominante, a

oposição, a negação, o conceito que diz “não,” é apenas um reflexo turvo, secundário e portanto, tem sua gênese e emergência posterior em relação à gênese e emergência do conceito afirmativo, de que diz “sim”; nas classes submissas e escravas, o conceito primeiro é de negação, de reprovação, o sim nasce apenas como afirmação do oposto do não, daquilo que foi primeiramente negado. A afirmação nasce da negação, enquanto nas castas senhoriais, a negação nasce da afirmação. Poderíamos até dizer, que nas classes senhoriais, a negação nasce inconscientemente, como um reflexo displicente e de segunda ordem, enquanto nas classes escravas, ao contrário, nasce da negação consciente, de primeira ordem. A imagem de si, posterior, nasce apenas do contraste, da negação de um tipo modelar que precisa ser conhecido previamente para ser imediatamente negado, de forma que, este ato primeiro, a negação, possa fazer nascer, como oposição, a criação de sua própria imagem. Assim, a primeira oposição a ocupar a consciência (Gewissen) é um conceito de denotação política e social, que se refere também ao nascimento e à proveniência genética, mas também refere-se a uma característica ou traço de caráter. Somente e muito tarde o conceito bom/mal é vertido em uma avaliação que relaciona-se apenas às ações, suas intenções e mesmo as finalidades. Inicialmente, a avaliação aristocrática fazia referência apenas à gênese ou a origem de tal ação; se sua origem pertencia a determinada classe social e política, se, uma origem nobre ou plebéia. O sentido da genealogia Nietzscheana está dado na linguagem, na interiorização dos conceitos, em estados mentais conscientes fruto do domínio de determinados impulsos que encontram nestes estados mentais condições de domínio. Estes estados mentais conscientes relacionam-se à memória e passam a determinar os valores e sentimentos morais, expressos tanto na boa quanto na má consciência. A genealogia Nietzscheana encontra seu sentido, na análise dos conceitos morais bom e mal, que constituem estados mentais conscientes e que constituem a memória, ou seja, no significado etimológico dos conceitos morais³⁶, que constituem tanto a Bewusstsein (o conhecimento de si) quanto a Gewissen.

³⁶ “A indicação do caminho certo me foi dada pela seguinte questão: que significam exatamente, do ponto de vista etimológico, as designações para “Bom” cunhadas pelas diversas línguas? Descobri então que todas elas remetem à mesma transformação conceitual - que, em toda parte, “nobre”, “aristocrático”, no sentido social, é o conceito básico a partir do qual necessariamente se desenvolveu “bom” no sentido de “espiritualmente nobre”, “aristocrático”, de “espiritualmente bem nascido”, “espiritualmente privilegiado”: um desenvolvimento que sempre corre paralelo àquele outro que faz “plebeu”, “comum”, “baixo”, transmutar-se finalmente em “ruim”. (NIETZSCHE, GM I, § 4)

Ademais, é importante sempre ressaltar que estados mentais conscientes não são autônomos e eficientes de maneira ex-nihil, não são capazes de causar ações, e pensamentos, pois são epifenômenos de impulsos dominantes, o resultado do agonismo. Estados mentais conscientes ao serem interiorizados dão origem a memória, e a memória por sua vez, tem origem na dor e no sofrimento, ou como afirma o filósofo, nas mais antigas técnicas mnemônicas, nas quais grava-se algo a fogo de forma que cada nervo, cada músculo passa a ser hipnotizado por um conjunto de sins e nãoos.

Isso deve bastar para o nosso problema, a compreensão do que pode fazer e qual o papel de estados mentais conscientes em relação a formação da subjetividade humana. O que nos interessa evidenciar é que estados mentais conscientes participam e interagem com os impulsos como condições fisiológicas para a formação de modelos de subjetividade. Assim o conhecimento de si é uma forma de criar e constituir a si mesmo. Em relação a formação da *Bewusstsein* como *Gewissen* é importante compreendermos como foi possível criar no humano uma memória que o permite tornar-se até certo ponto previsível, confiável, responsável por si como porvir que permitiu o humano ver a si mesmo como moralmente livre, responsável e dotado da capacidade moral de discernimento, avaliação e, além disso, como dotado de uma faculdade autônoma, objetiva e capaz de causar e motivar ações e pensamentos. Veremos que tal modo de ver a si mesmo instaura um estado fisiológico mental doentio marcado pela má-consciência, pela dissuasão da determinação dos impulsos, pela incerteza e insegurança na ação, pelo remorso e culpa. Para que estados mentais conscientes interajam de maneira a permitir ao humano ser capaz de cumprir promessas, para que determinado impulso dominante manifeste-se na consciência a ponto de criar a ilusão que a consciência causou a ação, foi necessário que o humano desenvolvesse a memória, no limite, estados mentais conscientes se desenvolvam a ponto do humano ser capaz de cumprir promessas implica na necessidade do desenvolvimento de uma memória e mais, que o humano continua querendo aquilo que uma vez quis, ou ainda, que o humano seja capaz de lembrar aquilo que foi prometido no presente e que deve ser cumprido em um futuro próximo. Nietzsche como vimos argumenta que estados mentais conscientes são na verdade, impulsos dominantes, e que podem ser identificados pelos conceitos bilaterais e opostos que constituem esses estados dando origem a *Gewissen*.

Nietzsche prossegue em sua genealogia alegando que estes conceitos que denotam uma preeminência política (GM, § 6) acaba resultando em conceitos que se referem a uma preeminência espiritual. Isto deve-se ao fato, de que a “casta mais elevada ser simultaneamente a casta sacerdotal” (ibid). Estes preferiam, de acordo com o filósofo (ibid), uma designação predicativa que fizesse referência a sua função sacerdotal.

É então, por exemplo, que “puro” e “impuro” se contrapõem pela primeira vez como distinção de estamentos; aí também se desenvolvem depois “bom” e “ruim”, num sentido não mais estamental.

Como podemos reconhecer, a consciência é o resultado, ou um epifenômeno de impulsos, através do conhecimento de si entendido como consciência marcada por um conteúdo moral formado pela oposição de conceitos revela algo sobre nossos impulsos, mas também revela algo sobre nossa cultura e nossa formação: o modo como nossos impulsos estão hierarquizados e mais, quais os valores (conteúdo e significado dos conceitos que constituem a consciência moral) foram historicamente incorporados, interiorizados. Entretanto, do fato de a consciência ser entendida pelo filósofo como um epifenômeno dos impulsos, a consciência jamais é autônoma e capaz de gerar ações e pensamentos de maneira independente e autônoma. Neste sentido, mesmo que a consciência pareça ser a causa determinante de ações e pensamentos, todo o pensamento consciente é para Nietzsche apenas um reflexo do agonismo pulsional e portanto, jamais é eficiente causalmente. Mesmo a consciência moral, com o surgimento da memória, tudo aquilo que pode vir a se tornar consciente é apenas o resultado de um impulso que tornou-se dominante, e portanto, também a memória é um epifenômeno dos impulsos e tudo aquilo que permanece e torna-se indelével é ainda um impulso dominante. De acordo com o filósofo (GM, § 7), os valores sacerdotais podem derivar daquele conjunto de valores cavalheiresco-aristocráticos, e apenas quando a casta sacerdotal entra em conflito com a casta dos guerreiros, que estes valores sacerdotais transformam-se em seu oposto. Estes dois grupos de conceitos opostos travaram uma luta até que a rebelião escrava na moral venceu, os senhores foram derrotados. A partir de então, como o fruto tardio deste desenvolvimento encontramos o surgimento do humano soberano, e mesmo este humano que acredita ser capaz de responder por si como porvir é ainda apenas o epifenômeno da vontade, ou seja, o resultado do agonismo dos impulsos e, portanto, mesmo o indivíduo soberano, não é dotado de uma faculdade de estados

mentais conscientes capazes de serem a causa de suas ações. Em sua genealogia, após a revolta escrava da moral, é que a oposição de valores sacerdotal foram lentamente sendo substituídas pela oposição ação egoísta e não egoísta.

Pelo contrário, só acontece quando os julgamentos de valor aristocráticos declinam que todo esse contraste de “egoísta” e “não egoísta” se impõe cada vez mais à consciência humana — é, para usar minha linguagem, o instinto de rebanho que finalmente tem palavras (também às palavras).

A palavra soberano aparece apenas quatro vezes em toda obra Genealogia da moral e todas elas encontram-se na segunda dissertação e no § 2. E em todas elas não encontramos argumentos em relação a defesa de que este indivíduo soberano, fruto da moralidade dos costumes³⁷, seja dotado de uma faculdade autônoma de pensamento e reflexão que seja capaz de determinar efetivamente e causalmente tanto ações quanto pensamentos, antes, o indivíduo soberano é aquele no qual a sua vontade tornou-se inquebrantável, duradoura a ponto deste humano ser capaz de conhecer a si mesmo como capaz de cumprir promessas e ser responsável por si mesmo como porvir.

Mas coloquemo-nos no fim do imenso processo, ali onde a árvore finalmente sazona seus frutos, onde a sociedade e sua moralidade do costume finalmente trazem à luz aquilo para o qual eram apenas o meio: encontramos então, como o fruto mais maduro da sua árvore, o indivíduo soberano, igual apenas a si mesmo, novamente liberado da moralidade do costume, indivíduo autônomo supramoral (pois “autônomo” e “moral” se excluem), em suma, o homem da vontade própria, duradoura e independente, o que pode fazer promessas - e nele encontramos, vibrante em cada músculo, uma orgulhosa consciência do que foi finalmente alcançado e está nele encarnado, uma verdadeira consciência de poder e liberdade, um sentimento de realização. (NIETZSCHE, GM, II, §2)

É importante ressaltar que a consciência de si como humano livre, autônomo, capaz de responder por si como por vir, alimenta um sentimento em relação a si mesmo, mas em nenhum momento Nietzsche afirma que ele deva isso a sua faculdade de estados mentais conscientes. Além disso, o indivíduo soberano não é um indivíduo moral. E o que diferencia o indivíduo soberano em relação ao indivíduo moral preso ainda a moralidade dos costumes? Sua vontade de poder, o caráter único, individual, livre, próprio de sua vontade, em relação a moralidade dos costumes, uma vontade própria, duradoura, inquebrantável e não uma faculdade

³⁷ “Esta é a longa história da origem da responsabilidade. A tarefa de criar um animal capaz de fazer promessas, já percebemos, traz consigo, como condição e preparação, a tarefa mais imediata de tornar o homem até certo ponto necessário, uniforme, igual entre iguais, constante, e portanto confiável.” (NIETZSCHE, GM, II, §2)

autônoma, livre, independente e eficiente causalmente.

O homem "livre", o possuidor de uma duradoura e inquebrantável vontade, tem nesta posse a sua medida de valor: olhando para os outros a partir de si, ele honra ou despreza; e tão necessariamente quanto honra os seus iguais, os fortes e confiáveis (os que podem prometer) - ou seja, todo aquele que promete como Um soberano, de modo raro, com peso e lentidão, e que é avaro com sua confiança, que distingue quando confia, que dá sua palavra como algo seguro, porque sabe que é forte o bastante para mantê-la contra o que for adverso, mesmo "contra o destino" [...] (Ibid)

Neste sentido, podemos concluir que a autonomia e a deliberação não parte da consciência, que esta, não produz ou causa ações e pensamentos e, que estados mentais conscientes são apenas epifenômenos dos impulsos, e que seu conteúdo, corresponde sempre a um resultado da agonística disputa dos impulsos e que encontram nos estados mentais inconscientes e conscientes mais um instrumento para a realização de sua vontade de poder, que é sempre a resultante da relação dos impulsos entre si..

"Como gravar algo indelével nessa inteligência voltada para o instante, meio obtusa, meio leviana, nessa encarnação do esquecimento?"... Esse antiquíssimo problema, pode-se imaginar, não foi resolvido exatamente com meios e respostas suaves; talvez nada exista de mais terrível e inquietante na pré-história do homem do que a sua mnemotécnica. "Grava-se algo a fogo, para que fique na memória: apenas o que não cessa de causar dor fica na memória" - eis um axioma da mais antiga (e infelizmente mais duradoura) psicologia da terra. (NIETZSCHE, GM, II, § 3)

Nietzsche afirma que em toda parte, seja na vida de um homem ou de um povo, onde existem pompa, solenidade, sentimento profundo de dever, persiste algo do terror, da superstição, do temor nascido na moralidade dos costumes, do passado onde se realizaram promessas, onde se jurava; "é o passado, o mais distante, duro, profundo passado, que nos alcança e que reflui dentro de nós, quando nos tornamos "sérios". (NIETZSCHE, GM, II, §3). Nietzsche quer nos dizer que a memória está vinculada a um instinto, que por foi exercitado, desenvolvido e fortalecido pela dor e os castigos.

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

3 ESTADOS MENTAIS CONSCIENTES

Penso, não ser novidade alguma, que para Nietzsche, estados mentais conscientes não constituem a totalidade de nossos estados mentais, pois, para Nietzsche, a existência de estados mentais inconscientes é uma afirmação

categorica³⁸. Assim, a subjetividade humana é constituída por estados mentais conscientes e estados mentais inconscientes. Entre ambos estados mentais encontramos uma gama enorme de variações, de graus e nuances que vão desde a completa inconsciência até a emergência de estados mentais conscientes avaliativos e auto reflexivos. Ademais, sempre unidos, os estados mentais inconscientes e conscientes, não implicam em fronteiras estanques, definidas e permanentes; embora variem em intensidade ou graus de consciência, aquilo que pode vir a constituir um estado mental consciente emerge das profundezas infindas e incontáveis do inconsciente. Sob estados mentais conscientes encontra-se a torrente infinitamente maior, profundamente mais rica, complexa e variada de conteúdos de estados mentais inconscientes. E, como vimos, Nietzsche utiliza dois conceitos para caracterizar os estados mentais conscientes, neste sentido, *Bewusstsein* não é um atributo essencial da representação, e nem a *Gewissen* é um atributo essencial da ação moral .

A incomparável percepção de Leibniz, com a qual ele teve razão não só perante Descartes, mas ante todos os que haviam filosofado até então - de que a consciência é tão-só um *accidens* (acidente) da representação [*Vorstellung*], não seu atributo necessário e essencial; que, portanto, isso que denominamos de consciência constitui apenas um estado de nosso mundo espiritual e psíquico. (talvez um estado doentio) e de modo algum ele próprio. (NIETZSCHE, GC, § 357, p. 254)

No fragmento acima Nietzsche emprega o termo “estado” para se referir ao “nosso mundo espiritual e psíquico”, o mundo da mente humana. E mais, afirma que estados mentais conscientes, não são atributos essenciais da representação, ou seja, que representamos, pensamos e conhecemos, avaliamos, interpretamos de maneira inconsciente. No limite, o filósofo afirma peremptoriamente que todas as nossas principais atividades mentais poderiam acontecer sem que nada disso fosse vislumbrado por um espelhamento autoconsciente. Parafraseando Wittgenstein, a consciência é uma ilha, cercada por um oceano de conteúdos inconscientes, e Nietzsche claramente valoriza e reconhece a importância e superioridade dos estados mentais inconscientes, ao ponto de afirmar que tudo o que a consciência parecer causar, deliberar, produzir de forma autônoma e independente é apenas o resultado, a ponta do iceberg de decisões, avaliações, deliberações, interpretações inconscientes dos impulsos. No limite, o pensar seria

³⁸ Encontramos uma série de outros textos onde Nietzsche aborda a questão dos estados mentais inconscientes, entre eles: D 115, 119, 129; GS 11, 333, 355; BM 20, 32, 191, 192, 230; GM II e III; TI VI.3-5; EH II.9; VP 477, 523, 524, 528, 569, 674, 707.

apenas uma relação dos impulsos entre si.

O problema da consciência (ou mais precisamente, do tornar-se consciente) só nos aparece quando começamos a entender em que medida poderíamos passar sem ela: e agora a fisiologia e o estudo dos animais nos colocam neste começo de entendimento (necessitaram de dois séculos, portanto, para alcançar a premonitória suspeita de Leibniz). 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). A vida inteira seria possível sem que, por assim dizer, ela se olhasse no espelho: tal como, de fato, ainda hoje a parte preponderante da vida nos ocorre sem esse espelhamento - também nossa vida pensante, sensível e querente, por mais ofensivo que isto soe para um filósofo mais velho. (NIETZSCHE, GC, § 354, p. 248)

Se assumirmos isso de maneira categórica, precisamos caracterizar o que é, e como é possível pensar de maneira inconsciente. Pois, no limite, estamos acostumados a interpretar e compreender o pensamento como uma atividade consciente, ou seja, uma atividade na qual o sujeito tem ciência de seu estado e atividade mental, seja, em sua forma, seja em seu conteúdo. Devemos perguntar, então, o que caracteriza um estado mental inconsciente, ou como alguns autores³⁹ preferem, um estado fisiológico esteticamente organizado? Em outras palavras, precisamos entender como é possível pensar sem saber “*quê e o quê*” estamos pensando? E precisamos explorar, o que constitui um pensamento ou estado mental inconscientes e, ainda, como estes pensamentos inconscientes se relacionam com estados mentais conscientes?

Inicialmente precisamos justificar a razão pela adoção do conceito “estados mentais” e não, estados subjetivos ou psicológicos e depois, devemos passar para a caracterização e diferenciação desses estados entre si e por fim, devemos explorar as relações existentes entre ambos, através das quais, constituem a mente humana. No § 357 da GC, Nietzsche, diz que: “... a consciência constitui apenas um estado de nosso mundo espiritual e psíquico (talvez um estado doentio)”.

Como um conceito mais amplo, “estados mentais” constituem, como diz

³⁹ Comentaristas (por exemplo, DELEUZE 1983, p. 39-40) por vezes tomam como sinônimos estados inconscientes como estados fisiológicos; ou, como (LEITER 2001, p. 294) identificam estados inconscientes com disposições, tendências e instintos. Estas leituras, são criticadas por Katsafanas, (2005, nota 03, p. 25,) pois, de acordo com o autor, os textos Nietzscheanos não apoiam este tipo de leitura, e embora, Nietzsche fale de disposições e instintos inconscientes, ele não limita-se a entender os estados inconscientes como meras disposições ou impulsos. O autor enfatiza ainda que, se entendermos estados fisiológicos também como um conjunto de estados inconscientes formados, por intencionalidade, avaliações perspectivas de orientação, emoções, sentimentos, disposições ou tendências que escapam à consciência, então, estados fisiológicos, podem sim, serem entendidos como estados mentais inconscientes.

Nietzsche (id), nosso mundo espiritual e psíquico. Assim, estados mentais é aqui preferido como sinônimo de mundo espiritual e psíquico, justamente para realçar a relação deste mundo como a dimensão somática, do corpo e seus impulsos e, é neste sentido, uma psicofisiologia, marcada pela relação necessária entre estados mentais inconscientes ou estados fisiológicos e estados mentais conscientes, onde o primeiro estado, mais profundo, vasto e imensamente desconhecido constitui e fornece os elementos do outro estado mental mais superficial, mais falso, vulgar, o estado mental consciente; estados mentais constituem, portanto, o nó da relação entre o fisiológico/somático e espiritual/psíquico. No limite, a psicofisiologia de Nietzsche produz uma forma de compreensão da mente humana de maneira tal que a separação entre o somático e psíquico deixa de fazer sentido, ou ainda, a fronteira entre o fisiológico e psicológico são rompidas, de maneira, que uma nova compreensão sobre o humano e sua subjetividade aparece. Ao trazermos o termo “mente” procuramos ressaltar e evidenciar que existem diferentes estados mentais que operam com diferentes formas e níveis de clareza em relação às suas representações. Estes níveis variam não em relação a um ideal de verdade ou realidade, mas em relação aos níveis e graus entre inconsciência e consciência. Essas representações constituem estados mentais onde cada estado é marcado por níveis de consciência, do inexistente e mais baixo grau de consciência até a autoconsciência. Uma mente humana, por exemplo, é constituída basicamente por estados mentais conscientes e inconscientes, e mesmo os estados alterados da mente são constituídos pela fluência em estes dois estados mentais.

De um lado, temos todos os tipos de impressões fisiológicas, sensoriais e de outro, uma variada gama de representações mentais decorrente destas impressões: dos graus mais simples, primitivos e comuns de estímulos sensoriais, excitações, impressões até os graus mais sublimes de representações, de intuições e conceitos. Poderíamos utilizar consciência do mundo e consciência de si e consciência moral.

Neste sentido, para compreendermos como estados mentais relacionam-se entre si, precisamos compreender a psicofisiológica Nietzscheana. No limite, se a psicofisiológica pretende superar os limites entre a fisiologia e a psicologia, entre o somático e psíquico, ao falarmos em estados mentais falamos na superação dos limites entre o consciente e o inconsciente e enfatizamos a coexistência, a interpenetração destes estados cuja relação e transição é marcada por um

processo sempre instável e ligado a necessidades fisiológicas de conservação, manutenção, fortalecimento e enfraquecimento de formas de vida ou tipos humanos que envolve tanto a *Bewusst* (conhecimento de si) quanto a *Gewissen* (conhecimento dos valores morais)⁴⁰ ligadas pela capacidade humana de superação momentânea do esquecimento, o surgimento da memória.

Conforme Katsafanas (2005, nota 04, p. 25,) argumenta, na *Gaia Ciência* § 357, o conceito *Vorstellung* é melhor traduzido por representação; assim, o argumento de Nietzsche deve ser entendido da seguinte forma, “*a consciência não é um atributo essencial da representabilidade*”. Em outras palavras, para Nietzsche existem tanto, as representações inconscientes, cujo conteúdo é estruturado e determinado esteticamente (não conceitual), quanto, representações conscientes estruturadas de maneira conceitual. Neste sentido, a totalidade da mente humana é constituída por estados mentais inconscientes e estados mentais conscientes (incluídos entre estes os estados de apercepção ou seja, aqueles estados mentais acompanhados de autoconsciência. Estes dois âmbitos de estados mentais contêm uma infinidade de variações de âmbitos de clareza e síntese da unidade da figura e do conceito.

Como Katsafanas (2005, p. 02) argumenta, poderíamos de imediato supor, que a diferença entre estados conscientes e estados inconscientes estaria ligada à ideia de percepção. Assim seria natural distinguir estados conscientes de estados inconscientes como fazemos no discurso comum e usual quando dizemos “consciente de” como sinônimo de “ciente de”: “ele está consciente de um objeto”, “ele está ciente de” sem nenhuma diferença de significado entre formas e variações de graus de representações conscientes e inconscientes. Este uso comum pode nos conduzir a pensar que a distinção entre estados conscientes de estados inconscientes seria que os conscientes envolveriam a percepção de algum objeto, enquanto os inconscientes não envolveriam nenhuma percepção ou conteúdo de representação. No entanto, isso é verdadeiramente correto em Nietzsche, pois, como vimos, para ele, existem percepções e portanto, representações inconscientes cujo conteúdo ainda implica em certo conhecimento do objeto embora a sua síntese tanto imagética quanto conceitual ainda comporta

⁴⁰ É interessante o paralelo que podemos traçar com esta ideia de Nietzsche e a origem da vergonha e da culpa no Mito de Adão e Eva. Ambos, tanto o sentimento de vergonha quanto a consciência da culpa nascem apenas após o saber o certo e o errado, ou seja, a má-consciência nasce da ciência do bem e do mal.

obscuridades e certas indefinições.

Como afirma Katsafanas (2005, p.03): “Uma percepção é um tipo de consciência do mundo, então, ao permitir percepções inconscientes, Nietzsche permite que possamos estar inconscientemente conscientes.” Os humanos possuem certas representações com conteúdo estruturado e determinado de uma maneira tal que, embora não estejamos conscientes, ainda assim, constituem um tipo de conhecimento que pode vir a tornar-se consciente. Assim, a diferença entre estados mentais conscientes e estados mentais inconscientes não pode ser desenhada em termos de percepção de mundo.”

Essa distinção pode nos conduzir a uma dedução incorreta, na qual, estados conscientes envolveriam sempre a percepção de algum objeto (seja no presente, no passado com a memória, ou no futuro com a imaginação) enquanto estados inconscientes seriam aqueles nos quais, não teríamos percepção do objeto. Para Nietzsche, esse é o núcleo de sua tese, é inegável a existência de uma vasta gama de percepções e motivações ou leituras pulsionais interpretativas e dotadas de perspectivas avaliativas inconscientes.

Pois, dizendo-o mais uma vez: o ser humano como toda criatura viva, pensa continuamente, mas não o sabe; o pensar que se torna consciente é apenas a parte menor, a mais superficial, a pior, digamos: - pois apenas esse pensar consciente ocorre em palavras, ou seja, em signos de comunicação, com o que se revela a origem da própria consciência. Em suma, o desenvolvimento da linguagem e o desenvolvimento da consciência (não da razão, mas apenas do tomar-consciência-de-si da razão) andam lado a lado. (NIETZSCHE, GC, §354, p. 247)

Nietzsche está marcando categoricamente a característica fundamental do estado mental consciente; aquele cujo conteúdo é exclusivamente representado conceitualmente⁴¹. Mas com isso, Nietzsche não afirma que existe uma linguagem exclusiva e própria do pensamento, ou melhor dizendo, uma linguagem própria e exclusiva na qual o pensamento consciente ocorra. Mesmo que essa afirmação faça certo sentido, isso não é tudo. Para Nietzsche existe uma conexão fundamental entre as palavras e os conceitos em relação à constituição de estados

⁴¹ Em Aurora (§ 115, pg. 87), vemos uma das primeiras vezes onde Nietzsche expressa a relação entre autoconsciência e as palavras: “Todos, **enquanto somos**, não somos o que parecemos ser segundo as condições em vista das quais temos consciência e palavras e, por conseguinte censura e elogio; **desconhecemo-nos** segundo essas explosões grosseiras, únicas que conhecemos, tiramos conclusões segundo uma matéria em que as exceções são mais numerosas que a regra; equivocamo-nos lendo essas letras do nosso eu, de aparente clareza. Contudo, **a opinião que temos de nós mesmos**, esta opinião que de nos formamos por esse falso caminho, que se chama o “eu”, trabalha desde então para formar nosso caráter e nosso destino”.

mentais conscientes.

As palavras são sinais sonoros para conceitos: mas conceitos são sinais imagens, mais ou menos determinados, para sensações recorrentes e associadas, para grupos de sensação. Não basta utilizar as mesmas palavras para compreendermos uns aos outros; é preciso utilizar as mesmas palavras para a mesma espécie de vivências interiores, é preciso, enfim, ter a experiência em comum com o outro. (NIETZSCHE, BM § 268, p. 165)

As palavras se relacionam com os conceitos, primeiro; porque as palavras são sinais e portanto, são os meios de expressão dos conceitos. Neste sentido, é impossível haver palavras sem que haja conceitos. Da mesma maneira, para que existam conceitos faz-se necessário que palavras expressem sentido, orientação, signos de orientação e significado em relação ao mundo dos objetos e as vivências nas quais os objetos são experimentados. E isso ocorre justamente porque para Nietzsche os conceitos se estruturam em relações sistemáticas com outros conceitos, neste sentido, possuir um conceito é, em grande medida, conhecer o lugar deste conceito em seus sistemas de relações. Esta associação entre palavras e conceitos Nietzsche herda do mestre do pessimismo que sublinha esta relação em A Raiz Quádrupla do Princípio da Razão Suficiente (§26) afirmando que os conceitos não seriam perceptíveis e estes fugiriam de nossa consciência tornando-se inúteis para as atividades próprias ao pensamento se não fossem fixados e gravados em nossos sentidos através de sinais ou signos próprios com os quais podemos representar e pensar o mundo. Estes signos são as palavras, que por seu turno sempre expressam representações tanto em relação ao conhecimento do mundo quanto no conhecimento de si.

Quais os grupos de sensações que dentro de uma alma despertam mais rapidamente, tomam a palavra, dão as ordens: isso decide a hierarquia inteira de seus valores, determina por fim a sua tábua de bens. As valorações de uma pessoa denunciam algo da estrutura de sua alma, e aquilo em que ela vê suas condições de vida, sua autêntica necessidade. (NIETZSCHE, BM, §268. p. 166)

Os conceitos sublinham, enfatizam determinadas características que foram ressaltadas em vivências afetivas e particulares e tornadas experienciadas e repetidas até serem conservadas e tornadas memória, determinando um modo próprio de vida, de relação, de compreensão, de orientação perspectiva, enfim, em modelo e esquema interpretativo, marcas de uma cultura. No limite, os conceitos referem-se a características e impressões sensoriais que foram realçadas por vivências que se cristalizaram (em detrimento de outras) em conceitos e através

destes conservadas, repetidas constantemente Assim, os conceitos induzem, conservam e reproduzem vivências; uma forma de orientação e avaliação em relação às vivências futuras e semelhantes.

Supondo, então, que desde sempre a necessidade aproximou apenas aqueles que podiam, com sinais semelhantes, indicar vivências semelhantes, necessidades semelhantes, daí resulta que em geral, entre todas as forças que até agora dispuseram do ser humano, a mais poderosa deve ter sido a fácil comunicabilidade da necessidade, que é, em última instância, o experimentar vivências apenas medianas e vulgares. (NIETZSCHE, BM, § 268, p. 166)

Assim, o pensamento consciente é um pensamento que se processa através da associação entre conceitos para a formação de proposições ou juízos com a finalidade de comunicabilidade nascidas de necessidades fisiológicas e políticas. Se as palavras são símbolos de conceitos, ambos dependem um do outro para existirem; não existe conceito sem palavras, nem palavras sem conceitos. Isso deve-se ao fato de que um pensamento é expresso em um sistema de relação e somente temos acesso prático ao uso de um conceito quando compreendemos as relações que este conceito estabelece com outros conceitos em um sistema complexo de associações. Possuir um conceito é compreender seu lugar dentro de um sistema de relações ou proposições válidas coletivamente. Assim, possuímos praticamente o conceito “humano” apenas quando compreendemos suas relações com outros conceitos que o discrimina e o classifica. As relações compõem sistemas conceituais relacionados na forma sujeito/predicado.

Em todas as almas, um mesmo número de vivências recorrentes obteve primado sobre aquelas de ocorrência rara: com base nelas as pessoas se entendem, cada vez mais rapidamente - a história da linguagem é a de um processo de abreviação -; com base neste rápido entendimento as pessoas se unem, cada vez mais estreitamente. (NIETZSCHE, BM §268, p. 165)

Comunicar-se é expressar uma intencionalidade comunicativa, uma determinada orientação avaliativa perspectiva que é manifesta em conceitos, que no limite, são palavras que servem a generalização de casos ou vivências de impressões sensoriais diferentes e que são tidas como semelhantes ou iguais. Agora podemos ter acesso a uma das formas de falsificação, corrupção e o perigo que estados mentais comportam enquanto são determinados pelo pensar através de sinais ou signos de representação.

Acredito que aqui encontra-se o núcleo do processo formativo humano que é enfatizado e priorizado por Nietzsche em uma crítica a linguagem, na medida que,

a linguagem determina e conserva um modo de compreensão e perspectiva orientativa. A linguagem propaga sempre a perspectiva dos mais necessitados, as vivências mais comuns e semelhantes, medianas, enfim, vulgares. O pensar consciente é, para Nietzsche, o pensar com e através das palavras que expressam conceitos, e por sua vez, orientações avaliativas perspectivas ou intencionalidades. Estas orientações são avaliações que enfatizam, tornam certas características relevantes em detrimento de outras, deformam as imagens e determinam as percepções e sensações. É preciso invocar prodigiosas forças contrárias, para fazer frente a esse natural, muitíssimo natural *progressus in simile* [progresso no semelhante], a evolução do homem rumo ao semelhante, medianos, gregário - rumo ao Vulgar.

Veremos que esta tendência e progresso ao semelhante não é o único modo de falsificação, corrupção e perigo que comportam os estados mentais conscientes. A linguagem, ainda esconde e mascara, um conjunto de representações inconscientes que influenciam nossa compreensão do mundo e de nós mesmos (por exemplo, os quatro grandes erros), devido a metafísica inconsciente da linguagem. A diferença entre estados mentais conscientes e estados mentais inconscientes, é que apenas os conscientes possuem um conteúdo intencional organizado em forma de juízo ou expresso através de conceitos, os inconscientes, por sua vez, possuem conteúdos não expressos em conceitos articulados. Por fim, a consciência ou estados mentais conscientes, embora sejam epifenômenos, ainda exercem uma forma de retro inferência em relação aos impulsos e suas hierarquias na estrutura da alma. Elas se constituem (palavras/conceitos) em condições de vida e necessidade, na medida em que, contribuem para a manutenção, conservação e fortalecimento de formas de vida, mais especificamente as formas de vida medianas, comuns, vulgares e semelhantes. Se estados mentais conscientes estão relacionados com estados mentais inconscientes, favorecendo, influenciando como condição de vida de certos tipos humanos, é possível uma atuação consciente sobre nossa dimensão inconsciente e pulsional? Estados mentais conscientes podem influenciar, modificar o humano? E quanto à reflexão filosófica, ela é capaz de modificar o humano seja, em relação às suas ações, valores e pensamentos? Estas questões devem encontrar uma resposta nos próximos capítulos.

Agora precisamos explorar as características de estados mentais

conscientes e sua relação com a linguagem conceitual. As palavras tornam-se conceitos quando deixam de servir a vivência totalmente pessoal e única e passam a servir a um cem número de casos semelhantes e nunca iguais. As relações entre conceitos delimitam as condições de validade de um juízo ou proposição e revelam um objeto intencional. Quando um estado mental consciente é revelado em juízos conceituais, as condições de validade do juízo estão dadas nas propriedades ou qualidades existentes e reconhecíveis no objeto. Estas crenças ou afirmações podem ser exemplificadas da seguinte maneira:

Por exemplo, considere a crença de que o gato é branco. O conteúdo dessa crença parece ser conceitualmente articulado; composto por dois conceitos, GATO e BRANCO, que se estruturam de certa forma, ou seja, de forma sujeito-predicado, para formar a crença. (KATSAFANAS, 2005, p.04, tradução nossa)

Em um estado mental consciente, um conteúdo inconsciente é organizado e expresso conceitualmente. Assim, se não possuímos o conceito de gato ou de branco ignoramos tanto o juízo, quanto a crença em relação a sua intencionalidade e, também, sua validade e verdade. O sentido daquilo que chamamos de “mundo” encontra sua amplitude e limitação em nossos conceitos. E essa limitação tem origem na própria origem política da linguagem; os conceitos possuem sentido e validade coletivas, conservam relações e vivências cristalizadas na transfiguração subjetiva de impulsos nervosos singulares em conceitos válidos universalmente, ou seja, transfiguração impressões singulares em perspectivas avaliativas de orientação comuns e coletivas.

Como nos indica, o exemplo de Katsafanas (2005, p. 4), uma criança ainda não alfabetizada poderá, sem dúvida alguma, ter a percepção de um gato branco, estar consciente do conteúdo de seu estado mental, sem, no entanto, possuir os conceitos gato e branco. Esta criança percebe o gato, o tem na sua memória, reconhece conscientemente o som da palavra “gato”; ao ouvi-la, sua memória é ativada, contudo, o conteúdo de sua experiência, de seu estado mental não pode ser conceitualmente articulado e portanto também não pode ser comunicado através de conceitos. O conteúdo do estado mental da percepção da criança não alfabetizada não é conceitualmente articulado, mas, “*fenomenalmente articulado*”. (KATSAFANAS, 2005, p. 4)

Uma intuição empírica ou impressão sensorial pode ocupar e entreter o estado mental sem que este seja convertido em juízos articulados conceitualmente.

Temos que tomar cuidado para não deduzir do que foi dito e sermos conduzidos a acreditar que, para Nietzsche, alguns estados mentais como as crenças possuem seu conteúdo conceitualmente organizado e, portanto, são sempre conscientes e, por outro lado, outros estados mentais têm conteúdo não articulado conceitualmente e, portanto, seriam sempre inconscientes, o que não é verdade. Para Nietzsche podemos pensar, sentir, querer, lembrar e agir, sem que seja preciso, termos consciência disso. (GC, § 354)⁴². Mas também, as percepções podem ser tanto, conscientes quanto inconscientes. Mas também uma vasta gama de representações ou estados mentais inconscientes, impressões sensoriais, mas também, nossas tendências, disposições, avaliações e motivos subjetivos são formas de estados mentais inconscientes e ou fisiológicos. Precisamos agora, entender como estados mentais inconscientes podem vir a tornarem-se estados mentais conscientes? Para nos aproximarmos da resposta a esta questão, será útil recorrer a Schopenhauer.

Schopenhauer, de sua parte, acusa Kant de ter cometido um grande erro; por não separar o conhecimento sensível do conhecimento abstrato, ou seja, o conhecimento envolvendo estados mentais que foram submetidos a categorias e portanto, organizados conceitualmente. (MVR, volume I, 437). Para Schopenhauer é fundamental distinguir os estados mentais com conteúdos articulados conceitualmente, de estados mentais com conteúdos não articulados conceitualmente. Para o autor apenas os seres humanos possuem capacidades conceituais; os conceitos formam uma classe peculiar e sua existência limita-se à mente humana e se diferenciam completamente das representações das percepções (SCHOPENHAUER, MVR, vol. I, 39). Daí, a importância dada pelo filósofo a distinção entre os estados mentais que possuem conteúdos não conceituais de conteúdos mentais cuja organização depende da síntese das categorias do entendimento. O conhecimento ou representação das percepções é comum tanto aos humanos quanto aos animais. Em contrapartida, o conhecimento baseado em representações conceituais é de domínio exclusivo dos seres humanos. Os animais também percebem o mundo, contudo sua representação não é conceitual. Os animais sentem e percebem o mundo, mas apenas os seres

⁴² Katsafanas (2005) é um autor que compreende a 'impressão sensorial' [Sinneseindruck] como um estado fisiológico, argumenta, por exemplo, que no aforismo (GC, §354) Nietzsche reúne e considera, tanto as impressões sensíveis, quanto às percepções e outros estados fisiológicos (emoções e sentimentos) como estados mentais.

humanos conseguem pensar e ainda ter ciência do que estão pensando e o que estão pensando. (SCHOPENHAUER, MVR, vol. I, p. 37).

O conteúdo de uma percepção inconsciente é constituído por uma gama de dados e informações que ainda requerem estruturação e organização de uma maneira determinada; um conjunto indeterminado de formas, cores, etc. Por outro lado, percepções com conteúdo articulado conceitualmente são aquelas nas quais as qualidades empíricas foram sintetizadas em uma intuição do objeto. Um exemplo dado por Katsafanas (2005, p.06) nos ajuda a entender essa diferença: “Minha percepção inconsciente representa, digamos, um monte de bolhas pretas e brancas cercadas de verde, enquanto minha percepção consciente representa um dálmata brincando na grama.”

No limite, o conteúdo de informações ou representações intencionais presente nas percepções inconsciente não foram sintetizadas e estruturadas em um objeto e portanto, a ele não ligamos conceitos e são, apenas meros dados indefinidos ou disformes. Em contrapartida, percepções conscientes possuem seu conteúdo sintetizado em um objeto. A representação ou percepção consciente seria aquela na qual, ocorreu a transposição ou transformação de dados disformes na unidade de um objeto de intuição. A percepção inconsciente seria formada por uma multiplicidade de dados ou impressões sensíveis; cores (pontos brancos e pretos em movimento, formas geométricas⁴³ (quadrados, retângulos, círculos. planos, tridimensionais), sinto cheiros variados, ouço sons (gritos, cantos entoados, apitos, quero-queros e outros animais, como um cachorro) que quando são sintetizadas em uma objeto e posteriormente, em uma relação linguística proposicional válida e estruturada conceitualmente aparecem em uma versão diferente; estádio de futebol, final do campeonato etc. Esse modo de ver, contudo, não é compartilhado por Nietzsche. De acordo com Katsafanas (2005) para o filósofo alemão o fato de uma percepção não ter seu conteúdo transfigurado em conceitos e juízos, não implica no fato de que a sensibilidade (ou melhor, o modo como os dados sensoriais são experimentados e transportados em estados mentais) não seja, uma forma de articulação e que seu conteúdo seja completamente indeterminado e indefinido. A intuição, ou seja, apenas a imagem já

⁴³ As figuras geométricas são espacialmente estruturadas e portanto, no limite, estamos indo longe demais nessa exemplificação. Contudo, sabendo dessa limitação o exemplo ainda continua sendo promissor do ponto de vista intuitivo.

é conteúdo definido e organizado, apenas, não de forma conceitual. Assim, a intuição é uma percepção com graus que variam de clareza ou consciência cujo conteúdo é até certo ponto estruturado com variações de determinação, mas não conceitual⁴⁴.

Acima vemos como Nietzsche não apenas refere-se a uma transição, mas também aos graus e tipos de conteúdos de estados mentais. A retirada de um conteúdo mental da consciência torna este mesmo conteúdo obscuro, e nisto este conteúdo é perfeitamente claro e definido. Assim, de acordo com Katsafanas (2005) para Nietzsche existem estados mentais inconscientes cujo conteúdo também são estruturados e definidos, embora, não de maneira categorial ou conceitual. Neste sentido, os conteúdos perceptivos são determinados de uma maneira que não envolvem conceitos. De um lado, isto implica que um ser não precisa de capacidade comunicativa conceitual para que seja capaz de encontrar sentido, orientação, perspectivas de direcionamento de acordo com suas percepções que podem apresentar determinada estruturação; o que implica que esse conhecimento realmente é eficiente e portanto, que normalmente podemos confiar naquilo que estamos percebendo. Seu mestre Schopenhauer afirmou que esta forma de estado mental determinado pela percepção é comum aos animais e como tal, carecem de conceitos. Assim, como Katsafanas, pensamos que esta forma de orientação perspectiva intencional que constitui as percepções inconscientes são dotadas de uma estrutura determinada e, da qual o humano desenvolve estados motivacionais como crenças e emoções, afetos. Essa forma de percepção inconsciente foi destacada por Schopenhauer como sendo compartilhada entre humanos e os outros animais que como nós percebem o mundo, muito embora, careçam de conceitos. Neste sentido, para ambos, existem percepções com conteúdos estruturados e, portanto, determinados, porém não de forma conceitual. Mas se ambas as percepções possuem seu conteúdo estruturado, qual será a diferença estrutural de seus conteúdos?

De início, a diferença entre uma percepção consciente e uma inconsciente concentra-se na questão estrutural. Desta forma as percepções conscientes não diferem das percepções inconscientes porque as primeiras teriam seu conteúdo organizado e estruturado, enquanto as últimas careceriam de um conteúdo organizado; a diferença encontra-se no tipo de organização e estruturação própria

⁴⁴ Essa forma de compreensão nos foi dada por Katsafanas (2005, p. 06)

a cada estado. Assim, a questão não é que estados mentais inconscientes não sejam articulados conceitualmente, antes que sejam articulados, porém, não em estruturas conceituais; estas possuem um tipo de organização diferente das estruturações conceituais. A percepção inconsciente é transfigurada em percepção consciente quando seu conteúdo foi conceitualizado. É nesta transfiguração que precisamos nos concentrar agora.

Não “saber”, mas esquematizar – impor ao caos tanta regularidade e forma quanto às nossas necessidades práticas exigem. Na formação da razão, da lógica, das categorias era a necessidade que tinha autoridade; a necessidade, não de “saber”, mas de subsumir, de esquematizar, para fins de inteligibilidade e cálculo – (O desenvolvimento da razão é ajuste, invenção, com o objetivo de igualar o semelhante – o mesmo processo que passa toda impressão sensível!) (NIETZSCHE, VP 515, p. 278)

O tornar consciente é um processo de transfiguração de impressões sensíveis, portanto, de estímulos fisiológicos subjetivos, singulares, em signos e esquemas linguísticos compartilhados, onde as coisas são tornadas visíveis a partir de um sentido comum, coletivo, aceito, reconhecido e válido universalmente, um processo chamado de "igualação do desigual". Este processo de subsumir o novo desconhecido ao antigo conhecido, ou ainda, em um símbolo ou categoria é entendido como esquematismo. Este esquematismo consiste em tomar grosseiramente como igual algo desigual, implica, portanto, em ver o mundo através de uma falsificação ou ainda, superficialmente; tornando o mundo das vivências e dos estímulos subjetivos em um mundo generalizado e portanto, raso, superficial, grosseiro, comum, geral, coletivo, e de certa forma impessoal.

Por isso, o primeiro processo pedagógico no qual introduzimos as crianças ao mundo e a sociedade é a alfabetização, ou seja, a capacidade de converter percepções subjetivas e pessoais até certo ponto inconscientes em percepções conscientes e comunicáveis; este processo esquemático é um dos primeiros e mais importantes processos da formação humana, um período de transição e de acesso ao mundo racional compreendido dentro dos limites da lógica, da razão e da linguagem, o mundo adulto. Além disso, é um dos pré-requisitos para o acesso a outras estruturas ou estados mentais; o pensamento filosófico, científico, etc. Se esse processo envolve engano, disfarce, grosseira falsificação, então ocorre uma transfiguração a uma realidade simplificada, falsificada, tornada superficial: uma rede de ilusões de orientação perspectiva e significado intencional e avaliativo que é interposta entre humanos e o mundo, entre sua vivência pessoal e única e o

modo como este mundo é interpretado, julgado e compreendido. O que Nietzsche está nos dizendo é que a transposição à consciência faz com que vejamos as coisas grosseiramente e superficialmente, de maneira comum, coletiva, comunitária. Que ao convertermos vivências e impressões pessoais em conceitos comunitários tornamos as coisas iguais, comuns, coletivas e, portanto, vulgares. Subsumir e esquematizar um objeto percebido é proceder uma simplificação e uma massificação que vem da obrigação de vermos as coisas sempre sob o mesmo ponto de vista cultural e coletivo que obstaculiza o nascimento de um forma pessoal, própria e única que trabalha inconscientemente para a conservação e à manutenção de vivências enfatizadas e tornadas modelo ou parâmetro. “Nosso olho acha mais confortável responder a um determinado estímulo reproduzindo mais uma vez uma imagem [Bild] que já produziu muitas vezes, em vez de registrar o que é novo e diferente.” (NIETZSCHE, BM, § 192, p. 80)

Nietzsche no texto acima, afirma que o novo, o desconhecido, o disforme, o caótico é organizado por nossa sensibilidade, entendimento e memória desenvolvendo esquemas ou modos de comportamento cognitivos; possuímos uma tendência a transfigurar e a associar o novo, o singular ao que é antigo, conhecido, costumeiro, ao já vivido e já anteriormente incorporado em signos, símbolos e códigos linguísticos. Somos dominados pelo hábito de aproximar o novo a algo já conhecido, ao que nos é próximo, aquilo que já foi incorporado como conceito e como memória. Afirma, ainda mais (BM, §192, p. 82), que a *"história de uma ciência particular encontrará como seu fio condutor nos mesmos processos antigos e comuns que deram origem a todo nosso saber e conhecer."* Que tanto no começo da vida e da civilização, quanto no origem do pensamento científico moderno tudo começa com as *"hipóteses prematuras, as ficções, a tola vontade de fé,* (Grifo nosso, de crer que aquilo que percebemos corresponde à realidade tida como causa de nossas impressões, percepções e intencionalidades), *a falta de desconfiança e paciência."* Nossos sentidos, apenas dura e lentamente aprendem a ficar mais atentos, e apenas muito tardiamente a trabalhar em função do conhecimento e mesmo assim, jamais inteiramente se submetem e alcançam a tão desejada imparcialidade, objetividade e universalidade.

Para o nosso olho é mais cômodo, numa dada ocasião, reproduzir uma imagem com frequência já produzida, do que se fixar no que há de novo e diferente numa impressão; isso exige mais força, mais moralidade. Ouvir algo novo é difícil e penoso para o ouvido; ouvimos mal a música estranha. Quando ouvimos uma língua estrangeira, tentamos

involuntariamente modelar os sons em palavras que soem familiares e próximas: foi assim, que o alemão ouviu a palavra *arcubalista* e a transformou em *Armbrust* [balista]. (NIETZSCHE, BM, §192, p.80)

Assim, “também nossos sentidos são hostis e relutantes para com o novo; e já nos processos “mais simples” da sensibilidade predominam afetos como medo, amor, ódio, sem esquecer os afetos passivos da indolência.”(Ibid) Mas, o que fez a filosofia desde Sócrates e Platão? Negou a influência dos afetos, negar e esconder nossas tendências, distorções e falsificações em baixo do manto da verdade objetiva, universal e imparcial. E para concluir e confirmar nossa afirmação de que o primeiro grande trabalho educativo é ensinar a mentir em rebanho:

...Tampouco enxergamos uma árvore de modo exato e completo, com seus galhos, folhas, cor e figura; é bem mais fácil para nós imaginar aproximadamente uma árvore. Mesmo nas vivências mais incomuns agimos assim: fantasiemos a maior parte de nossa vivência e dificilmente somos capazes de não contemplar como “inventores” algum evento. Tudo isso quer dizer que nós somos, até a medula e desde o começo - habituados a mentir. (NIETZSCHE, BM, 192, p. 92)

Sublinha Nietzsche, somos insensíveis a estes detalhes justamente porque possuímos uma tendência ou hábito, nascido nos primórdios de nossa humanidade, que nos conduz cegamente a sermos mais sensíveis ao tipo geral ou ainda, a espécie à qual o objeto está vinculado como caso particular, a ver o novo pelo antigo (um modelo sem existência real que serve para todos e para ninguém).

Incorporamos a linguagem e com ela esquemas mentais (palavras-conceitos), e uma metafísica filosófica, que nos conduz, limita e conserva certas filosofias (modos de ver o mundo) possíveis. Determinando e formando hábitos entre os estados mentais, como este de conhecer o novo a partir do caso geral, da espécie, da imagem mais geral e sintética.

A percepção de uma árvore é um caso particular organizado esquematicamente a partir de sua subsunção a uma regra geral, conceito geral de árvore. Antes de procurar representar esta árvore particular que está sob atenção, seus detalhes singulares, suas características incomuns; nossa sensibilidade é inconscientemente conduzida a perceber as características mais gerais, que de acordo com o conceito, estabelece previamente nossa sensibilidade e afetividade.

Assim, as percepções conscientes representam seus objetos como exemplos, casos particulares ou ainda casos singulares de conceitos universais. Neste sentido, os conceitos influenciam nossa percepção orientando saliências e

relevos, ao mesmo tempo que obscurece elementos não instanciados pelos conceitos; o conceito balizador da percepção faz com que esta represente seu objeto ressaltando alguns pontos gerais deste em detrimento dos detalhes singulares. Toda essa digressão é importante para entendermos, mais a frente, como a reflexão filosófica e os exercícios filosóficos de escrita podem criar um espaço de manifestação e cultivo da singularidade, rompendo como o ciclo vicioso de massificação operada pela educação humana formal iniciada desde a alfabetização.

Enquanto as percepções conscientes possuem um conteúdo definido e estruturado a partir de conceitos, as inconscientes representam seus objetos apenas esteticamente. Katsafanas (2005, p. 07) utiliza um exemplo, ao mesmo tempo muito simples e esclarecedor, que pode nos ajudar a entender a diferença na forma como o conteúdo é estruturado em uma percepção; duas pessoas passam por uma experiência comum e sensorial; “Uma forma marrom se move aos solavancos pelo caminho.” (KATSAFANAS, 2005, p. 07)

A primeira pessoa interpreta essa imagem como uma folha sendo carregada pelo vento, a outra pessoa, por seu turno, a vê como uma barata voando. Katsafanas argui que ambos não estão refletindo ou ainda, buscando observar com mais atenção a imagem para emitir ou julgar a resposta dada imediatamente. Tanto a primeira quanto a segunda pessoa emitiram seus juízos imediatamente e de maneira impulsiva; uma folha ou uma barata voando. Ambas viram um objeto de certo tamanho, cor, forma, dotado de certo movimento etc, seria natural esperar que suas percepções compartilhassem, ao menos em partes, o mesmo conteúdo. Entretanto, cada uma conceitualizou o objeto de sua percepção, com conceitos diferentes.

Katsafanas sublinha, é enganoso rejeitarmos essa diferença, pois, se indagarmos a ambos sobre o que vivenciaram: o primeiro dirá, uma folha; enquanto o segundo dirá, uma barata. Evidentemente que estas respostas imediatas poderiam ser submetidas à análise e à reflexão, e poderiam ser corrigidas de forma: “Eu vi apenas alguma coisa marrom balançando com o vento”. (Ibid) A resposta primeira e imediata interpretou esse “algo marrom” como uma coisa mais simples, sua resposta direta foi: uma folha. O hábito dominante procura automaticamente aproximar as impressões imediatas, às imagens intuitivas e estas à conceitos presentes na memória acessível. O novo foi interpretado

instintivamente, sendo aproximado a algo já presente, conhecido e, primordialmente, não obnubilado pela faculdade do esquecimento. Ambos poderiam dizer que o que haviam visto era algo indefinido, mas para isso seria necessário a intervenção de uma reflexão autoconsciente.

O exemplo acima enfatiza uma experiência cotidiana, comum e acessível a todos os seres humanos. A forma de compreensão instintiva, no exemplo, é uma percepção cujo conteúdo estruturado é, ao mesmo tempo, inconsciente, na medida que o objeto experimentado ainda não foi conceitualizado, comporta muitas possibilidades de representação se a reflexão e atenção fosse a ele aplicada. Em outras palavras, a percepção nos revela um conteúdo representacional determinado sem que precisamos analisar reflexivamente o que estamos vendo, e, ainda mais, não necessitamos avaliar nossa representação em relação aquilo que é retratado de maneira a verificar analogicamente a validade da inferência e o caráter intencional presente. Nesta percepção temos a experiência de um conteúdo determinado e até certo ponto, estruturado, porém, não conceitualizado e portanto, não consciente (consciência fraca). Este sentido de orientação, a experiência da percepção, cujo conteúdo está estruturado esteticamente, compõem e constituem a maior parte da vida que, no limite, é constituída pela fluência oscilante entre os estados mentais.

A experiência dessa percepção cujo conteúdo não conceitualizado é estruturado e acessível a todos os seres humanos constituem a maior parte da vida cotidiana. Vivemos percebendo as coisas dessa maneira, em casa ou no caminho para o trabalho sentimos movimentos, o vento nos toca, absorvemos cheiros, ouvimos sons de carros, buzinas, conversas, sem que seja necessário nos concentrar reflexivamente, ou seja, conscientemente e conceitualmente sobre o conteúdo destas percepções. Por outro lado, podemos nos concentrar nessas percepções, analisá-las e transformá-las, a qualquer momento, em um conceito. É importante salientar que a possibilidade de transfiguração conceitual do conteúdo dessas percepções, implica em um processo de discriminação, selecionamento ou ainda de esquecimento das características singulares e únicas da experiência perceptiva. Implica em alocar a experiência única e particular em uma regra geral, coletiva. Por isso Nietzsche pode falar que todo processo de tomada de consciência, ou melhor dizendo, que “o mundo do qual podemos nos tornar conscientes é apenas um mundo de superfície e de signos, um mundo

generalizado" (NIETZSCHE, GC § 354, p. 247).

Ainda há uma questão que precisa ser levantada. Os conteúdos podem ser corrigidos ou ainda readequados. Entretanto, podemos pensar que para que essa correção possa ocorrer, a representação deve apresentar o objeto de uma maneira estruturada e determinada, do contrário, não haveria como avaliarmos e adequarmos seu conteúdo em relação a nossa representação. Essa limitação ou exigência pode nos levar a conclusão que para que possamos proceder uma adequação corretiva seria necessário que toda representação seja subsumida a um conceito, do contrário seu conteúdo não seria determinado⁴⁵. Mas essa conclusão, é para Nietzsche incorreta, animais irracionais não possuem capacidade conceitual mas suas percepções são estruturadas de tal maneira que lhes permite diferenciar ou ainda discriminar objetos distintos e reagir separadamente a diferentes percepções; um animal carnívoro e caçador é capaz de distinguir impulsos e agir diferentemente em relação a estes; ele é capaz de discriminar seu possível alimento e seus possíveis inimigos; por isso, em relação a comida ele age de uma forma diferente da forma que age quando encontra um inimigo e tudo isso através de uma percepção de mundo estruturada de maneira não conceitual e, portanto, sem a presença da consciência. Neste sentido, podemos concluir que toda percepção deve ter seu conteúdo estruturado de uma determinada maneira para que possa ser submetida a correção ou adequação, contudo, essa estrutura não precisa ser conceitual. É uma conclusão incorreta deduzir do fato que uma percepção possa ser corrigida ou adequada, que apenas as percepções estruturadas conceitualmente sejam passíveis de revisão.

Para explicar o mesmo ponto de vista de uma maneira alternativa; as percepções envolvem a capacidade de distinguir coisas diferentes e de reconhecer semelhanças. Mas a tese de Nietzsche não deve significar que apenas percepções conscientes possuem seu conteúdo articulado, pois, as inconscientes também possibilitam capacidades discriminatórias, na medida em que, permitem identificar diferenças e semelhanças em objetos distintos, ativando ações diferentes para estímulos diferentes. Assim, poderíamos dizer que percepções com conteúdo articulado e estruturado são aquelas que possibilitam a habilidade de

⁴⁵ Katsafanas (2005, nota 15,p, 26,) argumenta que essa conclusão é um erro. Peacocke (1992) e Stalnaker (2003) argumentam como conteúdos podem ser estruturados e determinados sem a necessidade de serem subsumidos a conceitos.

distinguir objetos e suas distintas características. Neste sentido, Katsafanas (2005) afirma que:

Assim, os cães devem perceber a comida como comida e os inimigos como inimigos. Consequentemente, toda percepção *x* deve estar percebendo *x* como uma instância de algum conceito *F* e, como resultado, todas as percepções devem ter conteúdo conceitualmente articulado. (KATSAFANAS, 2005, p. 08, tradução nossa)

Entretanto, se a afirmação nietzschiana se resumisse apenas a dizer que as percepções que possuem conteúdos articulados conceitualmente implicam na possibilidade de identificação de diferenças e semelhanças, ou como Katsafanas (2005, p. 08) escreve "*habilidades discriminatórias*"; se esse fosse o centro da argumentação de Nietzsche ninguém se oporia, na medida que, é uma tese amplamente aceita e até mesmo óbvia. Contudo, para Nietzsche a posse ou domínio dos conceitos não se limita apenas a uma capacidade discriminatória, de acordo com Katsafanas (2005) que nos oferece um exemplo que é muito frutífero;

Não se possui ou aplica o conceito ALIMENTAÇÃO simplesmente porque se consegue discriminar itens comestíveis e não comestíveis. Quando você pensa sobre isso, a afirmação de que a posse de conceito envolve apenas habilidades discriminatórias é um absurdo: devemos creditar até mesmo à humilde ameba o conceito de ALIMENTO, simplesmente porque reage diferentemente a itens comestíveis e não comestíveis? (KATSAFANAS, 2005, p. 08, tradução nossa)

Antes de mais nada, conceitos não são apenas habilidades discriminatórias; são essencialmente moduladores de experiências e modos de avaliações intencionais que permitem uma classificação. Além disso, os conceitos possibilitam uma rede de comunicação entre os seres humanos, e mais ainda, eles conservam vivências e determinam as interpretações dessas. Os conceitos comportam características gerais e comuns a vários casos singulares pelo esquecimento das diferenças e pela igualação do desigual de maneira que, um conceito implica em possuir uma regra geral que classifica casos particulares como instâncias destes conceitos. Assim, o conceito "líquido", para quem o possui e o domina, implica na capacidade de identificar várias substâncias líquidas como se enquadrando no conceito. Mas não apenas isso, possuir o conceito líquido implica na capacidade de classificar água, vinho, óleo, como líquidos que se enquadram no conceito mais amplo. Embora isso possa parecer apenas uma capacidade discriminatória ela não se resume apenas a isso. Como já afirmamos, conceitos são esquemas de

classificação e implicam em uma relação sistemática entre conceitos⁴⁶. Além disso, conceitos podem ser aplicados a conteúdos não perceptivos na medida em que se referem a coisas que no limite existem apenas como representação. O que existe são casos particulares de objetos empíricos, por exemplo; árvore, contudo a árvore em si enquanto essência ou substância possui apenas uma existência ideal ou metafísica. Neste sentido, conceitos podem descrever conteúdos não perceptivos.

Em suma, a explicação de Nietzsche sobre posse de conceito envolve três características: uma pessoa possui um conceito F se e somente se ela pode discriminar instâncias de F (a é F, ou Fa), ela pode empregar F em conjunto com outros conceitos (Fa e Ga, todos os F são G's, etc.), e ela pode empregar F quando instâncias de F não estão perceptualmente presentes (F's são G's, etc.). (KATSAFANAS, 2005, p. 09, tradução nossa)

Nestas três características muito comuns e altamente ressaltadas são comumente entendidas e aceitas como imanentes aos conceitos. A primeira afirma a capacidade que os conceitos nos dotam de domínios discriminatórios e classificatórios. A segunda, versa sobre a imanente relação esquemática e sistemática estrutural entre conceitos. A terceira, diz respeito ao domínio da capacidade do pensamento teórico-abstrato. Podemos concluir que o pensamento sobre as percepções consciente que: algumas percepções possuem seu conteúdo articulado de maneira que pressupõem uma ativa participação da consciência em sua habilidade de discriminação e classificação; seus conteúdos ou objetos são representados como instâncias de conceitos e possibilitam sua participação no pensamento teórico-abstrato. Outras percepções não possuem a participação da consciência com conteúdos ou objetos que podem ser classificados e discriminados conceitualmente.

A capacidade de uso e domínio de conceitos no pensamento teórico-abstrato implica que os humanos podem relacionar conceitos mesmo quando não possuem objetos ou exemplares particulares do conceito geral. Neste sentido, podemos relacionar conceitos sem que os objetos a eles relacionados estejam presentes na percepção, por exemplo humano; podemos dizer que o *“humano é um ser racional”, “racional é aquele capaz de formar juízos”, “juízos são formados por conceitos que são relacionados em uma consciência”*. Podemos

⁴⁶ Desta forma Nietzsche com muita frequência utiliza os termos esquemas, sistemas e conceitos simultaneamente, como em BM § 20, onde Nietzsche sublinha que os conceitos evoluem sempre em relação com outros conceitos. A partir desta constatação o centro de sua atenção passa a ser a análise e compreensão dessa estrutura imanente às relações conceituais. (VP 503, 513, 515, 521, 522, 569)

relacionar estes conceitos ao sujeito humano sem a necessidade que este esteja falando, emitindo juízos ou ainda, revelando que o juízo está ocupando sua consciência. Tanto Schopenhauer, quanto Nietzsche identificam em algumas passagens⁴⁷, essa capacidade do humano de pensar algo, que não está dado em uma percepção de pensamento teórico-abstrato, que vai além de uma mera diferenciação ou identificação. Como os conceitos também possuem uma capacidade classificatória, e não apenas discriminatória, eles nos permitem pensar também conteúdos que não estão dados em uma percepção atual ou presente. Desta maneira, identificamos uma diferença fundamental entre as percepções conscientes das inconscientes⁴⁸. As primeiras, envolvem uma percepção classificatória, as segundas, por seu turno, implicam apenas uma capacidade de identificação ou discriminação sensível e portanto, perceptiva do ambiente a sua volta.

Em última análise, de acordo com Katsafanas, para Nietzsche a percepção consciente adquire uma forma conceitual, na medida em que, seu conteúdo está categorizado ou classificado, enquanto a percepção inconsciente possui um objeto representado e percebido sem qualquer conceitualização. Outro ponto importante, não apenas as percepções, mas também as emoções, pensamentos, desejos, e até mesmo ações podem ter seu conteúdo articulado ou não articulado conceitualmente, sem no entanto, deixarem de ter algum conteúdo articulado,

⁴⁷ Em Schopenhauer, podemos encontrar essa caracterização em FR §26–28 e WWR, vol. I, §8-9. Nietzsche por seu turno, discute mais enfaticamente essas questões no ensaio "Verdade e Mentira em Sentido Extra-Moral". Entretanto, posteriormente Nietzsche abandonara algumas das teses expressas neste ensaio onde via os conceitos apenas como metáforas e as passa a entender também como Signos, como nos indica Stegmaier (2013). Também podemos perceber uma mudança em relação a este ensaio em relação, não apenas a natureza dos conceitos, mas também, sobre a relação destes com o mundo (ver Clark 1990). Por outro lado, como Katsafanas (2005, nota 17, p. 27, tradução nossa) indica: "No entanto, os relatos de Nietzsche sobre a natureza dos próprios conceitos e das interações sistemáticas entre os conceitos parecem permanecer essencialmente inalterados ao longo de suas obras, como revela uma comparação de "Verdade e Mentira" com as passagens citadas na nota anterior."

⁴⁸ Alguns autores que discutem como o conteúdo das percepções inconscientes apresentam uma forma articulada e determinada, especialmente o terceiro capítulo de Smith 2002. Contudo, McDowell (1994) apresenta um outro argumento contrário à ideia de pode haver conteúdos articulados e estruturados de maneira não conceitual; a afirmação de que apenas conteúdos conceitualizados podem fornecer as condições (razões) para avaliações e adequações. De acordo com Katsafanas (2005, p. 27, nota 18) "Nietzsche de um modo concorda com isso e de outro discorda. Ele concorda que os julgamentos conscientes empregam apenas elementos conceitualizados; mas em muitos lugares ele afirma que isso é distintivo "não da Razão, mas meramente do modo como a Razão entra na consciência" (GC, §354, p. 247). Ou seja, ele afirma que ocorrem relações entre pensamentos inconscientes, e que essas relações podem ser entendidas como um tipo diferente de "julgamento". Assim, Nietzsche concordaria inteiramente com McDowell que o julgamento consciente emprega apenas o conceitual; mas ele argumentaria que existem outras formas de "julgamento".

sendo portanto, dotada de conhecimento, sentido ou orientação perspectiva. Assim, não apenas as percepções, mas as emoções, os pensamentos, os desejos e até mesmo ações possuem conteúdos que, embora possam ser transfigurados conceitualmente, não apresentam seus conteúdos ou objetos estruturados e definidos conceitualmente e, portanto, participam e disputam a orientação do organismo como um todo, Portanto, podemos afirmar que embora seus conteúdos não sejam estruturados e organizados conceitualmente, ainda assim, possuem conteúdos com uma certa estruturação e uma certa definição, ainda que imperfeita ou deficitária⁴⁹. As emoções, assim como também os pensamentos, ações e os desejos revelam certas avaliações e/ou disposições afetivas. Essas avaliações ou disposições afetivas revelam um julgamento ou sua intencionalidade em relação ao ambiente e a outros, de tal forma que, mesmo que não sejam expressas em forma de proposições linguísticas, transparecem uma avaliação ou julgamento. As emoções, neste sentido, também comportam certos julgamentos/avaliações positivas ou negativas em relação a uma intencionalidade. Mesmo que as emoções não sejam expressas, os seus julgamentos poderiam facilmente serem transfigurados em linguagem e juízos proposicionais, por exemplo o ódio, o amor, ou ainda a raiva. A emoção da raiva pode se revelar em juízos como: estou com raiva de "X", "X" foi agressivo comigo, "X" me prejudicou. A emoção "raiva" revela um certo julgamento negativo e cada proposição exibe uma intencionalidade que foi ou não satisfeita. Nestas proposições, vemos como as emoções podem facilmente ser expressas conceitualmente e, mais, como revelam uma tendência intencional e um julgamento avaliativo. Por outro lado, se, como vimos, emoções podem ser transfiguradas em forma estruturada conceitualmente, também, existem pensamentos, disposições, ações e emoções que revelam julgamentos e intencionalidades que não são estruturadas linguisticamente. Dito de outra forma, pensamentos, ações, desejos e emoções que não são estruturados linguisticamente possuem seu conteúdo estruturado de tal forma que, mesmo sem conceitos, revelam julgamentos, tendências, disposições avaliativas e intencionalidades. Em relação às emoções, ainda podemos dizer que ao comportarem certos sentimentos, mesmo que estes não sejam organizados e

⁴⁹ Embora em suas obras publicadas a distinção entre estados conscientes e inconscientes não seja enfaticamente sublinhada por Nietzsche, existem um série de passagens que apoiam essa interpretação apresentada por nós e que foi anteriormente defendida por Katsafanas. Entre elas as mais significativas talvez se encontrem em GC § 114 e 354, BM § 192 e 230.

estruturados conceitualmente, é fácil identificar suas avaliações, tendências e intencionalidades. Por ora, isto deve bastar para o assunto, que será novamente retomado adiante.

Resta-nos abordar como pensamentos podem ser estruturados de maneira não conceitual. Se, parece-nos evidente que um pensamento ou uma crença podem ter seu conteúdo estruturado conceitualmente e mais, como um pensamento expresso em forma de juízo proposicional revela julgamentos, disposições e intencionalidades, o mesmo não pode ser dito acerca da existência de pensamentos e crenças (intencionalidades) que não são expressos conceitualmente. A dificuldade encontra-se, portanto, em entendermos como seria possível pensar e crer na realidade a qual o pensamento revela intencionalidade sem a presença de conceitos ou representações teóricas abstratas? A resposta para essa pergunta está em uma longa tradição e que, portanto, apresenta uma grande diversidade ou espectro de variações de um mesmo tema; o pensamento imagético ou por imagens. Para Nietzsche, segundo Katsafanas (2005) existem duas formas básicas de pensamento; o primeiro e mais antigo, comum a várias espécies animais, inclusive a humana e, o pensamento abstrato teórico conceitual. Assim, de acordo como o autor (ibid), Nietzsche, mas também Schopenhauer, Rousseau entre outros, afirmam que animais não humanos também pensam, porém, não de maneira articulada conceitualmente, mas, por imagens mentais ou intuições. Um exemplo de como um pensamento pode ter seu conteúdo estruturado, embora não de forma conceitual, nos é dado quando projetamos uma intuição empírica ou ainda, projetamos imagens mentais na imaginação. Outro exemplo prático é quando esqueço o lugar onde deixei as chaves de casa no escritório, então procuro lembrar onde a coloquei e neste processo, crio uma imagem mental de minhas chaves dentro de uma gaveta em minha mesa de trabalho. Ao formar essa imagem na lembrança posso me dirigir a esta mesa, visando a minha chave projetada. Esse pensamento enquanto mantém-se apenas em imagens é, para Nietzsche, um pensamento articulado e estruturado cujo conteúdo não é organizado conceitualmente. Obviamente, este pensamento pode ser convertido em um pensamento conceitual de formas variadas.

3.1 ESTADOS MENTAIS CONSCIENTES OU FACULDADE SUBSTANTIVADORA

Apesar de não termos grandes dificuldades em reconhecermos, com Nietzsche, a existência de estados mentais articulados e estruturados conceitualmente e não conceitualmente. O mesmo não ocorre, em relação à afirmação nietzschiana, de que estados mentais organizados e estruturados conceitualmente são estados mentais conscientes, enquanto estados mentais estruturados de forma não conceitual são estados mentais inconscientes. Essa afirmação nos deixa inquietos, principalmente devido ao fato de que costumeiramente associamos a ideia de consciência com a ideia de percepção⁵⁰. Nesta forma de compreensão da consciência/percepção, ela é entendida como uma faculdade sempre presente nos nossos estados mentais, portanto, como uma propriedade dos estados mentais e mais, ela se caracteriza pela capacidade de vislumbrar, colocar sob sua atenção, tanto o conhecimento de si quanto o conhecimento do mundo.

É uma interpretação muito recorrente devido nossa própria experiência com estados mentais, segunda a qual, a consciência aparece como uma faculdade sempre presente, uma espécie de espelho, ou ainda, “olho interno” que não apenas gera pensamentos, mas também, que é capaz de vislumbrar e refletir nossos estados mentais. Esta faculdade reflexiva é entendida como consciência, ou seja, como o estar ciente do que pensamos, agimos, desejamos e decidimos. Esta forma de compreensão é criticada, como veremos abaixo, pelo filósofo.

De acordo com o filósofo, essa associação (consciência como olho interno) nasce de uma interpretação equivocada (erro) e ilusória sobre nossos estados mentais e mais, este modo de entendimento seria um epifenômeno, fruto de um compromisso (inconsciente ou não) com uma determinada imagem da mente. Segundo essa imagem da consciência, a mente humana seria formada por um ego/eu interior, entendido como um olho interno, dotado da capacidade de auto observação, de ser ciente em relação a si mesmo e seus estados mentais. De acordo com essa visão, estados mentais conscientes são aqueles dotados ou

⁵⁰ (KATSAFANAS, 2005, p. 10).

acompanhados por esse olho interno. Nosso objetivo será entender as críticas de Nietzsche a esse modo de compreensão da consciência, para, enfim, analisarmos o papel da reflexão filosófica no tornar-se o que se é.

Um pensamento surge quando 'ele' deseja, não quando 'eu' desejo, de modo que é uma falsificação dos fatos do caso dizer que o sujeito 'eu' é a condição do predicado 'pensar'. Ele pensa; mas que esse "isso" seja precisamente o famoso e velho "Ego" é, para dizer o mínimo, apenas uma suposição, uma afirmação, e certamente não uma "certeza imediata". Afinal, foi-se até mesmo longe demais com esse 'isso pensa' - mesmo o 'isso' contém uma interpretação do processo e não pertence ao processo em si. (NIETZSCHE, BM § 17, p.21)

No texto citado, interessa a Nietzsche a existência ou não, de uma faculdade substantiva, um ego, como fundamento ou condição de possibilidade de pensamentos, crenças, ações e desejos independentemente de toda e qualquer influência subjetiva e fisiológica. No § 17 de BM, Nietzsche dirige seus ataques contra a existência de uma tal faculdade substantiva (KATSAFANAS, 2005, p. 12), porém, não encontramos a negação absoluta da participação da consciência como epifenômeno da vontade em relação às ações e avaliações. O que Nietzsche contrapõe é a ideia que existe uma faculdade substantiva, um Ego, que está por trás dos pensamentos conscientes e os gera ex nihilo” (Ibid). Assim, para Katsafanas, Nietzsche realmente está preocupado em negar a existência de uma faculdade autônoma, independente, pura, imparcial, objetiva e capaz de produzir pensamentos ex nihil. Contudo, ao contrário, por exemplo de Leiter, para Katsafanas a negação da existência da consciência como uma faculdade ex nihil, não implica na afirmação de que estados mentais conscientes epifenomenais não participem da ação.

A crítica de Nietzsche à consciência é profunda e radical a ponto de negar sua auto-suficiência, mas também, nega que exista uma tal faculdade mental enquanto uma entidade ou faculdade fixa, permanente e unitária, condição de possibilidade ou fundamento do pensamento ou do eu. A consciência não existe enquanto uma faculdade substantiva presente a todos os estados mentais, capaz de produzir pensamentos e ações de maneira ex nihil. O ego “tornou-se uma fábula, uma ficção, um jogo de palavras: ele deixou completamente de pensar, sentir ou querer” (NIETZSCHE, CI, VI, §3). Mas enfim, como Nietzsche pode negar a ideia de um EGO⁵¹?

⁵¹ São inúmeras as passagens que Nietzsche ataca a existência de um ego, as principais em seu último período são; BM § 12, 16, 17, 54; GM I. §13; CI III. §5, VI. §3.

Para Katsafanas (2005, p.12), o núcleo da crítica de Nietzsche implica que defender a existência de uma faculdade como ego, entendida como um olho interno capaz de observar e refletir seus próprios estados mentais, ocasiona em apoiar (como fizeram parte dos estudantes na época de Kant que saíram a procura de novas faculdade) uma entidade ilusória fictícia, que não desempenha nenhuma função em nossas melhores explicações científicas e filosóficas (embora desempenhe um papel fundamental em relação às implicações éticas, morais sobre nossos comportamentos). Por isso, o ego deixou de pensar, de sentir, de querer e que nossos melhores relatos sobre o pensamento, o sentimento e a vontade não mencionam ego algum. Assim, o ego é uma ficção, uma ilusão, algo ao qual nada lhe corresponde. De acordo com Katsafanas (Ibid), Nietzsche sublinha essa compreensão dizendo que o ego é epifenomenal. Ou seja, a invenção do ego, um certo modo de compreensão da propriedade de alguns estados mentais e de nossas experiências perceptivas é entendida como epifenômeno. Contudo, Nietzsche não diz que precisamos abandonar a ideia de um ego, justamente porque esta ideia nos dispõe em relação ao nosso sentimento de poder e assim, influencia nossa disposição e hierarquia dos impulsos.

Neste sentido, Katsafanas argumenta que a negação da existência da consciência como uma faculdade/ego é normalmente entendida em termos de epifenomenalidade ou seja, como a negação da eficiência causal da consciência. Para Nietzsche, de acordo com o autor, a afirmação da epifenomenalidade do ego deriva de uma negação maior e mais ampla: a negação da existência da consciência como faculdade; assim, a afirmação da epifenomenalidade da consciência não implica necessariamente na negação interação e atuação eficiente de estados mentais conscientes. Katsafanas defende esta interpretação dizendo que Nietzsche ao afirmar a epifenomenalidade da consciência não afirma a ineficiência de estados mentais conscientes justamente porque apresenta-nos uma imagem da consciência que não nos obriga a um compromisso com a afirmação da existência de uma faculdade ou ego.

Katsafanas é um crítico da interpretação epifenomenalista de estados mentais conscientes em Nietzsche, entretanto, não pode negar as passagens onde esta interpretação é enfatizada, assim, afirma que a consciência/ego é epifenomenalista na medida em que, a consciência não é eficaz causalmente (pois ela não existe como uma faculdade), ao contrário, dos estados mentais

conscientes, pois estes possuiriam uma certa eficiência interativa, principalmente em relação ao nascimento da má-consciência e na emergência do fenômeno moral. A favor de sua interpretação da filosofia da consciência de Nietzsche, em detrimento da interpretação epifenomenalista, Katsafanas (2005) afirma que sua interpretação consegue, de uma maneira mais completa, reconciliar textos que a interpretação epifenomenalista apenas renega a segundo plano, essencialmente, aqueles nos quais Nietzsche defenderia uma interação entre os estados mentais, e mesmo que indiretamente, sobre a vontade, textos nos quais Nietzsche argumenta a favor de uma certa autonomia ao humano, mas diretamente sobre o indivíduo soberano.

Leiter (2007, p. 294) por seu turno, afirma que estados mentais conscientes são eficientes causalmente apenas em relação a “*type-facts*”, fatos fisiológicos. Neste sentido, para o autor, sempre que algo é causado, ou mesmo, pareça ter como causa um estado mental consciente, na verdade, sua causa sempre será um estado fisiológico inconsciente. No limite, para Leiter, estados mentais não são capazes de causar ações e pensamentos ex-nihilo, mas podem ser eficientes em relação aos impulsos e aos tipos fisiológicos de onde emergiram os estados mentais conscientes. Em outras palavras, qualquer coisa que pareça ser causada por um estado consciente é, na verdade, causada por algum estado fisiológico ou por algum estado inconsciente. Leiter resume essa posição dizendo que a consciência é “epifenomenal”, com o que quer dizer que os estados conscientes nunca são causalmente eficazes por si mesmos; sempre que um estado consciente parece estar causando algo, a cadeia causal foi realmente iniciada por um estado inconsciente ou um estado fisiológico (LEITER, 2007, p. 294).

Para o filósofo alemão existem outras maneiras de conceber a consciência; em BM §22, nos diz, por exemplo, que com o avanço progressivo da psicologia e da física. iremos abolir a crença no ego, entendida como uma faculdade sede da subjetividade, o que não implicaria na negação absoluta do ego. Ainda em BM §22, Nietzsche apresenta algumas formas de conceber o ego; Alma como uma multiplicidade de sujeitos, alma como estrutura social das pulsões e afetos.

Uma vez apreciada a maneira como Nietzsche rejeita a faculdade substantiva da Consciência, torna-se mais fácil ver que esta faculdade pode ser divorciada da consciência como propriedade dos estados mentais. Simplificando, os repetidos argumentos de Nietzsche no sentido de que o Ego (consciência como uma faculdade substantiva) é epifenomenal não devem ser confundidos com argumentos para a

epifenomenalidade dos estados mentais conscientes. Se o Ego é epifenomenal é simplesmente irrelevante no que diz respeito à questão de saber se os estados conscientes são epifenomenais. (KATSAFANAS, 2005, p.12, tradução nossa)

É muito comum pensarmos a consciência como uma faculdade substantiva e nossos estados mentais conscientes sempre relacionados a essa faculdade. Porém, Nietzsche rechaça esta interpretação, pois explicar ou compreender o que é um estado mental consciente ou inconsciente não significa dizer algo sobre a relação entre os nossos estados mentais e uma faculdade que é supostamente existente e potencialmente presente e ativa. O que Nietzsche pretende é analisar e descrever a própria natureza de nossos estados mentais conscientes e inconscientes. Precisamos sintetizar nossas observações construídas até agora para darmos mais alguns passos, primeiro ponto a ser enfatizado é que a distinção feita por Nietzsche entre estados mentais conscientes e inconscientes centra-se na distinção entre conceitual/não conceitual. Segundo; estados conscientes não são estados mentais dos quais temos ciência, ou seja, que envolvem apenas a autoconsciência. Se a autoconsciência não é uma propriedade essencial do mental, logo não há razão para identificarmos a consciência como a sede, núcleo e mesmo a mente ou intelecto. Isto exige de nós que Nietzsche nos dê uma explicação do que é a consciência. Se os estados mentais não são estados mentais dos quais estamos conscientes, na medida em que, não existe uma faculdade como um olho interno capaz de refletir o ego como num espelho, que possa nos permitir conhecê-lo ou melhor, nos tornar conscientes. Então, parece razoável a princípio a distinção efetuada por Nietzsche entre estados mentais conscientes como estruturados conceitualmente e estados mentais inconscientes como estruturados esteticamente não conceitual. Isto nos dá uma pista sobre os dois estados; ambos devem se diferenciar apenas pelo tipo de estrutura diferente e próprio de cada um. Em terceiro, podemos aceitar a distinção de Nietzsche entre consciência e percepção, e mesmo assim, parece que nos falta uma razão para identificarmos estados conscientes com estados articulados conceitualmente. Katsafanas (2005) elenca duas principais razões segundo as quais acredita que explicam esta interpretação de Nietzsche.

A primeira razão encontra-se no vínculo de Nietzsche com seu mestre Schopenhauer, que, sublinha que apenas os seres humanos são conscientes, muito embora, muitos animais possuem mentes. Schopenhauer, entende que a

linguagem conceitual é uma característica que apenas nós humanos possuímos, daí, parecer óbvio, para Nietzsche, que a diferença entre a mente humana e a mente de outros animais centra-se em nossa capacidade de reunir a multiplicidade de estímulos e impressões sensoriais, na unidade de um conceito. Logo, a diferença entre a mente humana e a de outras espécies animais, concentra-se no modo como a vasta gama de estímulos e impressões sensoriais, estados fisiológicos que nascem no contato com o mundo das coisas e os outros são transfigurados em; estados mentais inconscientes. cujo conteúdo é organizado esteticamente e, estados mentais conscientes, cujo conteúdo é articulado conceitualmente.

3.2 ESTADOS MENTAIS CONSCIENTES; CORRUPÇÃO, FALSIFICAÇÃO E SUPERFICIALIZAÇÃO

Nietzsche afirma que, em todo o tornar-se consciente ocorre um processo de corrupção, falsificação e superficialização. Dois são os pontos fundamentais deste processo; primeiro, que os estados mentais conscientes apenas parcialmente

e seletivamente conseguem absorver a totalidade dos conteúdos presentes em nossos estados ou representações inconscientes; em segundo, nossos estados mentais conscientes embora, sejam influenciados e determinados por nossas representações inconscientes, retro-agem ou ainda, interagem e influenciam estados mentais inconscientes (impulsos e suas disposições avaliativas de orientação). Esta interação não significa uma determinação causal autônoma e independente (ex-nihilo) na medida que essa interação ocorre de maneiras variadas e das quais não temos controle ou ainda, que não podem ser conhecidas a priori. A seguir abordaremos a primeira razão.

O que precisa ser destacado é que durante o processo de transfiguração de nossos conteúdos inconscientes nascidos da interpretação dos impulsos em estados mentais /conscientes parte deste conteúdo é esquecido, perdido, renegado. Desta maneira, a totalidade de nosso conteúdo inconsciente jamais é recuperado, conservado e expresso em nossos estados conscientes. O conteúdo inconsciente é infinitamente superior a nossa capacidade de conceitualização. A maior parte do tempo agimos, pensamos, sentimos, desejamos sem que isso seja espelhado ou duplicado em um reflexo interior. Imaginemos por exemplo uma imagem qualquer que nos toca; por exemplo o pôr do sol. Tudo o que nos toca exigiria um esforço inimaginável para conseguir uma descrição ou relato justo não apenas aquilo que acredito pertencer ao próprio objeto; o calor, a luz, a variação dos pontos luminosos, a entrada das nuvens, as sombras tudo isso e ainda mais, meus sentimentos, minha disposição, como minha memória foi afetada, que pensamentos vêm em meu espírito. O tempo, o esforço necessário e exigido para tal tarefa, a necessidade de rápida comunicação, o anseio de transmissão e mais, mesmo que tentasse jamais seríamos capazes de nos aproximarmos da totalidade dos detalhes e impressões. O problema não se limita à falta ou limitação de conceitos, pois estes podem ser desenvolvidos. Para Nietzsche, como para Schopenhauer, toda proposição é sempre limitada, seletiva, parcial em relação às nossas experiências estéticas, sensíveis e intuitivas ou inconscientes.

Para verificarmos essa limitação, poderíamos realizar uma experiência descritiva simples; tentar a descrição ou um relato mais completo e perfeito possível, levando o tempo que fosse necessária: podemos intuitivamente afirmar que este ou qualquer outro relato será sempre incapaz⁵² de resgatar toda a riqueza

⁵² McDowell (1994) apresenta uma crítica a esse argumento afirmando que embora possamos

de nosso mundo inconsciente. Este parece ser um dos níveis de observação que Nietzsche tem em mente ao dizer:

[...] O pensar que se torna consciente é apenas a parte menor; a mais superficial, a pior, digamos: — pois apenas esse pensar consciente ocorre em palavras, ou seja, signos de comunicação, com o que se revela a origem da própria consciência. (GC, § 354, p. 249)

Nietzsche, portanto, afirma exatamente que o conceito terá sempre menos conteúdo e informação do que contém nossas representações ilusórias ou inconscientes. A nossa percepção inconsciente é impossível de ser recuperada em toda sua dimensão significativa por um estado mental consciente/conceitual.

Se nossos estados conscientes possuem seu conteúdo organizado e articulado conceitualmente e o conceito é incapaz de recuperar e expressar todo o conteúdo de nossas representações inconscientes; logo, estados mentais conscientes são superficiais, falsificadores e corruptores em relação a estados mentais inconscientes. Falsificação e superficialidade entendida não apenas como limitação dos conceitos em representar toda uma vasta e rica gama de conteúdos, mas, em sua absoluta impossibilidade de identidade e representação perfeita e completa. Portanto, há uma diferença de qualidade e quantidade entre os estados mentais inconscientes e conscientes e também uma anterioridade genética das representações inconscientes em relação às conceituais.

Neste sentido, mesmo que possa parecer, que bastaria aumentar nosso vocabulário para que esta falsificação, simplificação e corrupção pudesse ser gradualmente superada. No entanto, e à revelia da possibilidade de evolução na qualidade e na quantidade de conceitos e proposições possíveis, as representações conceituais sempre estarão em relação às nossas representações inconscientes numa relação deficitária. Essa impossibilidade e déficit dos conceitos será explorado a seguir.

3.3 OS LIMITES IMPOSTOS PELOS CONCEITOS

Como resultado, pode parecer que ao aumentarmos progressivamente

em determinada situação não termos o conceito adequado, por exemplo de uma determinada cor ou ainda sua variação, qualquer pessoa poderia simplesmente substituir por “ser colorido”. Mesmo que aceitemos a possibilidade de tal substituição, parece-nos evidente que tal conceito é incapaz de recobrir satisfatoriamente a impressão empírica da cor, portanto, mesmo que seu argumento seja válido ele não invalida o argumento de Nietzsche.

nosso vocabulário conceitual, nossas experiências conscientes poderiam se tornar cada vez mais sutis e refinadas. Parece não haver nenhuma razão de princípio para acreditar que não poderíamos, com o tempo, desenvolver um vocabulário conceitual que fosse cada vez mais rico e refinado o suficiente para capturar todo o conteúdo da experiência inconsciente. Entretanto, é provável que Nietzsche negaria categoricamente, não a possibilidade de melhoramento e desenvolvimento linguístico, mas a possibilidade de tal desenvolvimento superar de forma absoluta igualando em termos de qualidade o conteúdo próprio de cada estado mental. Essa impossibilidade está ligada à própria natureza da gênese dos conceitos e a sua própria compreensão do perspectivismo. Seguindo na perspectiva de Nietzsche, a origem da linguagem e dos conceitos está vinculada a necessidade política de comunicação e, portanto, a linguagem não nasce de uma suposta faculdade cuja finalidade seria a conquista da verdade⁵³, mas apenas a rápida comunicabilidade. Neste sentido, nossos conceitos ou ainda toda a linguagem nasce da necessidade de comunicação, de nos fazer sermos compreendidos. Assim, os conceitos, a linguagem em geral, surge para facilitar as interações e as relações sociais. Ademais, mesmo que pudéssemos desenvolver nossos conceitos até atingirmos a capacidade de igualarmos os conteúdos de nossos estados mentais entre si, ainda assim, os conceitos estariam relacionados ao perspectivismo, o que também, como veremos, torna inviável essa possibilidade.

Embora seja evidente que artistas, cientistas e filósofos procuram desenvolver seus conceitos de maneira progressiva, a questão levantada e mais fundamental para a crítica, é que este impulso e desejo de precisão não é o único, nem o fator mais determinante no processo evolutivo dos conceitos. Procurando delinear os impulsos que levaram ao surgimento da consciência, a gênese que determina a própria natureza de nossa linguagem, Nietzsche (GC, § 354, p. 248) argumenta:

A consciência desenvolveu-se apenas sob a pressão da necessidade de comunicação — de que desde o início foi necessária e útil apenas entre uma pessoa e outra (entre a que comanda e a que obedece, em especial), e também, se desenvolveu apenas em proporção ao grau dessa utilidade.

Todo estado mental consciente é aquele marcado por ter seu conteúdo

⁵³ “Não temos nenhum órgão para o *conhecer*, para a “verdade”: nós “sabemos” / (ou cremos ou imaginamos) exatamente tanto quanto pode ser útil ao interesse da grege humana, da espécie: e mesmo o que aqui se chama “utilidade” é afinal, apenas uma crença, uma imaginação e, talvez, precisamente a fatídica estupidez da qual um dia pereceremos.” (NIETZSCHE, GC, § 354, p. 250)

estruturado de maneira conceitual. A consciência nasce da transfiguração de estados mentais inconscientes cujo conteúdo é estruturado esteticamente para a conversão em linguagem conceitual. Esta conversão exige que a linguagem, com seus recursos, seja capaz de ser aplicada e compreendida por todos, nos signos, símbolos e esquemas, na medida em que seu objetivo é a intercomunicação. Os recursos linguísticos foram criados sobre a égide da necessidade de comunicação vinculada às demandas para rápida inteligibilidade de nossas condições de vida. Uma comunidade comunicativa é aquela que possui a seu dispor um conjunto de signos, símbolos e esquemas nos quais as intuições, impressões empíricas e vivências comuns podem ser subsumidas. Essa subsunção é que permite e possibilita a rápida inteligibilidade a partir de experiências comuns compartilhadas. Neste sentido, o que está por trás da invenção dos conceitos é uma necessidade de comunicação coletiva e a função primordial da consciência é criar um rede de comunicação que começa com a metaforização, ou simbolização de vivências, afetos, experiências comuns e comunitárias.

Supondo que esta observação seja correta, posso apresentar a conjectura de que a consciência desenvolveu-se apenas sob a pressão da necessidade de comunicação — de que desde o início foi necessária e útil apenas entre uma pessoa e outra (entre a que comanda e a que obedecer, em especial), e também se desenvolveu apenas em proporção ao grau dessa utilidade. (Ibid)

Como podemos ver, a consciência, para Nietzsche, nasce da necessidade de comunicação entre os seres políticos que necessitam do outro para viver, prosperar, sobreviver, resolver seus problemas e necessidades de maneira mais eficiente, em suma, a linguagem surgiu da demanda de atividades coletivas, colaborativas e planejadas. A linguagem não nasce de um compromisso com a verdade, mas com a necessidade de ajuda e dos acordos de cooperação.

O fato de nossas ações, pensamentos, sentimentos, mesmo movimentos nos chegarem à consciência — ao menos parte deles —, é consequência de uma terrível obrigação que por longuíssimo tempo governou o ser humano: ele *precisava*, sendo o animal mais ameaçado, de ajuda, de proteção, precisava de seus iguais, tinha de saber exprimir seu apuro e fazer-se compreensível — e para isso tudo ele necessitava antes de "consciência", isto é "saber" o que lhe faltava, "saber" com se sentida, "saber" o que pensava. (NIETZSCHE, GC, §354, p. 249)

Neste sentido, para sobreviver é preciso estar engajado em atividades colaborativas de ajuda mútua e, principalmente em épocas de grande perigo e

ameaças, é necessário compreender e ser compreendido rapidamente⁵⁴. Ser prolixo, hesitante, exageradamente reflexivo, demorado nas escolhas implica em menores chances de sobrevivência, sucesso, também de reciprocidade e reconhecimento. Assim, a comunidade cria, inventa palavras-conceitos⁵⁵ que necessita para poder existir, desenvolver e conservar. Nietzsche contrapõe afirmando que um ser humano solitário⁵⁶ não teria necessidade da consciência na medida em que a consciência é apenas uma rede de comunicação⁵⁷ entre os seres humanos pois possibilita a união e cooperação na luta pela existência onde a hesitação, o ceticismo e a lentidão na inferência ameaçam o grupo e a si mesmo.

Os conceitos, por mais que possam se desenvolver, a necessidade gregária de comunicação rápida, a busca pela eficiência e a utilidade exige que todos os seres humanos compartilhem as mesmas “palavras-conceitos” dificulta e mesmo impede, ou torna, praticamente inevitável sua capacidade de recobrir com absoluta exatidão e satisfação de maneira completa seu desejo de verdade. Os conceitos não foram projetados para recobrir os objetos com precisão, mas para possibilitar e permitir uma rápida interação entre animais da mesma espécie. Assim, mesmo que nos seja permitido refinar, desenvolver e aumentar nosso vocabulário de modo que pudéssemos alargar nossa relação de simetria, sintonia e capacidade de representar o mundo dos objetos, a necessidade pragmática de nossa linguagem implica que temos outras demandas operantes e urgentes mais antigas, que se colocam acima da busca pela verdade, pelo conhecimento objetivo, universal e imparcial. No limite, para Nietzsche, a exigência de verdade, ou ainda, de objetividade é que pode impedir, atrapalhar e dificultar a função social e a exigência

⁵⁴ “Quem, por exemplo, não soubesse distinguir com bastante frequência o “igual” no tocante à alimentação ou aos animais que lhe eram hostis, isto é, quem subsumisse muito lentamente, fosse demasiado cauteloso na subsunção, tinha menos probabilidades de sobrevivência do que aquele que logo descobrisse igualdade em tudo o que era semelhante.” (NIETZSCHE, GC, § 111. p. 139)

⁵⁵ “Do mesmo modo, para que surgisse o conceito de substância, que é indispensável para a lógica, embora, no sentido mais rigoroso, nada lhe corresponda de real — por muito tempo foi preciso que o que há de mutável nas coisas não fosse visto nem sentido; os seres que não viam exatamente tinha vantagem sobre aqueles que viam tudo em “fluxo”. (NIETZSCHE, GC, § 111. p. 139)

⁵⁶ “Consciência é, na realidade, apenas uma rede de ligação entre as pessoas — apenas como tal ela teve que se desenvolver: um ser solitário e predatório não necessita dela. (NIETZSCHE, GC. §354, p. 249)

⁵⁷ “Acrescente-se que não só a linguagem serve de ponte entre um ser humano e outro, mas também o olhar, o toque, o gesto; o tomar-consciência das impressões de nossos sentidos em nós, a capacidade de fixá-las e como que situá-las fora de nós, cresceu na medida em que aumentou a necessidade de transmiti-las a *outros* por meio de signos. O homem inventor de signos é, ao mesmo tempo, o homem cada vez mais consciente de si; apenas como animal social o homem aprendeu a tomar consciência de si — ele o faz ainda, ele o faz cada vez mais.” (Ibid)

de rápida comunicabilidade. Vinculada a sua ideia de perspectivismo, Nietzsche nutre ainda, uma objeção mais profunda contra a possibilidade de desenvolvermos um vocabulário conceitual cada vez mais próximo e capaz de recobrir a totalidade da riqueza de nossa experiência inconsciente. Uma perspectiva pode ser entendida como uma série de crenças fundamentais e padrões de justificação. O perspectivismo⁵⁸ de Nietzsche é uma afirmação sobre o processo de justificação e validação de perspectivas. Esquemas de justificação e validade epistemológica são sempre internos e inerentes às próprias perspectivas particulares, de tal maneira que, independente das perspectivas, não há, nem pode haver, uma epistemologia autônoma às próprias perspectivas que estabelecesse um padrão único e externo a própria perspectiva que pudesse ser válida e aplicada a toda e qualquer perspectiva.

O perspectivismo de Nietzsche oferece outros pontos de inflexão sobre a impossibilidade de os conceitos serem desenvolvidos de tal maneira que possamos recobrir a totalidade dos conteúdos presentes em nossos estados mentais inconscientes. Defende ainda que os conteúdos de nossas experiências que são determinantes na significação dos conceitos e das relações internas entre os conceitos são determinados de maneira ampla ou ainda, holística (KATSAFANAS, 2005, p.17) de tal maneira que um único objeto comporta uma vasta gama de conteúdos, que os conceitos, apenas parcialmente consegue apreender, sendo, portanto, sempre insuficientes e fundamentalmente incompatíveis (em sua capacidade representativa) com a totalidade dos conteúdos dos estados mentais inconscientes. Utilizando uma metáfora de Quine, Katsafanas afirma: “as estruturas conceituais respondem à experiência apenas em suas bordas.” (Ibid) E por outro lado, todo o conceito sublinha e enfatiza certas qualidades e características enquanto renega e deixa de lado outras. Ademais, mesmo as características sublinhadas e destacadas não são evidenciadas em todas as suas nuances, pusilanimidades e diferenças, e isso ocorre justamente porque a subsunção do conteúdo de nossas experiências inconscientes ocorre pela igualação do desigual e pelo esquecimento das diferenças de modo que apenas pelo sacrifício da

⁵⁸ Existe toda uma vasta bibliografia sobre o perspectivismo. Clark 1990 e Reginster 2000 são particularmente importantes e serão aqui seguidos em relação a este tema. O que é importante ressaltar que o perspectivismo de Nietzsche não limita-se apenas a formas de validação e justificação, mas constitui-se também, na busca por romper com os limites calcificantes em relação aos valores absolutizantes e moralizantes do conceito.

diferença um conceito pode recobrir um objeto. De toda forma, as infinitas maneiras pelas quais podemos recobrir nossas experiências inconscientes (NIETZSCHE, BM, §20) através de relações inter-conceituais implica que todo o conceito será fundado em uma determinada perspectiva e como tal será sempre limitado à própria perspectiva. Uma palavra torna-se conceito quanto deixa de ter seu fundamento na experiência particular e passa a servir a experiências coletivas tomadas como iguais, porém, sempre desiguais. Neste sentido, as palavras quando tornam-se conceitos anulam ou engessam o próprio perspectivismo na medida em que conservam relação nas quais certos pontos são colocados em relevo em detrimento de outros. Cada conceito, é assim, a conservação de perspectivas únicas e particulares que são tornadas regras e passam a servir e a caracterizar uma vasta gama de vivências semelhantes, porém, nunca iguais. Esta determinação e caracterização marca a relação entre os estados mentais conscientes e inconscientes. Cada conceito consiste em um esquema que é generalizado e aplicado a uma vasta gama de vivências únicas, singulares e irrepetíveis.

Quando compreendemos que cada perspectiva contém em si mesmo seu próprio padrão de justificação e, associamos esta ideia com a tese acerca do perspectivismo de Nietzsche, no qual, afirma que não existe um padrão de justificação exterior a própria perspectiva que possa julgar, avaliar e servir de parâmetro de justificação para outras perspectivas chegamos a conclusão: mesmo que nossos conceitos pudessem ser maximizados de tal maneira que seu conteúdo cobrisse toda nossa experiência inconsciente, os significados dos conceitos ainda seriam constituídos de maneira holística e inter-relacional. No limite, pelos esquemas que constituem todo conceito, ou seja, pelo modo como o conteúdo é selecionado e tornado em relevo, pelas crenças e por seus padrões de justificação os conceitos serão sempre determinados de maneira totalizante ou ainda, holística. Neste sentido, os conceitos podem ser maximizados, porém, apenas especificamente a partir do ponto de vista de suas crenças e seus padrões de justificação que adotam. O problema é que sempre haverá outras crenças fundamentais, mesmo que os esquemas continuem os mesmos, assim como, sempre haverá outros padrões de justificação. Se crenças e padrões estão sempre abertos a outras possibilidades, então, novos conceitos maximizados também podem ser criados. Neste sentido, o conteúdo de nossa experiência inconsciente

sempre poderá ser conceituado indefinidamente e até de maneiras contraditórias e incompatíveis. Além disso, toda essa variada gama de possibilidades conceituais não implica em nossa capacidade de reconhecer quais seriam mais corretos, melhores ou mesmo verdadeiros. Ademais, enquanto nossos estados mentais conscientes, na medida em que, são marcados essencialmente por uma estruturação conceitual, por esquemas e sistemas de relações como crenças e padrões de justificação, intencionalidades racionalizadas; nossos estados mentais inconscientes são marcados por outro sistema diverso de estruturação, portanto, ambos estados divergem em relação aos padrões de estruturação próprio a cada estado mental.

Ao afirmar que nossa consciência é uma operação que falsifica, corrompe e vulgariza, Nietzsche está dizendo que nossos estados mentais conscientes capturam apenas parte da totalidade incomensurável de nossa experiência inconsciente. Mas não se resume apenas a isso; ao ser transfigurado em representação conceitual nossas representações inconscientes são submetidas a modelos e esquemas de significação coletivos nascidos de necessidades gregárias.

Meu pensamento como se vê, é que a consciência, não faz parte realmente da existência individual do ser humano, mas antes daquilo que nele é natureza comunitária e gregária: que, em consequência, apenas em ligação com a utilidade comunitária e gregária ela se desenvolveu sutilmente, e que, portanto, cada um de nós, com toda a vontade que tenha de entender a si próprio da maneira mais individual possível, de “conhecer a si mesmo”, sempre traz à consciência justamente o que não possui de individual, o que nele é “médio” — que nosso pensamento mesmo é continuamente suplantado, digamos, pelo caráter da consciência — pelo gênio da espécie. (NIETZSCHE. GC, §354, p.249)

A linguagem cria um mundo que em relação a vida, as vivências se apresentam como fixo, imutável, dotado de um padrão permanente, unitário e duradouro. Essa imagem de mundo nascida e conservada causa de maneira eficiente um conjunto de representações inconscientes de maneira tal, que podemos afirmar que estados mentais conscientes são causalmente eficientes. Isto ocorre na medida em que representações conceituais criam e trazem consigo uma série de representações inconscientes (entre elas a capacidade de influenciar a projeção onírica) Nosso objetivo agora, é mostrar como estados mentais conscientes, sendo epifenômenos de estados mentais inconscientes, ainda exercem influência e interagem fornecendo conteúdo e representações advindas

do do ambiente cultural, das vivências, da leitura de romances e obras clássicas de literatura, de filosofia e, como veremos de textos como *Ecce homo*, onde a escrita de si constitui, um exemplo da relação positiva entre tais estados mentais, como um dos modos através do qual o indivíduo (o Senhor Nietzsche) pôde criar a si mesmo, tornando-se o que se é. Veremos que, é justamente pela relação entre estados mentais inconscientes e conscientes, é que a escrita de si para si e para os outros (como *Ecce homo*) adquire uma função e dimensão formativa fundamental e constitui um exercício na realização da tarefa formativa fundamentalmente.

Este é o verdadeiro fenomenalismo e perspectivismo, como eu o entendo: a natureza da consciência animal ocasiona que o mundo em que podemos nos tornar conscientes seja só um mundo generalizado, vulgarizado — que tudo o que se torna consciente por isso mesmo torna-se raso, ralo, relativamente tolo, geral, signo, marca de rebanho, que a todo tornar-se consciente está relacionada uma grande, radical corrupção, falsificação, superficialização e generalização. (NIETZSCHE, GC § 354, p. 250)

Este fenomenalismo tem duas vias ou melhor, se constitui a partir de uma via de mão dupla; de um lado, os impulsos interagem com o pensamento ou, estados mentais inconscientes interagem com os estados mentais conscientes e, em contrapartida, estados mentais conscientes interagem com estados mentais inconscientes numa forma de diálogo e dialética circular. Katsafanas argumenta que o local, onde Nietzsche melhor desenvolve a relação entre os estados mentais, encontra-se na *Genealogia da Moral*, mais especificamente, no livro II, quando o filósofo aborda o nascimento da má-consciência. Este é o tema que trataremos a seguir:

3.4 MÁ-CONSCIÊNCIA

Este sub-capítulo de nossa tese é dedicado à exploração do tema; má-consciência. Nele, temos como objetivo, resgatar a compreensão do filósofo, na justa medida em que, o nascimento e emergência deste fenômeno psicológico e moral, nos revela e fornece pistas sobre o papel de estados mentais conscientes em sua relação com a disposição e hierarquia dos impulsos, afinal, toda filosofia (conhecimento é constituído por um conhecimento conceitual e, portanto,

consciente) é uma confissão involuntária e inadvertida das condições fisiológicas de vida de tipos humanos. Apesar de, estados mentais conscientes serem epifenômenos de nossos impulsos, tais estados possuem em sua origem e emergência o resultado da interação de seus impulsos inconscientes, da pressão que determinadas condições culturais e políticas exerceram sobre ele, a ponto de fazer emergir determinados estados mentais conscientes. Por fim, veremos que estes estados epifenomenais se relacionam permanentemente com estados fisiológicos inconscientes e constituem expressão, signo, sintoma das condições de vida, de saúde/doença de nossos instintos, ou seja, e revelam modo como estes se apropriam e dominam, encontram alimento, nutrição. Eis, uma vasta gama, de profundas implicações formativas e de autoconhecimento, que estados mentais conscientes podem nos revelar e que permitem, como defendemos nesta tese, que a escrita de si, a escrita auto genealógica, possuem uma função e dimensão formativa fundamental ligada a tarefa humano de tornar-se o que se é”.

A má-consciência (böses Gewissen) assim como bewußtsein (consciência de si) são conceitos constituídos a partir de transliterações do verbo saber (wissen). São, ambos, formas de saber, Gewissen, como já antecipamos é capacidade de saber moral, ou seja, saber determinado por valores morais, padrões avaliativos que nos permite saber, julgar, avaliar as ações, pensamentos e indivíduos. são portanto, formas de saber constituídos por conceitos, sendo portanto, também, estados mentais conscientes. É portanto, um estado mental consciente através do qual, julgamos, avaliamos, comparamos, medimos através de critérios de valor moral, portanto, valores coletivos e políticos, que são expressos e comunicáveis, através de conceitos morais bom e mau e que incorporamos a partir de nossa inserção em determinadas condições externas. Assim, gewissen é um estado mental consciente, no qual, a reflexão analítica, avaliativa, crítica e comparativa pressupõe parâmetros, cuja origem é cultural, externa: sendo portanto, um estado mental consciente, cujo conteúdo foi incorporado, aprendido, pois, sua origem é coletiva, política. Assim, a má consciente é um saber consciente, pois conceitual, de origem externa, social e política, que revela como o humano aprende, como é modificado através da pressão de determinadas condições morais e culturais, mas também revela como estados mentais conscientes ao serem incorporado, constituem uma memória, uma memória da vontade; ou em outras palavras, ao tornar-se instinto, ele determina a

emergência deste saber conscientes como uma forma de defesa, conservação, a ponto, de fazer o humano ser capaz de sentir-se responsável, culpado por suas ações e os efeitos decorrentes da consciência desta ação e seus resultados. Isso ocorre quando valores morais são incorporados a pontos de tornarem instintos. Este processo culmina, na capacidade humana de lembrar, e assim, ter um certo controle sobre suas ações. Pela má-consciência, o humano se educa, se modifica, se exercita, se reconhece. Constitui portanto, em sua emergência, o desenvolvimento de um mecanismo psíquico de repressão que atua diretamente sobre sua *Bewusstsein* (o modo como ele conhece, percebe e avalia a si mesmo), sobre seus afetos e sentimentos e sobre a disposição para certas ações. Embora estados mentais não sejam autônomos e eficientes causalmente, estes se relacionam com os impulsos e com os mecanismos inconscientes de ações, de modo a progressivamente enfraquecer e favorecer certas disposições dos impulsos para ações determinadas. Pois, a má-consciência, como um saber (um estado mental consciente) enfraquece a ação, diminui a disposição afetiva e a força de vontade para a ação.

Para Nietzsche, a história da responsabilidade, da consciência moral (*Gewissen*) está vinculada a criação de uma memória⁵⁹, à emergência de um estado mental conscientes, mecanismo que está relacionado às condições fisiológicas de vida dos impulsos e dos organismos. Tanto, a consciência moral, quanto, a memória é um mecanismo psíquico e fisiológico desenvolvido como forma de manutenção, conservação e ampliação de domínio sobre as condições de vida; e que emerge, ou é acionado de maneira inconsciente (pois, como vimos, um pensamento vem quando ele quer e não quando nós queremos. A emergência da má-consciência é uma forma de defesa, domínio e apropriação dos impulsos sobre as condições culturais e materiais externas, nas quais a espécie foi submetida. Para Nietzsche, a má-consciência é uma mecanismo psíquico e fisiológico, cujo nascimento, se deu como uma reação dos impulsos à pressão exercida pela exigências e necessidade nascidas na origem da formação da vida em comunidade e, portanto, estão vinculadas à necessidade social e política de prometer⁶⁰ e

⁵⁹ “[...] Não sendo um simples não-mais-poder-livrar-se da impressão uma vez recebida, 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.

⁶⁰ “Precisamente esse animal que necessita esquecer, no qual o esquecer é uma força, uma forma de de saúde forte, desenvolveu em si uma faculdade oposta, uma memória, com cujo auxílio

cumprir promessas⁶¹. Cumprir promessas;

Mas quanta coisa isto não pressupõe! 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 casual, a ver e antecipar a coisa distante como sendo presente, a estabelecer com segurança o fim e os meios para o fim, a calcular, contar, confiar - para isso, quanto não precisou antes tornar-se ele próprio confiável, constante, necessário, também para si, na sua própria representação, para poder enfim, como faz quem promete, responder por si como porvir!

O surgimento da má-consciência coincide com o nascimento da consciência moral e ocorre quando juízos morais (nascidos da moralidade dos costumes) passam a constituir o centro de gravidade das avaliações, tanto das ações, quanto dos pensamentos, quanto dos sentimentos e afetos. A caracterização patológica da má-consciência é construída, de modo a revelar, como um estado mental consciente é o resultado ou o epifenômeno da relação agonística de impulsos, a partir de suas interações, com determinadas condições históricas e sociais. Nietzsche (GM, II, § 16, p. 20) introduz o conceito da má-consciência como um estado mental fisiológico doentio:

Considero a má consciência como a doença mais grave que o homem foi obrigado a contrair sob o estresse da mudança mais fundamental que já experimentou – aquela mudança que ocorreu quando ele se viu finalmente encerrado dentro dos muros da sociedade.

Essa patologia fisiológica e mental tem sua gênese, no estresse psicológico e fisiológico, provocado pela mudança nas condições de vida, durante a transição e o surgimento da vida política e coletiva. Este período de transição, que conduziu o humano, da vida nômade em pequenos clãs até o surgimento e nascimento do humano moral e gregário⁶², e que por fim, produz como seu fruto tardio, o indivíduo soberano, é chamado por Nietzsche, de moralidade dos costumes.

O indivíduo soberano, é o indivíduo que, ao passar pela moralidade dos costumes adquiriu as condições fisiológicas e psíquicas (uma morfologia da vontade de poder) que o permitiu mesmo inserido nesta moralidade dos costumes superar essas mesmas condições; de libertar-se dessa moralidade da moralidade dos costumes, a superando em si mesmo, constituindo-se em um indivíduo

o esquecimento é suspenso em determinados casos - nos casos em que se deve prometer [...]” (Ibid).

⁶¹ “[...] de modo que entre o primitivo “quero”, “farei”; e a verdadeira descarga da vontade, seu ato, todo um mundo de novas e estranhas coisas, circunstâncias, mesmo ato de vontade, pode ser resolutamente interposto, sem que assim se rompa esta longa cadeia do querer.”

⁶² “Sejam agradecidos! — A grande conquista da humanidade, até agora, é que não precisamos mais temer continuamente os animais selvagens, os bárbaros, os deuses e os nossos sonhos.” (NIETZSCHE, A, I, §5)

pós-moral, dotado de uma subjetividade singular, pois, autônomo (pois moralidade e autonomia se excluem) que independente (ou melhor dizendo, dependente apenas de sua vontade de poder e não sua consciência). Este indivíduo é soberano, não por ser dotado de uma faculdade deliberativa, autônoma e independente, mas por ser expressão de uma vontade duradoura, portanto, ele possui a liberdade, mas não por possuir uma faculdade de consciência, mas por possuir uma vontade de poder dominante, constante e unitária (NIETZSCHE, GM, I, §2).

Esse indivíduo soberano será descrito, em *Ecce homo*, através de um personagem, que o filósofo introduz e apresenta nesta obra; "o Senhor Nietzsche". Ao introduzir e transformar a si mesmo em um personagem, o autor visa descrever a si mesmo, em sua aventura formativa e de superação da decadência. Este texto, escrito em primeira pessoa, é uma forma de autoconhecimento, que como veremos, (constitui uma auto-genealogia) cujo objetivo é a produção de uma memória, de um conhecimento de estados afetivos e fisiológicos passados, que deram origem as suas ideias, a sua filosofia. Mas, a escrita de si, em *Ecce homo*, não descreve apenas as condições de saúde/doença do Senhor Nietzsche e que deram origem a determinados pensamentos filosóficos; a narração de si, também revela como o personagem "Senhor Nietzsche" superou em si mesmo a decadência, em seu solo, ou seja, dentro das condições culturais que marcam a modernidade. Visto por esse mote, *Ecce homo*, é um texto de auto compreensão e como tal, é fruto da verbalização (sendo, portanto, um conhecimento constituído em estados mentais conscientes), onde a escrita de si constitui uma forma de criação de uma subjetividade e, que nos revela como estados mentais conscientes participam da formação humana, mesmo que não possuam eficiência causal, nem sobre ações, nem sobre pensamentos. Em *Ecce homo*, veremos como foi possível a um indivíduo criar a si mesmo, como o "Senhor Nietzsche", através de tal escrita, conseguiu tornar-se o que se é. Nos interessa explorar, como através da escrita de si entendida como auto genealogia constitui parte fundamental do exercício da constituição e criação daquilo que se é. Neste capítulo, exploraremos a relação entre estados mentais conscientes e inconscientes a partir do fenômeno do nascimento da má-consciência.

É, no parágrafo nove do livro I, de *Aurora* que, pela primeira vez, o termo moralidade dos costumes (*Sittlichkeit der Sitte*) aparece em sua obra publicada,

texto que é concluído da seguinte maneira: “Sob o domínio da moralidade do costume, toda espécie de originalidade adquiriu má consciência; até o momento de hoje, o horizonte dos melhores tornou-se ainda mais sombrio do que deveria ser. (NIETZSCHE, A, I, §9)

O que é a tradição? Uma autoridade superior, a que se obedece não porque ordena o que nos é útil, mas porque ordena. — O que distingue esse sentimento ante a tradição do sentimento do medo? Ele é o medo ante um intelecto superior que manda, ante um incompreensível poder indeterminado, ante algo mais do que pessoal — há superstição nesse medo.

A transição de pequenos clãs familiares, para agrupamentos cada vez maiores, submeteu os indivíduos a um estresse, devido às novas condições e necessidades que exigiam novas disposições (reações dos impulsos), novas habilidades, novos estados de espírito e novas formas de vida. Nietzsche, compara essa mudança⁶³, à qual a espécie humana foi submetida e, que teve como seu efeito colateral, o nascimento da má-consciência, como uma mudança semelhante àquela que os animais aquáticos passaram, tais quais foram forçadas a adaptarem-se à vida terrestre. Para que um animal selvagem, nômade e solitário possa se adaptar, a ponto de poder tornar-se membro de uma comunidade, é imprescindível que certos impulsos agressivos, violentos, egoístas⁶⁴ que poderiam prejudicar, dificultar ou mesmo inviabilizar a sobrevivência do rebanho, sejam controlados, proibidos e, portanto, avaliados de maneira a desenvolver no humano uma má-consciência. O centro de gravidade da avaliação moral (Gewusst) passa a ser determinado pelos juízos morais do rebanho.

O homem livre é não-moral, porque em tudo quer depender de si, não de uma tradição: em todos os estados originais da humanidade, “mau” significa o mesmo que “individual”, “livre”, “arbitrário”, “inusitado”, “inaudito”, “imprevisível”. Sempre conforme o padrão desses estados originais: se uma ação é realizada não porque a tradição ordena, mas por outros motivos (a utilidade individual, por exemplo), mesmo por aqueles que então fundaram a tradição, ela é considerada imoral e assim tida mesmo por seu ator: pois não foi realizada em obediência à tradição.

Aqui, entramos no problema da memória, e dos estados mentais conscientes que constituem a memória e o conhecimento de si. Vamos especificar

⁶³ “A partir de então deveriam andar com os pés e “carregar a si mesmos”, quando antes eram levados pela água: havia um terrível peso sobre eles. Para as funções mais simples sentiam-se canhestros, nesse novo mundo não mais possuíam os seus velhos guias, os impulsos reguladores e inconscientemente certos - estavam reduzidos, os infelizes, a pensar, inferir, calcular, combinar causas e efeitos, reduzidos à sua “consciência”, ao seu órgão mais frágil e mais falível!” (NIETZSCHE, GM, II, §16, p. 20).

⁶⁴ “A hostilidade, crueldade, o prazer na perseguição, no assalto, na mudança, na destruição - tudo isso se voltando contra os possuidores de tais instintos: está é origem da má consciência. (NIETZSCHE, GM II, § 16, p. 68).

o problema; Se, estados mentais conscientes (a memória, como um destes estados) não são eficientes, a ponto de causar ações, como poderá o humano controlar suas ações e agir conforme a tradição e o costume? Como pode o humano responder por si mesmo como porvir se não puder conscientemente se lembrar como ele deve agir? Como o humano pode ser responsabilizado e punido por suas ações se o esquecimento é uma força ativa e determinante?

Esquecer não é uma simples vis inertiae [força inercial], como crêem 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, no estado de digestão (ao qual poderíamos chamar "assimilação psíquica"), do que todo o multiforme processo da nossa nutrição corporal ou "assimilação física". (NIETZSCHE, GM, II, §1, p.43)

O esquecimento como uma força ativa, positiva, inibidora permite que o excesso incorporado e presente nos estados mentais inconscientes não supere o poder de digestão, de apropriação e de nutrição do organismo e constitua estados mentais conscientes (conhecimento de si, memória inconsciente); de maneira tal que aquilo que é vivenciado, experienciado, não "penetre mais em nossa consciência" (NIETZSCHE, GM, II, §1, p.43) ou em outras palavras, que não seja transfigurado em estado mental consciente (incluindo aqui também a memória). A relação tênue entre esquecimento (estados mentais inconscientes) e memória (estados mentais conscientes) constituiu o cerne do longo processo formativo que a espécie humana foi submetida durante a formação da civilização, ou ainda, durante a moralidade de rebanho.

Criar um animal que pode fazer promessas - não é esta a tarefa paradoxal que a natureza se impôs, com relação ao homem? Não é este o verdadeiro problema do homem?... O fato de que este problema esteja em grande parte resolvido deve parecer ainda mais notável para quem sabe apreciar plenamente a força que atua de modo contrário, à do esquecimento. (NIETZSCHE, GM, II, §1, p.43)

A moralidade dos costumes forçou o desenvolvimento de estados mentais conscientes, criou neste sujeito, uma memória, mas também, desenvolveu o exercício de uma série de atividades mentais, entre as quais estão; a capacidade de distinguir o acontecimento casual do necessário, de ver a si mesmo e seus estados conscientes de maneira causalmente eficientes, de olhar e antecipar o futuro no presente, de estabelecer com segurança o fim e os meios para alcançá-lo, planejar, calcular, contar, confiar. Em suma, apenas quando estados

mentais desenvolveram-se a ponto de o indivíduo ver a si mesmo como responsável, autônomo e livre é que a vida gregária tornou-se possível.

O imenso trabalho daquilo que denominei "moralidade do costume" (cf. Aurora, § 9, 14, 16)² - o autêntico trabalho do homem em si próprio, durante o período mais longo da sua existência, todo esse trabalho pré-histórico encontra nisto seu sentido, sua justificação, não obstante o que nele também haja de tirania, dureza, estupidez e idiotismo: com ajuda da moralidade do costume e da camisa-de-força social, o homem foi realmente tornado confiável. (NIETZSCHE, GM, II, §1, p.44).

O desenvolvimento da socialização implica num processo de transformação humana que dá origem não apenas a estados mentais conscientes, mas os exercitam, desenvolvem, pois, são cada vez mais exigidos, solicitados tornando-se imprescindíveis ao novo modo de vida. Durante esse longo processo formativo onde o humano foi tornado responsável, confiável, ele também aprendeu a ver a si mesmo como um sujeito livre, e autônomo, dotado de reflexão, análise, memória, capaz de fazer/cumprir promessas, responder por si mesmo, de maneira que suas ações aparecem como racionais e motivadas por razões nascidas da análise e reflexão.

Mas coloquemo-nos no fim do imenso processo, ali onde a árvore finalmente sazona seus frutos, onde a sociedade e sua moralidade do costume finalmente trazem à luz aquilo para o qual eram apenas o meio: encontramos então, como o fruto mais maduro da sua árvore, o indivíduo soberano, igual apenas a si mesmo, novamente liberado da moralidade do costume, indivíduo autônomo supramoral (pois "autônomo" e "moral" se excluem), em suma, o homem da vontade própria, duradoura e independente, o que pode fazer promessas - e nele encontramos, vibrante em cada músculo, uma orgulhosa consciência do que foi finalmente alcançado e está nele encarnado, uma verdadeira consciência de poder e liberdade, um sentimento de realização. (NIETZSCHE, GM, II, §1, p.44).

O conceito de "má-consciência" é apresentado por Nietzsche como uma doença, a mais grave, perniciosa, silenciosa e até hoje incurável. Contraída sob o stress da mudança mais radical, profunda e dolorosa que a espécie foi submetida; quando seres nômades, selvagens e bárbaros foram colocados e encarcerados dentro dos muros da cidade e submetidos à paz forçada pela comunidade. (NIETZSCHE, GM, II, §16).

Originalmente fazia parte do domínio da moralidade toda a educação e os cuidados da saúde, o casamento, as artes da cura, a guerra, a agricultura, a fala e o silêncio, o relacionamento de uns com os outros e com os deuses: ela exigia que alguém observasse os preceitos sem pensar em si como indivíduo. Originalmente, portanto, tudo era costume, e quem quisesse erguer-se acima dele tinha que se tornar legislador e curandeiro, e uma espécie de semideus: isto é, tinha de criar costumes — algo terrível, mortalmente perigoso!

Uma vez dentro dos muros, alguns impulsos, que antes eram livremente satisfeitos e manifestos, não podem mais ser liberados e saciados. Sendo que, cada impulso é dotado de uma quantidade específica e limitada de força (sua potência ou poder), que não pode ser diretamente eliminada (o que não impede de poderem ser refinadas, exercidas, enobrecidas), estes impulsos acabam sendo redirecionados para o interior do organismo, retornando, sem satisfação, sobre si mesmo, dando início a um processo físico-psicológico chamado de internalização, que é análoga à assimilação psíquica. Vejamos como Nietzsche explica a má-consciência como sendo um tipo de sofrimento, de angústia mental resultado da internalização (assimilação física e psíquica) de impulsos:

Esse homem que, por falta de inimigos e resistências exteriores, cerrado numa opressiva estreiteza e regularidade de costumes, impacientemente lacerou, perseguiu, corroe, espicou, maltratou a si mesmo, esse animal que querem "amansar", que se fere nas barras da própria jaula, este ser carente, consumido pela nostalgia do ermo, que a si mesmo teve de converter em aventura, câmara de tortura, insegura e perigosa mata - esse tolo, esse prisioneiro presa da ânsia e do desespero tornou-se o inventor da "má consciência". (Ibid)

A má-consciência inaugura uma nova fase da existência humana, essencialmente pela presença de um indivíduo marcado por uma nova forma de sofrimento; o sofrimento consigo mesmo. Ela surge, como o resultado de uma nova forma de violência que conscientemente recusa seu passado animal, promovendo novas formas de existência, modificando as condições de vida, exigindo novas forças e habilidade, estabelecendo uma verdadeira guerra moral contra os velhos impulsos nos quais podíamos, até então, viver e depositar nossa confiança. O humano, agora cindido entre impulsos proibidos, perigosos, impulsos que podem ser satisfeitos e outros impulsos que devem ser reprimidos, negados, agora são vistos como maus, como ameaças à vida em sociedade. Nietzsche chega a afirmar que, ao vir ao mundo, a má-consciência criou-se algo novo e inaudito, profundo, enigmático, pleno de futuro, que alterou o aspecto da vida humana na terra de maneira substancial.

De fato, necessitava-se de espectadores divinos, para fazer justiça ao espetáculo que então começava e cujo fim não se prevê - espetáculo demasiado fino, portentoso e paradoxal, para que pudesse acontecer absurdamente despercebido, num astro ridículo qualquer! O homem se inclui, desde então, entre os mais inesperados e emocionantes lances no jogo da "grande criança" de Heráclito, chame-se ela Zeus ou Acaso. (NIETZSCHE, GM, II, § 16, p.67)

Por outro lado, este novo espectáculo também traz consigo uma nova esperança de futuro, como se, no humano, algo diferente se anunciasse, estivesse sendo preparado; como se o homem atual não fosse a meta ou fim do processo formativo; “mas apenas um caminho, um episódio, uma ponte, uma grande promessa” (Ibid). Nietzsche quer enfatizar que quando internalizamos aqueles impulsos naturais (os impulsos que são indutores de violência, agressão, domínio e selvageria) no humano pré-histórico, isso resultou em um processo fisiológico patológico, marcado por um sofrimento inerente a relação dos estados mentais que compõem a subjetividade do indivíduo: esse sentimento de sofrimento, de angústia em relação a si mesmo, é chamada, por Nietzsche, de má-consciência.

O instinto de liberdade (isto é, esse desejo de descarregar os próprios impulsos) ao ser interiorizado tornou-se latente e foi empurrado para trás, reprimido, encarcerado dentro e voltando-se contra e sobre si mesmo. Apenas isso e nada mais é, chamado por Nietzsche, a má-consciência em seus primórdios. (NIETZSCHE, GM, II, §17)

Mas, precisamos entender ainda, como a internalização dos instintos é capaz de gerar a má-consciência? Katsafanas sublinha que, embora isto não seja realçado pela literatura secundária, Nietzsche se preocupa em enfatizar que nem todos os instintos são internalizados e sua satisfação vedada: apenas os impulsos que se revelam hostis à vida em comunidade. Em contrapartida, outros instintos são favorecidos e estimulados, pela oferta constante de condições de manifestação e satisfação, por exemplo: impulsos sociais, de reprodução, entre outros.

Enquanto certos impulsos contam apenas com a nutrição do acaso e são conscientemente obstaculizados, outros, encontram uma nutrição mais favorita, rica e desejada; a partir de então alguns impulsos passam a serem exigidos com mais frequência, outros são ignorados, negados e bloqueados. O homem íntegro e indiviso até então, agora, passa a ver a si mesmo como cindido, dividido, dual e contraditório: composto por partes, cujas imagens e julgamentos morais acerca de si mesmo, excluem-se mutuamente. O organismo, é então, marcado por um grande, profundo e doloroso conflito com seu estado mental consciente claramente contraditório e em desacordo consigo mesmo (ou com seu estado mental inconsciente) precisa decidir e, de alguma maneira, tomar partido, intervir, agir e atuar sobre si mesmo, em suma cuidar de si. E isto implica em negar uma parte de si mesmo, enquanto afirma, aprova, aceita a outra. Assim, este animal passa então, a ver a si mesmo dividido e acaba entrando em uma espécie de auto

condenação parcial de si mesmo.

Quem é o mais moral? Primeiro, aquele que observa mais frequentemente a lei: que, tal como o brâmane, a toda parte e em cada instante carrega a consciência da lei, de modo que é sempre inventivo em oportunidades de observá-la. Depois, aquele que a observa também nos casos mais difíceis. O mais moral é aquele que mais sacrifica ao costume: mas quais são os maiores sacrifícios? De acordo com a resposta a essa pergunta, várias morais diferentes se desenvolvem; a mais importante diferença, no entanto, continua a ser aquela entre a moralidade da mais frequente obediência e a da mais difícil obediência.

Mas como podemos entender esse processo que culmina em uma patologia fisiológica, psicológica e, cuja origem é política e cultural? Ao sermos aceitos em uma sociedade, o humano se depara com a descoberta de que seus instintos naturais e até então extremamente úteis e necessários à vida são agora tidos como perigosos, egoístas, cruéis, violentos e portanto nocivos à vida coletiva. Portanto, não apenas o julgamento em relação a esses instintos se modificou, mas também, fica proibido sob pena de castigo e exclusão, a própria manifestação e satisfação livre destes instintos (eles terão formas subterrâneas e sublimadas permitidas que variam em cada sociedade e época, por exemplo) precisam ser obstruídos, contidos, reprimidos. No entanto, estes impulsos continuam a se tornar ativos, exigir satisfação, logo, controlar, negar e proibir, além de extremamente difícil, é também, profundamente doloroso.

A comunidade pode instar o indivíduo a reparar o dano imediato que sua ação acarretou, em relação a outro indivíduo e à comunidade; pode igualmente cobrar uma espécie de vingança pelo fato de, graças ao indivíduo, como suposta consequência de seu ato, as nuvens e trovoadas da ira divina terem se abatido sobre a comunidade — mas ela sente a culpa do indivíduo sobretudo como sua culpa, e toma o castigo dele como seu castigo —: “os costumes relaxaram”, lamenta-se cada um no interior de sua alma, “se atos assim são agora possíveis”.

Mas se estados mentais conscientes não são capazes de controlá-los de maneira absoluta, como os instintos primitivos e selvagens podem ser internalizados? Apenas quando outros instintos assumem o comando, e encontram formas de satisfação e de manterem-se ativos; assim, alguns instintos, mais especificamente, os sociais, aqueles que são avaliados como úteis à vida em rebanho passam a assumir o centro de gravidade das ações e avaliações morais. Os instintos sociais, para que possam ser satisfeitos, exigem a contenção e a limitação de outros impulsos. No limite, sempre que determinado grupo de impulsos encontram satisfação, outros são obstaculizados perdendo espaço, deixando de estarem ativos, e quanto menos se exercitam, menos se satisfazem e mais

enfraquecem. A vida em sociedade, portanto, provoca um conflito profundo que implica em dor, divisão e autoavaliação. Assim, a má-consciência é uma mistura ambivalente de vários embates e lutas nas quais os impulsos agressivos são internalizados reprimidos, tidos como ameaças, partes de si mesmo são agora motivos de angústia, vergonha e medo. Neste sentido;

A má consciência é uma mistura de tudo isso a dor engendrada pela internalização dos instintos agressivos, o sentimento de estar voltado contra uma parte de si mesmo, o sentimento de discórdia interna, o sentimento de ser uma ameaça para si mesmo e o sentimento de ser uma ameaça para a sociedade. Fundamentalmente, então, a má consciência é um afeto complexo, engendrado pelo sentimento de que os instintos estão em desacordo entre si. (KATSAFANAS, 2005, p. 20)

Os conceitos de dívida/dever (estado mental consciente) que nasce das relações comerciais é transferido passando a servir de modelo interpretativo na relação com a origem, primeiro em relação ao seus ancestrais e, posteriormente, em relação à divindade. O sentimento e consciência de dívida em relação à gênese da vida, não se extinguiu com o declínio das antigas comunidades patriarcais baseadas em vínculos de sangue, antes, foi transmitida e difundida principalmente com a propagação do cristianismo. Da mesma maneira, a pré-história humana, transmitiu noções de bom e ruim oriundas das estirpes nobres, e o pendor psicológico para o estabelecimento de hierarquias. A humanidade, portanto, carrega a herança destas comunidades tribais e familiares o peso das dívidas não pagas e o desejo profundo de reparação, de quitação, de resgate. A transição das antigas comunidades primitivas para as comunidades aristocráticas e nobres é marcada por:

(A transição é marcada por aquelas vastas populações de escravos e servos da gleba, que se adaptaram ao culto dos deuses dos senhores, seja através da coerção, seja por servilismo e mimicry [imitação]: a partir delas esse legado se alastrou em todas as direções.) O sentimento de culpa em relação à divindade não parou de crescer durante milênios, e sempre na mesma razão em que nesse mundo cresceram e foram levados às alturas o conceito e o sentimento de Deus. (NIETZSCHE, GM, II, §20, p. 73)

No caminho para o surgimento e progresso de comunidades mais cosmopolitas ou mais universais também ocorreu o avanço em direção a divindades cada vez mais universais. Nietzsche afirma que neste processo de construção de impérios mais amplos e poderosos, o seu despotismo característico implica em uma superação em relação às conflitantes nobrezas livres e

independentes o que acabou abrindo o caminho para a superação do politeísmo e a instauração do monoteísmo⁶⁵.

Nietzsche sublinha ainda de maneira direta, mas breve no § 19 e 20 da Genealogia da moral, o nexos entre as noções de culpa e dever com as instituições e os pressupostos religiosos. Depois de ter estabelecido o nexos destes conceitos com as instituições comerciais e políticas (como o estado) o filósofo sublinha o processo de moralização desses conceitos (ou seja, a interiorização, a transformação em estados mentais conscientes através do entrelaçamento da má-consciência com a noção de deus) como se a moralização e até mesmo, como se estes conceitos estivessem no final e aparecessem apenas após o surgimento da crença no credor, como se estes tivessem surgidos apenas após o surgimento e a consolidação da crença em deus.

A realidade diverge disso de uma maneira terrível. Com a moralização das noções de culpa e dever, com seu afundamento na má consciência, houve a tentativa de inverter a direção do desenvolvimento acima descrito, ou ao menos de deter o seu movimento: justamente a perspectiva de um resgate definitivo deve se encerrar, de modo pessimista, de uma vez por todas; o olhar deve se chocar e recuar desconsolado, ante uma impossibilidade férrea; as noções de culpa e dever devem se voltar para trás - contra quem? (NIETZSCHE, GM, II, §21,p.75).

A progressão e extensão dos usos e transferências dos conceitos de dívida e culpa não param por aí, eles também são aplicados, também, na relação do indivíduo consigo mesmo e suas ações (aqui podemos ver a ideia de internalização da culpa como uma retro inferência de impulsos agressivos e violentos que voltam-se sobre si mesmo). Progressivamente, onde os conceitos de dívida e culpa são internalizados vemos o surgimento de um sentimento de desprezo, de desconfiança, de imperfeição e de corrupção em relação a vida, a si mesmo e as ações. A culpa oriunda do sentimento de dívida, agora em relação a vida, está implantada e o modo como interpreta tal sentimento e sua origem (um estado mental consciente) determina o modo como o humano vê e sente a si mesmo;.

Nietzsche prossegue explicando o que ele quer dizer com isso. Uma religião, como a religião judaico-cristã, transforma as idéias de dívida e

⁶⁵ “O advento do Deus cristão, o deus máximo até agora alcançado, trouxe também ao mundo o máximo de sentimento de culpa. Supondo que tenhamos embarcado na direção contrária, com uma certa probabilidade se poderia deduzir, considerando o irresistível declínio da fé no Deus cristão, que já agora se verifica um , considerável declínio da consciência de culpa do homem; sim, não devemos inclusive rejeitar a perspectiva de que a vitória total e definitiva do ateísmo possa livrar a humanidade desse sentimento de estar em dívida com seu começo, sua causa prima [causa primeira]. O ateísmo é uma espécie de segunda inocência, são inseparáveis.” (NIETZSCHE, GM, II, §20, p.73).

dever para com a comunidade em idéias de dívida e dever para com Deus. Isso acontece quando as religiões nos ensinam que a má consciência, o afeto profundamente doloroso resultante da internalização dos instintos agressivos, é na verdade o sentimento de culpa – culpa que resulta não da internalização, mas do reconhecimento do fracasso em cumprir suas obrigações, em particular as obrigações de alguém para com Deus. (NIETZSCHE, GM, II, §21, p.75).

É importante reconhecer que o sentimento de dívida nasce simplesmente da consciência de que as obrigações assumidas não foram cumpridas, por sua vez, o sentimento de culpa é uma dolorosa consciência do fracasso (imputado e entendido como culposo) devido ao não cumprimento em relação às suas obrigações. A ideia de Nietzsche é que este sofrimento psíquico que tem uma origem fisiológica é reinterpretado através do binômio dívida/dever, conceituado como um sentimento de dívida e falha cuja responsabilidade é atribuída a si aliado a consciência do fracasso a suas próprias obrigações em relação às palavras e promessas empenhadas. Portanto, a má-consciência é um complexo afeto nascido da internalização dos impulsos primitivos, agressivos e selvagens que é interpretado como sentimento de culpa que brota da leitura de nossa natureza como pecaminosa, imperfeita, incompleta, etc. Aqui é importante frisar, o papel dos estados mentais conscientes e sua eficiência própria e particular; que interferem e determinam certa disposição impulsional e as conservam. A má-consciência é o conceito que nomeia um estado mental inconsciente, fisiológico e psicológico, afetivo de profundo e complexo sofrimento, conceituado como culpa dando origem a um estado mental consciente de estados fisiológicos ou inconsciente.

Esta relação entre estados mentais conscientes e inconscientes têm profundas consequências. A interiorização ou a incorporação da má-consciência ocorre quando o humano torna-se consciente da má-consciência como culpa. Nietzsche é enfático a partir do momento que a má-consciência inconsciente de uma pessoa torna-se consciente como culpa, ela está interiorizada, incorporada passando a corroer e a se espalhar como um “*pólipô*”. (NIETZSCHE, GM, II, § 21). É importante sublinhar que a má-consciência inconsciente tem a participação de instituições culturais que fornecem não apenas a interpretação desta como culpa, como pecado, mas também, a provocam, a promovem, a transmitem pela educação, pela influência e principalmente pelas formas de punição e castigo.

A interpretação da má-consciência como culpa, ou nos termos desta tese, a transfiguração de um estado mental inconsciente em um estado mental consciente

determina e implica em uma relação causal entre estados mentais. A interiorização entendida como redirecionamento da força de satisfação de um impulso, ao voltar-se contra si mesmo, implica portanto, em corrosão, corrupção, enfraquecimento da força e da disposição dos impulsos, cujo sentido, é o desenvolvimento do processo de desvalorização da vida e de si mesmo. Estes estados fisiológicos se manifestam em estados psíquicos acompanhados de avaliações e modos de interpretação destes mesmos estados; transfiguração de estados mentais inconscientes em estados mentais conscientes. Assim, a interpretação da má-consciência como culpa ou responsabilidade nascida e originada do sentimento de dívida; “quando acalma a dor da ferida, ao mesmo tempo infecta a ferida.” (NIETZSCHE, GM, III. §15,p.105).

Aqui, nos parece um caso explícito de como estados mentais conscientes interagem com estados mentais inconscientes. A interpretação da má-consciência como culpa⁶⁶, (estado mental consciente) não apenas modifica a disposição fisiológica, a luta, a mobilidade própria aos impulsos está sendo influenciada, conservada. No limite, estados mentais conscientes conservam determinados estados mentais inconscientes em sua disposição vital. Essa transfiguração de estados mentais inconscientes em estados mentais conscientes é o núcleo do processo formativo para Nietzsche, através dos quais a cultura rompe os limites da individualidade e abre espaço para a massificação humana através da transmissão de representações através das quais o humano compreende a si mesmo.

Sofrendo de si mesmo de algum modo, em todo caso fisiologicamente, como um animal encerrado na jaula, confuso ao porquê e o para quê, ávido de motivos - motivos aliviam - ávido também de remédios e narcóticos, o homem termina por aconselhar-se com alguém que conhece também com alguém que conhece também as coisas ocultas - e vejam! Ele recebe uma indicação, recebe do seu mago, o sacerdote ascético, a primeira indicação sobre a “causa” do seu sofrer: ele deve buscá-la em si mesmo, em uma culpa, um pedaço de passado, ele deve entender seu sofrimento como uma punição. (Ibid)

A interpretação da má-consciência como culpa operada no seio da cultura e na tradição cristã, efetuada pelo sacerdote ascético, consegue de um só golpe redirecionar o desejo de violência e crueldade e, assim, provocar uma satisfação e um alívio à pressão do controle desses impulsos. O sacerdote ascético

⁶⁶ O pecado - pois assim se chama a reinterpretação sacerdotal da "má-consciência" animal (da crueldade voltada para trás) - foi até agora o maior acontecimento na história da alma enferma: nele temos o mais perigoso e fatal artifício da interpretação religiosa.(NIETZSCHE, GM III, §20, p. 120)

redirecciona essa descarga impulsional contra si mesmo e faz isso, oferecendo e apresentando uma forma de compreensão⁶⁷ ou de explicação (estado mental conscientes) para o sofrimento. A dor, o vazio, e principalmente a falta de sentido para o sofrimento é agora superada, ao ponto de se tornar desejável, buscada, valorizada. Com a interpretação ascética do sofrimento, anseia-se por mais dor, castigo e punição. Com a intervenção do sacerdote ascético, "esse velho grande mago em luta contra o desprazer" (NIETZSCHE, GM III, §20, p. 120), a falta de sentido para o sofrimento é apaziguada e mais do que isso, a dor aparecerá ornada com uma outra roupagem muito mais encantadora; a do perdão, da redenção, da salvação.

Cada excesso de sentimento que produzia dor, tudo que destruía, transformava, rompia, transportava, extasiava, os segredos das câmaras de tortura, a engenhosidade do próprio inferno - tudo esta então descoberto, percebido, explorado, tudo estava à disposição do seu ideal, do ideal ascético... "meu reino não é deste mundo." (Ibid).

Todas essas consequências profundas são o resultado da interiorização, ou seja, da transfiguração de um estado mental inconsciente para um estado mental consciente que consiste no processo de conceituação deste estado mental de uma maneira nova cujos resultados compõem uma vasta rede de efeitos, entre os principais estão:

1- Produz o enraizamento profundo da culpa e permite que esta se espalhe prosseguindo em todos os níveis fisiológico, psicológico, moral e estético. (NIETZSCHE, GM, II - § 21 E III - § 15).

2 - Apresenta um sentido profundo e complexo ao sofrimento através da lógica da redenção, salvação pelo sacrifício e sofrimento. Um alívio a angústia e o cansaço para o sofrimento sem sentido.(NIETZSCHE, GM, III, §15 E 20).

3 - Constitui em um canal de satisfação para os instintos de crueldade que são redirecionados contra si mesmo.

4 - Produz o desejo por mais sofrimento, mais punição, por novos tipos de sofrimento.

5 - Torna os conceitos de dívida e dever nos esquemas fundamentais de toda relação humana determinando afetos, sentimentos, organização e disposição

⁶⁷ "De fato, com esse sistema de procedimentos a velha depressão, o peso e a fadiga foram radicalmente superado, a vida voltou a ser muito interessante: alerta, eternamente alerta, insone, ardente, consumida, esgotada, mas não cansada - assim apresentava-se o homem, o "pecador" que fora iniciado nesses mistério." GM III, §20, p. 121)

impulsional.

Com estas cinco determinações da moralização dos conceitos de dívida e dever, ou seja, da transformação de estados mentais inconscientes em estados mentais conscientes podemos explorar o nexos em questão. O estado mental consciente altera, distorce, espiritualiza, falsifica, corrompe, vulgariza, enfim, modifica os estados mentais inconscientes (1,2). O estado mental consciente favorece a satisfação de determinados impulsos em detrimento de outros. Produz formas sublimadas de satisfação pulsional (3). A partir da interpretação que é a essência do estado mental consciente ocorre a criação de novos estados mentais inconscientes (4). E, por fim, a má-consciência enquanto um estado mental inconsciente é reproduzida em um estado mental consciente retroage sobre a própria estrutura dos impulsos e sua disposição fora. Ademais, essa retro-inferência ocorre através da construção de interpretações conceituais que constituem condições de manifestação, conservação e desenvolvimento de estados de espírito (5). No limite, a transformação da má-consciência inconsciente em um estado mental consciente constitui a interiorização ou moralização da má-consciência entendida como culpa.

Neste sentido, a má-consciência é inicialmente um sofrimento fisiológico resultado direto da obstrução de nossos instintos anti sociais e/ou violentos. Mas este estado fisiológico influencia diretamente nos estados mentais conscientes que produzem determinadas interpretações destes estados mentais inconscientes que passam também a induzir como condição de conservação e fortalecimento destes estados fisiológicos. As religiões morais apresentam uma determinada avaliação sobre certos instintos (os egoístas, os violentos, os sexuais etc) de maneira tal que não apenas determinam o modo como os vemos, mas implicam em o dever de negá-los, controlá-los até sua eliminação de todos os instintos, de toda nossa natureza impulsiva e animal. Sentimos culpa pelo fato de possuímos e sermos dessa mesma natureza animal, imperfeita, incompleta apenas a semelhança com a perfeição divina.

Através da incorporação da má-consciência (estado fisiológico inconsciente) como culpa (estado mental consciente) o indivíduo compreende o impulso e sua própria natureza volitiva como sendo a origem da dor, do mal, de sua imperfeição e insatisfação. Ao reprimir inicialmente os impulsos agressivos ele interfere na hierarquia natural e provoca uma anarquia desses mesmos impulsos. No limite,

todos os impulsos passam agora a serem avaliados, controlados através de formas de manifestação e satisfação. Quanto mais impulsos são negados, maior o desequilíbrio na oposição e satisfação dos impulsos entre si, maior é a dor nascida da obstrução dos impulsos mais se espalha e amplia a doença, a má-consciência aumenta exponencialmente. Na medida em que a má-consciência, enquanto é um estado mental inconsciente é interpretada moralmente como culpa, na mesma proporção aumenta o sentimento de culpa, ressentimento. Quanto maior é a luta do indivíduo contra seus impulsos, maior é a potência do sentimento de culpa.

A transição da má-consciência (estado mental inconsciente) em culpa (estado mental consciente corresponde ao processo de propagação e aprofundamento do estado doentio fisiológico. Estados mentais conscientes interagem causalmente com os estados mentais inconscientes, seja como condição de emergência, manifestação, conservação, fortalecimento, enfraquecimento e superação. Isso implica que outras interpretações possíveis desse estado mental inconsciente podem produzir efeitos também diversos. Como exemplo destas outras formas de interpretação da má-consciência Nietzsche, costumeiramente traz à tona sua imagem dos gregos antigos.

E ao fazer essa referência aos gregos antigos deixa transparecer que é possível uma forma de cuidado, de cura, de tratamento em relação ao sofrimento nascido da obstrução dos impulsos violentos através de formas de refinamento, espiritualização, sublimação destes impulsos de, maneira que, ao invés de gerar a anarquia e enfraquecimento fisiológico e possam produzir efeitos opostos; o fortalecimento, o aumento da disposição vital, e a mudança no modo como o indivíduo vê, julga e avalia a vida e a si mesmo. Uma das formas através das quais os gregos encontraram para lidar com seus impulsos agressivos estava no desenvolvimento da competição, do *agón* ou ainda, da boa *Éris*. A cultura grega encontrou uma forma ou ainda, um modo de vida comum através de eventos, festas, um modelo de educação, mas essencialmente uma vida na qual o cultivo da competição permitia uma manifestação saudável, evoluída, refinada dos impulsos que sem determinado cuidado poderiam ameaçar a existência do indivíduo e da própria comunidade. A ênfase dada pela cultura grega nas várias formas de competição permitiu aos gregos uma forma refinada de satisfação dos impulsos violentos de tal maneira que o sucesso de sua cultura e civilização é atribuído, por

Nietzsche, ao modo como cultivavam o agón⁶⁸.

Todos os grandes polos que caracterizam as dimensões dos modos de vida pública dos gregos é marcado fundamentalmente pelo seu caráter agonístico: nas disputas entre os poetas e dramaturgos (a arte era parte fundamental da educação ou da paideia grega) onde competiam entre si as diversas cidades; nas lutas entre as diferentes escolas filosóficas, nas disputas políticas e orais, em suas homeriades, etc. Por isso, Nietzsche afirma;

E não só Aristóteles mas toda antiguidade grega em geral pensa de modo diferente de nosso rancor e inveja, julgando como Hesíodo, que apontou uma Èris como má, a saber, aquela que conduz os homens a luta aniquiladora e hostil entre si, e depois enaltece uma outra como boa, aquela que como o ciúme, o rancor e a inveja, conduz o homem a ação, mas não para a luta aniquiladora, e sim para a ação da disputa. (NIETZSCHE, CP, §5, p. 28)

Ao trazermos o conceito e a importância do agón na cultura grega antiga, teremos melhores condições de compreender o que significa um refinamento dos impulsos e suas formas de satisfação. O caráter agonístico presente em praticamente todos os âmbitos da vida e da cultura grega revela para Nietzsche um desenvolvimento, uma transfiguração, um refinamento, uma sublimação dos impulsos agressivos. Essa ênfase cultural centrada na competitividade, como um impulso a distinção é uma manifestação dos impulsos violentos e agressivos de uma maneira estilizada, refinada, sublimada. Este impulso à distinção envolve um desejo de provocar inveja, de ver o outro pessoa sofrendo por sua causa, de tornar sua imagem própria dolorosa para os demais, além, é claro, no desejo de despertar o sentimento de impotência⁶⁹ e limite nascida da comparação invejosa. Além disso, envolve um prazer em saber que outros sofrem e sentem-se inferiores perto de si. Para Nietzsche, o agón é o responsável por ser o verdadeiro motor, a força motriz de tudo o que foi produzido de valioso na cultura grega, resultado de um refinamento e redirecionamento dos impulsos agressivos presentes em sua natureza. Os resultados desta estratégia grega de redirecionar e refinar os impulsos agressivos foram profundos; “o animal no homem sentiu-se divinizado e não se dilacerou, não se enfurece contra si mesmo!” (NIETZSCHE, GM II, §23, p.76).

O que é importante para Nietzsche é como a cultura está vinculada a

⁶⁸ Consultar HC, BGE 229, GM II.23–25 e TI X.1–5. Ver o texto Antonio Edmilson Paschoal. E o livro de Acampora.

⁶⁹ (NIETZSCHE, A, § 30, p. 33).

natureza animal entre os gregos, que estes se diferenciavam de seus sucessores justamente porque não conceitualizam a má-consciência como culpa, mas como, natural, inevitável, universal e como tal, deveria ser encarada como um estímulo à superação e as atividades agonísticas, a inveja, o desejo, o rancor, o ódio eram caminhos para o reconhecimento de si mesmo e, mais ainda, um estímulo motivador a superação, a ação, a competição. Esta forma destoante de interpretação da má-consciência obstrui o desenvolvimento e o enraizamento e atua tanto na transmissão quanto na intensidade da doença. Contudo, seus efeitos não terminam por aí, Nietzsche procede uma ampla análise destes efeitos; aquele que interioriza a má-consciência como culpa experimenta um profundo conflito interior - que é intensificado e encorajado culturalmente, em vez de redirecionado, refinado ou sublimado, acumula como um charco. O que nos parece determinante para Nietzsche, no sentido de nossa argumentação, é o modo como estados mentais inconscientes são conceitualizados, produzem e determinam efeitos, resultados profundos, complexos e duradouros sobre nós.

Nietzsche ao falar que a consciência é falsificadora, perigosa, que nela opera uma profunda corrupção e vulgarização, é em relação a essa interação e seus efeitos, que o filósofo tem em mente; os estados mentais conscientes introduzem distorções na economia mental como um todo. Nietzsche deixa transparecer que se alguém possuísse apenas estados mentais inconscientes estaria em uma relação mais honesta, direta e com maior correspondência em relação a natureza e a si mesmo, do que alguém cujo núcleo e centro de gravidade da vida se encontra em estados mentais conscientes.

Uma pessoa cuja má consciência foi tornada consciente como culpa aumenta e fortalece a anarquia interna de tal maneira que os seus impulsos não respondem às condições, estímulos e características presentes no mundo a sua volta, mas, são responsivos em relação a uma interpretação teoricamente carregada e determinada desse ambiente:

Esse tipo de reação não poderia ocorrer para alguém que não tivesse estados conscientes; um animal não humano, como um cachorro, não poderia ter esse tipo de reação. Assim, um ser com estados mentais conscientes reage ao seu ambiente de maneiras que respondem menos diretamente às características desse ambiente do que um ser com apenas estados mentais inconscientes. Nesse sentido, a consciência falsifica ou, talvez mais apropriadamente, a consciência distorce. (KATSAFANAS, 2005, p. 24)

Para Nietzsche, essas distorções são profundas, mas também perigosas, não porque sejam falsas, ilusórias, mas porque em relação aos estados mentais inconscientes, os estados mentais conscientes aparecem como mais valiosos, verdadeiros. Os estados conscientes, ou melhor, os conceitos que estruturam estes estados mentais são fixos, estáveis e fazem que o mundo, ao qual estes se relacionam, apareça como falso, enganadores e imperfeito. Assim, os estados mentais conscientes são em certos aspectos perigosos e sua falsificação e seu poder de encantamento fascinante e assustador. Nietzsche em relação aos estados mentais conscientes é profundamente ambivalente sobre a função e o papel exercido por eles para nossa espécie; ao mesmo tempo em que a considera seu surgimento nossa maior e mais profunda aventura de transformação, com estes algo novo surgiu, uma nova forma de vida, um novo tipo animal⁷⁰;

Acrescentemos, de imediato, que com uma alma animal voltada contra si mesmo, tomando partido contra si mesmo, algo tão novo surgia na terra, tão inaudito, tão profundo, enigmático, pleno de contradição e de futuro, que o aspecto da terra se alterou substancialmente. (NIETZSCHE, GM, II, §16, p. 67)

Até aqui procuramos mostrar como Nietzsche possui uma teoria unificada e coerente sobre a estados mentais (consciência), apesar da quantidade de interpretações divergentes, acreditamos, ser possível, com as ideias apresentadas reconhecer esta teoria. Como vimos, Nietzsche nega a existência de uma faculdade, entendida como órgão de conhecimento, autônoma, imparcial, pura e eficiente causalmente. Se a consciência não existe, como poderia ser eficiente causalmente? Por outro lado, vimos que estados mentais conscientes interagem com os impulsos como seu epifenômeno que serve como condição, estímulo, e também como um impulso, como o último e mais recente desenvolvimento do orgânico e, portanto, ainda em desenvolvimento. Particularmente, Nietzsche compreende os estados mentais conscientes como cujos conteúdos estão articulados conceitualmente ao passo que, em contrapartida, estados mentais inconscientes são articulados esteticamente. A partir destes pressupostos, as aparentes divergências podem ser apreciadas e reconhecidas como passíveis de unidade, principalmente suas alegações a respeito da falsificação, corrupção,

⁷⁰ “Como resultado de uma violenta separação do seu passado animal, como que um salto e uma queda em novas situações e condições de existência, resultado da declaração de guerra aos velhos instintos nos quais até então se baseava sua força, seu prazer e o temor que inspirava”. (NIETZSCHE, GM, II, §16, p. 67)

vulgarização que ocorre durante o processo de transfiguração dos estados mentais inconscientes para os conscientes. A ideia de falsificação opera em duas direções: de um lado, Nietzsche chama de fenomenalismo a transfiguração de estados mentais (fisiológicos) inconscientes em estados mentais conscientes. Esse fenomenalismo implica na modificação, criação e distorção dos conteúdos mentais inconscientes. Assim, o que vemos não é a realidade tal como ela é, mas tal qual a filtramos, interpretamos, julgamos, avaliamos, e todo este processo aparece em um estado mental consciente é apenas o epifenômeno da ação dos impulsos. O conteúdo consciente é sempre uma corrupção frente ao inconsciente. Por outro lado, não apenas não existe identidade ou correspondência perfeita entre ambos estados mentais, como também, o conteúdo do estado mental consciente, além de corrompido é, sempre em relação ao estado mental inconsciente, parcial, seletivo, discriminado. O modo como estados mentais são construídos em sua falsificação (que é inevitável, a ponto de Nietzsche chamar o conteúdo destes estados mentais de representações ilusórias, ficções, fantasmas) apresentam um mundo de tal forma distorcido que influenciam o modo como os estados mentais inconscientes são dispostos, exercitados e transformados. O modo como falsificamos, corrompemos, vulgarizamos e distorcemos o mundo interfere, modifica, determina, cria, ou seja, é causalmente eficiente em relação a estados mentais inconscientes (fisiológicos). Assim, as falsificações, corrupções, refinamentos, valorizações, distorções interagem no modo como percebemos, sentimos, avaliamos, interagimos e interpretamos o mundo e a nós mesmos. Antes de partirmos para o último capítulo é importante destacar que Nietzsche sublinha que certos estados mentais inconscientes são em certo sentido, inalcançáveis, inacessíveis para nós. Muito embora, humano não tenha autonomia para escolher qual interpretação, crença ou julgamento incorpora pois, no limite, todo estado mental consciente é secretamente dirigido por seus impulsos, está em nosso poder, oferecer um cabedal de formas de ver o mundo, filosofias, interpretações concorrentes, paradoxais e divergentes, para que nossos impulsos decidam por nós, aqui está a essência do processo formativo e educacional; neste caminho de libertação, a cultura, os mestres e gênios da espécie são os únicos caminho seguros Nossa conclusão versará sobre como a reflexão filosófica deve vir ao encontro do caminho já percorrido por estes, para que novos caminhos sejam trazidos à vida. Outro ponto que precisa ser evidenciado é que o poder, a autonomia, a capacidade

de que estados mentais conscientes sejam capazes de modificar o modo como o homem vê a si mesmo e o mundo é praticamente nulo. A reflexão, ou melhor, estados mentais conscientes jamais são independentes dos impulsos e neste sentido jamais são capazes de modificar, determinar tanto ações, quanto pensamentos, sentimentos, valores e pensamentos. O que pode, portanto, estados mentais conscientes em relação à educação humana? O que resta, a partir da crítica de Nietzsche da consciência, na medida em que todos os atributos comumente associados a ela são esvaziados, tornados diminutos, ou melhor, não passam de meras ilusões? Se a consciência não existe, se a consciência não é autônoma, deliberativa, eficiente causalmente, o que a consciência pode fazer em relação à mudança e a educação humana?

4 TORNAR-SE O QUE SE É, UMA TAREFA PEDAGÓGICA?

É, no emaranhado da relação, entre Nietzsche e Schopenhauer⁷¹, que veremos emergir o ponto de confluência entre ambos, naquilo que constitui nosso tema; ou seja, a possibilidade de mudança, modificação, transformação e educação humana. Na medida que, o tema do sujeito, da formação e da educação está, para ambos os filósofos, circunscrito no binômio conceitual necessidade/liberdade, será, a partir, da contextualização desta profícua discussão

⁷¹ Como afirma Paschoal (2016, p. 58): “Se é correto afirmar que, em seus primeiros escritos, o vínculo de Nietzsche com a filosofia de Schopenhauer não o impede de chegar a resultados diferentes daqueles produzidos por seu mestre, da mesma forma, é possível postular que na fase tardia de seu pensamento, ao lado da dura crítica, Nietzsche mantém um sutil diálogo com Schopenhauer, perceptível tanto no seu modo de fazer filosofia quanto no desdobramento de certas teses do antigo mestre.”

entre ambos os filósofos, esperamos fazer vir à tona o poder de cultivo e autoformação humana; em outras palavras, o papel dos estados mentais conscientes no tornar-se o que se é. Tanto para Nietzsche, quanto para Schopenhauer, a educação humana, sua formação, seu sentido encontra-se na relação conflituosa entre a necessidade e liberdade; no limite, a singularidade humana, o papel ativo e consciente, no cultivo de si, que o humano pode realizar, encontra-se paradoxalmente nos limites dados pela liberdade e necessidade.

Seguindo nosso itinerário argumentativo; partimos, do conceito de sujeito e suas forças inconscientes. Seguimos, pela explanação da relação dos impulsos como estados mentais inconscientes e sua participação na emergência de estados mentais conscientes. A seguir, exploramos o poder de interação e influências de estados mentais conscientes sobre os impulsos em suas disposições hierárquicas e vitais. Agora, agora precisamos explorar a ideia de cultivo de si entendido como o caminho para tornar-se o que se é, a partir da participação de estados mentais conscientes na educação dos impulsos que constituem a singularidade humana.

O tema da educação é uma das vertentes ou braços teóricos fundamentais que se desprende de uma nova concepção de sujeito. Como vimos, Nietzsche interpreta o humano como uma comunidade formada por uma multiplicidade de impulsos, forças, dotadas de sentido e centros de gravidade, que são compreendidas sob o conceito de vontade de poder. Por seu turno, Nietzsche afirma que a ideia de sujeito tem atrás de si uma longa história, a qual estamos ligados e em relação a qual nos orientamos. Este pertencimento histórico nos conduz ao reconhecimento de uma identidade á um sentido que nos prende, nos perpassa e em relação ao qual, podemos criar novas possibilidades de desenvolvimento, novas estratégias de interpretação e autoconhecimento. Veremos, por fim, como exercícios filosóficos formativos e de escrita podem nos permitir abrir novas possibilidades de autoconhecimento e, a partir da interação entre os estados mentais, veremos emergir novas configurações humanas.

Neste sentido, Nietzsche afirma que a ideia de alma, ou ainda de ego, não precisa ser (algo que sequer seria possível devido ao nosso pertencimento histórico que nos liga a origem de nossa sociedade e civilização) abandonada, mas transfigurada, experimental e perspectivamente desenvolvida, na medida que, a crença em um sujeito dotado de uma faculdade de estados mentais conscientes (livre, autônomo, responsável por si e pelos outros) liberou um conjunto de força

que ainda comporta uma grande potência de futuro, entre as quais, enfaticamente, o filósofo ressalta o espírito livre, o indivíduo soberano como a superação do sentido histórico que criou o humano moral, responsável.

Desta forma, é de fundamental importância colocarmos, mesmo que de maneira sintética, a posição teórica de Nietzsche em relação a longa história da noção de sujeito. Embora amplamente conhecida e difundida entre os estudiosos, convém ressaltar que a noção de sujeito para o filósofo não corresponde nem ao sujeito de Aristóteles, entendido como substância predicativa⁷², nem o sujeito cartesiano⁷³, muito menos, o sujeito entendido como um operador lógico, ideia regulativa, ou ainda, como “uma representação lógica” (KANT) mas também, não corresponde ao puro sujeito do conhecimento, tal qual aparece na filosofia do seu grande mestre Schopenhauer.

Trata-se, antes, de uma noção em que o sujeito é entendido como uma subjetividade constituída num determinado ambiente, sob certas condições e circunstâncias que deixam nele suas marcas, mas que, *pari passu*, não corresponde simplesmente ao produto inerte de um assujeitamento realizado por tais forças exteriores. Trata-se, assim, provisoriamente falando, de um sujeito constituído no complexo jogo entre um passado que reverbera em nós, mas que não deixa de ser, também esse passado, inventado por nós. Um sujeito possibilitado por memórias do tempo vivido, por um conhecimento de si, mas que tem, concomitantemente, nesse tipo de conhecimento, um empecilho para tornar-se o que é. (PASCHOAL, 2016, p. 60)

Este sujeito/subjetividade⁷⁴ que nos é revelado pela filosofia de Nietzsche explicita um espaço de atuação, no qual, o sujeito é capaz de forjar uma margem de manobra em relação a necessidade de si. Esta margem constitui-se, portanto, no núcleo da possibilidade do cultivo de si; no caminho para tornar-se o que se é. Assim, para podermos vislumbrar a possibilidade de educação, de uma mudança orientada consciente para fins também conscientes, de autoformação e de cultivo de si, precisamos compreender a margem de manobra no interior da qual o sujeito/subjetividade se constitui ativamente. Seguindo o mesmo procedimento que é adotado por Schopenhauer, “para ampliar sua noção de caráter na seção 55 de O

⁷² PASCHOAL, Antonio Edmilson (2016, nota 10, p. 59) ressalta que “embora haja um consenso sobre a ideia de sujeito como substância que recebe predicação em Aristóteles, cabe observar algumas variações do conceito analisadas, por exemplo, por Lucas ANGIANI (2007), no artigo intitulado “Aristóteles e a noção de sujeito de predicação” (Segundos Analíticos I 22, 83a 1 14).”

⁷³ Cf, DESCARTES, R. Discurso do método, 1991.

⁷⁴ Esta noção de sujeito/subjetividade que constitui-se no interior de um espaço imanente, no qual este se move, foi nos apresentado, pelo professor Paschoal, no texto Entre a caracterologia de Schopenhauer e o tornar-se o que se é de Nietzsche (2016). É sua hipótese que cotejamos aqui, para pensar a possibilidade cultivo de si em Nietzsche.

mundo como vontade e representação será incorporado por Nietzsche com o fim de alargar os limites e as possibilidades de compreensão do sujeito e de si mesmo em *Ecce Homo*.” (PASCHOAL, 2016, p. 60).

Nosso objetivo imediato consiste na análise e possibilidade do cultivo de si através da eficiência interativa de estados mentais conscientes. Chegamos agora, tanto sistematicamente quanto epistemologicamente, ao ponto central desta tese: a possibilidade de autoformação ou cultivo de si mesmo através da eficiência interativa de estados mentais conscientes. Ao reconhecer que nas instituições oficiais de ensino não havia espaço para a formação e o desenvolvimento pleno da singularidade que cada um comporta, o filósofo alemão mergulha na procura de um modo de vida marcado e orientado pela reflexão filosófica capaz de permitir que a individualidade singular possa se manifestar. Este processo de formação e manifestação da singularidade é orientado, não por uma ideia imutável, eterna e metafísica de si mesmo como em Schopenhauer, mas por um conhecimento enquanto criação poética de si mesmo. Isso significa que estados mentais conscientes (conhecimento de si) interagem com estados mentais conscientes permitindo uma atuação, um cuidado de si para si orientado e consciente, a partir deste autoconhecimento de que forma que o humano possa ver e sentir a si mesmo como autor e criador de si. De acordo, com Paschoal (2016, p.60):

“Espaço ou margem de manobra” é a tradução para o termo alemão *Spielraum*, que designa o espaço existente, por exemplo, entre um projétil e as paredes internas de uma arma ou entre um pistão e o cilindro de um motor movido a explosão. Filosoficamente, com Nietzsche, o termo ganha diferentes conotações, prevalecendo a ideia de um espaço de mobilidade em que o conceito não se calcifica, mas é tomado por uma flexibilidade tão delimitada quanto necessária.

Spielraum é portanto, uma estratégia filosófica que tem como objetivo enfrentar os limites do conhecimento, ou melhor, dos estados mentais conscientes em relação aos perigos que estes estados mentais comportam para a formação e educação humana a partir da interiorização de determinados modelos ou formas de conhecimento de si (como no caso da má-consciência). Todo conhecimento, marcado por um estado mental consciente conceitualmente articulado, comporta uma corrupção, falsificação e vulgarização que pode constituir uma ameaça perigosa e um empecilho ao processo formativo daquilo que se é, justamente no processo de interiorização de determinadas interpretações sobre si mesmo, na medida que estados mentais interagem entre si, como no caso exposto da

má-consciência. A calcificação do conceito ocorre quando este é interiorizado servindo de modelo para a interpretação e conhecimento de si de forma a engessar perspectivas e interpretações diferentes sobre si e sobre o mundo, inviabilizando novas hierarquias e novas organizações dos impulsos.

Se o conhecimento de si pode constituir-se em um empecilho ao desenvolvimento da singularidade, será somente na abertura de uma margem de manobra que a singularidade poderá se manifestar e vir à tona. A abertura deste espaço de manobra é o que permite o cultivo de si como manifestação daquilo que nos é singular, genuíno. Paschoal ainda ressalta um uso mais enfático de *Spielraum*, ligado aos problemas e dificuldades da compreensibilidade. Neste ponto, Nietzsche traz à tona, o conceito *Spielraum*, justamente para permitir um espaço de ação e manifestação como algo que é oferecido ao amigos, mas também para si mesmo, como uma margem de manobra para a má-compreensão, e portanto, para se poder exercer o “direito a incompreensão”⁷⁵. Essa margem de manobra seria a garantia de um espaço para a manifestação da diferença entre o ideal e o real, entre o conceito e aquilo que é conceitualizado.

(...) o fenômeno do riso sempre significa a súbita compreensão de uma incongruência entre o referido conceito e a coisa pensada e também entre o que é abstrato e o que é intuitivo. Quanto mais inesperada for esta incongruência na apreensão da pessoa que ri, tanto maior será a risada. Assim, toda vez que a risada for provocada, será necessário um conceito e algo particular – uma coisa ou um evento – que poderia com certeza ser subsumido sob aquele conceito, mas que sob outro aspecto mais importante não se refere a ele e difere de tudo o mais que pode ser pensado sob ele. (SCHOPENHAUER, A. MVR II, p. 99)

Esta citação, com a qual, Paschoal, abre seu texto entre a caracterologia de Schopenhauer (1999) e o tornar-se o que se é para Nietzsche (2016) nos ajudará a entender o conceito de *Spielraum* como um espaço para o desconhecer-se a si mesmo, para o direito à incompreensão e para o cultivo e manifestação daquilo que nos é genuíno, mas, também para o cuidado como a abertura de possibilidade de superação da má-consciência.

Ainda de acordo com o autor, o qual seguimos nas indicações sobre o uso, compreensão e aparição do termo na obra de Nietzsche, enfatiza especialmente o uso do termo em BM §19 e NF-1887,9[139]⁷⁶ a respeito da questão da

⁷⁵ Cf, BM, §27.

⁷⁶ Neste fragmento póstumo o filósofo ressalta o domínio das paixões ao invés de enfraquecimento ou erradicação. Que quanto maior for a amplitude do poder do mestre maior liberdade poderá ser dada às suas paixões. E que o grande homem é grandioso pela margem de

compreensibilidade⁷⁷ e seus respectivos problemas. A margem de manobra, seria neste sentido, uma espécie de espaço, um ambiente mais livre, onde o riso volta-se com inocência e leveza sobre a pretensão de identidade, coerência e rigidez conceitual; uma área para o livre desentender-se sem culpa, resignação; onde a distopia e o paradoxo volta a ter direito de cidadania e as relações dos impulsos entre si se recobrem novamente de inocência; uma segunda inocência. Ou “como algo que se oferece aos amigos como um campo “para a má compreensão” ou para se exercer o “direito à incompreensão.” (PASCHOAL,2016, p.61)

A respeito desta importante e relevante ênfase dada por Nietzsche ao riso e o conceito *Spielraum* na obra *Além do Bem e Mal*, Paschoal⁷⁸ faz referência a ideia de incongruência e o riso que esta provoca no observador em Schopenhauer (MVR I § 13 e MVR II, vol. 1, p. 156). O riso seria um instrumento fisiológico de cura que permitiria não apenas descarregar a insatisfação da incongruência, mas uma forma de não permitir o acúmulo e a interiorização da culpa e da má-consciência. Tal forma agonística de lidar com os impulsos somente seria possível pelo desenvolvimento de um modo de saúde, ou cura, que estaria marcada pela capacidade da vontade, ou melhor, da potência da vontade em estabelecer entre os impulsos uma disposição plástica de forma a organizar uma estrutura hierárquica aristocrática de harmonia agonística de comando e obediência.

O riso, ou melhor, a urgência em aprendê-lo, ao desenvolvimento de uma segunda inocência em relação a si mesmo e ao devir, é o núcleo do processo formativo e educativo que constitui o sentido do tornar-se o que se é. O riso reconhece a margem de manobra que permite ao humano que, ao tornar-se consciente ou autoconsciente não se estabeleça, ou melhor, não calcifica de tal

liberdade dada a seus desejos e pelo poder que este possui sobre suas paixões e desejos. Além disso, o fragmento ressalta que a civilização visa formar homens úteis, inofensivos, em suma, o homem bom, ou seja, aquele ao qual não tememos, admiramos e que sequer devemos desprezar. Afirma que a educação é o meio para arruinar a exceção, uma forma de distração, sedução, uma doença em favor da regra. Nos revela que esta tendência em favor da regra é uma necessidade econômica da educação controlada pelo estado e pelo mercado. Que a educação é um meio para direcionar o gosto contra a exceção em favor da regra. Nietzsche também ressalta no fragmento que uma cultura de exceção é uma cultura da experimentação, do perigo, de nuances nasce do resultado de acúmulo de riqueza e poder alcançado apenas em uma cultura aristocrática, que é, por sua vez, uma cultura capaz de comandar seu próprio excesso de força e portanto, é uma cultura agonística e aristocrática capaz de se constituir em uma estufa de luxo.

⁷⁷ Sobre este ponto, PASCHOAL faz referência a "A crítica de Nietzsche da razão de sua vida". In: STEGMAIER, 2013, p. 65-90.

⁷⁸ Como sublinha Paschoal ; "Não é pouco relevante a associação feita por Nietzsche entre o espaço de manobra e o riso, na passagem mencionada de *Além de bem e mal*, que nos remete a ideia de incongruência de Schopenhauer e a risada provocada por ela no observador. (MVR I § 13 e MVR II, vol. 1, p. 156)."

maneira, uma única e determinada maneira moral de ver o mundo e a si mesmo, implantando a decadência e a anarquia instintual.

Mas para que seja possível ao indivíduo aprender o riso e a segunda inocência faz-se necessário que uma cultura da exceção seja implantada, centrada na experimentação, voltada para as nuances, para aquilo que é genuíno em nós mesmos, pois as nuances mais acentuadas nascem do resultado de um acúmulo de riqueza e poder e não para a regra. Uma educação e formação para a exceção sempre será o oposto de uma educação de massa. Será, antes de tudo, uma educação aristocrática, ou seja, aquela que visa a formação de homens de exceção, raros, onde as nuances são alcançadas tanto em relação aos conceitos do mundo quanto aos conceitos referenciados no conhecimento de si mesmo.

Cultivo, portanto, está sempre relacionado às condições do estabelecimento de uma hierarquia de formas ou tipos de vida, determinadas pelas relações de comando e obediência, tais quais, correspondem às relações dos impulsos entre si que são essencialmente determinadas pela relação dos estados mentais entre si. Neste sentido uma cultura de exceção nasce da formação de estados mentais inconscientes e conscientes que é marcado pelo agonismo impulsional que nasce do excesso e da pluralidade de forças, tendências e disposições possíveis.

O problema da educação se revelou até aqui, como uma relação entre estados mentais conscientes e inconscientes que podem impedir o desenvolvimento daquilo que se é e favorecer a massificação obstruindo a formação de homens de exceção que possuem a capacidade de orientar-se pelas nuances e não as regras. Esta capacidade, que afirmamos, nasce a partir da abertura de uma margem de manobra estabelecida dentro de certos espaços “tão limitados, quanto necessários” (Cf, PASCHOAL, 2016), quais sejam, os limites entre a necessidade e a liberdade. Mas como isso é possível, ou ainda, como isso pode ser alcançado?

Para responder essa pergunta, precisamos compreender como o conceito *Spielraum* constitui uma estratégia filosófica; a partir daí, poderemos explorar como a reflexão filosófica (exercícios formativos) pode constituir um modo de vida ou um caminho para libertação daquilo que se é. Neste sentido, a reflexão filosófica torna-se uma tarefa pedagógica, um chamado a autoformação, principalmente quando se reconhece que as instituições educacionais e a cultura obstruem e domesticam massificando ao invés de constituírem um espaço para a criação dos

homens de exceção marcados pelas nuances em relação à regra ou modelo.

Nietzsche incorpora o conceito *Spielraum* como uma estratégia filosófica de enfrentamento aos efeitos problemáticos do conhecimento do mundo e de si. Este sentido, atribuído à Nietzsche, evidenciado por Paschoal⁷⁹, nos permite entender como o conceito refere-se ao interior de determinados ambientes morais e linguísticos (aqui o utilizamos dentro dos limites e possibilidades de educação e auto cultivo) é utilizado por Nietzsche como uma estratégia filosófica e formativa. A fluidez de sentido é aqui entendida, em relação aos conceitos morais utilizados no conhecimento de si e do mundo, abrindo espaço para novos significados, subversões e ampliações. Em termos de formação, cultivo e educação esta estratégia filosófica abre espaço para a manifestação daquilo que nos é genuíno.

Como uma estratégia filosófica e formativa, o conceito permite uma espaço de observação paradoxal, uma certa disposição perceptiva e analítica para aquilo que foge a regra (contida no conceito), aquilo que é nuance, justamente para aquilo que o conceito esconde, máscara: a diferença, tanto em relação ao mundo quanto em relação a si mesmo.

Tal uso do termo evidencia uma estratégia filosófica que permite ultrapassar os rígidos e estreitos limites tradicionalmente impostos aos conceitos, no interior dos quais tem-se como regra, por exemplo, que conceitos contrários se excluem mutuamente. Trata-se, antes, de estabelecer um campo no qual o paradoxo se torna possível. Um campo no qual ganha cidadania, por exemplo, aquela situação hilária, mencionada por Schopenhauer, da "súbita compreensão de uma incongruência entre o referido conceito e a coisa pensada, e também entre o que é abstrato e o que é intuitivo" (PASCHOAL, 2016, p. 62)

O conceito *Spielraum*, portanto, não nos remete a um campo pré ou meta conceitual existente ao endurecimento ou calcificação dos conceitos, mas se constitui como uma estratégia, para lidar de maneira consciente, com os limites e perigos impostos pela interação causal de estados mentais de estruturação diferentes. Em outras palavras, *Spielraum* constitui uma estratégia filosófica formativa justamente quando o próprio campo conceitual se torna um limite para o

⁷⁹ "Na recepção da filosofia de Nietzsche, no sentido destacado neste estudo, o conceito é colocado em destaque por Werner Stegmaier, (2013) que o utiliza para designar o uso de regras próprias de ação ou de linguagem no interior de determinados ambientes morais ou linguísticos, enfatizando, com isso, a noção de fluidez de sentidos, o modo como conceitos ou regras são ampliados ou subvertidos, dando lugar a novos significados. Ao lado dessa interpretação, e sublinhando ainda a associação do termo a questão da compreensibilidade, realçamos também um aspecto destacado por Thomas Bernard, (Conferir: PLAICE, 2010, p. 101-103) que se refere ao tragicômico como um espaço de manobra constituído a partir dos conceitos de tragédia e de comédia como seus limites sem que, contudo, possa ser definido por deles. ((PASCHOAL, 2016, nota, 24, p,61)

pensamento, para a compreensão e a exposição de uma ideia tornando-se enquanto um estado mental consciente um obstáculo à saúde fisiológica e psicológica do organismo. Tal estratégia permite que reconheçamos os limites nos quais o conhecimento teórico impõe, de modo a permitir, a compreensão desses limites e suas implicações para a formação e o cultivo de si, em suma, tal estratégia nos permite entender os conceitos (conhecimento de si) em seus limites de perspectiva e desenvolvimento de formas de vida.

A abertura desta margem de manobra, possibilitada por esta estratégia filosófica, permite que os conceitos não sejam tomados como as próprias coisas, ou algo, mas para demarcar um conjunto de limites e intencionalidades que estão envolvidas no que está sendo dito, narrado, expresso através dos estados mentais conscientes. Convém ressaltar que aqui, o conceito *Spielraum* está demarcado dentro dos limites postos na questão do sujeito, ou seja, entre os conceitos de necessidade e liberdade. Assim, tanto em Schopenhauer e de um modo particular em Nietzsche, a questão do sujeito, ao ser aproximada e confrontada com as noções de caráter inteligível e de caráter adquirido, poderá nos permitir identificar o uso deste importante conceito. Veremos que que ambos os filósofos utilizam estes dois conceitos aparentemente contraditórios e excludentes, estabelecendo, a partir desta estratégia filosófica e formativa (*Spielraum*) novas possibilidades conceituais permitindo uma margem de manobra em relação ao poder negativos dos estados mentais conscientes.

4.1 O CARÁTER PARA SCHOPENHAUER

Em sua obra magna *O Mundo Como Vontade e Representação*, dois são os momentos fundamentais, nos quais Schopenhauer desenvolve sua teoria sobre o caráter humano (PASCHOAL, 2016, p. 62); primeiro, no segundo livro e, posteriormente, no quarto livro, onde realiza uma ampliação dessa noção. Como é bem conhecido, a caracterologia de Schopenhauer comporta três noções, as quais juntas, constituem todas as manifestações de um mesmo e complexo fenômeno revelado sob óticas diferentes, a totalidade do fenômeno do caráter humano; caráter inteligível, empírico e adquirido. A revelia, da famosa afirmação de Schopenhauer sobre a unidade⁸⁰ de seu pensamento, a exposição de sua filosofia

⁸⁰ "Além da clássica proposição de Schopenhauer sobre o caráter "único" de seu pensamento

do caráter sofre variações de nuances sutis no decorrer da evolução interna de seu pensamento e obra. Assim, o conceito de caráter interpretado e utilizado sofre, durante o processo de desenvolvimento de sua filosofia, diferentes papéis, em diferentes contextos de interpretação⁸¹. Nesta tese, nos concentramos apenas em sua obra maior, pois, nosso objetivo não é escavar as fontes dos conceitos, nem suas variações e interpretações possíveis em Schopenhauer, mas apenas, evidenciar como o conceito se transforma dentro de sua obra, a qual Nietzsche mais diretamente se dirige e, explorar como o conceito implica em uma margem de manobra entre a necessidade e a liberdade. Inicialmente, vamos nos desdobrar sobre o uso das ideias de Platão por Schopenhauer, e a partir desta apropriação, as implicações para sua noção de caráter⁸².

Para Schopenhauer (MVR I, § 28); “o caráter inteligível é idêntico e coincide com a ideia (Platão)”. Ou seja, o caráter inteligível coincide com o ato originário da vontade que nela se objetiva. A vontade única, eterna e imutável comporta diferentes graus de objetivação; primeiro grau desta objetivação corresponde ao ato originário a partir do qual a vontade cria o caráter inteligível (arquetipos) único e particular. Assim, todo fenômeno é remetido a um protótipo universal do qual é manifestação particular. Enquanto os protótipos eternos são imutáveis, os fenômenos são aparências perceptíveis no tempo, espaço e submetidos ao princípio de causalidade. A objetivação da vontade coincide com a criação de todos os níveis de manifestação, tanto inorgânica quanto orgânica, das formas mais simples e básicas da vida até suas expressões mais complexas e originais na espécie humana. A título de exemplificação, a objetivação pode ser reconhecida tanto nas plantas, nos animais e de uma maneira particular na espécie humana. Enquanto cada planta e cada animal corresponde, em sua objetivação, apenas a

(MVR, prefácio a primeira edição), são conhecidas também as suas afirmações, por exemplo, na segunda edição de *O mundo...*, de que eventuais alterações “não tocam de modo algum o que é essencial...” (MVR I, Prefácio à segunda edição), e também na publicação de 1847 da *Quádrupla raiz do princípio de razão suficiente*, de que algumas mudanças passivas de serem verificadas naquela edição, em comparação com a primeira versão do texto, de 1813, teriam relação apenas com o modo de expor o pensamento e com “certa diferença de estilo e na forma de exposição” (QR, Prólogo) decorrente do passar dos anos.” (PASCHOAL, 2016, p. 62, nota 25)

⁸¹ Sobre isso: DEBONA, V. Um caráter abissal a metafísica schopenhaueriana da Vontade como caracterologia, p. 35.

⁸² A noção de caráter em Schopenhauer é desenvolvida a partir da interpretação da filosofia Kantiana, mais especificamente, da relação entre o noumenon e o fenômeno. Inúmeros são os textos que exploram a teoria do caráter em Schopenhauer, cabe destaque o livro de Oswaldo GIACOIA Junior (2012), *Nietzsche x Kant*, o capítulo intitulado “Doutrina do caráter: caráter inteligível e caráter empírico” (p. 63-77).

ideia comum à espécie, e portanto, é apenas a manifestação de uma única ideia comum a todos os indivíduos, na espécie humana, teríamos, além do caráter da espécie, também um caráter único, próprio e diferente dos outros indivíduos da espécie.

No caso específico das plantas, a ideia ou o caráter da espécie é expresso de maneira aberta e plena, ou seja, a totalidade de seu caráter na imagem, ou figura, por seu turno, cada exemplar revela a vontade comum a toda espécie. No limite, cada planta em seu caráter empírico (que é próprio a cada indivíduo) participa imediatamente da inteligibilidade do caráter inteligível ao qual está ligado (SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 28). O caráter empírico das plantas é a manifestação, expressão ou a objetividade do caráter inteligível. Assim, toda planta manifesta o sentido e a vontade comum a todos os exemplares particulares. Por seu turno, os animais agem de maneira mais complexa e suas ações/fins estão ancoradas em uma teleologia impulsional. São os impulsos que determinam a teleologia, a qual os indivíduos de uma espécie, visam. Cada indivíduo da espécie agirá apenas, de acordo, com o modo comum a toda espécie, em função das finalidades da vontade como um todo; como a sobrevivência, reprodução. Os impulsos constituem uma teleologia a qual os indivíduos estão subordinados e os fazem agir de modo a buscarem a satisfação mais geral dos interesses da espécie. Os indivíduos (animais) agem apenas de acordo com o caráter da espécie.

Nos seres humanos, entretanto, a objetividade da vontade, revela uma maior e mais rica gama de comportamentos. Isto deve-se ao fato de que os humanos, suas ações e comportamentos não estão apenas predeterminadas no caráter da espécie. Isto implica dizer que o caráter inteligível de cada indivíduo, não se limita ao caráter da espécie, pois, cada indivíduo sendo único, particular, e irrepetível, possui características únicas e próprias. Como consequência, cada humano reage de uma maneira única aos motivos que se apresentam circunstancialmente, variando exponencialmente de acordo com os meios e motivos. O humano, portanto, exige, para que possamos compreender todo o espectro variado de suas ações, ao lado do caráter inteligível, também, um caráter empírico, que corresponde ao modo como os motivos e as circunstâncias externas o tocam e o fazem reagir de determinada maneira a estímulos estabelecidos, porém, contingenciais. Os acontecimentos circunstanciais e contingentes forneceriam “os motivos aos quais o caráter reagiria em conformidade com a

natureza.”(SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 28). Esta reação aos motivos é disfarçada, mascarada e dissimulada pela interferência de representações ou motivos racionais, nascidos da atividade mental e consciente humana. Portanto, o caráter único e particular dos indivíduos é revelado tanto pelo fato de ser expressão ou objetividade de uma ideia única, quanto, pelo peso e valor das contingências, mas também, pelo modo como cada indivíduo reage diante dos motivos, ou seja, por seu caráter empírico.

Essas características pusilânimes colocam o humano como a forma mais perfeita e distinta de objetividade da vontade. Apesar desta perfeição e distinção em comparação às ideias ou a própria vontade, o humano em sua existência fenomênica é, e será, sempre fenômeno, aparência, representação e como tal, é e será sempre submetido às formas do tempo, espaço e a lei da causalidade. Portanto, do fato do humano ser também representação, o humano como fenômeno jamais encontra liberdade, fazendo com que sua existência e ação sejam absolutamente necessárias. E neste âmbito, estamos diante do dualismo, ao qual, a caracterologia deve sua compreensibilidade; a relação entre a necessidade e a liberdade.

Como é sabido, o mundo como representação não conhece a liberdade, apenas a necessidade. O homem como tal, ou seja, como fenômeno, aparência e representação é em si mesmo, em suas ações e reações, completamente necessário. Se o humano como representação é completamente necessário, ele não conhece a liberdade, portanto, em seu caráter, é sempre e invariavelmente o mesmo. Esta visão pessimista sobre o humano, implica que, para Schopenhauer, o sentido da educação (aquilatar seu caráter) está dado de uma vez por todas e, em relação ao qual, nada pode modificar. O que ele é, é por toda a eternidade. O que o homem pode fazer é apenas conhecer o modo como os motivos atuam sobre sua vontade, ou seja, como ele reage frente aos motivos circunstanciais que o assolam. O trabalho formativo e educativo é um reconhecimento dos motivos e das reações pré determinadas no caráter humano.

O pessimismo schopenhaueriano possui duas faces principais: a primeira é, em relação à dor e a falta de sentido da existência humana; a segunda, se revela na incapacidade humana em relação à mudança de seu caráter. O caráter humano é indivisível, imutável e eterno, portanto, ele é sempre o mesmo, sempre idêntico a si mesmo. Como este caráter é imutável, porém, imanente, ele se revela na

adaptação ou resposta em relação às contingências colocadas e, fundamentalmente, nas ações resultantes dessa adaptação e resposta. É, nas ações humanas, que se verifica se o caráter de um humano é bom ou mau. A manifestação empírica deste caráter inteligível fundado na fronteira entre o necessário e contingente não depende da intervenção, atuação ou ainda do grau de conhecimento que o indivíduo possa ter sobre o mundo e sobre os motivos que atuam sobre ele. Seu caráter inteligível é sempre incompreensível e o que ele pode vir a conhecer não passa de uma cópia imperfeita, imagem e semelhança de uma ideia a qual é inacessível a sua forma de conhecimento teórico. O humano, portanto, não pode deliberadamente interferir sobre sua essência ou ainda sobre o caráter que se manifesta através das suas ações. Assim, não está em seu poder a deliberação de escolher ser bom e mau, nem ao menos, não está a seu alcance, conhecer ou modificar seu caráter inteligível. Sem acesso ao conhecimento de si mesmo, ou seja, sem poder conhecer seu caráter inteligível, que como modelo orienta e determina suas ações de maneira livre, autônoma e necessária.

Para Schopenhauer, o mundo como representação é totalmente necessário. No mundo entendido como fenômeno, aparência, representação não existe a liberdade pois, os fenômenos pertencentes a este mundo não escapam às leis formais da sensibilidade e portanto, estão submetidas ao domínio da eficiência causal; todo o existente é o resultado absolutamente necessário de causas pré-existentes e estabelecidas. A necessidade é apresentada “algo absolutamente idêntico à consequência a partir de um fundamento dado” (SCHOPENHAUER, MVR I, §55). A partir desta necessidade metafísica podemos concluir que tudo o que é manifesto pelo mesmo fenômeno, seja, nas plantas, animais ou mesmo, seres humanos e suas ações são compreendidos como representação, ou objetividade da vontade e portanto, pertencentes, enquanto fenômeno da vontade, ao domínio absoluto da necessidade.

O humano, como qualquer outro elemento da natureza, é fenômeno, objetividade e representação da vontade e portanto, é um objeto entre objetos e, neste sentido, submetido às mesmas leis que regulamentam o mundo como representação. Em contrapartida, apenas a vontade una, eterna e imutável não é uma consequência de um fundamento, e neste sentido, é seu e apenas seu, o domínio da liberdade. Este conceito de liberdade da vontade metafísica, cujo ato primordial coincide com a criação (afirmação ou negação do mundo) é, portanto,

um conceito negativo, pois suas ações implicam apenas na afirmação da necessidade, e o é, justamente, por seu mundo metafísico não estar subsumido ao princípio da razão.

Do fato, de o humano estar integralmente ligado à necessidade de suas ações, caberia a ele, apenas unir-se invariavelmente ao seu destino e à quantidade de dor que sua ideia reservou. Do pessimismo em relação à mudança e ao poder de estados mentais conscientes resulta categoricamente a negação de qualquer ideia de liberdade positiva, ou ainda, mais diretamente, de qualquer ideia de livre arbítrio entendido como a capacidade de reagir ou não, a certos estímulos, de deliberar o modo como reage a certos estímulos, como também, de escolher e assumir as formas ou modos de ser deliberativos. Esta conclusão primeira e ampla é limitada ou ainda, colocada de um modo, a facilitar o entendimento sobre a impossibilidade de uma deliberação efetiva em relação ao agir humano (SCHOPENHAUER, MVR, §55). Schopenhauer redesenha, portanto, a relação entre o caráter inteligível ou, aquilo que se é em sua possibilidade de mudança e interferência. Nas linhas que se seguem veremos como ocorre essa reconfiguração e a superação dos limites nos quais se dava sua interpretação da liberdade humana em relação a necessidade do que se é.

4.2 CARÁTER ADQUIRIDO E SUAS POSSIBILIDADES FILOSÓFICAS E FORMATIVAS

Com a afirmação sobre a necessidade do caráter humano, Schopenhauer coloca os humanos, assim como todas as coisas da natureza, ligadas a necessidade do mundo como representação. Contudo, na seção 55 de sua obra magna, recorre a uma conjunção coordenativa adversativa que o permite superar os limites do binômio liberdade/necessidade:

[...] “todavia” (aber), seguida de uma série de conjunções coordenativas conclusivas do tipo: “portanto”, “por conseguinte” (also) etc. com o intuito de produzir uma divergência em relação ao que foi dito anteriormente. Tal estratégia permite uma retomada do binômio liberdade necessidade não mais do ponto de vista da exclusão mútua, mas de uma certa complementaridade. (PASCHOAL, 2016, p. 66)

O uso dessa conjunção coordenativa adversativa, todavia, permite operar uma reconciliação entre duas ou mais orações com a intenção de exprimir a

oposição entre fatos, ou informações, ressaltando e sublinhando a ideia de seus contrastes. É através desta conjunção que permite Schopenhauer não apenas refinar o conceito de caráter mas, estabelecer uma reconciliação de conceitos paradoxais e antagônicos pela introdução de uma nova noção; a de caráter adquirido⁸³.

O mestre do pessimismo, inicia a seção 55 afirmando que, entre os graus de manifestação ou objetividade da vontade, o humano é o fenômeno mais completo e perfeito da vontade. Esta afirmação é iniciada a partir da colocação da conjunção “*todavia (aber)*”, em uma referência direta às afirmações anteriores, sobre a necessidade à qual o humano está submetido e em relação a ela que a conjunção se dirige. Como sublinha Paschoal (2016, p.66), logo após o uso da conjunção adversativa é acompanhada:

[...] de uma série de conjunções coordenativas conclusivas do tipo: “portanto”, “por conseguinte” (also) etc. com o intuito de produzir uma divergência em relação ao que foi dito anteriormente. Tal estratégia permite uma retomada do binômio liberdade necessidade não mais do ponto de vista da exclusão mútua, mas de uma certa complementaridade. E esse movimento no texto que permitirá um refino do conceito de caráter e a introdução de sua terceira forma, a de caráter adquirido.

Ainda, na seção 55, Schopenhauer coloca o humano como o fenômeno mais perfeito da vontade e, ao mesmo tempo, capaz de apreender a ideias e representar de forma mais adequada possível a essência do mundo. Como consequência, é apenas nos seres humanos que “a vontade pode alcançar a plena consciência de si”.(SCHOPENHAUER, §55) Neste sentido, é apenas no humano, como mostrado no livro III de MRV, que através da contemplação estética, a vontade pode alcançar uma supressão ou a autonegação de si mesma. É apenas com essa possibilidade de negação de si mesmo que a liberdade própria e imanente à vontade, pode fazer-se presente no fenômeno e, é justamente por isso, que o autor pode reafirmar a discrepância entre a necessidade e a liberdade e afirmar que o humano, juntamente com a vontade, podem ser caracterizados como livre. Assim, para Schopenhauer o humano é a própria liberdade, que de outro modo, jamais se revelaria no fenômeno, pois, como vimos, pertence apenas à coisa em si. Entretanto, é com a possibilidade de autonegação da vontade que a liberdade se

⁸³ Na nota 37, PASCHOAL (2016, p, 66), assevera que: “O termo “Erwerbener”, da expressa o “Erwerbener Charakter”, convencionalmente traduzia por “caráter adquirido”, corresponde também a ganhado, rendido, obtido, merecido. Seu radical Werben indica: angariar, ou, cortejar, namorar, pedir em casamento.

manifesta no fenômeno e, neste sentido, o humano, sendo fenômeno da vontade, é também, liberdade encarnada manifesta como auto supressão de si mesma. A ocorrência do fenômeno da negação da vontade é a liberdade da vontade encarnada e manifesta no humano: como tal, a liberdade é expressa no humano como a contradição do fenômeno consigo mesmo.

Podemos ver, que ao introduzir a possibilidade de liberdade encarnada no seu fenômeno, Schopenhauer apresenta uma antítese em relação a tese da necessidade, exposta inicialmente no §28. Entretanto, busca superar essa discrepância através da introdução de um elemento que amplia as possibilidades de sua noção de caráter, ou como sublinha Paschoal (2016, p.66); “a ampliação da margem de manobra do conceito de caráter em questão”. Algo que será efetuado através da noção de caráter adquirido, “o qual se obtém na vida pelo comércio com o mundo e ao qual é feita referência quando se elogia uma pessoa por ter caráter, ou se a censura por não ter.” (SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 55)

Agora, temos diante de nós a totalidade dos conceitos com os quais Schopenhauer desenvolve sua compreensão do caráter humano que é composto pela objetivação da vontade no fenômeno humano, entendido como a ideia própria e particular da qual cada um é cópia, representação, fenômeno de seu caráter inteligível em conjunção com as pusilanimidades compostas pelas condições particulares da vida individual e nas quais o caráter se manifesta empiricamente, ou seja, o modo como o humano reage, é tocado, ou ainda, se relaciona com as pusilanimidades de seu destino circunstancial que lhe apresenta motivos, estímulos e outras disposições afetivas. E é justamente, neste âmbito das circunstâncias acidentais que se abre o espaço para uma forma de autoconhecimento em relação ao mundo circundante. Este autoconhecimento possibilitará ao ser humano uma intervenção ativa e deliberativa em relação à disposição e seu ímpeto em relação ao mundo e os motivos que o tocam. É essa disposição eletiva que caracteriza o caráter adquirido.

O conhecimento atua apenas sobre o mundo como representação, sobre os motivos, portanto, para Schopenhauer, estados mentais conscientes são eficientes causalmente, na medida em que, interferem e interagem com os motivos da ação de modo a pesá-los, avaliá-los, assumi-los, criticá-los ou ainda, enfraquecê-los e negá-los. Tal conhecimento abstrato, marca dos estados mentais conscientes, abre novas possibilidades, muito embora, atue apenas sobre os motivos, ou os

estímulos da vontade. Este poder de “decisão eletiva” marca a espécie humana em relação às outras espécies animais, na medida que, a espécie humana é a única capaz de estados mentais conscientes cujo conteúdo representativo é estruturado em conceitos abstratos interagirem e interferirem nos motivos da ação humana, porquanto, outras espécies animais estão limitadas a mera reação a impressões dadas.

Estados mentais conscientes permitem ao humano um conhecimento a posteriori, empírico e acessível apenas após certa experiência através das quais o humano pode desenvolver uma compreensão analítica em relação às ações passadas sobre as quais o humano pode ter “o perfeito conhecimento, abstrato, portanto, nítido, das qualidades invariáveis do nosso caráter empírico, bem como, da medida e direção de nossas faculdades espirituais e corporais, ou dos pontos fortes e fracos da nossa individualidade” (SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 55)⁸⁴. Este auto conhecimento, a posteriori, empírico em relação às ações realizadas no passado, permite ao humano uma forma de aprendizagem através da identificação de seus desejos, ou seja, do conhecimento das coisas que ele desejou e conquistou, de maneira tal, que este conhecimento, enquanto memória, permitiria um saber sobre sua vontade e seu poder que poderia ser empregado auxiliando em situações similares lhe permitindo uma certa orientação deliberativa. Como sublinha Paschoal (2016, p. 68); “Tanto que, para Schopenhauer, até realizarmos esse aprendizado, sequer poderíamos atuar moralmente, pois, até então, “somos sem caráter” (SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 55).

Do ponto de vista pedagógico, esta possibilidade de conhecimento abstrato sobre si mesmo é pré-condição para a formação moral do indivíduo, objetivo geral e primeiro de todos os processos pedagógicos em todas as escolas, como enfatizado pela LDB (BRASIL, 1996)⁸⁵. Mas como esta forma de conhecimento permitiria ao humano uma certa margem de manobra em relação à necessidade à qual seu caráter está atrelado?

É importante sublinhar que para Schopenhauer estados mentais conscientes

⁸⁴ Neste trecho assumidos a tradução modificada e efetuada por PASCHOAL (2016, p. 67, nota 43)

⁸⁵ [LEI Nº 9.394. DE 20 DE DEZEMBRO DE 1996](#) - Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Especifica o objetivo ou fim da educação pública e formal no TÍTULO II - Dos Princípios e Fins da Educação Nacional, Art. 2º, A educação, dever da família e do Estado, inspirada nos princípios de liberdade e nos ideais de solidariedade humana, tem por finalidade o pleno desenvolvimento do educando, seu preparo para o exercício da cidadania e sua qualificação para o trabalho.

formados por representações abstratas jamais podem dar origem às ações morais, ou, ainda, não é possível fazer com que estados mentais conscientes sejam a causa *sui de* ações morais. Da mesma maneira que não podemos criar um artista ensinando-lhe o conceito do belo, do sublime, etc. Ao conhecimento abstrato é permitido apenas atuar sobre a direção e, ainda, sobre o modo como a vontade se manifesta empiricamente através dos impulsos, tendências, desejos, ações e pensamentos. E uma reconciliação, tanto teórica, quanto afetiva, em relação a si mesmo, de tal forma, que as ações que já estão em nós podem ser refinadas, estilizadas, enobrecidas, exercidas e cultivadas. Esta reconciliação consiste em atuar sobre si mesmo, de modo a interferir sobre aquilo que sempre esteve e sempre estará presente e atuante no ser humano, enquanto aquilo que o move, que o dispõe à ação, a “procurar o que inalteravelmente procura por um caminho diferente do até então seguido.” (SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 55). Nesse sentido, a liberdade e autonomia experimentada, embora limitada, possibilita uma certa margem de manobra em relação à disposição aos motivos e ao modo como reage, se adaptando em relação aos meios e modos de agir. O humano, pode portanto, modificar seu modo de ação, a partir de um autoconhecimento sendo, portanto, responsável por seus atos e comportamentos. O sentido da aprendizagem em Schopenhauer, depende de estados mentais conscientes e sua capacidade de conhecimento, antecipação e orientação, em relação às suas tendências imanentes. A discrepância encontrada na seção 55 brilha de uma forma importante ao ser referenciada em relação à totalidade da filosofia do mestre do pessimismo justamente porque a vontade é entendida como dividida, esfacelada, embora una, eterna e universal se revela autocontraditória e auto divergente. Conseqüentemente, sendo o humano, fenômeno da vontade, esta contradição e divergência encontra nele seu eco.

E nesse sentido que a incongruência não corresponde a uma negação da tese geral de que a vontade se manifesta no homem, mas a uma estratégia para ampliar os horizontes conceituais da noção de caráter, permitindo incluir nela aquele traço auto discordante da vontade. (PASCHOAL, 2016, p. 68)

Justamente para enfatizar essa peculiar concepção de autonomia, na seção 55 do IV livro de sua obra fundamental Schopenhauer sublinha que esta concepção não deve induzir a um erro, qual seja, a crença na completa liberdade humana em relação à necessidade, a qual seu caráter está submetido. Isso implica que a

afirmação conceitual estabelecida previamente sobre a necessidade do caráter humano não é negada, pois no limite, apenas a vontade é livre, jamais o humano, ou seja, o que este pode fazer é apenas interagir com as disposições nele manifestas. O filósofo enfatiza ainda, que atribuir ao humano a existência de um livre arbítrio seria o mesmo que supor a existência de uma faculdade "*consciência de si*" dotada de uma liberdade absoluta, capaz de criar ações, pensamentos, afetos de maneira ex-nihil, ou ainda, capaz de controlar a vontade.

Para que, ao humano, fosse atribuído esse tal "*liberum arbitrium indifferentiae*", teríamos a necessidade de conceder a ele a posse de uma entidade pensante e eficiente causalmente, de maneira que, fosse o marco zero, do qual, tanto a vontade, quanto o devir deste ser "fosse comandado por" ou ainda, "causado por um ato do conhecimento humano". No limite, seríamos obrigados a assumir que ao humano está facultado a possibilidade de não apenas conhecer as coisas do mundo, mas decidir ser e agir como quiser, como se pudesse deliberadamente, autônoma e independentemente decidir tornar-se o que quiser e, ainda mais, ser outro ser diferente daquilo que se é. (SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 55)

Tal atribuição, é tanto apressada quanto equivocada, Schopenhauer afirma que o humano está completamente submetido à vontade. O conhecimento possível que permite a atuação humana sobre seu caráter é apenas um instrumento adicionado como um apêndice à manifestação da vontade como fenômeno, sem no entanto, poder ser eficiente causalmente de modo a alterar de maneira substancial a conduta que já está previamente predeterminada imanentemente. Isso implica na afirmação pessimista que o caráter humano está previamente determinado desde seu nascimento e permanece inalterável até o fim da vida individual. Neste sentido, a liberdade de deliberação não implica em uma mudança do caráter do indivíduo, na medida em que a vontade permanece sempre idêntica a si mesma. No limite, o conhecimento em geral surge como um instrumento da vontade e está a seu dispor.

De maneira estratégica, Schopenhauer conduz ao leitor a discrepâncias e afirmações paradoxais que não constituem meramente contradições insuperáveis e mutuamente excludentes. Antes, o objetivo destas afirmações paradoxais é a integração dos opostos em espaços delimitados, nos quais é possível romper com os rígidos limites conceituais e permitir assim, a emergência de sentidos e

significados não calcificados nas rígidas definições conceituais. É através do paradoxo que a autocontradição da vontade pode ser expressa e mais do isso, é através destes paradoxos que o conhecimento pode superar os limites daquilo que Nietzsche chama de vulgarização e conservação de relações congeladas em conceitos, na medida que permite ao humano ampliar o núcleo de significado destes, alargando-os em suas delimitações. A seguir, veremos que Nietzsche também lança mão desta estratégia filosófica cujas implicações para a formação humana abre novos horizontes em relação a tarefa formativa fundamental: o “tornar-se o que se é”.

Como já afirmamos, esta tarefa formativa é uma atividade pessoal de cultivo de si centrada na capacidade de estados mentais conscientes interagirem com os impulsos constituintes do humano. A educação, assim como o cultivo de si é portanto, entendido como uma atividade consciente, do humano sobre si, na qual o conhecimento desempenha um papel fundamentalmente paradoxal, na medida, que pode tornar-se um obstáculo para o desenvolvimento daquilo que nos é genuíno, trabalhando assim, em função da domesticação e massificação do humano.

4.3 ESTADOS MENTAIS CONSCIENTES E A AUTO-REFLEXÃO

Como vimos anteriormente, a subjetividade humana é constituída por estados mentais conscientes e estados mentais inconscientes. Embora Nietzsche não empregue este termo “estados mentais”, os empregamos justamente por acreditar que este conceito nos permite compreender a fluência presente na subjetividade e suas formas, ou ainda, tipos de pensamento. No limite, a subjetividade humana é formada por pensamentos inconscientes e conscientes, como podemos ver, por exemplo, no parágrafo 129 e 133 de Aurora. Estas duas passagens podem bastar para podermos justificar a opção que adotamos em apresentar a subjetividade humana formada pela presença tanto de estados mentais inconscientes e conscientes: no primeiro texto, o tema central diz respeito à participação da reflexão consciente em relação às deliberações e as ações decorrentes desta deliberação. Nietzsche afirma que mesmo as ações que nos

parecem ser determinadas por uma reflexão consciente, ou seja, por uma avaliação dos motivos e suas consequências é determinado por um mecanismo completamente invisível e inconsciente. O filósofo argumenta (id. §129) que mesmo que pudéssemos resolver reflexivamente e analiticamente a avaliação dos fins e das consequências de nossas ações, no momento em que nos decidimos pela ação:

Nos veremos determinados por um categoria de motivos diferentes da categoria descrita; a que constitui parte da imagem das consequências. Então entra em ação o hábito do jogo de nossas forças ou então o pequeno impulso de um pessoa que tememos, veneramos ou amamos, ou a comodidade que prefere fazer o que está mais à mão ou, por último, o despertar da imaginação provocado no momento decisivo por um pequeno acontecimento qualquer; então opera também o elemento corporal, que se apresenta sem que se possa determinar, ou também o humor do momento, o salto de um afeto qualquer, que está, por acaso, disposto a saltar; numa palavra: motivos atuantes que conhecemos mal, ou que não conhecemos e que nunca podemos fazer entrar de antemão em nosso cálculo. (NIETZSCHE, A, § 129, p. 96)

Logo na sequência deste texto, podemos identificar o reconhecimento não apenas da relação existente entre estados mentais inconscientes e conscientes. Mas também podemos identificar que para o filósofo estados mentais inconscientes determinam e são em relação a estados mentais conscientes mais poderosos, mais abrangentes, mais atuantes em nossa subjetividade do que estados mentais conscientes. No limite, estes últimos são apenas uma espécie de véu, nuvem tênue que esconde os nossos verdadeiros motivos determinantes, ou ainda, escondem nossas verdadeiras razões; as razões inconscientes.

Calculei as sucessões e os êxitos, colocando deste modo na ordem de batalha dos motivos um instinto muito importante; mas esta ordem de batalha é muito confusa; a própria luta está oculta, e igualmente a vitória enquanto vitória; pois eu sei bem o que terminarei por fazer, mas não sei qual é o motivo que finalmente alcancei a vitória.

Nesta parte do texto, podemos identificar não apenas a presença e a interação entre estados mentais, mas também, podemos reconhecer que o poder de determinação causal de estados mentais conscientes não é nula, porém, não é autônoma e independente; além disso, o que o humano pode conhecer conscientemente é apenas os efeitos, ou ainda o resultado, o epifenômeno de estados mentais inconscientes que ocorrem fora das luzes da ribalta dos estados mentais conscientes. Sendo, os estados mentais conscientes, epifenômenos, em relação aos estados mentais inconscientes, ou o resultado e a manifestação superficial destes últimos, não decorre sua completa e absoluta ineficiência em relação a estados mentais inconscientes. O conhecimento ou, estados mentais

conscientes interagem com estados mentais inconscientes, principalmente em relação à avaliação e o resultado tanto em relação às ações como também em relação às suas consequências.

Com efeito, estamos acostumados a não tomar em conta todos esses fenômenos inconscientes e a não imaginar a preparação de um ato senão quando este é consciente; e por isso confundimos a luta dos motivos com a comparação das consequências possíveis das diferentes ações; uma das confusões mais ricas em consequências nefastas para o desenvolvimento da moral.

Uma destas consequências é o nascimento e o surgimento da má-consciência, que como vimos constitui uma patologia, uma doença psíquica e fisiológica. Precisamos agora investigar se o conhecimento, ou estados mentais conscientes, podem algo mais? Qual é o papel e a função da reflexão consciente sobre os motivos, sobre as causas de nossas ações? Sendo apenas um epifenômeno, como o conhecimento retroage sobre estados mentais inconscientes, ou ainda, sobre os motivos inconscientes da ação? No parágrafo 129, o filósofo parece reconhecer uma anterioridade e, com esta, uma prioridade em relação a determinação das ações e do pensamento, mas também, da reflexão filosófica, dos estados mentais inconscientes. Estes estão dispostos afetivamente, sensivelmente e portanto, causalmente em relação aos estados mentais conscientes. Isto implica na afirmação de que estados mentais inconscientes são eficazes prioritariamente e antecedem estados mentais conscientes. Portanto, o filósofo quer afirmar que estados mentais inconscientes causam, possibilitam e terminam por serem transfigurados em estados mentais conscientes. Mas, será que o oposto também ocorre, será que estados mentais conscientes são eficientes e autônomos, capazes portanto de causar ações, pensamentos, avaliações independentemente dos estados mentais inconscientes? E mais, a consciência, o eu, a reflexão filosófica, portanto, estados mentais conscientes podem conhecer o si-mesmo? Ou Conhecer a si-mesmo? Conhecer o si-mesmo não é, portanto, ter acesso consciente ao inconsciente? E conhecer a si mesmo, não seria, por parte dos estados mentais conscientes saber o que se sabe, ou melhor, o conteúdo linguístico do próprio conhecimento? Se o conhecimento de si é constituído por estados mentais conscientes, todo autoconhecimento será sempre uma ilusão? As coisas começam a tomar uma dimensão perigosa e monstruosa; pois se todo autoconhecimento é uma ilusão, ao tornamos esse fato consciente, todo o conhecimento para a ser acompanhado de uma má-consciência decorrente do conhecimento da ilusão de

todo autoconhecimento?

Temos diante de nós uma série de perguntas complexas e de profundas implicações para o autocultivo e para a educação humana, afinal, o auto cultivo implica que o humano não apenas possa reconhecer a si mesmo, mas também, possa ser capaz de modificar e de reconhecer essa mudança em si mesmo. E mais, para que tal modificação seja creditada a atuação humana sobre si mesmo, essa modificação precisa ser identificada e reconhecida como produzida pela vontade humana deliberativa e consciente⁸⁶.

Estados mentais conscientes podem conhecer a si mesmo? O conhecimento de si, é possível? Se for, conhecer a si mesmo muda a relação de si para si? Se a resposta for positiva, como o humano pode mudar a forma como vê, conhece, interpreta a si mesmo? Por fim, o que pode o humano fazer conscientemente de si mesmo? Temos que perguntar agora, qual o poder, ou o que cabe aos estados mentais conscientes em relação a estados mentais inconscientes? NO limite, esta pergunta, é tão provocante, tão necessária, cuja resposta, qualquer que seja ela, depende não apenas o modo como o humano compreendeu, e portanto, conheceu, viu a si como num espelho, ou seja, conheceu a si mesmo, mas também, a psicanálise, a possibilidade de autoconhecimento, mas também, a possibilidade de educação e auto cultivo. Ademais, esta pergunta ao ser colocada, põe em xeque o valor da filosofia para a formação e modificação humana, pois, ela implica que seja questionado o valor da reflexão filosófica em sua capacidade de interferir, de modificar o humano que a prática, que a incorpora como um modo de vida? Por fim, o que é o humano, senão aquele animal que compreende a si mesmo mesmo como livre, ou seja, capaz de modificação, mudança e racional, ou seja, dotado de autoconsciência entendida como a capacidade de saber o que se quer e quando se quer, como e quando se age, e como e quando pensa.

No parágrafo 129 de Aurora, vemos como saber e não saber estão sempre constituindo fronteiras voláteis e que apesar da anterioridade de estados mentais

⁸⁶ É importante frisar que, a atuação humana sobre si mesmo pode ocorrer de maneira direta sobre o inconsciente; em outras palavras, podemos diretamente atuar sobre o inconsciente através da arte, da música, das vivências afetivas e das vivências estéticas. Contudo, mesmo que essa possibilidade exista, ainda assim, o desejo e planejamento que visa o cultivo e a formação de si mesmo ainda assim, precisam ser conscientes para que a educação seja fruto de ação ativa e consciente, do contrário, toda a educação e formação humana serão frutos do acaso. Será este o caso, em relação ao orgulho e vaidade humana ligada a crença no poder de nossa consciência?

inconscientes, os estados mentais conscientes estão sempre presentes, oscilando como ondas magnéticas, ou centros de gravidade. A oscilação entre estados mentais produz uma espécie de experiência com o conteúdo das vivências e experiências como marcada por uma penumbra, um véu disforme e esteticamente organizado que antecede a unidade de uma figura, ou conceito.

existe uma relação de interação entre estados mentais que determina a formação de uma subjetividade e um modo de vida marcado por representações determinadas que criam os limites que estabelecem quais interpretações são passíveis de serem incorporadas, através das quais, conhece a si mesmo e ao mundo. No limite, não está permitido ao humano escolher conscientemente quais são as formas de interpretação, de crença e de valor que irá incorporar, pois, para Nietzsche todo o pensamento, crença e valor que pode chegar a tornar-se consciente depende da avaliação e participação decisiva dos impulsos, ou seja, toda a determinação de estados mentais conscientes ocorre de maneira inconsciente ou ainda, sub repticiamente abaixo do nível mental consciente. Assim, toda a mudança, toda transformação possível do modo como o humano conhece a si mesmo e mundo é determinado de maneira inconsciente pelos impulsos e suas disposições hierárquicas. Neste sentido, embora estados mentais conscientes sejam em relação a estados mentais inconscientes, epifenômenos destes, isso não implica que estados mentais conscientes não se relacionem de maneira eficiente e determinante de estado mental inconsciente. Enfim, temos que nos perguntar: o que pode a consciência em relação à mudança e transformação humana, seja no modo como vemos e interpretamos a si-mesmos e o mundo, seja como agimos e avaliamos a si e o mundo? Se estados mentais conscientes não são capazes de causar ações e pensamentos de maneira independente dos estados mentais inconscientes, qual seu papel na educação e auto cultivo? O que pode o humano saber sobre si-mesmo? O que pode o humano fazer de maneira consciente com si-mesmo?

Na medida, que estados mentais estruturados conceitualmente constituem o conhecimento de si e do mundo, estes interagem com estados mentais inconscientes favorecendo certos impulsos em detrimento de outros estes constituem condições de manifestação, conservação e fortalecimento de determinadas estruturas dos impulsos entre si, formando centros de gravidade de orientação, sentido e avaliação que são revelados ao estarem ativos determinando ações, crenças, valores, sentimentos e formas de representação. No limite, nos interessa pensar o papel de estados mentais conscientes (conhecimento de si, sua possibilidade, seus limites e principalmente, seus problemas) em relação a tarefa nietzschiana do “tornar-se o que se é”.

De maneira semelhante a seu mestre Schopenhauer, Nietzsche, desde seus primeiros trabalhos filosóficos, ensaia, exercita uma estratégia filosófica, argumentativa, que se constitui essencialmente em um exercício filosófico e, mais profundamente, em um exercício formativo, voltado para a construção de um modo de vida próprio, singular e genuíno (vinculado, em seu terceiro período, ao tema da transvaloração e superação da interpretação moral da existência). Tal estratégia filosófica é constituída, exercitada através de estados mentais conscientes (genealogia). Neste sentido, se a filosofia deve ser o caminho para a construção de um modo de vida, enquanto marcado pela vontade de conhecimento este conhecimento deve permitir ao humano interferir, atuar em relação a si mesmo. Se a filosofia é capaz de, através da produção de um conhecimento de si e do mundo colocar o indivíduo em outra relação consigo e com o mundo, isso somente ocorre porque estados mentais conscientes interagem com estados mentais inconscientes ou fisiológicos. Assim, a educação dos impulsos, para Nietzsche, é uma interação de estados mentais sobre os impulsos e suas hierarquias, permitindo ao humano, refiná-los, moldá-los, treiná-los, fortalecê-los, enfraquecê-los e até certo ponto, dominá-los, impondo-lhes certa disciplina, controle e forma. Entre estes diversos exercícios filosóficos formativos de escrita, cuja meta é permitir a manifestação daquilo que marca a singularidade do indivíduo em relação a espécie, ocupam um lugar privilegiado os exercícios filosóficos de conhecimento e de escrita de si. Estes exercícios formativos visam antes de mais nada a promoção de um certo autoconhecimento e, a partir deste, o desenvolvimento de um modo de vida voltado para o cuidado e o cultivo de si.

Vimos que, para Nietzsche, os impulsos são forças transmitidas

geneticamente e constituem formas ou tipos humanos marcados por uma singularidade peculiar. Estas formas de vida uma vez que existem, ou melhor, na medida que tornam-se vida, constituem um sentido natural, e cada um por assim dizer, devido a sua ligação genética de onde brota os impulsos que nos constituem, traz consigo, uma ligação com estes modelos, porque compartilhamos a mesma história e seguimos um destino que precede nossa existência com a qual temos que estabelecer uma relação de autoconhecimento, cuidado e cultivo de si. Estas forças, ao constituírem modos de vida, a partir de sua capacidade de expressão podem ser modificadas pela intervenção de estados mentais conscientes que, embora sejam epifenômenos de estados mentais inconscientes, retroagem sobre estes estados modificando-os e os influenciando. Isso torna-se um problema justamente porque pelo pertencimento a uma cultura somos influenciados por representações que nos vêm de fora e são absorvidas, (como por exemplo; pela alfabetização) pelo contato e convívio cultural. Neste sentido, é necessário uma atenção fundamental e crucial a língua e o modo como os conceitos que nos são transmitidos determinam a disposição de nossos impulsos, ou nos termos dessa tese, uma atenção a como estados mentais conscientes interagem com estados mentais inconscientes.

Para Nietzsche são os estados mentais inconscientes com seu conteúdo articulado esteticamente que fornecem o conteúdo que será transfigurado em linguagem conceitual formando estados mentais conscientes. Neste sentido, estados mentais conscientes são sempre, em relação aos impulsos, epifenômenos, porém, como já frisado, epifenômenos interagem com estados mentais inconscientes e seu conteúdo.

Para compreendermos como os estados mentais produzem um certo conhecimento de si e do mundo e são eficazes na medida em que interagem com estados mentais inconscientes vamos retornar a Kant e sob a luz de algumas colocações da crítica da razão pura poderemos vislumbrar melhor a solução nietzschiana. Este intercurso poderá nos esclarecer o importante papel que estados mentais conscientes desempenham em relação ao autoconhecimento e conseqüentemente a importância deste mapeamento autorreflexivo sobre o processo formativo de criação de si-mesmo (sabendo que essa criação é sempre limitada, particular e desconhecida a priori, não impede que seja orientada por um certo conhecimento parcial de si-mesmo).

A parte da Crítica da Razão Pura (1781) que é dedicada aos raciocínios dialéticos em relação ao eu é chamada de Paralogismos da Razão pura, ali, Kant aprofunda com maior clareza a crítica metafísica do “*eu penso*”. De acordo com (MARQUES, A. 2014. p. 26);

A primeira e decisiva declaração de Kant é que o “eu” não é um conceito, mas uma consciência que acompanha todos os conceitos e representações. A sua função é lógica e transcendental (na medida em que é condição de possibilidade de qualquer experiência) não possui valor ontológico.

De acordo com Marques, em sua leitura de Kant, o eu possui uma função operacional apenas lógica, o eu garantiria uma unidade sintética a uma multiplicidade de sentimentos, afetos, pensamentos e ações, mas que não sustenta ou lhe garante uma existência própria e isolada dos conceitos e representações (Ibid).

Na verdade é um fato da nossa experiência empírica introspectiva mais trivial que o “eu”, se desdobra (dir-se-ia naturalmente) em “eu” observador e “eu” observado. Kant não rejeita, evidentemente, esse movimento e essa possibilidade de experiência, simplesmente coloca-os no domínio da psicologia empírica, ou seja uma ciência que estuda o “eu” como conjunto de fenômenos subordinados às regras e categorias a que também é sujeito o conhecimento de quaisquer fenômenos do mundo exterior.

A crítica de Kant não inviabiliza a psicologia empírica (e veremos que a solução de Nietzsche torna possível uma certa ciência deste tipo), mas apenas as pretensões otimistas e metafísicas de que o eu possa conhecer a si-mesmo a priori, produzindo uma experiência em primeira pessoa, como uma entidade clara e distinta, separada de qualquer empiria, sempre idêntica a si mesma, perene e constante. E ainda mais, uma entidade separada dos predicados empíricos.

“O fato é que conhecer o “eu” como sujeito separado de predicados empíricos, mas ao mesmo tempo como seu receptáculo simples, é analiticamente impossível no sentido preciso em que conhecer supõe sempre que algo apareça na intuição. Por isso o “eu” não pode observar-se a si-mesmo e simultaneamente manter seu estatuto de simplicidade ontológica. A ilusão da metafísica acerca do eu (de uma psicologia racional na terminologia Kant) consiste em confundir o conhecimento de si, que é o mesmo que a consciência de um “eu” que acompanha as suas representações, com o pretense conhecimento de um “eu” que, acolhendo os predicados, é separável destes. (MARQUES, A. 2014. p. 26)

Conforme Marques (2014) concluiu sua interpretação, a qual seguimos aqui, a ilusão pretensiosa da metafísica é justamente querer utilizar o pensamento em sua atividade lógica (com as categorias) ao conhecimento de uma entidade que não se revela como um entidade em uma intuição, ou seja, algo que não

conhecemos intuitivamente. Pois, não podemos aplicar as categorias ou os conceitos através dos quais opera-se o pensar a algo que não seja dado na intuição. Neste sentido, a crítica de Kant ao conhecimento do eu (consciência) revela uma crítica profunda à filosofia moderna como marcada por um ceticismo quanto à possibilidade do conhecimento em relação ao sujeito do conhecimento. Marques, por fim, coloca as seguintes questões: Qual é a posição de Nietzsche frente essa postura crítica que revela a desintegração ou o desaparecimento do sujeito do conhecimento, que é revelado pela filosofia moderna como uma ilusão que, ao fim, sabe de si mesmo como ilusão? Qual é, portanto, a solução nietzschiana ao problema do sujeito a partir do ceticismo moderno?

Os termos a que é possível reduzir o problema equivalem a uma quase aporia, no sentido em que se, por um lado, Nietzsche se distancia do ceticismo moderno quanto ao “eu” e ao sujeito, a que Kant nos “Paralogismo” fechou a porta, por outro lado, desse legado moderno, o próprio Nietzsche aceita sem hesitação a qualificação do “eu como efeito e ilusão”. (MARQUES, A. 2014, p. 27)

Marques prossegue a discussão sobre uma possível solução de Nietzsche para o problema do eu, como é apresentada e discutida com autores como Stanley Rosen, e também Michel Haar. Estes autores procuram apresentar uma concepção de sujeito em Nietzsche a partir da analogia ou associação entre “ser e caos”. Marques argumenta que essa solução é insuficiente e mesmo descabida;

Em primeiro lugar porque não conhecemos nenhuma declaração do filósofo que apresente as forças que atravessam o corpo (individual e social) como um agregado desordenado e indistinto. Afirmar como Rosen, aliás na esteira de Heidegger, que Nietzsche “reduz a própria ciência matemática, o principal produto do iluminismo, ao caos”, significa passar por cima do minucioso mapeamento que ele leva a cabo do “interior” do sujeito”. (MARQUES, A. 2014, p. 28)

Para fundamentar seu argumento, Marques (2014) recorre tanto à neurociência quanto à psicologia cognitiva atual. Isto não apenas sugere, mas evidencia a relevância e atualidade do pensamento nietzscheano tanto para a psicologia, quanto para as ciências cognitivas e comportamentais. De acordo com o autor, citando António Damásio, a consciência não é uma característica de pouca importância nos organismos vivos, antes que esta desempenha um papel fundamental na constituição e na individuação destes seres vivos, ao passo que:

Uma chave para compreender organismos vivos, a partir daqueles que são constituídos de uma célula até aqueles que são constituídos por bilhões de células, é a definição dos seus limites, a separação entre o que está dentro e o que está fora. A estrutura do organismo está no interior de limites e a vida do organismo é definida pela manutenção de estados

internos no interior dos limites. A individualidade singular depende dos limites. (MARQUES, A. 2014, p. 28)

De um lado, veremos que a formação da subjetividade humana ocorre a partir de uma determinada organização dos impulsos (estados mentais inconscientes ou fisiológicos) em relação aos quais, estados mentais conscientes através de sua capacidade reflexiva exerce um papel central, sem que seja necessário lhes atribuir posição de centralidade ou domínio absoluto sobre o indivíduo. Esse processo de auto-reflexão é denominado aqui, na esteira do trabalho apresentado por Antônio Marques de mapeamento dos impulsos, ou ainda, a identificação das pontuações de poder que se manifestam na relação entre os impulsos (estados mentais inconscientes) e estados mentais conscientes (conhecimento de si e do mundo). Na linguagem de Marques (2014, p. 28) “Uma identificação dos topói principais da vida afetiva, no sentido mais profundo dos sentimentos morais que o humano interiorizou”.

Para Nietzsche, a consciência (estados mentais) não é o eu, muito embora, estes estados mentais se identificam e, portanto, são confundidos com os centros de gravidade dos impulsos (que dizem eu) em suas disposições avaliativas através das estruturas conceituais do conhecimento de si;

“Nietzsche será um céptico em relação à existência de um “eu” e certamente de um sujeito em que o “eu” representa um princípio de unidade. Neste sentido, a filosofia de Nietzsche repetirá a inspiração céptica da filosofia moderna a esse respeito, em particular representada por Kant.” (MARQUES, 2014, p. 30)

Os impulsos e seus respectivos centros de gravidade são pontuações de poder que são sinteticamente subsumidas no pronome eu, como fenômeno do conhecimento determinado pelas estruturas do pensamento marcados por uma estrutura linguística. Os estados mentais conscientes se identificam com os impulsos que estão ativos e dominantes. E são compreendidos como um ego ou um “eu” permanente e sempre presente ao conhecimento de si e do mundo.

Para Nietzsche, a fluência dos estados mentais conscientes dão origem à ideia de que o eu está sempre constantemente presente, sendo condição de possibilidade do conhecimento de si e do mundo. Esta aparência de permanência de estados mentais conscientes da origem da ilusão⁸⁷ de que a consciência seria o

⁸⁷ “Devemos conceder a natureza perspectivista do eu é evidentemente indesmentível. Nietzsche define-o assim mesmo, por diversas vezes, mas o seu estatuto não deve reduzir-se a uma existência, tal como

verdadeiro sujeito ou agente do pensamento e das ações.

O eu (ich) como processo sintético de estados mentais conscientes com os centros de gravidade dos impulsos é criado constantemente e não se constitui como uma entidade perene que está no fundo do ser e que precisa ser encontrado, procurado e libertado. O eu é, portanto, apenas uma das ficções heurísticas oriunda da hierarquização ou interpolações dos impulsos que correspondem àquilo que Nietzsche chama de a lei da unicidade⁸⁸ (as possibilidades de organizações pulsionais e suas respectivas escalas avaliativas de sentido e orientação provenientes de suas relações de poder) do indivíduo, ou seja, a pontuação de poder através da formação de centros de gravidade pulsionais que nascem da relação agonística das forças que constituem o corpo como um organismo vivo. Conforme Marques (2014, p. 29); “O ‘eu’ é uma combinação ilusória de pontos de consciência (de estados mentais conscientes em sua fluência constante, grifo nosso) em contínua dissolução, que são, eles próprios, afectos psicológicos ou, na sua base, momentos de vontade de poder”. Em suma, o eu é constituído ilusoriamente por uma imagem de continuidade e permanência de estados mentais conscientes, como se estes estivessem sempre presentes a toda e qualquer representação de si e do mundo.

Os impulsos ou forças fundamentais do humano não estão caoticamente distribuídos e organizados (isso não significa que todo organismo vivo não possa ser afetado por uma anarquia instintual) antes dispostos hierarquicamente em uma unidade agonística organizada por relações de poder (comando e obediência, que impõem unidade a multiplicidade de impulsos). É através destas relações de poder entre os impulsos que ocorre o processo de individuação e conseqüentemente a emergência da singularidade. As condições externas, políticas, materiais e culturais determinam o modo como os estados mentais se relacionam entre si permitindo a expressão de uma individualidade massificada ou singular e genial.

Essas pontuações surgem, ou melhor, se revelam empiricamente, quando

qualquer produção perspectivista não é um nada. Basta pensar que uma produção perspectivista possui sentido, enquanto o nada niilista consiste precisamente na radical falta de sentido.” (idem 11)

⁸⁸ A unidade aparente do “eu” corresponde na verdade a esse estatuto perspectivista, assim como em Kant o seu estatuto, independente de toda e qualquer representação empírica, lhe retirava qualquer realidade ou qualidade ontológica. Apesar de todas as diferenças (em Kant é o eu que assegura a unidade das representações, enquanto essa é uma função que não se encontra em Nietzsche), ambas as filosofias reservam funções ao Ich que não são compatíveis com seu desaparecimento, a sua transformação em “nada” embora seja um facto que também ambos rejeitam a identificação de um “eu” com um sujeito metafísico hipostasiado.” (MARQUES, 2014, p. 30)

determinado estado mental consciente interage com uma certa disposição dos impulsos. Desta forma os estados mentais conscientes dotados de um determinado conteúdo conceitual (conhecimento de si) se identificam com certa pontuação de poder e seus respectivos centros de gravidade. Assim, estados mentais conscientes processam uma espécie de identificação a partir de seu conteúdo de forma a dispor uma relação avaliativa, comparativa, entre os estados mentais entre si.

Neste sentido, quando o si-mesmo (estados mentais inconscientes constituídos pelos impulsos) através de estados mentais conscientes, diz eu: é apenas a pontuação de forças e seus respectivos centros de gravidades com força de atração e repulsão, tendências e disposições afetivas, percepções e leituras avaliativas que são reveladas em sua relação com o mundo como representação. O eu não é o si-mesmo, ele apenas revela pontuações dos impulsos entre si. O si-mesmo (totalidade dos impulsos e suas relações hierárquicas) é sempre desconhecido a priori, mas permite um mapeamento a posteriori, através destas pontuações de potência que fazem emergir um processo de identificação destes centros de gravidade e seus estados mentais conscientes.

O eu (processo sintético de identificação de estados mentais conscientes com os centros de gravidade dos impulsos) concentra em torno de si toda a fluência e variação possível de impulsos entre si, todas as suas vastas gamas de relações e suas pontuações de potência que podem, até certo ponto, serem observadas e mapeadas. Toda vez que um estado mental consciente diz eu, para o filósofo, esse eu corresponde a um conjunto sempre relacional de impulsos que encontraram condições de manifestação (exercício de domínio e força), satisfação, exteriorização na apropriação das condições de manifestação, manutenção, conservação do organismo vivo, o corpo. O eu⁸⁹ é, portanto, apenas a manifestação imediata, até certo ponto estável de impulsos, em relações permanentes que disputam o domínio, não apenas do mundo circundante, mas também, em relação aos outros impulsos que compõem o organismo como um todo, visando impor sua perspectiva avaliativa ao restante. Neste sentido, ao eu, liga-se um processo de identificação constante a ponto de criar a ilusão de sua

⁸⁹ “Este não existe como um eu destacado do corpo, e é este que comanda aquele. No entanto, é de sublinhar que esse comando não significa que o corpo pense ou reflita, já que se encontra "atrás do pensamento."(MARQUES, 2014, p. 31)

existência, permanência e unidade, em outras, palavras, criando a ilusão de ser um ente fixo, dotado de status ontológico, quando, na realidade constitui-se ativamente e constantemente em um processo fluente de síntese e identificação. Entretanto, o eu não é para Nietzsche, apenas uma ilusão que toma consciência de si mesmo como ilusão (o desenvolvimento niilista da filosofia moderna)⁹⁰.

Há, para Nietzsche, no fenômeno do eu, um processo sintético de identificação de estados mentais conscientes e estados mentais inconscientes. Este processo revela uma outra capacidade humana; o sujeito em sua capacidade auto reflexiva. Nas palavras de Marques (2014, p.31); "A melhor definição que Nietzsche encontra para essa entidade soberana que não pensa, mas obriga a pensar e a refletir, é sí-mesmo." No limite, estados mentais conscientes sendo auto-reflexivos permitem identificar a relação estabelecida entre estados mentais conscientes (identidade e autoconhecimento) e os estados mentais inconscientes.

È a partir do processo de individuação e identificação de estados mentais conscientes como eu, em sua manifestação empírica que nasce as condições de possibilidade de um autoconhecimento, entendido aqui como mapeamento do si-mesmo⁹¹. Este mapeamento tornará possível uma certa auto referencialidade ou uma certa orientação perspectiva para o cuidado e o cultivo de si. "Conhecermo-nos equivale, de um ponto de vista metodológico e não só, a seguir o fio condutor do corpo, representa precisamente essa operação de mapeamento dos afetos que o estruturam." (MARQUES, 2014, p. 32).

Contudo, o núcleo da subjetividade humana não está no eu, mas o si-mesmo (que é um núcleo sem núcleo, um centro descentrado), o eu é apenas um instrumento auto reflexivo deste. O eu também não é o corpo, na medida em que o corpo precisa e utiliza esse "eu" para conhecer a si mesmo. Nosso intuito será explorar a possibilidade de autoconhecimento pela capacidade auto reflexiva do "eu" e sua importância na tarefa de tornar-se o que se é. A seguir, vamos nos concentrar nos exercícios filosóficos e formativos da escrita de si para si, como prática de libertação daquilo que se é.

⁹⁰ Cf, MARQUES, 2014.

⁹¹ No terceiro período, Nietzsche acentua essa compreensão do eu como instrumento do sí-mesmo que é implicitamente apresentado no primeiro período como mostraremos na análise do sonho e da embriagues, de maneira clara e distinta: "O sí-mesmo diz ao eu: "Agora sente dor!". E, então, este sofre e reflete sobre a maneira de não sofrer mais - e é precisamente para isso que ele deve pensar. O sí-mesmo diz ao eu: "Agora, sente prazer". Então este regozija-se e reflete sobre a maneira de ainda se regozijar muitas vezes - e é precisamente para isso que ele deve pensar" (NIETZSCHE, ZI - dos desprezadores do corpo)

5 A DIMENSÃO FORMATIVA DA ESCRITA DE SI: AUTO GENEALOGIA

Embora, não possamos ter acesso àquilo que somos, de maneira a priori, pois, não existimos como uma essência, eterna e imutável, a posteriori, de acordo com Antônio Marques, o eu consciente, poderia ter um acesso indireto a si mesmo ou ainda, poderia ter um algum acesso ao mundo dos impulsos através de um mapeamento⁹² das pontuações dos afetos. Este mapeamento corresponde, a nosso ver, a um forma de autobiografia, ou melhor, como proceder Nietzsche em *Ecce homo*, a uma auto-genealogia; entendida como a descrição analítica das relação entre estados fisiológicos de saúde/doença com estados mentais conscientes, pois, como vimos, para o filósofo, todo pensamento é o resultado epifenômeno de estados fisiológicos de saúde/doença. No limite, o que podemos conhecer, através da narração e descrição das vivências (memória do passado) corresponde apenas à descrição da relação entre estas duas dimensões: estados mentais e estados fisiológicos. Veremos que, para Nietzsche, toda filosofia deve ser lida a partir deste pressuposto: como uma "confissão involuntária e inadvertida" de condições de saúde e doença fisiológicas e psíquicas, mas que, a leitura de suas obras, a partir deste pressuposto, se justifica essencialmente por sua disposição e função formativa modelar para a vontade de poder. Neste sentido, a escrita de si possui, não apenas uma função filosófica e argumentativa mas, uma

⁹² “[...] Existe em Nietzsche um dispositivo extremamente sofisticado de auto-observação ou, se quisermos, de auto-análise, o exercido pelo “eu” (Ich) que consiste naquilo a que chamo mapeamento (termo que tomo emprestado da neurociência e da psicologia cognitiva) sobre o “si-mesmo”, sendo esse dispositivo que permite a Nietzsche colocar a hipótese de um princípio de unidade antropológica por ele designado por vontade de poder.” (Marques, Antonio; in *Sujeito, decadence e arte - Nietzsche e a modernidade*, 2014, p, 22) De acordo com Antonio Marques Nietzsche pretendeu recolocar o sujeito num lugar mais apropriado do que aqueles que como o pós-estruturalismo entre outros que o colocam como o filósofo no qual a ideia moderna de sujeito “apaga-se como se apagaría qualquer ficção que se consciencializa como tal, ainda por cima depois de perder utilidade para a vida” (ibid)

função também pedagógica e formativa, na medida em que a escrita de si se inscreve com um caminho para o tornar-se o que se é.

A hipótese que oferecemos, a título de tese provisória é que, partindo do pressuposto, segundo o qual, estados mentais conscientes são epifenômenos de estados fisiológicos inconscientes, as obras culturais, as filosofias devem ser entendidas como formas de manifestação, expressão, signos de condições de estados fisiológicos de saúde/doença. Neste sentido, as obras filosóficas revelam algo sobre o autor, sobre as condições de nascimentos destas filosofias; ou ainda, sobre os estados fisiológicos de saúde e doença do autor a partir das quais nasceram filosofias, modos de ver e avaliar o mundo; *“Gradualmente foi se revelando para mim o que toda grande filosofia foi até o momento: a confissão pessoal de seu autor, uma espécie de memórias involuntárias e inadvertidas [...]”* (NIETZSCHE, BM, § 6).

Esta frase é emblemática. De um lado, parece que o filósofo está nos dizendo que podemos conhecer algo do autor através de sua obra, algo que é revelado involuntária e inadvertidamente. Por outro lado, como nos assevera, Paschoal (2015);

A reação esperada de um leitor diante da afirmação de Nietzsche de que “toda grande filosofia é (...) a confissão pessoal de seu autor” (ABM, 6)²¹, é que ele tome essa asserção como um pressuposto para a leitura da própria obra de Nietzsche.

Se, esta frase constitui uma exigência, um pedido e portanto, uma esperança, em relação ao modo como o leitor deve avaliar toda filosofia, inclusive a sua, então Nietzsche, está sugerindo que podemos conhecer algo sobre o “senhor Nietzsche”, que a obra, na medida em que é uma confissão inconsciente e involuntária (no caso de *Ecce homo*, uma confissão advertida e voluntária), revela algo que o autor desconhece ou não queria revelar. Este conhecimento, aberto por esta chave interpretativa, é fundamental, um conhecimento de primeira ordem e, talvez, não apenas em relação ao acesso e entendimento de suas obras, mas para a compreensão de que toda filosofia está vinculada a vida inconsciente de nossos impulsos e, como tal, possui uma dimensão formativa fundamental.

[...] que ele tome essa asserção como um pressuposto para a leitura da própria obra de Nietzsche. Uma tarefa aparentemente facilitada pelo filósofo que, em várias passagens, avalia seus escritos como expressão de suas condições de saúde e doença. (PASCHOAL, 2015)

A proposição Nietzscheana (a filosofia é uma confissão involuntária e

inadvertida) deve ser entendida como uma exigência propedêutica pois, para Nietzsche, tal asserção teria como finalidade, a preparação do leitor à compreensão e avaliação de suas obras. De maneira geral, podemos afirmar, portanto, que esta exigência pretende conduzir o leitor, da obra ao autor, da filosofia àquilo que nos é confessado involuntariamente e inadvertidamente a respeito da origem e das condições de nascimento de tal filosofia e obra. Assim, se tal exigência prévia deve preparar o leitor, se o leitor deve aprender a ler e avaliar sua obra através das condições fisiológicas do autor que deram origem e emergência a filosofia, tal exigência propedêutica possui, portanto, uma finalidade formativa essencial. Para PASCHOAL (2015) “[...] a hipótese segundo a qual o ato de introduzir a si mesmo em seu texto, assim como faz com outros personagens, pode fazer parte do multifacetado conjunto de estilos utilizados por Nietzsche para explicitar sua filosofia.”

Vista desse modo, a escrita de si, não apenas facilitaria a compreensão de suas obras, pois, na medida em que ao escrever e narrar a si mesmo para si Nietzsche reconhece a si mesmo e pode a partir deste reconhecimento afirmar a si mesmo, na medida em que revela algo que o autor não sabia ou não queria revelar. Ademais, se a escrita de si é parte fundamental do exercício formativo de tornar-se o que se é, é justamente pela interação de estados mentais, ou seja, quando o re-conhecimento de si mesmo é convertido em estado mental consciente, este estado se relaciona com a configuração dos impulsos, de modo tal que podemos afirmar a si mesmos. Tal conhecimento de si, enquanto constitui um estado mental conscientes e devido sua relação epifenomenal com nossa configuração pulsional, tal conhecimento se estabelece como condição de domínio, apropriação, conservação, fortalecimento e afirmação de tal configuração que nos constitui.

A escrita de si em *Ecce homo*, propedeuticamente, conduz o autor e o leitor justamente àquilo permaneceria oculto, a apresentação de um personagem, suas características e as condições de emergência desta subjetividade descrita que nasceram e emergiram sob determinadas condições de vida. Esta é a hipótese defendida por Paschoal, segunda a qual, a escrita de si, se considerada como um estilo, uma estratégia argumentativa, evidencia a relevância filosófica e não apenas biográfica da última obra do filósofo (*Ecce homo*), não apenas pelo fato de que nesta obra (primeiros capítulos) é apresentada uma descrição do personagem “Senhor Nietzsche, como autor e objeto, acompanhada por uma série de por notas

explicativas sobre seus textos, mas pela importância do “[..] resultado produzido por ele no campo do debate filosófico”, pois, “[...] ele seria, sob tal perspectiva, um capítulo da mesma tarefa assumida por Nietzsche em outras obras, mas com resultados que só a narrativa de si permitiria.” (PASCHOAL, 2015). Mas qual seria a função formativa da escrita de si em “Ecce homo”?

Ecce homo, ao ser recolocado no conjunto da obra, a partir do reconhecimento da escrita de si como auto genealogia e portanto, como dotada de valor filosófico, devido ao fato de constituir-se em uma estratégia argumentativa é o que nos permite vislumbrar como tal escrita desempenha e possui uma dimensão formativa fundamental. Contudo, para reconhecermos o valor e a função formativa desta forma de escrita de si como auto genealogia é preciso que [...]

[...] Seja possível associar a tal conceito dois procedimentos: uma demarcação da emergência de traços decisivos de uma subjetividade capaz de superar a modernidade entendida como *décadence*, e a narrativa de si para si, como parte integrante do exercício de tornar-se que se é. (PASCHOAL, 2015)

Como podemos ver, dois são os resultados que apenas a escrita de si alcança em *Ecce homo*, na medida em que, a compreendemos como uma auto genealogia; conceito que, conforme assevera Paschoal, implica em dois procedimentos; o primeiro, corresponde à emergência de uma tipologia, marcada por um conjunto de características que ao serem reconhecidas e afirmadas passam a exercer influência sobre vontade como condição de sobrevivência, conservação, afirmação de si; os estados mentais conscientes exercem a função de condição fisiológica de domínio e poder, que ao ser narrado e descrito assume o papel de modelo existente ou seja, modelo de uma subjetividade capaz de superar o tipo comum, o tipo decadente, que marca a formação operada pela cultura moderna. Em segundo: a narrativa de si para si como um exercício formativo, como uma atividade ou exercício ativo no caminho para o tornar-se o que se é, exercício que é estruturado a partir da construção de estados mentais conscientes e que determina o conhecimento de si. Assim, apenas pelo fato de a escrita de si ser dotada dessas duas funções; filosófica e formativa, o reconhecimento de si e a afirmação de si que ela promove, constitui um exercício ou procedimento ligado à tarefa de tornar-se o que se é.

Essa dimensão pedagógica e formativa pode ser reconhecida, desde que a subscrevemos sob certos limites, ligados ao papel de estados mentais conscientes,

na medida em que, a dimensão formativa e pedagógica da escrita de si não é convertida em prescrições, ou ainda, em esquemas e procedimentos metodológicos, nem ideais pré definidos e metas ideais a serem seguidas, repetidas e reproduzidas, conquanto ela deve ser entendida como um vir a tona, um tornar-se o que se é. Em outras palavras, em um reconhecimento e uma afirmação de si mesmo. Assim, o processo formativo da escrita de si é uma encontro, uma descoberta, um reconhecimento e uma afirmação de si mesmo e também em relação às condições externas de emergência. “[...] Pois a superação da modernidade, na perspectiva assumida no texto, segundo nossa hipótese interpretativa, se faz justamente na descoberta e afirmação do caráter individual daquela subjetividade.” (PASCHOAL 2015)

A introdução do personagem-autor é introduzida, por Nietzsche, no prefácio da *Gaia ciência*, pondo em relevo a figura do “Senhor Nietzsche”; um personagem-objeto de descrição e narração, que facilita a interpretação da confissão inconsciente e inadvertida, presente em toda filosofia, descrevendo seus estados de saúde e doença, exercendo portanto, um duplo papel, o de autor e de objeto. Essa dupla função é desempenhada na inter-relação destes papéis (autor-objeto); conquanto busquem um ao outro, descrevam um ao outro, revelam-se um ao outro, também, mascaram-se, escondem-se, disfarçam-se, representam-se, e por fim, acabam por criarem um ao outro, dando origem a possibilidade de descrição das condições de superação ou transfiguração, ou melhor, da descrição das características de um indivíduo marcado por uma diferença até então inconsciente mas que se manifesta empiricamente.

“O que temos nós, com o fato de o senhor Nietzsche ter recuperado a saúde?” (GC, Prefácio, 2). O questionamento revela não apenas a presença deste personagem/autor/objeto (Senhor Nietzsche), mas também, o seu papel filosófico e pedagógico fundamental. Como assevera, Paschoal (2015) essa questão, muito embora irônica, é levada profundamente a sério pelo filósofo e deve, portanto, ser colocada em destaque como núcleo ou chave interpretativa de leitura, através da qual, podemos vislumbrar todo o caráter propedêutico de *Ecce homo*, na medida em que, o filósofo “considera extremamente atraente a “relação entre saúde e doença” e não cogita desvincular o autor de sua obra, pois, segundo ele, ora são as suas deficiências, ora as suas forças que nela filosofam” (PASCHOAL,2015).

O que interessa portanto, para o filósofo, ao colocar em relevo o “Senhor

Nietzsche” é a relação entre o pensamento, as ideias, a “filosofia” e a disposição dos estados mentais inconscientes ou fisiológicos:

Pois, desde que se é uma pessoa, tem-se necessariamente a filosofia de sua pessoa: mas há aqui uma notável diferença. Num homem são as deficiências que filosofam, no outro, as riquezas e forças. O primeiro necessita da sua filosofia, seja como apoio, tranquilização, medicamento, redenção, elevação, alheamento de si; no segundo ela é apenas um formoso luxo, no melhor dos casos a volúpia de uma triunfante gratidão, que afinal tem de se inscrever, com maiúsculas cósmicas, no firmamento de conceitos. (NIETZSCHE, GC, prefácio, 2)

Neste capítulo, analisaremos a partir da tese oferecida por Paschoal (2015), como o papel desempenhado pela figura do personagem Senhor Nietzsche em suas obras, especialmente em *Ecce Homo* (1888), que de acordo com nossa tese possui fundamentalmente, também (pois não é a única) uma função pedagógica e formativa. A hipótese defendida por Paschoal e que nos serve de orientação é que, em:

Ecce homo a apresentação das condições de emergência de um determinado tipo de homem, nomeadamente do “senhor Nietzsche”, corresponde à demarcação genealógica de traços decisivos para uma superação da decadência que, segundo o filósofo, caracteriza a modernidade.

Ecce homo apresenta duas faces de uma mesma moeda, de um lado a descrição das condições de emergência de um tipo de homem específico, “o Senhor Nietzsche” e tal descrição corresponde a demarcação genealógica das características ou “traços decisivos” para uma superação, ou ainda, para a emergência de um tipo humano diferente daquele que é a marca fundamental da modernidade, o tipo decadente. Paschoal (2015) assevera ainda que, *Ecce homo* teria, neste ponto, uma semelhança com a *Genealogia da Moral* pois, ambos estão ligados a tarefa fundamental de Nietzsche a transvaloração dos valores, ou seja, “a possibilidade de se obter no interior da decadência um tipo oposto ao homem manso e submisso que parece ser seu único resultado possível.”

Apesar dessa semelhança, os textos conservam diferenças fundamentais, pois, enquanto na *Genealogia*, o foco encontra-se na análise e descrição das condições externas, ou seja, dos fatores históricos, sociais, políticos, morais e culturais para a emergência do tipo humano decadente, *Ecce homo* se orienta para a análise e descrição do humano, ou do indivíduo em sua relação, integração e formação sob a pressão daquelas determinadas condições expressas na *Genealogia*. Neste sentido, “*Ecce homo* corresponderia, assim, a um experimento

filosófico que pode, em associação ao texto anterior – uma genealogia – ser denominado por meio da expressão “autogenealogia”. (PASCHOAL, 2015)

A escrita de si, mais especificamente, a escrita efetuada em primeira pessoa é um traço comum em toda a obra de Nietzsche, contudo, de acordo com Paschoal (2015), é a partir dos prefácios que datam de 1886 que esta forma de escrita assume uma papel mais relevante em sua obra, justamente no momento em que o filósofo, através deste estilo textual passa a reavaliar e a analisar de modo crítico seus próprios escritos, de maneira a produzir para si, uma memória apurada das condições fisiológicas que deram origem a seus pensamentos; como alguém que, a partir de seus próprios escritos procura lembrar os estados fisiológicos que deram origem a tais pensamentos. Por isso, é tão importante para Nietzsche, a reescritura dos prefácios de suas obras, nos quais constitui uma narração dos estados fisiológicos de saúde e doença que deram origem a estas, como também, recolocar a si mesmo, o “Senhor Nietzsche” como um personagem que desempenha um papel fundamentalmente propedêutico e filosófico em suas obras, como acentuamos em a Gaia ciência. Visto por esse prisma, *Ecce homo*, assume um caráter muito peculiar dentro do conjunto a obra Nietzscheana, na medida em que, a escrita de si levada a cabo nesta obra, é entendida como uma estratégia argumentativa, mas também filosófica, pedagógica e formativa. *Ecce homo*, portanto, constitui-se;

[...] como uma alternativa à qual ele recorre para realizar o que entende ser a sua tarefa, uma transvaloração de valores traduzida, no caso, pela pergunta acerca do modo como se constitui uma subjetividade que mesmo se mantendo no interior de seu tempo, possa significar a superação desse mesmo tempo. (PASCHOAL, 2015)

Se a escrita de si constitui-se como uma estratégia argumentativa, pois está vinculada a tarefa principal, da transvaloração dos valores, a escrita de si, ao descrever a emergência de uma subjetividade nascida no interior da decadência, mas que a supera em si mesmo, tal estratégia assume traços de importância pedagógica e formativa, na medida que, revela as características de uma subjetividade que superou as condições impostas pelo seu tempo desde seu interior. Tal estratégia filosófica e argumentativa, parece confundir-se ou mesmo se identificar como uma forma de autoconhecimento, pois o autor, descreve a si mesmo, descreve as características de uma subjetividade que superou o espírito de seu tempo, neste sentido, teremos que primeiro analisar as características da

escrita de si como uma forma de autoconhecimento, em segundo, como esse autoconhecimento possível vincula-se a estados mentais conscientes (pois estes não são eficientes causalmente) e por fim, como esta estratégia argumentativa entendida como uma forma de autoconhecimento, pode exercer uma função pedagógica e formativa, no limite, como a escrita de si é parte fundamental da tarefa formativa por excelência em Nietzsche, o tornar-se o que se é⁹³. Neste intercurso, precisaremos ainda, explorar como a auto-genealogia, essencial, como modo de escrita de si, possui uma função pedagógica e formativa vinculada ao problema da relação entre os estados mentais que constituem a subjetividade humana.

O profundo caráter pessoal da descrição auto-genealógica, também pode ser encontrado, de acordo com Paschoal (2015) em *O caso Wagner*, obra na qual, o filósofo destaca, como sua vivência e experiência com Wagner, todo seu esforço e luta contra o espírito do tempo, representado e incorporado no personagem de seu mais famoso amigo. No entanto, o estilo de escrita de si assume em *Ecce homo* traços mais orientado em função de uma descrição pessoal dos processos e estados fisiológicos de saúde/doença, suas acentuadas quedas e seus dolorosos processos de convalescença, que se tornam não apenas o núcleo da obra, mas o que define e caracteriza o personagem “Senhor Nietzsche”, ou seja, aquilo que define e o caracteriza em sua singularidade frente ao espírito de seu tempo. Este tom extremamente pessoal de *Ecce homo*, no entanto, muito embora exercesse um profundo estilo propedêutico e formativo, serviu antes para afastar os leitores de sua função e conteúdo filosófico, justamente por tomarem a obra como uma mera autobiografia, ou seja, pelo seu caráter apenas etnográfico e não filosófico.

Dirimidas as questões que diminuem a importância, tanto em relação a escrita autobiográfica, quanto o papel de *Ecce homo* no conjunto de sua obra⁹⁴

⁹³ Seguimos, neste ponto, a intuição e a defesa deste argumento, oferecida por Paschoal: “Tomamos para essa hipótese de trabalho, por um lado, a expressão final do prefácio de *Ecce homo*: “E assim eu me conto a minha vida” e também a expressão encontrada na segunda seção do primeiro capítulo: “Pois bem, eu sou o oposto de um decadente: pois acabo de descrever a mim mesmo” e, por outro, a ideia de que o deslocar perspectivas, promovido por ele, então, corresponderia a uma “transvaloração dos valores” (EH, Por que sou tão sábio, 1).”

⁹⁴ “O exemplo mais conhecido nesse sentido é a interpretação de Giorgio Colli, que toma *Ecce homo* como o fruto de uma “compenetração” que leva o filósofo a escrever uma “autobiografia”, numa época em que “Nietzsche perde o contato com a realidade” (COLLI, 1995, p. 199). De fato, foi necessário esperar que o livro *A vontade de poder* perdesse seu status de obra capital de Nietzsche para que fosse dada a atenção devida aos escritos de 1888, como é o caso de *Ecce Homo* e *O Anticristo*. (Cf. STEGMAIER, 2013, p. 65-90)26.” (PASCHOAL, 2015)

podemos hoje recolocar esta obra e sua peculiar forma de escrita resgatando sua importância filosófica vinculado a auto superação do tempo e as possibilidades, e vislumbrar-las, “como um engajamento por formas de subjetividade existentes ou possíveis apesar de seu tempo.” (PASCHOAL, 2015)

O modo como o filósofo narra seu passado, em *Ecce homo*, considera a possibilidade de autoconhecimento, acima de tudo como um problema, ou seja, não existiria através de estados mentais conscientes a possibilidade de um relato objetivo, completo e exato de vivências e fatos, de modo que estes poderiam ser considerados como uma descrição perfeita e verdadeira, tudo o que podemos conhecer através de estados mentais conscientes não passa de uma simplificação grosseira, nascida no modo como estes estados mentais absorvem o conteúdo de nossas vivências e os transfiguram em linguagem conceitual. Neste sentido, todo relato, tanto em primeira, quanto em terceira pessoa, seja sobre si mesmo, seja sobre outra pessoa, é incapaz de alcançar a objetividade e universalidade, sendo, toda memória e conhecimento de si apenas uma interpretação relativa e parcial a um olhar incapaz de constituir-se em um relato verdadeiro. Porquanto não temos um órgão especializado voltado para o conhecimento, tudo o que podemos conhecer através de estados mentais conscientes é apenas uma seleção filtrada através dos interesses gregários.

Assim, ao lançar mão da consciência para “conhecer a si mesmo”, o animal homem termina por se ocupar não daquilo que é peculiar a ele enquanto indivíduo, mas “justamente [d]o que não possui de individual, [d]o que nele é ‘comum’” (GC, 374). Porquanto, mesmo sendo únicas, ao serem traduzidas para a consciência nossas ações ganham a perspectiva gregária, corrompem-se, são falsificadas e generalizadas, tornam-se superficiais.

Entretanto, de acordo com a tese que ora defendemos, embora estados mentais conscientes não sejam causalmente eficientes, nem nos permitem conhecer objetivamente a nós mesmos e o mundo a nossa volta, pois no limite, tudo o que torna-se consciente torna-se gregário, superficial simplificado; não decorre disso, que estados mentais conscientes não participem ativamente na constituição de nossa subjetividade. Na exata medida em que, consideramos estados mentais conscientes como epifenômenos dos impulsos, tais estados mentais conscientes possuem, em contrapartida, uma função ativa e fundamental em relação a estes mesmos impulsos, em vistas ao seus propósitos de conservação ou de comando (FP 34[131], KSA 11, p. 464).

Desta maneira, estados mentais conscientes, enquanto constituintes de formas específicas de conhecimento de si mesmo e do mundo, adquirem uma importância relevante, não por seu conteúdo objetivo de verdade, mas por aquilo que confessam “involuntariamente ou inadvertidamente (ou ainda, voluntariamente e inadvertidamente, como faz Nietzsche) os signos, os sintomas de estados fisiológicos ou ainda, o “estado geral” (FP 38[1], KSA 11, p. 596) do humano de onde brotaram.

Se o conteúdo de estados mentais conscientes não nos revelam uma verdade objetiva, ou seja, aquela verdade imparcial e universal, extraída e depurada das condições subjetivas de vida do autor, por outro lado, o seu valor estaria, para Nietzsche, justamente no fato destes estados mentais revelarem sua relação com estados fisiológicos. E esta relação (estados mentais conscientes com estados mentais inconscientes e fisiológicos) nos remetem a preocupações com o conhecimento histórico e genealógico das condições materiais, sociais, culturais específicas decorrentes das vivências do autor.

No limite, a escrita de si quer dizer, confessar conscientemente e advertidamente as condições sociais históricas nas quais o indivíduo foi submetido e estados mentais e ou fisiológicos decorrentes destas condições. No limite, a escrita de si pretende evidenciar a relação absolutamente necessária entre estados mentais conscientes e inconscientes com as condições materiais, sociais, econômicas e culturais, nas quais tais conteúdos mentais conscientes puderam vir à tona.

Ademais, é importante ter em mente, na leitura de *Ecce homo*, que apesar de Nietzsche pretender conscientemente descrever a si mesmo, tal consciência não anula o fato de que toda filosofia seja uma confissão inadvertida e involuntária (BM, §6). Neste sentido, apesar de Nietzsche assumir conscientemente que todo texto filosófico é uma confissão e procure conduzir o leitor à consciência deste fato (que podemos conhecer do autor através de sua obra; a relação entre estados mentais conscientes e as condições de vida nas quais estes estados emergiram) toda filosofia ao mesmo tempo em que quer dizer algo, através do conteúdo de estados mentais conscientes acaba sempre por esconder, mascarar inadvertidamente e mesmo involuntariamente algo sobre o autor, justamente, porque querer conhecer a si mesmo conscientemente, não é suficiente para superar os limites que todo tornar-se consciente implica, e isso permanece válido

mesmo para um texto como *Ecce homo*.

Neste sentido, o que Nietzsche pretende é desvelar a origem de estados mentais através do conhecimento das condições de vida nas quais tais estados mentais surgiram. Dentro deste recorte, a escrita de si, como uma memória das vivências ou ainda, das condições subjetivas de possibilidade de nascimento de estados mentais conscientes do autor, ao revelar um modelo de subjetividade ou ainda, um tipo humano que superou seu tempo, tornando o oposto de um decadente, pode na descrição das condições de vida de onde emergiu tal modo de ver o mundo, influenciar, estimular, ao mesmo tempo, tais condições podem ser incorporadas por outros impulsos. É a vida, e a vida que se confessa nas obras e filosofias na medida em revelam as condições nas quais estas foram possíveis que podem alimentar e serem apropriadas, no sentido, de dominadas por outros impulsos dando origem a emergência de formas de vida dissonantes daquelas produzidas pela espírito moderno. Marcado, pela descrição pessoal de vivências e a narração das condições de possibilidade de emergência de estados mentais conscientes experimentados pelo autor, ao confessar e revelar aquilo que as filosofias somente revelam involuntariamente e inadvertidamente, *Ecce homo*, enfatiza o problema da possibilidade do autoconhecimento e também, da compreensibilidade, de maneira que conhecer a si mesmo e compreender um ator pressupõe uma margem de manobra que somente é revelada no interstício entre obra e a vida do autor. Sobre a possibilidade de o indivíduo conhecer a si mesmo através de estados mentais conscientes, é importante reconhecer, que ambigualmente;

Para Nietzsche, isso não é possível, em primeiro lugar, porque “não temos qualquer órgão para o conhecer, para a “verdade”: nós “sabemos” (ou acreditamos, ou imaginamos) o tanto exato que pode ser útil para o interesse da grege humana, da espécie” (GC, 354). (PASCHOAL, 2015)

Estes dois polos, o autoconhecimento e a compreensibilidade ao serem problematizados e introduzidos no texto, embora opostos, permanecem sendo o horizonte a partir do qual a obra é apresentada. De acordo com Paschoal (2015), se por um lado, a obra enfatiza a importância de estados mentais, ao ressaltar a necessidade de um autoconhecimento, para evitar o esquecimento da relação entre estados mentais conscientes com estados fisiológicos de saúde através do conhecimento das condições externas, e históricas nas quais tais estados surgiram. Por outro lado, o filósofo enfatiza o perigo iminente que estados mentais

conscientes exercem sobre a tarefa de tornar-se o que se é; a massificação e a alienação de si mesmo.

Assim, ao lançar mão da consciência para “conhecer a si mesmo”, o animal homem termina por se ocupar não daquilo que é peculiar a ele enquanto indivíduo, mas “justamente [d]o que não possui de individual, [d]o que nele é ‘comum’” (GC, 374). Porquanto, mesmo sendo únicas, ao serem traduzidas para a consciência, nossas ações ganham a perspectiva gregária, corrompem-se, são falsificadas e generalizadas, tornam-se superficiais. (PASCHOAL, 2015)

Tal perigo pode ser reconhecido, na afirmação de Nietzsche, segundo a qual, na tarefa de tornar-se o que se é, o autoconhecimento (estados mentais conscientes) seriam justamente o caminho oposto; seriam “a fórmula para a destruição, esquecer-se, mediocrizar-se” (EH, Por que sou tão esperto, 9). Pois para tornar-se o que se é, é preciso que indivíduo “não suspeite sequer remotamente o que é” (ibidem)

Este perigo, a massificação e alienação de si que está vinculado ao problema de estados mentais conscientes na constituição do autoconhecimento traz profundas implicações para a pedagógica e também para a formação humana, pois, no limite, todo o trabalho formativo deve se abster de incorporar modelos predefinidos ou ideais. Toda a dimensão formativa e digamos, pedagógica dos textos nietzschianos, se exime de apresentar prescrições e normatizações, constituindo-se apenas de modo descritivo e narrativo; a superação do “Senhor Nietzsche” suas condições de vida não devem ser seguidas como um modelo, não devem ser transformadas EM normatizações e prescrições, mas devem ser compreendidas como estimulante.

E o conhecimento dos conteúdos dos estados mentais conscientes (conhecimento de si e do mundo) aliado ao conhecimento de suas condições de vida que serve de mote, de ponto de inferência para a atenção, cuidado e cultivo de si, portanto, serve de estímulo para que novas formas de superação e de subjetividade venham à tona, a partir da atenção a este mote. No limite, a narração de si, em sua dimensão pedagógica e formativa, se dá pelo exemplo, pelo fato de Nietzsche, ao descrever a si mesmo, revelar quais as qualidades e características de uma subjetividade, embora nascida no interior de um tempo (marcado por uma tipologia típica, a decadente) que foram necessárias para que ele pudesse transfigurar-se em algo oposto ao decadente.

Nietzsche não nega de modo absoluto a existência de um autoconhecimento

antes, ao problematizar tal possibilidade, o autor, afirma que aquilo que podemos conhecer (através de estados mentais conscientes) é apenas aquilo que é superficial, vulgar, simplificado, falsificado. De maneira analógica, o autor afirma que aquilo que é descrito e narrado poderia ser comunicado se, e somente se, o leitor tivesse compartilhado as mesmas vivências ou ainda, tivesse vivido algo semelhante.

A defesa da possibilidade e do valor do autoconhecimento do passado, na medida em que este ainda refluí sobre nós, é uma ideia que Nietzsche desenvolve em vários de seus textos, desde seu primeiro período, onde avalia o valor da história para vida, até sua última obra *Ecce homo*. Na segunda dissertação, da *Genealogia da Moral*, por exemplo, ao afirmar que é nosso passado que sempre e continuamente nos alcança, na medida em que nos constitui, justamente o mais “duro e profundo passado que nos alcança e que refluí em nós...” (GM, II, 3). Este passado, que é preponderante de modo que nos constitui, não é relevante apenas para o indivíduo, mas também, para a formação do caráter de toda a espécie (NIETZSCHE, A, §18), na medida em que, compartilhamos vivências coletivas, que cada indivíduo vive “dentro de si” (NIETZSCHE, A, 545), mas que é determinante na formação, na “história vivida” de toda espécie” (ibid).

Como já frisamos, a história do humano se confunde com a história genética de seus impulsos, de tal maneira que aquilo que somos, está profundamente vinculado a herança que nos é transmitida pelos nossos ancestrais, e “o que há de melhor em nós” é transmitido, herdado e como tal, pode ser conhecido, através de um deslocamento, que para chegar ao conhecimento do indivíduo no presente desloca a atenção para a história dos tipos humanos os quais estamos ligados e que nos antecederam. Entrementes, o conhecimento de si não apenas é constituído com a memória de nossas vivências pessoais, mas também através da memória das condições de vida dos tipos humanos quais descendemos e, que em seus traços marcantes, nos determinam e ainda ecoam em nós.

Neste sentido, a autogenealogia deve ser associada a genealogia das condições de vida dos tipos humanos aos quais estamos conectados, e ainda por fim, a genealogia das condições de vida e formação da espécie como um todo. Pois, aquilo que somos, sentimos, temos, talvez, herdado de sentimentos de outros tempos, os quais já não podemos mais alcançar por via direta” (HH, 223). Deste modo, o conhecimento de si pressupõe também um certo conhecimento da história

dos tipos humanos aos quais estamos vinculados geneticamente e fisiologicamente, em suas condições de vida e socialização. A autogenealogia deve portanto, estar vinculada a genealogia das condições fisiológicas de certos tipos humanos e, este conhecimento por sua vez, deve ser iluminado pelo conhecimento das suas condições de emergência. A possibilidade de autoconhecimento é portanto, marcada por uma gama de espectros que podem ser descritos da seguinte forma: o estado mental consciente deve ser remetido a estados mentais inconscientes ou fisiológicos, e estes por sua vez, devem ser remetidos ao conhecimento das condições externas nas quais emergiram. Assim, a autogenealogia deve partir da obra, para o autor, e do autor para as condições genealógicas de sua emergência⁹⁵. Assim;

[...] Admitindo-se a possibilidade de um conhecimento de si ele teria por pressuposto ainda um conhecimento, direto ou indireto, da história de formas de vida passadas e de antigos modos de sociabilização, que deixaram sulcos, traços em nós (HH, 43), uma espécie de história da emergência daquilo que somos.

Desta forma, o problema do autoconhecimento está vinculado, ao problema do conhecimento objetivo do passado de tal forma que o filósofo enfaticamente afirma ser um grande otimismo ingênuo pensar que o humano como um historiador ou ainda um arqueólogo poderia ter um acesso puro, imparcial e objetivo e, ainda mais, que tal humano pudesse descrevê-lo e revelado da mesma forma, ou seja, objetivamente e universalmente válido, pois, o historiador narra eventos ou aquilo que “não existiram”, de fatos! Sim, fatos fingidos” (A, 307). No limite, tal modo de conhecimento nos é inacessível, pois, é impossível ter acesso e ainda mais revelar de maneira objetiva, imparcial a história, seja de um indivíduo, de um povo, ou ainda, de toda a humanidade, pois tal história traz consigo um passado infinito que não somos capazes de abarcar (ZA, Da visão e do enigma 2).

Assim, tendo em vista o paradoxo em jogo, se é certo que sabemos quem somos olhando para as nossas ações passadas e descrevemos a nós mesmos relatando essas ações, é certo também que não existe efetivamente um passado, composto de fatos fixos que, ao lado do presente, imprimiria suas marcas em uma memória cuja função seria absorver passivamente essas marcas independentemente das circunstâncias do sujeito. (PASCHOAL, 2015)

Agora, muito embora, já tenhamos apresentado, em capítulos anteriores, a questão da memória e os impulsos é importante ressaltar que a memória como um

⁹⁵ “Porquanto, se as verdades resultantes deles não traduzem aquela objetividade que seria alcançada pela consciência, independentemente das condições de vida do seu autor, elas remetem justamente àquelas condições de vida e aos interesses que se efetivam por meio daqueles processos de pensamento.” (PASCHOAL, 2015)

estado mental consciente é apenas o resultado, ou ainda epifenômenos das vivências passadas, e mais especificamente, o resultado daquilo que nossos impulsos filtraram e que foi convertido em linguagem gregária, conceitual

Em especial, cabe considerar que, para ele, as impressões reunidas na memória não são apenas o resultado do conjunto das vivências passadas, mas também, e talvez principalmente, o significado que conferimos a elas. Este é, aliás, o aporte de Nietzsche ao debate de sua época sobre a memória. (PASCHOAL, 2015)

E mais, a emergência de um estado mental inconsciente em um estado mental consciente está vinculada a necessidade de vida dos impulsos e portanto, submetida a um mecanismo vital que participa ativamente da busca pela satisfação das necessidades de vida, domínio e comando destes impulsos, em sua imanente relação com as condições históricas e temporais, nas quais estes impulsos se alimentam, se apropriam, dominam.

Diferentemente, por exemplo, da interpretação mecanicista de Hermann Ebbinghaus (1885), para Nietzsche a memória não se resume a um conjunto de impressões passadas que, como marcas deixadas em uma superfície, se desbotariam com o transcorrer do tempo. Antes, ela corresponde a um fenômeno complexo que “compreende [além dos interesses de seu possuidor] também as influências advindas do mundo exterior e, de nossa parte, as reações necessárias diante delas; assim como os efeitos que produzimos quando voltados para fora” (FP 11[145], KSA 13, p. 68).

Da mesma maneira, que o inconsciente, o esquecimento é uma faculdade ativa, e positiva, no mais alto sentido, da mesma forma, a memória também está vinculada às necessidade dos impulsos do que compõem o fenômeno vida, em sua interação com condições externas, às quais, somos submetidos durante a vida. Nestes limites, a subjetividade humana está vinculada a relação entre a possibilidade de uma memória e a força e poder do esquecimento, ou melhor, está perpassada pela interação de estados mentais inconscientes e estados mentais conscientes; a memória (memória inconsciente) enquanto conhecimento de si e do mundo, ao ser transposta em estados mentais conscientes é composta, de um lado pelo conteúdo inconsciente, avaliativo e figurativo dos impulsos, que determina ativamente o conteúdo que será transfigurado e poderá vir a tornar-se consciente; tomando a forma conceitual. A linguagem conceitual, por sua natureza, externa, coletiva e comum transfigura este conteúdo inconsciente e o torna comunicável, dotado de conteúdo representado de forma conceitual, portanto, passível de compreensibilidade e comunicabilidade comum. Neste sentido, devido a esta origem múltipla e complexa, a memória seria;

“[...] composta, em última instância, por coisas encontradas (finden) no passado, mas também por aquilo que é inventado (erfinden) pelo sujeito. O que deslocaria o debate sobre as possibilidades de um conhecimento objetivo do passado, para outra direção, para o modo como o homem constitui e se relaciona com o material que compõe sua memória e a hierarquia aí estabelecida, o que é, em última instância, uma questão de saúde. (PASCHOAL, 2015)

A complexa trama da subjetividade humana, perpassada pela interação entre estados mentais inconsciente (conhecimento, memória inconsciente) e estados mentais conscientes (conhecimento, memória consciente) é estabelecida em uma via de mão dupla que conecta tais estados mentais. Estados mentais inconscientes não apenas fornecem o conteúdo dos estados mentais conscientes, mas também, falsificam, disfarçam, realçam e acentuam certas características de onde estados mentais conscientes recebem seu conteúdo; por seu turno, este conteúdo é transfigurado em linguagem conceitual ao tornar-se um estado mental consciente sofrendo uma falsificação própria ao modo como este estado mental se estrutura, linguisticamente. Ademais, estes estados mentais conscientes por sua vez, retroagem dispendo e fornecendo condições (estados mentais conscientes) de a conservação e da disposição da hierarquia dos impulsos. É essa hierarquia de forças naturais em uma constante relação agonística produz como seu epifenômeno estados fisiológicos e mentais, tanto inconscientes quanto conscientes. Como nos assevera, Paschoal, este deslocamento do problema da possibilidade do conhecimento objetivo de si mesmo e da história, localiza a atenção sobre o modo como são constituídos os conteúdos dos estados mentais que compõem a memória e como o indivíduo se relaciona com tal conhecimento de si. No limite, o foco agora é direcionado para o conteúdo dos estados mentais conscientes e como estes conteúdos se relacionam com a disposição e a hierarquia dos impulsos, aos quais devem sua origem e emergência e com os quais estão vinculados em uma relação de necessidade, domínio e poder. E esta relação, é fundamentalmente, como acentua Paschoal (2015) “uma questão de saúde”.

Para Nietzsche, a emergência da memória, como já frisamos, está vinculada ao verdadeiro problema do homem, em outras palavras, a tarefa formativa do homem sobre si mesmo, como foi possível criar no animal humano uma memória. Se, a memória entendida como um mero depósito passivo de impressões passadas, Nietzsche ao introduzir uma “memória da vontade” o filósofo revela, em

contrapartida como esta forma de memória implica na participação crítica e ativa do homem⁹⁶. Nesta concepção, que já abordamos anteriormente, a memória da vontade é uma força que nasce e se exercita como um força ou impulso contrário a força e a determinação do esquecimento, de modo tal, que seja possível a ele, romper com a grande dimensão do esquecimento, permitindo a partir de então, a realizar e cumprir promessas. Esta memória da vontade, enquanto um trabalho do humano sobre si mesmo, ou ainda, enquanto “a maior tarefa exercida sobre si mesmo” permite-nos reconhecer como criadores, como partícipes ativos de um conteúdo mental que é transfigurado interessadamente em um processo profundo e tendencioso de mascaramento, falsificação, a tal ponto, que com tal memória da vontade, não apenas enfrentamos o poder do inconsciente mas que interferimos criativamente, embora inconscientemente, no modo como nossa memória é constituída.

Como podemos ver, a noção de “memória da vontade” normalmente interpretada como relacionada à emergência de estados mentais conscientes, como a deliberação e o controle racional da vontade, não é capaz de explicar e abarcar todo o fenômeno da memória, na filosofia de Nietzsche. Como já frisamos, a memória como um estado mental consciente é apenas uma dimensão de manifestação de impulsos dominantes, porém, não a única e, muito menos, a maior dimensão, na qual a vontade se manifesta, pois, a memória como tal, manifesta-se também, em estados mentais inconscientes ou melhor, em estados fisiológicos inconscientes, como por exemplo, uma memória que se dissipa por cada célula, em cada nervo.

De fato, a ideia de vontade, entendida como uma deliberação consciente, não poderia sintetizar toda a riqueza associada à ideia de memória que, além de não descartar a memória como impressões que se fixam independentemente da vontade do indivíduo, deve considerar ainda aquelas mantidas nele em função de estados de saúde que se traduzem, por exemplo, por uma incapacidade de digestão e de assimilação das impressões causadas por vivências passadas. (PASCHOAL, 2015)

A relação entre estados mentais conscientes e estados mentais inconscientes é, portanto, para Nietzsche, uma questão de saúde/doença do

⁹⁶ “Enquanto na memória que podemos chamar de inercial, o acúmulo de impressões passadas ocorreria de uma forma desmedida e poderia corresponder a um perigo, contra o qual o homem se protegeria por meio do esquecimento, a memória da vontade corresponderia aos casos em que seria necessário realizar uma espécie de obstrução daquele saudável escoamento produzido pelo esquecimento. Isso para tornar o homem confiável, fazer dele “um animal ao qual é autorizado fazer promessas” (GM, II, 1). (PASCHOAL, 2015)

organismo, do corpo como sede ou núcleo das forças naturais, ou ainda, dos impulsos que constituem um indivíduo. Neste sentido, a memória, ou seja, a capacidade de lidar, incorporar, eliminar, ou ainda, ignorar e descartar as marcas e impressões de suas vivências passadas é uma questão de saúde e como tal, uma questão fisiológica vinculada à relação agonística dos impulsos entre si, suas necessidades vitais de alimentação, excreção, reprodução, domínio e conservação; pois, as impressões e marcas do passado podem tornarem-se indelévels, fixas, na medida em que, o indivíduo possua ou não a capacidade de “digestão psíquica”; digestão, e portanto, uma questão de saúde mental, onde aquilo que é experimentado é, digerido, organizado de modo a não obstruir, engessar, dominando a vida fisiológica e psíquica do indivíduo, o engendrando no círculo fechado e sem válvula de escape, no ressentimento, rancor e sede de vingança (ZA, Da redenção). Para tornarem-se “ideias fixas”, duas são as dimensões da digestão psíquica das vivências; ou as vivências são digeridas ou são tornadas memórias, em ambos os casos, constituem, “o ingrediente mais importante para a confecção do que se é no presente e no futuro.

As vivências que não são digeridas diferem daquele conjunto que corresponde à memória da vontade, justamente porque aquelas dão origem ao ressentimento, consolidando uma memória com a qual o indivíduo não consegue livrar tornando sua vida, ainda mais pesada e o impedindo de ter acesso a uma vida satisfatória. Esta memória do ressentimento se difere daquela memória da vontade que ao emergir procura evitar o sofrimento, o castigo e serve como um mecanismo que protege o indivíduo da vergonha, do castigo e do sofrimento. A memória como arrependimento e peso indigerível do passado, seja real ou imaginário, constitui um obstáculo ao indivíduo, ao mesmo tempo em que torna a vida mais pesada, coloca o indivíduo em uma disposição somática enfaticamente dolorosa e fatalmente enfraquecida. Diferentemente, da memória como ressentimento, o esquecimento, revela um modo, no qual, o humano fecha temporariamente as portas da consciência, de modo que, aquilo que é vivido não se cristaliza torne-se um passado perene, de forma que o indivíduo consegue “não levar a sério suas desventuras” como Mirabeau, que “não tinha memória para os insultos e baixezas que sofria e que não podia desculpar simplesmente porque – esquecia” (GM, I, 10).

Nesse caso, quando o esquecimento corresponde a uma “assimilação

anímica” (GM, II, 1), a memória expressa uma reconciliação do homem com o seu passado, a uma forma de tomá-lo como meio para a sua saúde, como se faz com os alimentos para o corpo, lembrando que é um traço de saúde do corpo a busca por alimentos saudáveis. (PASCHOAL, 2015)

Lembrando, que a relação entre esquecimento e memória é o resultado da luta agonística dos impulsos, da qual deriva, a partir da relação destes com as condições externas de vida, nossos estados de saúde e doença. Neste sentido, o modo como cada um domina ou ainda, se relaciona com o passado, depende basicamente de seu interesse vital e fisiológico, de seus estados de saúde/doença. Assim, Nietzsche revela em seus textos genealógicos uma busca pela reconciliação com o seu passado, por sua digestão em uma forma de apropriação interessada e ativa; tal procura interessada, por seu turno, não pode confundir-se com uma escolha consciente, muito embora, possa ocorrer através de estados mentais conscientes; em outras palavras, Nietzsche procura conscientemente fazer história, escrever, narrar seu passado, contudo, este fim consciente não pode confundido com uma suposta capacidade de estados mentais conscientes em deliberar o que será digerido e o que será cristalizado e transfigurado em ressentimento. Agora, é necessário que algumas considerações entre genealogia e autogenealogia⁹⁷ sejam desenvolvidas. A partir delas deverá ficar claro e evidente, a dimensão formativa da escrita de si para si.

De acordo com Paschoal (2015) autogenealogia não é um termo cunhado por Nietzsche, antes, ele foi desenvolvido por um conjunto diverso de especialistas e estudiosos; “Enrico Müller (2009), Werner Stegmaier (2013), e Jorge L. Viesenteiner (2010)”. De acordo com estes autores, *Ecce homo*, corresponderia antes, a uma autogenealogia e não a uma autobiografia, pois seu conteúdo, versa

⁹⁷ Sobre a atenção e a crítica de Nietzsche a ideia de autobiografia: “É conhecido o interesse de Nietzsche, desde sua infância, por uma autobiografia (SOMMER, 2013, p. 325). Do mesmo modo como é conhecida a sua posterior aversão por autobiografias, como se verifica, por exemplo, na seção 14 da terceira dissertação da Genealogia da moral, quando faz menção à espécie de “onanistas morais e autograticadores”, referindo-se certamente à Dühring, que em 1882 escreveu a obra *Sache, Leben und Feinde* (Causa, vida e inimigos), uma autobiografia na qual revelaria nunca ter esquecido nada de sua vida, “nenhum aborrecimento, nenhuma mágoa desde a infância”, com o que ele “adornou seu livro e refutou sua filosofia” (FP 26382, KSA 11, p. 251-252). De fato, se também entre os autograticadores for incluído Wagner, que entre 1870 e 1880 publica sua autobiografia intitulada *Mein Leben* (Minha Vida)³², e se for considerada a dura crítica de Nietzsche a Wagner, precisamente como um *décadent* (CW, 5) em oposição ao *ufanista* que expõe seu desenvolvimento intelectual e espiritual numa autobiografia, soaria estranho se pouco tempo depois, em 1888, Nietzsche escrevesse sua própria autobiografia. Afastando-nos, porquanto, de uma leitura do livro como um texto autobiográfico, em especial nos moldes que era produzida na época da escrita de *Ecce homo*, passaremos a considerar outra hipótese interpretativa que o denomina como uma autogenealogia.” (PASCHOAL, 2015)

sobre a narração ou descrição das condições genealógicas de emergência do pensamento de Nietzsche (VIESENTEINER, 2010). Stegmaier (2013, p. 71) por sua vez, coloca a ênfase de *Ecce homo*, em uma crítica de Nietzsche "à razão de sua vida", leitura segunda a qual, se justifica para o autor, na medida em neste texto o autor implica a si mesmo, em uma descrição das "condições de vida do seu pensamento".

Ao utilizarmos o termo autogenealogia para caracterizar o núcleo da escrita de si desenvolvida por Nietzsche em *Ecce homo*, cumpre frisar que, na interpretação de Paschoal, tal concepção não limita-se apenas a narrativa das condições de pensamento do Senhor Nietzsche, justamente porque tal alinhamento poderia ser tomado como uma forma de uma autobiografia intelectual. Desta forma, ao sugerir o termo genealogia de si ou auto genealogia, Paschoal (2015) reafirma uma nuance fundamental, que deve ser levada em conta, para que o perigo de se confundir auto genealogia com autobiografia intelectual seja atenuado: *“Antes, pleiteamos tomar a noção de genealogia de si mantendo-a alinhada ao empreendimento transformador do filósofo, de apontar para as possibilidades de novas subjetividades no interior do ambiente criticado por ele.”*

Esta nuance, frisada por Paschoal, em relação ao termo autogenealogia nos conduz e revela toda a dimensão formativa e ativa da escrita de si, pois para o autor, a genealogia de si pode ser compreendida através da colocação de uma indagação que nos orienta sobre o mote principal do genealogista da moral sua tarefa investigativa: “como devem ser constituídos os homens que subvertem os valores?” (PASCHOAL, 2015)

Neste sentido, a escrita de si praticada e desenvolvida em *Ecce homo*, pode ser compreendida como uma auto genealogia, desde que, com tal concepção subentendemos que a tarefa do genealogista seria uma investigação das características do indivíduo, que dentro de condições específicas, consegue transvalorar e superar em si mesmo o espírito do seu tempo. A pergunta, portanto, tanto do genealogista da moral, quanto do auto genealogista tem como mote as características que são encontradas em um indivíduo que conseguiu superar e transvalorar o espírito de seu tempo, mesmo estando imerso sob estas condições (no caso de Nietzsche, essas condições são aquelas que caracterizam a formação e a conservação do homem moderno). “Homens que possuem todas as qualidades da alma moderna, mas que são fortes o suficiente para transformá-las em pura

saúde” (FP 2[100]; KSA 12, p. 109).

A genealogia da moral de 1887, no entanto, se difere, na auto genealogia operada em *Ecce homo* de 1888, na medida em que, no primeiro texto, a atenção do genealogista se volta para as condições culturais, materiais, históricas nas quais se poderia alcançar um tipo humano diferente do modelo humano moderno e decadente. Neste texto, a mudança, a transformação do indivíduo, a transvaloração e a superação estão vinculadas às condições externas; o indivíduo, para modificar a si mesmo, precisaria não apenas conhecer as condições nas quais o humano moderno se forma, conserva e se reproduz, mas também, precisaria modificar estas condições com vistas a possibilitar a formação de um indivíduo diferente. Por seu turno, em *Ecce homo*, de acordo com PASCHOAL (2015) a atenção do genealogista se volta para o indivíduo e as qualidades que precisa possuir para alcançar, sob as condições que a genealogia da moral revelou, um resultado diferente, ou seja, *“um tipo oposto ao homem manso e submisso, aparentemente o único resultado possível da décadence, ao passo que em Ecce homo sua atenção se voltaria para o indivíduo em sua interação com aquelas condições.”* (Ibidem)

Como podemos identificar, a autogenealogia está relacionada a genealogia da moral, além disso, a partir do modo como Paschoal concebe o termo auto genealogia, nos permite explorar toda a dimensão formativa da escrita de si entendida sob estes termos, como uma forma de conhecimento do passado através de uma crítica e avaliação deste, com a finalidade de transformar tanto as condições externas quanto o próprio indivíduo. Neste sentido, a genealogia é entendida como *“um engajamento por formas de subjetivação, Ecce homo também seria um modo de mobilizar certas memórias tendo em vista uma subjetividade possível.”* (PASCHOAL, 2015) Assim, *Ecce homo* constitui uma auto genealogia que tem como mote principal a preocupação com o modo como o indivíduo pode, dentro das condições modernas propícias a décadence pode tornar-se o que se é. E tal preocupação, com o reconhecimento e a afirmação de se constitui *Ecce homo* como uma obra cujo mote principal é a formação humana e a possibilidade de superação da decadência, ou seja, dentro e a partir do espírito da modernidade.

De modo geral, pode se dizer que em a Genealogia da moral, o filósofo procura reconhecer, identificar, descrever as condições de uma moral cujo resultado é o nivelamento e a "autodefinição do homem" (NIETZSCHE, GM, III, §25), mas também a tentativa de enfrentamento destas mesmas condições a fim

de experimentar e tornar possível não apenas uma modificação das condições externas, mas também, em reconhecer as qualidades, as características humanas que são necessárias para tal tarefa;

[...] à proposição de um rearranjo dos elementos que constituem tanto da cultura/moral quanto do mundo interior do homem no sentido de manter o conflito que permitiria o cultivo e o subsequente aparecimento de tipos de homem diferentes daquele idealizado no interior daquelas configurações de poder.

No texto de 1887, o foco concentra-se no modelo humano nascido a partir de determinadas condições culturais, morais e materiais; em outras palavras, o objetivo é estabelecer uma relação entre estas condições e os tipos humanos que nascem a partir delas. No limite, o objetivo é reconhecer que um tipo humano diferente do humano moderno precisa partir do reconhecimento da relação entre a formação humana e as condições de vida nas quais estes tipos se proliferam. Portanto, o conhecimento genealógico das condições externas de formação do humano é fundamental para, ao modificarmos essas condições; tal conhecimento, permite o experimentalismo e o surgimento de novas e diferentes condições a fim de que novas formas de subjetividade se tornem possíveis. Entrementes, a consideração genealógica da moral e da cultura como determinantes na formação de formas de subjetividade possui profundas implicações essencialmente formativas e práticas, na medida em que, tal conhecimento permitiria e forneceria subsídios para o cultivo de um humano não decadente e também para que as condições de vida possam ser experimentadas, modificadas e enfrentadas pelo filósofo entendido também, como “médico da cultura” (FP 23[15], KSA 7, p. 545).

De acordo, com a interpretação que ora nos ocupamos aqui, apresentada por Paschoal, a postura do filósofo como médico da cultura, não é deixada para trás em obras como por exemplo, *Ecce homo*, embora, a resposta apresentada sobre a questão fundamental da genealogia, seja deslocada e abordada neste texto, não mais como um “médico da cultura”, mas como um “médico de si mesmo, que ao conhecer a relação entre estados mentais conscientes e estados mentais inconscientes a partir da tensão provocada pela interação com condições morais, culturais e materiais específicas é capaz de “curar a si mesmo” (EH, Por que sou tão sábio, § 2). Neste mote, em 1888, a figura a ocupar o foco genealógico cujo conhecimento destaca uma função essencialmente pedagógica, é a introdução do personagem do “Senhor Nietzsche” (GC, Prefácio, 2) que, por estar imerso e integrado a uma cultura, uma moral, enfim, classificadas como “decadence” (CW,

Prólogo) conseguiu superar tais condições, revelando qualidades e características que compõem o oposto de um homem decadente. Tal figura adquire um valor não apenas filosófico, mas também formativo, justamente porque revela uma existência que apesar das condições externas nas quais está inserido pôde alcançar em si mesmo um desfecho formativo próprio, antagonicamente oposto aquele produzido massivamente pelas condições modernas. Neste sentido, o Senhor Nietzsche:

[...] seria um caso particular que permitiria observar, a partir de um ponto de vista privilegiado, do próprio autor, modos como o indivíduo pode reagir frente àquelas condições, no geral desfavoráveis para o florescimento da “planta homem” (NIETZSCHE, BM, § 44), apropriando-se e retirando delas os pressupostos para ele se tornar o que é, ou seja, para o reconhecimento e afirmação de uma individualidade que de algum modo ultrapassa os limites estreitos daquele ambiente voltado à padronização. (PASCHOAL, 2015)

Portanto, a autogenealogia operada por Nietzsche, dentro deste escopo interpretativo, como descrição das condições nas quais uma subjetividade imersa em condições externas desfavoráveis, conseguiu devido a seus impulsos encontrar “os pressupostos” para tornar-se o que se é, para reconhecer a si mesmo e afirmar sua individualidade, que não apenas é diferente, mas é capaz de superar tais condições desfavoráveis. Dentro deste espectro conceitual, podemos perceber que o autoconhecimento (formado por estados mentais conscientes) jamais torna-se uma norma prescritiva, e enquanto mera descrição, seu valor formativo concentra-se em revelar que apenas podemos nos tornar o que se é, a partir da atuação inconsciente dos impulsos que encontram em seus estados mentais conscientes um instrumento epifenomenal que os auxilia em sua luta por domínio e poder. Dentro destes limites, é que a descrição das escolhas pessoais de Nietzsche, sobre sua alimentação (EH, Por que sou tão inteligente, 1), a procura e avaliação dos lugares e dos climas (EH, Por que sou tão inteligente, 2), seu modo de procurar e encontrar distração (EH, Por que sou tão inteligente, 3), torna-se o ponto fundamental de orientação para o cuidado e o cultivo⁹⁸ de si; É importante que este cenário descritivo sirva de orientação para aquilo que humano deve atentar, cuidar, voltar sua atenção; no limite, o autoconhecimento ou ainda, a autogenealogia concentra-se na relação entre estados mentais inconscientes e estados mentais conscientes que emergem a partir da interação com as condições

⁹⁸ Conforme assevera Paschoal (2015); “O Anticristo, 3. A palavra “cultivo”, utilizada nessa passagem, não corresponde, como se observa no texto, a uma espécie de meta para a humanidade, do mesmo modo como não remete, também, a uma espécie de eugenia ou algo parecido, que se traduziria pela ideia de cultivo de tipos superiores de homem ou alguma raça superior. (Conferir: SOMMER, 2013, p. 38 e 39)”

externas culturais e materiais condicionadas. A função pedagógica e formativa da autogenealogia revela-se na atenção minuciosa sobre si mesmo ou como Paschoal (2015) propõe “um fino voltar-se sobre si mesmo”⁹⁹, sobre a disposição dos seus impulsos, sobre seus gostos, hábitos e costumes e, principalmente, sobre o modo como construímos o conhecimento de nosso passado.

De acordo com Paschoal (2015), em *Ecce homo*, a ideia operada por Nietzsche, centrada na autoconhecimento e na filosofia como uma forma de cura, de onde deriva a ideia presente na obra, “médico de si mesmo” revela duas características importantes de uma subjetividade que superou em si mesmo a decadência. Estas duas características nascem a partir da contraposição de duas figuras opostas marcantes do fenômeno da “decadence”; a primeira, a do sacerdote ascético e a segunda é a de Richard Wagner. O sacerdote ascético é um personagem símbolo da decadência, justamente na medida em que, sua ambígua e paradoxal disposição de seus impulsos encontra na negação de si o solo propício para se proliferar e propagar sua visão de mundo e prática moral. Além disso, para Nietzsche, este personagem que aparece como mote principal da terceira dissertação da *Genealogia da Moral* possui como característica a partir da ideia de filosofia como medicina e cura, técnicas que além de, não levarem a cura, alimentam e proliferam a doença. O sacerdote ascético, seria portanto, marcado pela;

[...] incapacidade para curar a si mesmo – e também ao seu rebanho. Isto porque ele só conhece uma perspectiva (GM, III, 17), a “moral-religiosa” (GM, III, 16), que tem na produção de um estado hipnótico a única fórmula para enfrentar o problema do sofrimento do homem (GM, III, 17).

Enquanto, o personagem Senhor Nietzsche é marcado pela capacidade de cura, o sacerdote ascético, cria a dependência de si no paciente, pois seus procedimentos apenas anestesiavam a dor, mas não possuem efeito em relação a suas causas. Além disso, tal personagem é marcado por uma profunda insuficiência e fraqueza dos impulsos, de uma potência limitada e marcada pelo enfraquecimento e cansaço progressivo. A outra característica fundamental de cura

⁹⁹ “Para traduzir o termo “Selbstigkeit”, Paulo César de Souza utiliza a expressão “cuidado de si” (NIETZSCHE, F. *Ecce Homo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995). A opção que fazemos por “um fino voltar-se sobre si mesmo”, em oposição a um “abandono de si”, tem a intenção de manter a diferença marcada por Nietzsche com a expressão encontrada na seção 9 desse mesmo capítulo de *Ecce homo*, em que, o “cuidado de si”, tomado em termos críticos, conforme veremos na sequência este artigo, é grafado mantendo sua formulação original grega e tomado em termos críticos.” (PASCHOAL, 2015)

do personagem Senhor Nietzsche, aparece quando o colocamos próximo a sombra do personagem mais emblemático e que teve sobre Nietzsche uma profunda e intensa influência, Richard Wagner, sendo portanto, a maior vivência de Nietzsche (CW, Prefácio). Como destaca, Paschoal (2015), em relação a este personagem, o Senhor Nietzsche se diferencia em relação a esse personagem, justamente por ser marcado por uma característica fundamental em relação a saúde fisiológica e psicológica do indivíduo, a capacidade de deslocamento de perspectivas. Wagner, representante da decadência enquanto um adoecimento progressivo, permaneceria preso, tanto as causas quanto, aos efeitos dessa doença, justamente, pela incapacidade de deslocamento e de adaptabilidade em relação às formas através das quais se apropria das condições externas, formas entre as quais os estados mentais conscientes (conhecimento de si e do mundo) ocupam um lugar de relevo.

Aquilo que nem o Sacerdote Ascético, nem Wagner poderiam fazer, constitui a “verdadeira experiência” de Nietzsche, aquilo que o diferencia de um décadent e que permite a ele, enquanto “filho de seu tempo”, “superar em si seu tempo, tornar-se ‘atemporal’” (CW, Prefácio). (PASCHOAL, 2015)

O autoconhecimento como auto genealogia, embora, constituído por estados mentais conscientes, é construído através de mudança de orientação, de uma atenção fina sobre o passado, e até certo ponto, também é uma análise minuciosa sobre os afetos, os desejos, o prazer e o desprazer, sobre o entusiasmo, a disposição dos impulsos e seus objetos de satisfação. Esta atenção, análise e, por fim, descrição e narração de si mesmo, não constitui uma história objetiva, universal, imparcial completa (a verdadeira história de si mesmo), mas constitui, e estabelece conteúdos linguísticos (portanto, estados mentais conscientes) que interagem, na medida em que, são funções e instrumentos epifenomenais dos impulsos, sendo portanto, determinantes na mudança e no modo como a subjetividade humana é constituída, reconhecida e afirmada. Embora, estados mentais conscientes não sejam eficientes causalmente, devido a sua relevante e determinante relação epifenomenal, estados mentais conscientes revelam algo sobre a estrutura e hierarquia dos impulsos e, portanto, podem indicar, através de um certo conhecimento de si, o estado de saúde destes impulsos. Além disso, a narração de si (estados mentais conscientes como produto de estados mentais inconscientes) enquanto nasce vinculada a determinadas condições externas e culturais (lugar, clima, alimentação, distração etc), permite o conhecimento destas condições, e também, permitem ao humano orientar a mudanças nestas condições,

permitindo que seus impulsos, a partir da mudança nas condições, também estimulem novas formas de pensamento. Ademais, mesmo que as condições externas não se alterem, ainda é possível, com a descrição realizada por Nietzsche em *Ecce homo*, reconhecer e identificar quais características são necessárias para que haja a possibilidade de, mesmo imerso em uma temporalidade marcada por uma decadência, superar essas condições, através da identificação e afirmação de um modelo de subjetividade marcada por uma singularidade e oposta ao humano feito em série.

Assim, tanto a genealogia, quanto a autogenealogia operada por Nietzsche, possuiriam uma função essencialmente formativa, na medida em que, revelariam não apenas as condições culturais, morais e materiais nas quais vivemos, mas também, as características de um indivíduo, que superou e enfrentou os limites formativos impostos por essas condições, tornando-se o que se é. Neste sentido, a escrita de si, em *Ecce homo*;

[...] é longe de corresponder a um relato histórico preciso, mas como uma peça para o delineamento do caso Nietzsche, apresenta as “condições e circunstâncias nas quais [algo que chegou a ser o que é] nasceu, sob as quais se desenvolveu e se modificou” (GM, Prefácio, 6), revelando um caso psicológico peculiar é possível no interior da própria modernidade.

Paschoal, completa esta citação, ampliando a concepção de Genealogia, a partir da auto genealogia e da escrita de si, operada na obra *Ecce homo*, dizendo que a meta deste procedimento de investigação filosófico, não pretende apenas escavar e investigar e criticar;

[...] as bases do objeto investigado, mas de possibilitar algo para além dele. A ideia de uma autogenealogia se constitui, portanto, tendo em vista que, para além de seu aspecto corrosivo, a genealogia possui, como seu propósito primordial, desvelar modos de apropriação de certas condições visando o aparecimento de um tipo diferenciado de homem.

Esta possibilidade de auto-superação opera em dois níveis, em primeiro lugar em relação ao próprio autor; em segundo, em relação ao seu leitor. Em ambos podemos reconhecer uma função ou uma dimensão formativa da escrita de si e a leitura de uma obra como *Ecce homo*. De um lado, temos acesso a uma narração de si para si, expresso pelo Senhor Nietzsche; esta narrativa serve ao autor como um caminho para tornar-se o que se é, na medida em que, o possibilita reconhecer a si mesmo como oposto a um decadente, após ter vivido e sido um decadente. Em segundo, a leitura de um texto auto genealógico, como *Ecce homo*, teria uma segunda função formativa, agora, não em relação ao senhor Nietzsche,

mas, em relação a um outro personagem, que também é introduzido em seus escritos, uma máscara; o personagem leitor. Assim, o fazer auto genealógico, tem sua função formativa, para o Senhor Nietzsche, para o personagem/máscara criado por Nietzsche e tornado objeto de sua fina atenção. Em segundo, a auto genealogia (*Ecce homo*) teria uma função formativa (em relação aos impulsos) em relação ao leitor; o conhecimento auto genealógica seria um estimulante e um ponto de apoio (orientação para o cuidado e o cultivo si); atividades, na qual, estados mentais conscientes são fundamentais, como a procura (experimentalismo) por um modo de vida, uma atenção em relação às condições materiais e culturais nas quais estamos necessariamente condicionados, e a orientação consciente na procura por uma mudança dessas condições e por fim, um certo conhecimento dos efeitos dessas mudanças.

Assim, a autogenealogia teria uma função formativa para o proprio Nietzsche, e portanto, fazer autogenealogia como fez Nietzsche fornece elementos a partir dos quais ele tornou-se o que se é; a partir do “voltar-se fino sobre si mesmo, do cuidado e cultivo de si. Essas três dimensões formativas do conhecimento e da prática do procedimento genealógico constituem o caminho para o tornar-se o que se é, do Senhor Nietzsche. Poderá algo mais, a genealogia pode ser ou ainda orientar um caminho formativo? Ou ainda mais, o que a autogenealogia do Senhor Nietzsche pode nos oferecer do ponto de vista da formação humana futura individual e coletiva da espécie humana? De modo geral a escrita de si para si, pode ser repetida e exercitada por aqueles que voltam sua atenção à tarefa formativa de si mesmo, atividade na qual a escrita de si praticamente por Nietzsche em *Ecce homo* adquire um status fundamental. Sem respondermos as outras questões que colocamos, nos interessa aqui, é apontar para essa dimensão formativa do conhecimento genealógico (portanto, como todo conhecimento conceitual é constituído por estados mentais conscientes) e, mais do indicador, é evidenciar como essa dimensão formativa é essencialmente prática e portanto, pedagógica, porém, descritiva e jamais, normativa. Neste sentido, a genealogia (conhecimento das condições externas) e a autogenealogia (conhecimento da relação entre estados mentais conscientes e inconscientes) são complementares, e podem não apenas, revelar como estados mentais conscientes interagem com estados fisiológicos e inconscientes, de modo a orientar não apenas a observação, atenção, mas também a revelar como é importante a narrativa de si

como uma participação ativa na construção de uma memória, de um conhecimento de si, que torna possível uma reorientação e experimentalismo.

Além disso, a leitura de um obra genealógica e auto genealógica (Genealogia da Moral e Ecce homo, respectivamente), na medida em que, estimulam representações mentais, fornecem novos modos de apropriação e domínio do mundo pelos impulsos que, como vimos, interagem com estados mentais conscientes criando representações como formas de orientação e instrumento de domínio, apropriação, conservação e superação do mundo nos fornece a descrição das condições e modos de formação de tipos de subjetividade diferentes: a narração da possibilidade de formação de um tipo humano diferente do humano corrente, feito em série, na fábrica cultural da modernidade. Portanto, fornece elementos que estimulam uma representação intuitiva e imagética do mundo e como tal, se relacionam com o poder e força dos impulsos. A leitura de obras filosóficas, na medida em que são confissões inadvertidas e involuntárias, e mais ainda, como uma confissão aberta, voluntária e advertida, como na autogenealogia de Nietzsche, permitem a construção e o acúmulo de conhecimentos frente às condições externas, mas também em relação e as qualidades humanas necessárias para enfrentar situações de obstrução e massificação cultural e moral. Muito mais do que o acúmulo de conhecimentos genealógicos, e a construção de uma memória em relação da formação de estados mentais e as condições externas materiais e históricas nas quais estes emergiram, o conhecimento genealógico permite o experimento, a busca pela modificação das condições e dos tipos humanos possíveis nestas condições. Neste sentido, Ecce homo, serve como um exemplo estimulante e orientador no caminho e busca do tornar-se o que se é; um caminho pressupõe a busca pela autoconhecimento entendido, como auto genealogia, um fino voltar-se sobre si mesmo com vistas ao cuidado e o cultivo de si.

6 À GUIA DE CONCLUSÃO; POSSIBILIDADES FORMATIVAS A PARTIR DA ESCRITA DE SI EM ECCE HOMO.

Nas obras de Nietzsche, a preocupação com a formação humana recobre todos os períodos de sua produção, com maior ou menor intensidade, seja

diretamente tratada, seja indiretamente e sub-repticiamente ligada a outros temas como; o sujeito, a metafísica, a psicologia, a epistemologia, a estética, a ética, a moral e a cultura. Neste sentido, a preocupação com a o tema da formação humana constitui um dos seus motes fundamentais, na medida em que, a dimensão formativa e pedagógica de seus escritos, principalmente seus escritos genealógicos e auto genealógicos se encontram em maior ou menor medida, até sua última obra; *Ecce homo*.

Nietzsche compreende a formação humana, que ocorre através da educação promovida pelas instituições de ensino como um disciplinamento de impulsos, através da aplicação de um método ou plano consciente e racional, orientado para fins também conscientes, como um processo de massificação, que visa a criação de um tipo humano feito em série, corrente, comum, universal e útil aos interesses mercantis e estatais. Ao identificar e submeter à crítica destas instituições, seja em seus meios, seja em seus fins, Nietzsche passa a compreender essa educação institucionalizada como uma formação para a massificação, uma barbárie cultivada e portanto, como inimiga da cultura autêntica e original, cuja finalidade seria a produção de indivíduos únicos, singulares e por isso mesmo geniais, entendidos como modelos exemplares para a Vontade de poder.

Com a progressiva perda de esperança em relação a essas instituições, o filósofo mergulha na procura por uma formação solitária e extemporânea, centrada numa ideia de autoconhecimento (auto genealogia, o exercício de um experimentalismo em relação ao deslocamento de perspectivas de orientação e avaliação, e a prática de um cultivo e cuidado de si. Para tanto, reconhecemos e exploramos a importância e participação de estados mentais conscientes em sua interação com a hierarquia dos impulsos, de cuja unidade e harmonia deriva a subjetividade humana. Evidenciamos as possibilidades, os limites e a importância do autoconhecimento como orientação perspectiva, a partir do fino voltar-se sobre si mesmo no sentido de se desenvolver um mapeamento dos afetos, de nossas disposições e estados de saúde e doença, que se desdobra em um cuidado com o clima, o lugar, com os hábitos, a alimentação, a diversão, as formas de higiene, de práticas curativas e medicinais, com as formas de distração, com uma apurada observação das leituras, ideias e pensamentos em sua relação com nossa vontade de vida, e por fim, no cultivo de si que se manifesta no exercício de fortalecimentos

desta unidade hierárquica dos impulsos em relação às condições de vida e de manifestação, conservação, domínio, expansão de seu poder e vontade de vida.

Nietzsche, como qualquer outro cidadão alemão, iniciou sua formação e educação inserido em uma determinada cultura, manifestada por um determinado *Zeitgeist*, ingressou em instituições educacionais e permaneceu nelas tanto, como aluno quanto, como professor e, por fim, mergulhou seus esforços no desenvolvimento de uma formação pessoal, particular e solitária, à medida que, progressivamente reconhecia a decadência e os perigos da formação cultivada nestas instituições educacionais. Ao abandonar a vida acadêmica e a profissão de professor universitário: na medida em que, nestas instituições, seja por seus métodos e seus objetivos, seja pela inexistência de verdadeiros mestres, a educação e a autêntica formação acabou tornando-se impossível, lhe restava apenas, a possibilidade de uma formação extemporânea, ou seja, apesar e contra a formação de seu tempo; a tentativa de superação da barbárie cultivada institucionalizada na busca por uma autoformação cuja finalidade consistiria em tornar-se o que se é, dentro e apesar de inserido em condições desfavoráveis que obstaculizam tal tarefa, pois massificam criando um tipo humano feito em série.

Embora Nietzsche, não negue a importância, o valor e a possibilidade de educação, adverte que o seu efeito pode ser a anarquia instintual, o enfraquecimento da disposição vital, a massificação e a criação de um humano mediano, comum. Todos estes efeitos são identificados pelo filósofo como os resultados tanto da cultura moderna quanto dos métodos e dos objetivos ideais conscientes e, portanto, antinaturais, que marcam a educação institucional na Alemanha contemporânea a Nietzsche, que são, por fim, revelada por Nietzsche, como uma barreira ao desenvolvimento das potencialidades que marcam a singularidade humana.

A singularidade é esse ideal formativo que deve ser revelado, libertado, construído a partir da forma, inacessível e inexistente a priori, mas que está em cada um e que pode emergir a partir de determinadas condições materiais, mas também, apesar delas (no caso de um forma de vida que alcançou a superação da decadência desde seu interior, como o caso “Senhor Nietzsche”, narrado em *Ecce homo*). Nesse sentido, a formação (*Bildung*) corresponde à emergência, à manifestação da forma que cada ser humano comporta em si mesmo decorrente das possibilidades de organização e hierarquização dos impulsos, a partir da força

plástica da vontade de poder que se revela em uma unidade agonística harmônica dos impulsos, marcada pela capacidade de deslocamento de perspectivas de interpretação do mundo. É a partir desta perspectiva que devemos entender a mudança que Nietzsche entende ser possível; a formação e educação como libertação como manifestação, realização, um vir à tona daquilo que marca o indivíduo de maneira indelével e que é formado e constituído pelas forças internas e inconscientes que configuram o corpo e mente.

Esta singularidade não constitui uma essência que se encontra escondida, em potência ou ainda, previamente determinada e que precisa ser apenas descoberta a medida em que se realiza, antes, ela nasce da inter-relação das forças que constituem nossa dimensão somática e psíquica com as condições históricas e culturais, nas quais o humano se encontra condicionado no tempo e espaço. Quanto mais o filósofo reconhece que a educação institucionalizada na Alemanha vai abandonando os ideais presentes em sua origem¹⁰⁰, (educação como *Bildung*) pela influência de tendências modernas, mais o filósofo concentrará sua preocupação em torno da tarefa formativa fundamental do tornar-se que se é, através da produção, desenvolvimento de uma escrita de si, entendido como um fino voltar-se sobre si mesmo, como cuidado e como cultivo de si. É dentro deste horizonte de preocupação com a formação humana extemporânea, que a escrita de si, e também, a interpretação e leitura de um texto como *Ecce homo*, um texto autobiográfico que revela as condições de emergência do Senhor Nietzsche, assume uma função formativa essencial, seja em relação ao próprio Nietzsche, seja em relação ao leitor de sua filosofia.

É importante frisar que a escrita em primeira pessoa, seja em forma de anotações, cartas, fragmentos, acompanha o filósofo desde muito jovem, antes mesmo de sua iniciação nas instituições alemãs de ensino. Além disso, a preocupação com a ciência histórica pode ser reconhecida, também, desde sua época como professor de filologia. Neste sentido, a escrita de si, entendida como uma memória histórica sobre seu passado, é um tema recorrente e presente em

¹⁰⁰ “A propósito disso, permanece diante dos meus olhos o fato de que muitas mudanças dos nossos estabelecimentos de ensino, que a nossa época se permitiu para torná-los “atuais”, são em boa parte aspectos falhos e errâncias em relação à tendência sublime que originariamente presidiu sua fundação: e o que, nesta visão, podemos esperar do futuro é uma renovação, um refrigério, uma purificação tão geral do espírito alemão, que estes estabelecimentos conhecerão por isso, numa certa medida, um novo nascimento e que, depois, eles parecerão ao mesmo tempo jovens e velhos, ainda que agora não pretendam na maioria das vezes ser senão “modernos” e “atuais”. (NIETZSCHE, EE, prefácio, p. 50)

toda a vida do filósofo. Entretanto, é apenas a partir dos prefácios de 1866 que o “Senhor Nietzsche” passa a ser um personagem, uma máscara constante em suas obras. Contudo, é em *Ecce homo*, que a escrita de si torna-se realmente uma escrita confessional, advertida e voluntária, assumindo uma posição de destaque em relação a sua filosofia exercendo e adquirindo uma dimensão formativa fundamental relacionada a tarefa fundamental formativa do tornar-se o que se é.

A partir da descrição e do conhecimento das condições de possibilidade de um indivíduo soberano, ou seja, das condições de emergência do Senhor Nietzsche, como um sujeito oposto do humano mediano e decadente, que superou as condições de seu tempo, marcada pelos signos da decadência, *Ecce homo* adquire, com a escrita de si, uma dimensão e uma função fundamentalmente formativa, justamente porque o conhecimento das condições de emergência de um indivíduo soberano permite e favorece o reconhecimento e o autoconhecimento do indivíduo que pode não apenas praticá-la mas também se reconhecer e se afirmar em uma subjetividade dotada de tais traços e características.

Neste sentido, a descrição das características do “Senhor Nietzsche” como um indivíduo que superou a decadência no interior da própria decadência, permite que possamos identificar essas características quando e se, elas se manifestam dentro e apesar de condições específicas que são descritas enfaticamente na genealogia da moral. Assim, se a genealogia descreve as condições culturais, morais nas quais tipos humanos foram forjados, *Ecce homo* descreve o indivíduo inserido nestas condições e nas quais encontrou um caminho para sua superação.

Todos os impulsos projetam um mundo de acordo com suas necessidades e avaliações, este mundo transfigurado em estados mentais inconscientes e conscientes, são projeções, criações, representações (intuitivas e conceituais) nascidas de nossos impulsos, cuja resultante é sua vontade de poder, que encontra e retira deste mundo, como forma de domínio e apropriação, sua alimentação e nutrição.

Ao revelar e assumir que toda filosofia é uma confissão inadvertida e involuntária das condições fisiológicas de tipos de vida, Nietzsche enfatiza a necessidade de se compreender o humano como formado por estados mentais fisiológicos inconscientes (impulsos ou forças naturais e as diversas formas de representações inconscientes) e estados mentais conscientes (conhecimento de si e do mundo expresso em conceitos) de cuja interação com a realidade material,

cultural histórica, na qual, todos os indivíduos estão inseridos, nasce e é formada a subjetividade humana.

Na medida que entendemos a escrita de si, em *Ecce homo*, como uma auto genealogia; uma confissão advertida e voluntária do autor, tal obra desvela a relação interessada entre filosofia e a vida, a partir de um novo direcionamento perspectivo que, vai da obra ao autor e, do autor para as condições e necessidades fisiológicas de vida (que se manifestam em estados mentais conscientes, ou confissões involuntárias e inadvertidas) Esse direcionamento oferece um novo caminho para a compreensão da subjetividade humana; a relação entre estados mentais e fisiológicos inconscientes e estados mentais conscientes e destes estados mentais com as condições culturais e materiais da modernidade. Neste sentido, a possibilidade de formação em *Ecce homo*, está vinculada a possibilidade de autoconhecimento (auto genealógica) a partir desta nova concepção da subjetividade humana, tal redirecionamento perspectivo constitui-se em uma estratégia de superação crítica da modernidade, pois aponta para a possibilidade da formação de novos e diversos modelos de subjetividade. Esta concepção de subjetividade possui, como uma de suas nuances, traços de sua concepção de mundo e vida como Vontade de poder, recorrente em textos de seu último período.

Acompanhando o desdobramento da doutrina da vontade de poder, do Zarathustra, quando ela diz respeito à vida, (ZA, Do superar a si mesmo), passando por Além de bom e mau, quando ela diz respeito ao mundo em geral (ABM, 36), ao próprio ato de dizer o mundo (ABM, 22), e na Genealogia da moral, quando é acentuada a ideia de que o interpretar é um ato de assenhorar-se e dar formas em cadeias de apropriações (GM, II, 12), temos um percurso que vai do observador que descreve o mundo para aquele que entende que sua descrição é parte desse mundo. (PASCHOAL, 2015)

Ao reconhecer e, assumir voluntariamente e inadvertidamente, que a toda filosofia é uma confissão das condições e necessidades fisiológicas de vida do autor, o filósofo quer, apenas revelar a relação entre estados mentais inconscientes e conscientes, enfatizar que o conhecimento de si e do mundo, são formas de domínios e apropriação do mundo e também de criação; criação e transfiguração de estímulos e impulsos nervosos em estados fisiológicos inconscientes e estados mentais conscientes; ambos estados relacionados, permanente e intimamente ligados por uma via de mão dupla; se, o conteúdo de estados mentais conscientes é determinado, influenciado, realçado, enfatizado, mascarado, valorizados pelos

impulsos dando origem a estados fisiológicos caracterizados pela constituição de objetos que constituem estados mentais inconscientes, estes por sua vez encontram em estados mentais conscientes o estímulo, potenciação, o sentido, o meio para dominar, se apropriar, enfrentar as condições externas. Portanto, a subjetividade humana, formada por estados mentais inconscientes e conscientes estão vinculados instrumentalmente à vontade de poder; entendida como resultante da disposição dos impulsos que constituem o organismo e sua subjetividade.

Nesse sentido, todo o conhecimento inconsciente que pode ser comunicado, tornado discurso é, na medida, em que é estruturado conceitualmente, acessível e passível de vir a ser transfigurado em um estado mental consciente. A necessidade de emergência de um estado mental consciente, está vinculada em Nietzsche, a necessidade social e política de comunicação de necessidades, com vistas a ajuda mútua. Da mesma maneira, a memória como um estado mental, emerge apenas na medida em que, algumas representações e preceitos devem manter-se acessíveis, fixas, indelévels, pois devem emergir sempre que as certas situações a exigir; tais estados mentais estão vinculados a defesa, conservação, expansão do poder e satisfação dos impulsos. No limite, a emergência de estados mentais conscientes, é um epifenômeno fisiológico utilitário nascido como instrumento das forças inconscientes de nossos impulsos e que, por seu turno, não apenas fornece o conteúdo mental das representações conscientes, mas também, falsifica, constrói, põem em relevo saliências e características perceptivas forjando o conteúdo que a forma linguística se ocupa em transfigurar em linguagem coletivo criando o mundo como representação (estados mentais conscientes) a partir do qual se orienta, os impulsos se alimentam, se estimulam, desenvolvem conservam e expandem sua força e disposição vital.

Que o próprio discurso sobre o mundo entendido é parte integrante do mundo como vontade de poder. Nesse sentido, enquanto o autor não se coloque abertamente num embate com a cultura em *Ecce homo*, como faz em obras anteriores, o fato é que mantém o princípio de que falar é dar forma. (PASCHOAL, 2015)

Por isso, ao interpretar vida como vontade de poder entendida como o resultante da relação agonística dos impulsos, estados mentais inconscientes e conscientes, são compreendidos como formas de apropriação ativa, criativa, formativa; ver o mundo, representar o mundo e, também, criar o mundo. Da mesma forma, ver, representar a si mesmo é, também, um ativo criar a si, dar

formar a si mesmo. Justamente, na medida em que estados mentais influenciam-se e interagem entre si, constituindo um jogo de poder formativo cujo resultado é a possibilidade de emergência de uma forma de vida singular ou massificada.

Muito embora, estados mentais conscientes não sejam eficientes causalmente, estes retroagem sobre os impulsos, justamente porque estados mentais estão vinculados a alimentação e digestão psíquica do organismo e, portanto, funcionam são meios através dos quais os impulsos que constituem o organismo de apropria, interagem, nutre e encontra no mundo representado através destes estados mentais formas de manutenção, conservação, superação e domínio.

Os impulsos, ou forças naturais encontram na representação, tanto inconsciente, quanto consciente formas de alimentação, nutrição, satisfação, estímulo, calmante, ou analgésico; são formas de orientação, domínio e representam diretamente o modo como a vontade de poder encontra suas condições de vida. Neste sentido, estados mentais conscientes revelam algo sobre o autor, algo que o autor talvez, não conhecia ou ainda, não gostaria de revelar. Assim, tanto a vida de um autor, quanto sua filosofia ao ser lida e interpretada a partir dessa chave interpretativa revela como estados mentais inconscientes e conscientes são epifenômenos de impulsos e, em relação aos quais revela, estabelecemos uma relação de necessidade e condições fisiológica de vida que poder; uma disposição, estímulo, calmante e anestésico. Neste sentido, estados mentais conscientes, como epifenômenos impulsos podem revelar algo sobre o estado de saúde do organismo e dos impulsos que o compõem. Neste sentido, uma filosofia, uma obra de arte genial, uma auto genealógica, como no caso de *Ecce homo*, como um conhecimento expresso em conceitos, sendo portanto, constituído por estados mentais conscientes, nos fornece os signos, os sintomas das condições e necessidades dos estados de saúde e da disposição dos impulsos, na medida em que estes estados mentais interagem e retroagem sobre os impulsos. Assim, ao podermos interpretar a filosofia (o conteúdo de estados mentais conscientes) podemos verificar a relação entre estados mentais, reconhecer nossa disposição, enfim, praticar um voltar sobre si mesmo a partir do qual é possível um reconhecimento e uma afirmação de si mesmo entendido como uma criação ativa e própria do cultivo e do cuidado de si. Esta capacidade de autoconhecimento nos permite também o experimentalismo, a modos de

representação divergentes, observando como nossos impulsos incorporam, interiorizam e assumem essas representações e formas de ver mundo.

Em relação a estados mentais conscientes, estados nos quais os conteúdos inconscientes são sistematizados e transformados em conceitos, temos acessos a mundos diversos, seja, pela leitura, seja, pela vivência com os gênios, seja, por aquilo que as filosofias nos revelam indiretamente, enquanto são uma confissão inconsciente e inadvertida, seja diretamente pela escrita auto genealógica como em Assim, através de estados mentais conscientes podemos fornecer elementos, nutrientes para nossos impulsos, muito embora, não podemos saber a priori, qual será o efeito desta alimentação e de seus nutrientes, justamente porque não podemos saber a priori o que somos. Assim, a educação, a formação e o experimento consigo são possíveis, não porque a consciência seja eficiente causalmente, mas porque podemos experimentar, reconhecer, analisar essa disposição através de nossos afetos e dos pensamentos que incorporamos, pois são necessidade e condições fisiológicas de vida. Podemos, pela cultura acumulado, pela leitura de obras filosóficas, fornecendo e experimentando alimentos diversos para que nossos impulsos criem o mundo e nós mesmos, dispendo nossas forças a partir de estados mentais inconscientes e conscientes, de superando a si mesmo e as condições nas quais está submetido, constantemente. Contudo, essa interação, não ocorre sob as luzes da ribalta da consciência, e não podemos antecipadamente saber o que somos, muito menos o que podemos vir a ser, nem escolher conscientemente nossas crenças, nossas formas de ver e pensar o mundo. Podemos através do reconhecimento da relação entre estados mentais pelo fato de voltar-se sobre si mesmo, o cuidado e o cultivo de si, conhecermos e ampliarmos o modo como identificamos esta relação e a partir, deste conhecimento possível, experimentar, ensaiar através das obras da cultura, da arte e do contato com a filosofia e pela da escrita narrativa de si, ensaiar, experimentar, provar alimentos diversos e na medida em que pensamos o mundo, representamos o mundo e a nós mesmos, também criamos o mundo e a nós mesmos.

Neste sentido, a exposição descritiva de si mesmo, operada por Nietzsche em *Ecce homo*, não é apenas um dizer, um relatar, um constatar, um conhecer a si mesmo; mas essencialmente um criar ativo do mundo e de si mesmo. Dizer, narrar, descrever seria, portanto, na medida em que, estados mentais conscientes

interagem com estados mentais inconscientes, uma forma de fazer, criar, constituir a si mesmo.

Assim, em termos muito breves, podemos dizer que a exposição do senhor Nietzsche não é apenas um relato de si, mas, de certo modo, a sua constituição, a qual, num ambiente hostil, corresponde a uma “transvaloração de valores”. A constituição de um sujeito que, “experimentado em questões de decadence” (EH, Por que sou tão sábio, 1), pode fazer aquilo que nem o sacerdote ascético, nem Wagner poderiam: deslocar perspectivas, mover-se entre o necessário e o possível e, mesmo sendo um *décadent* (CW, Prólogo), defender-se do adocimento representado pela pressão por tornar-se o tipo wagneriano padronizado da modernidade.

Neste sentido, ao narrar seu passado, ao descrever a si mesmo em uma auto genealogia, ao revelar através de estados mentais conscientes as condições fisiológicas de vida de seus impulsos e da estrutura hierárquica a qual, aquilo que ele tornou-se, veio a tona, ao construir uma memória de si, o indivíduo na criação de tal conhecimento (estados mentais inconscientes conscientes) participa ativamente do processo de criação e formação de si mesmo; o processo de constituição e emergência daquilo que se é, justamente porque estados mentais conscientes interagem e se relacionam com estados mentais e fisiológicos inconscientes.

Desta maneira, em *Ecce homo*, (como relembra tanto Paschoal (2015), quanto Salauarda) Nietzsche, ao tomar a si mesmo como objeto de análise, conhecimento e descrição, através da memória das condições de emergência de si mesmo, na medida em que, conhecer é interpretar, e interpretar é uma expressão da vontade de poder e portanto, o resultado ou epifenômeno de uma atuação criativa inconsciente dos impulsos em sua ânsia de vida, domínio e poder, a escrita de si constitui uma atividade que se relaciona diretamente com a tarefa formativa fundamenta; torna-te o que se é. O relato histórico enquanto um caminho de descoberta do indivíduo sobre si mesmo está vinculado ao processo de formação e criação de si, onde a narração do passado, mesmo sem constituir uma escrita objetiva, constituiu-se em uma estratégia ou caminho para o tornar-se o que se é. Neste sentido, conforme ressalta Paschoal (2015), a narração de si operada por Nietzsche em *Ecce homo* é a:

[...] Uma estratégia do “tornar-se”. Expressão de um modo peculiar de extrair os últimos efeitos da lógica pessimista da modernidade (A, Prefácio 3), um efeito só poderia ser obtido por meio de uma autobiografia, um experimento filosófico capaz de conferir a ele a possibilidade de delinear uma subjetividade única, peculiar ao senhor Nietzsche.

O sujeito que emerge na escrita de si para si e para os outros, nada lembra

o sujeito moderno, entendido como um substância ou um agente consciente que pela razão determina o sentido de suas ações e vivências, muito menos, com o sujeito dotado de uma faculdade de conhecimento que lhe permitiria um acesso verdadeiro, a priori ou mesmo a posteriori objetivo de sua essência, como a um relato perfeito e objetivo de si mesmo. Por outro lado, tal sujeito, também não é entendido como um mero produto necessário de uma subjetivação meramente passiva. O sujeito em questão, portanto, em nada lembra o sujeito livre, autônomo e responsável, nem o mero resultado necessário e absoluto de uma determinação metafísica. É uma subjetividade que é forjada, criada, não de maneira absoluta e incondicionada, mas estabelecida como uma apropriação, libertação, reconhecimento, reencontro e reafirmação de si mesmo, num jogo formado perpassado pela constituição de estados mentais inconscientes e conscientes, que constituem formas de conhecimento de si e do mundo que se constituem como necessidades fisiológicas de tipos de vida.

7 REFERÊNCIAS

OBRAS DE NIETZSCHE:

- NIETZSCHE, Friedrich. A filosofia na era trágica dos gregos. Trad. Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008.
- _____. A gaia ciência. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- _____. Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2012.
- _____. Aurora: reflexões sobre preconceitos morais. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- _____. Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- _____. Crepúsculo dos ídolos: ou como se filosofa com o martelo. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- _____. Digitale Kritische Gesamtausgabe: Werke und Briefe (eKKGWB). Disponível em: <<http://www.nietzschesource.org/>>.
- _____. Ecce homo: como alguém se torna o que é. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2011.
- _____. Fragmentos póstumos: vol I: 1869 – 1874. 2. ed. Organização da tradução por Diego Sánchez Meca. Madrid: Tecnos, 2010.
- _____. Fragmentos póstumos: vol II: 1875 – 1882. Organização da tradução por Diego Sánchez Meca. Madrid: Tecnos, 2008.
- _____. Fragmentos póstumos: vol III: 1882 – 1885. Organização da tradução por Diego Sánchez Meca. Madrid: Tecnos, 2010.
- _____. Fragmentos póstumos: vol IV: 1885 – 1889. 2. ed. Organização da tradução por Diego Sánchez Meca. Madrid: Tecnos, 2008.
- _____. Genealogia da moral: uma polêmica. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2010.
- _____. Humano, demasiado humano: uma filosofia para espíritos livres. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2011.
- _____. Humano, demasiado humano II: uma filosofia para espíritos livres. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- _____. Obras incompletas. Col. Os Pensadores. Seleção de textos por Gérard Lebrun e tradução e notas por Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultura, 1974.
- _____. O anticristo: maldição ao cristianismo. Ditirambos de Dionísio. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- _____. O caso Wagner: um problema para músicos. Nietzsche contra Wagner: dossiê de um psicólogo. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- _____. O nascimento da tragédia: ou helenismo e pessimismo. Trad. Jacó Guinsburg São Paulo: Companhia de Bolso, 2010.
- _____. Schopenhauer como educador. III Consideração extemporânea. Tradução Giovane Rodrigues e Tiago Tranjan. São Paulo: Mundaréu, 2018.
- _____. Sobre verdade e mentira no sentido extramoral. Trad. Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008.
- _____. Além do Bem e do Mal. Prelúdio a uma filosofia do futuro. tradução, notas e prefácio Paulo César Sousa. 9º reimpressão. Companhia das letras, 2006.

OBS; Em relação aos fragmento póstumos não traduzidos optamos por traduzir

diretamente do alemão dos textos presentes na: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>. Para tal, cotejamos as principais traduções em Espanhol, Inglês e Francês.

OBRAS DE COMENTADORES:

DARWIN, E-book baseado na tradução de Joaquim da Mesquita Paul, médico e professor. publicada por LELLO & IRMÃO – EDITORES. 144, Rua das Carmelitas -PORTO 2003

POELNER, P; Nietzsche e Metafísica. Nova York: Oxford University Press. (1995)

KANT, I.: Religião nos limites da Simples Razão Autor: Immanuel Kant Tradutor: Artur Morão Colecção: Textos Clássicos de Filosofia Universidade da Beira Interior Covilhã, 2008.

ANSCOMBE, G.E.M. (2000), Intention. Cambridge: Harvard University Press. Assoun,

LAURENT, Paul (2000), Freud and Nietzsche, trans. R.L. Collier. New Brunswick: Athlone Press.

BORING, Edwin G. (1929) A History of Experimental Psychology. New York: D. Appleton-Century Company.

BREWER, Talbot (2002), "Maxims and Virtues," Philosophical Review, 111: 539-572.

CLARK, Maudemarie (1998), "On Knowledge, Truth, and Value: Nietzsche's Debt to Schopenhauer and the Development of his Empiricism," in C. Janaway (ed.), Willing and Nothingness: Schopenhauer as Nietzsche's Educator. Oxford: Oxford University Press.

CLARK, Maudemarie and Dudrick, David (2009), "Nietzsche on the Will: An Analysis of BGE 19," in Ken Gemes and Simon May (eds.), Nietzsche on Freedom and Autonomy. Oxford: Oxford University Press.

CONWAY, Daniel (1997), Nietzsche's Dangerous Game. Cambridge: Cambridge University Press. Cox, Christoph (1999), Nietzsche: Naturalism and Interpretation. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

DARWIN, Charles (1993), On the Origin of Species. New York: Modern Library.
_____. (2004), The Descent of Man. London: Penguin.

FAUSTINO, S,F, MARTA. NIETZSCHE E A GRANDE SAÚDE. PARA UMA

TERAPIA DA TERAPIA Marta Sofia Ferreira Faustino. Tese de doutorado, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova Lisboa, 2013.

FREUD, Sigmund (1957), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, ed. J. Strachey. London: Hogarth Press.

GEMES, Ken (2001), "Post-Modernism's Use and Abuse of Nietzsche," *Philosophy and Phenomenological Research*, 52: 337-360.

_____(2006), "Nietzsche on Free Will, Autonomy and the Sovereign Individual," *Aristotelian Society Supplementary Volume*, 80: 321-338.

HALES, Steven and WELSHON, Rex (2000), *Nietzsche's Perspectivism*. Champaign, Illinois: University of Illinois Press.

JAMES, William (1890), *The Principles of Psychology*. New York: Dover. 42

JANAWAY, Christopher (2006), "Nietzsche on Free Will, Autonomy and the Sovereign Individual,"

_____.*Aristotelian Society Supplementary Volume*, 80: 339-357.

_____;(2007), *Beyond Selflessness: Reading Nietzsche's Genealogy*.

New York: Oxford University Press.

Kant, Immanuel, 1724-1804. [Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. English] *Groundwork of the metaphysics of morals/Immanuel Kant*; translated and edited by Mary Gregor; with an introduction by Christine M. Korsgaard. p. cm. - (Cambridge texts in the history of philosophy), 1997.

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

_____.(forthcoming a), "Nietzsche on Agency and Self-Ignorance," *International Studies in Philosophy*.

_____.(forthcoming b), "The Concept of Unified Agency in Nietzsche, Plato, and Schiller," *Journal of the History of Philosophy*.

KORSGAARD, Christine (1996), *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press

LEITER, Brian (2002), *Nietzsche on Morality*. London: Routledge.

_____.(2007), "Nietzsche's Theory of the Will," *Philosophers Imprint*, 7.7: 1-15.

_____.(forthcoming), "Who is the Sovereign Individual? Nietzsche on Freedom," in Simon May (ed.), *Nietzsche's 'On the Genealogy of Morality: A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press.

LOCKE, John (1975), *An Essay Concerning Human Understanding*. New York: Oxford University Press.

LOWRY, Richard (1971), *The Evolution of Psychological Theory*. Hawthorne, New

York: Aldine Publishing.

MOORE, Gregory (2002), *Nietzsche, Biology, and Metaphor*. New York: Cambridge University Press.

MURDOCH, Iris (1985), *The Sovereignty of Good*. New York: Routledge.

PARKES, Graham (1994), *Composing the Soul*. Chicago: University of Chicago Press.

POELLNER, Peter (1995), *Nietzsche and Metaphysics*. New York: Oxford University Press.

PROUDHON, Pierre-Joseph (1994), *What is Property?* Cambridge: Cambridge University Press.

RICHARDS, Robert (1987), *Darwin and the Emergence of Evolutionary Theories of Mind and Behavior*. Chicago: University of Chicago Press.

RICHARDSON, John (1996), *Nietzsche's System*. New York: Oxford University Press.

_____.(2004), *Nietzsche's New Darwinism*. New York: Oxford University Press.

SCHACHT, Richard (1983), *Nietzsche*. New York: Routledge.

SCHOPENHAUER, Arthur - *Metafísica do amor e Metafísica da morte*, Tradução Jair BARBOZA Revisão técnica Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola, ed. Martins Fontes, São Paulo, 2000.

_____. *O Mundo como Vontade e como Representação*, tomo I e II, tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. -São Paulo: Editora UNESP, 2005.

SILVA ,Vagner. O vocabulário com o qual Nietzsche debate a possibilidade da educação , in: *PHILÓSOPHOS, GOIÂNIA*, V. 21, N. 2, 288 P.279-314, JUL./DEZ. 2016.

STAMPE, Dennis (1987), "The Authority of Desire," *Philosophical Review*, 96: 335-381.

STEGMAIER. W; *Der Geist der Bildung. Anregungen Nietzsches zur Neuorientierung des europäischen Bildungsideals in; Zeichen der Interkulturalität*, Werner . July 2015.

STEGMAIER, Werner. *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche*. Organização de Jorge Luiz Viesenteiner e André Luis Muniz Garcia. Tradução de Oswaldo Giacoia Jr. et al. Petrópolis: Vozes, 2013.

THIELE, Leslie Paul (1990), *Friedrich Nietzsche and the Politics of the Soul*.

Princeton: Princeton University Press.

THORPE, W.H. (1956), *Learning and Instinct in Animals*. London: Methuen and Company.

WILM, E.C. (1925), *The Theories of Instinct*. New Haven: Yale University Press.

Hardt, L. S. (2013). *A educação em Nietzsche e o enfrentamento das Totalidades*. disponível:

<https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/faced/article/view/15533>

PASCHOAL, Antonio Edmilson - Entre a caracterologia de Schopenhauer e o tornar se o que se é de Nietzsche. *Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer*-Vol. 7, Nº 1. 1º semestre de 2016. ISSN:2179-3786-pp. 57-73.

_____, AUTO GENEALOGIA: ACERCA DO “TORNAR-SE QUE SE É. *Revista; Dissertatio, UFPel* [42, 2015].

KAUFMANN, W, and HOLLINGDALE. *The Will to Power*. Vintage Books, New York, 1968.