

O corpo como o inconsciente Nietzschiano: um olhar sobre a fisiopsicologia dos afetos

The body as the Nietzschean
unconscious: an insight into the
physiopsychology of affects



10.21680/1983-2109.2025v32n67ID36521

Átila Brandão Monteiro

Universidade Federal do Piauí (UFPI)

atila.monteiro@ufpi.edu.br

Resumo: O presente artigo visa a elaborar aspectos pertinentes às investigações sobre o corpo empreendidas por Friedrich Nietzsche, especialmente a partir do que o filósofo denominou como fisiopsicologia, isto é, uma compreensão do corpo em termos de forças, impulsos e afetos, e sobretudo da íntima articulação destes com o pensamento, as sensações e volições. Essa dimensão, que chamaremos de dimensão inconsciente, se refere a uma lógica própria do corpo a medida que sua unidade é remetida a uma série conflituosa de impulsos que o constituem como uma natureza material, mas ao mesmo tempo dinâmica, modificável, plástica e produtora de formas e organizações distintas. Em outras palavras, procuraremos investigar o corpo para além do corpo organicamente estabelecido, ou como instância meramente físico-química, apresentando o corpo como condição de possibilidade de distintos modos de ser, cuja dinâmica própria engendra pensamentos,

volições e valores, bem como da possibilidade de percepção destes movimentos (pelo menos de alguma parte deles) proporcionada pelo advento da consciência. Em síntese, queremos trazer à tona a relação entre esta dimensão inconsciente e a consciência que temos de nós mesmos, pois isto poderia ampliar a capacidade humana de dar ouvidos ao que se passa no corpo sem negá-lo ou censurá-lo. O caminho para tal objetivo foi pavimentado através de revisão bibliográfica e discussão conceitual, em parte por meio de um procedimento analítico-descritivo das obras de Nietzsche e comentadores, bem como através de escrita criativa, pela apropriação e reformulação de certos elementos conceituais.

Palavras-chave: Corpo. Inconsciente. Fisiopsicologia. Consciência. Afetos.

Abstract: This article aims to elaborate aspects relevant to the investigations on the body undertaken by Friedrich Nietzsche, especially based on what the philosopher called physiopsychology, that is, an understanding of the body in terms of forces, impulses and affections, and above all the intimate articulation of these with thought, sensations and volitions. This dimension, which we will call the unconscious dimension, refers to a logic specific to the body as its unity is referred to a conflicting series of impulses that constitute it as a material nature, but at the same time dynamic, modifiable, plastic and producer of distinct forms and organizations. In other words, we will seek to investigate the body beyond the organically established body, or as a merely physical-chemical instance, presenting the body as a condition of possibility for different ways of being, whose own dynamics engender thoughts, volitions and values, as well as the possibility of perception of these movements (at least some part of them) provided by the advent of consciousness. In short, we want to bring to light the relationship between this unconscious dimension and the awareness we have of ourselves, as this could expand the human capacity to listen to what is happening in the body without denying or censoring it. The path to this objective was paved through bibliographical review and conceptual discussion, partly through an analytical-descriptive procedure of the works of Nietzsche and commentators, as well as through creative writing, through the appropriation and reformulation of certain conceptual elements.

Keywords: Body. Unconscious. Psychophysiology. Conscience. Affections.

Introdução

O presente artigo visa a elaborar aspectos pertinentes às investigações sobre o corpo empreendidas por Friedrich Nietzsche, sobretudo a partir do que o filósofo denominou como fisiopsicologia, isto é, uma compreensão do corpo em termos de forças, impulsos e afetos, e sobretudo da íntima articulação destes com o pensamento, as sensações e volições. Nossa proposta de leitura é que o corpo se apresenta na visão de Nietzsche, não como um simples agregado de átomos ou como mero mecanismo cego, como seria em algum tipo de materialismo grosseiro ou naturalismo ingênuo, mas sim como “uma multiplicidade com um só sentido” (Nietzsche, 2005b, p. 35), organizado por uma relação de forças, em um emaranhado de impulsos conflitantes que se organizam temporariamente em torno de “afetos de comando”.

Nesse sentido, como multiplicidade de impulsos e variedade de afetos, o corpo é uma espécie de organização com uma lógica própria, uma “grande razão” que expressa valores, ao lado do que costumamos chamar de “consciência de si” ou, simplesmente, consciência no sentido da capacidade de falar sobre si mesmo, de introspecção. Esta, embora seja importante para a economia da existência humana, é considerada por Nietzsche, como veremos a seguir, como um tipo de instrumento, ou um “órgão tardio” e sujeito a erros. Mais ainda, é resultado da convivência em coletividade e da necessidade de mútua compreensão dos animais humanos com vistas à sobrevivência e expansão da espécie humana sobre a terra. Em suma, como instrumento facilitador da ação conjunta, a consciência carregaria demandas relativas à simplificação da complexidade de sensações e experiências

singulares de cada organismo, num esforço por produção de algo comum.

Por conseguinte, podemos dizer com Nietzsche que a consciência representa uma pequena porção da individualidade de cada um, a medida que funciona como um contrabalanço das sensações particulares e experiências singulares que são forçadas a caber na linguagem e nas palavras que dispomos quando tentamos expressá-las e fazê-las compreensíveis para os outros. A maior parte da individualidade se apresentaria, seguindo este raciocínio, numa dimensão não-consciente que coexiste com aquela e ao mesmo tempo alimenta os processos que nela ocorrem. Essa dimensão, que chamaremos de dimensão inconsciente, se refere a uma lógica própria do corpo a medida que sua unidade é remetida a uma série conflituosa de impulsos que o constituem como uma natureza material, mas ao mesmo tempo dinâmica, modificável, plástica e produtora de formas e organizações distintas. Em outras palavras, procuraremos investigar o corpo para além do organicamente estabelecido, ou para além de uma instância meramente físico-química, ou seja, procuraremos pensar o corpo como condição de possibilidade de distintos modos de ser, como matéria-prima e atividade produtora de pensamentos, volições e valores. Sobretudo, queremos trazer à tona a relação entre esta dimensão inconsciente e a consciência que temos de nós mesmos, pois isto poderia ampliar a capacidade desta de dar ouvidos ao que se passa no corpo sem negá-lo ou mal dizê-lo.

1. Consciência: sociabilidade e comunicação

É preciso que nos demoremos, para um melhor desenvolvimento do tema, em uma reflexão acerca da consciência humana e suas relações com algo inconsciente que a influencia e ao mesmo tempo lhe permanece sempre

desconhecido. Esta dimensão que escapa à consciência é pensada por Nietzsche a partir da totalidade do corpo, com seus impulsos e afecções, que de alguma forma pensa e cuja atividade precede o pensamento consciente. Tais ideias serão explicitadas adiante. De início, é válido ressaltar que a consciência possui uma história e uma origem natural. A hipótese histórico-naturalista de Nietzsche é que a consciência surge como um tipo de “órgão” bastante tardio, como “último e derradeiro desenvolvimento do orgânico e, por conseguinte, também o que nele é mais inacabado e menos forte” (Nietzsche, 2012, p. 61). Nesse sentido, a consciência é caracterizada como o resultado do desenvolvimento natural do organismo humano, em virtude de uma série de fatores aleatórios e não, como se costuma pensar entre metafísicos e religiosos, como algo que se origina de uma esfera outra, distinta da materialidade da natureza humana e que por isso caracterizaria o âmagô e a essência do humano, como algo que nele representaria um princípio de permanência e identidade, algo duradouro e primordial¹.

Isto não significa, por outro lado, que a consciência não tenha importância na existência humana, o que ocorre é exatamente o oposto: apesar da aludida imperfeição e

1 Esta postura diante de um elemento tão caro à filosofia revela, aos olhos de Miguel Barrenechea, que “o primeiro passo de Nietzsche consiste em realizar uma severa crítica da consciência, questionando o seu valor, ao adotar uma postura irônica e iconoclasta que chega a uma virulência extrema, visando escarnecer aqueles que exaltam a racionalidade do homem em detrimento do seu corpo, dos seus instintos. Ele age, nessa postura eminentemente crítica, como um severo polemista, cuja estratégia consiste em resgatar os aspectos animais, instintivos do homem, enquanto a consciência – considerada durante muito tempo a mais elevada característica humana – é desvalorizada, julgada uma doença, uma imperfeição e, até mesmo, uma ‘ficção inutilizável’. Nietzsche tenta chamar a atenção para o valor das atividades inconscientes e pulsionais com o objetivo de que ‘o homem seja recolocado no mundo natural’, conforme assinala Löwith.” (Barrenechea, 2009, p. 92)

fraqueza, a consciência se tornou algo fundamental para o humano, como veremos a seguir. Porém, não obstante tal importância, não surgiram apenas consequências positivas mediante o funcionamento deste “órgão tardio”. Nietzsche entende que é desta aludida fraqueza que decorre justamente o profundo e constante autoengano perpetuado em nossa espécie, que tem uma função útil para nossa sobrevivência, mas que termina por servir como uma máscara para elementos que, embora decisivos nas nossas ações não são percebidos como tais, isto é, não adentram ou passam pelo âmbito da consciência. Ao ignorarmos esses elementos, terminamos por não entender a nós mesmos e, portanto, a produzir, por exemplo, uma série de “éticas” e doutrinas morais que se baseiam em grandes ilusões e fantasias.

A consciência de si, assim como a linguagem, é oriunda, segundo Nietzsche, das vivências coletivas entre humanos, e da consequente necessidade de comunicação imprescindível à ação conjunta e coordenada. Assim, é possível pensar que “a consciência desenvolveu-se apenas sob a pressão da necessidade de comunicação” (Nietzsche, 2012, p. 222, grifo do autor), e que, por isso, ela não faria parte em absoluto da existência primária do indivíduo humano, pois “poderíamos pensar, sentir, querer, recordar [...], ‘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” (Nietzsche, 2012, p. 221, grifo nosso). Todavia, por algum motivo desenvolvemos esta necessidade de “saber” e poder dizer o que sentimos, pensamos e queremos. Não fosse essa necessidade, a consciência seria mera possibilidade não efetivada. Ademais, em certos casos ela sequer está presente. Sabemos, por exemplo, que não nascemos conscientes de nós mesmos, de nossas sensações e pensamentos e que precisamos passar por uma série de experiências para que possamos “dispor” da capacidade de falarmos de nós mesmos e

podermos comunicar nossos pensamentos e estados; da capacidade, em suma, de reflexão, do pensamento que volta sobre si mesmo. Os animais, dizia Schopenhauer (2005), possuem “entendimento”, isto é, conseguem pensar em alguma medida, embora não possuam a capacidade de saber que sabem, isto é, de transpor em palavras aquilo que intuíram da causalidade da natureza. Eles não possuem consciência de si e não conseguem refletir, mas pensam e sentem todo o tempo.

Entretanto, mesmo com o desenvolvimento da consciência, segundo Nietzsche, “parte preponderante da vida nos ocorre sem esse espelhamento”, isto é, sem passar pelo âmbito da consciência, e tal ocorre com boa parte “[d]a nossa vida pensante, sensível e querente” (Nietzsche, 2012, p. 221). Em outras palavras, Nietzsche afirma que a despeito do aparecimento desta capacidade extraordinária no animal homem, que chamamos consciência, é preciso que percebamos seus limites e o característico de sua função; e que cheguemos à percepção de que ela não dá conta de todos os processos da “vida psíquica”, que nesta há sempre um “resíduo” irredutível ao modo de operar da consciência². Ou seja,

2 Oswaldo Giacoia, em sua obra Nietzsche como Psicólogo, empreende diversas discussões em torno das análises “psicológicas” realizadas por Nietzsche, especialmente sobre as noções de consciência e inconsciente, onde sustenta que: “De acordo com a hipotética reconstituição da gênese da consciência, empreendida por Nietzsche, esta não somente não pode mais reivindicar para si o estatuto privilegiado de uma faculdade essencial, fazendo parte da própria natureza do ser humano, no sentido em que fora entendida pela filosofia tradicional. Também a consciência pode ter sua proveniência vinculada a um vir-a-ser, a um processo de constituição, a uma espécie de pré-história. Sendo assim, ela não pode mais ser simplesmente identificada com a essência ou com o núcleo perene da subjetividade. Essa (pre)história da consciência se apresenta, para Nietzsche, como um processo formativo conduzido sob a imposição de um comando, de um “é preciso” (Giacoia, 2001, p. 36-37). Este “é preciso”, ou esta necessidade é justamente aquela relativa à comunicação, portanto, uma

mesmo com o refinamento alcançado pelo funcionamento e hábito, é impossível que o todo da nossa vida “pensante, sensível e querente” adentrasse no âmbito da consciência. Isso ocorre porque ela não surge para dar conta de toda a complexidade da nossa atividade vital, mas, ao contrário, como um instrumento de simplificação deste processo com vistas à comunicação, como dissemos. Do contrário, sem esta abreviação seria impossível o entendimento mútuo e mesmo a autocompreensão. Desta forma:

Consciência é, na realidade, apenas uma rede de ligação entre as pessoas – apenas como tal ela teve que se desenvolver [...]. 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, 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” como se sentia, “saber” o que pensava. (Nietzsche, 2012, p. 222)

Para poder falar sobre si mesmo, para dizer o que sente e pensa tendo em vista algum resultado prático, o indivíduo precisa poder descrever o seu “estado”, isto é, resumir uma série de processos e sensações em uma palavra, como, por exemplo, “fome” ou “medo”. A consciência surge com a necessidade de um “saber reflexivo” que torna o indivíduo capaz de falar sobre si mesmo em virtude do esforço contínuo em fazer-se compreendido pelos outros, algo imprescindível para a ação conjunta, para fazer com que as necessidades individuais possam ser satisfeitas mediante o auxílio do coletivo. Pela sua característica vital, a consciência é certamente importante para a existência humana, pois através

necessidade social ou gregária, o que sustenta a afirmação de que a consciência não é um dado natural, mas um elemento historicamente produzido e que, portanto, não pode ser compreendido como “âmago” e “essência” do ser humano.

dela o homem passou a dispor de uma ferramenta que o torna capaz de “observar” a si mesmo, de pensar a si mesmo e, com isso, de entender-se cada vez mais com os outros acerca das suas necessidades mútuas e com isso a criar um mundo de significados comuns. Mas este pensar sobre si mesmo esbarra exatamente na limitação de que tal pensamento sobre si deve fazer sentido para os outros, deve ser expresso dentro desta rede de significados comuns³. A introspecção e auto-observação são empreendimentos que de saída são extremamente limitados, uma vez que desde o início já obedecem aos critérios designados pela coletividade. Algo singular deve ser tornado comum para poder ser expresso, do contrário não atingirá seu objetivo, isto é, não fará sentido. Obviamente a linguagem tem papel fundamental nisso, como vimos.

A consciência é, pois, o elo comum entre todos os indivíduos humanos, uma vez que ela é, ao mesmo tempo, algo individual – pois é consciência de cada indivíduo que fala por si mesmo – mas que só veio a ser pela coletividade, pois sua função é dar sentido ao caótico “mundo interior” por meio de signos e palavras que tem significação comum a todos, ou

3 Conforme a compreensão de Giacoia (2001, p. 39): “O desenvolvimento da consciência e o da linguagem — entendida, nesse contexto, em sentido amplo, não apenas como verbal, mas incluindo todos os meios expressivos de transmissão de vivências — caminham juntos, na medida em que sua finalidade é comunicação. Ora, comunicar significa também tornar comum, isto é, reduzir ao que se pode partilhar com o outro, àquilo em que um eu e um outro podem se identificar, àquilo que suprime a diferença entre ambos. Como signo de comunicação das representações conscientes, a linguagem opera como os conceitos, ou seja, ela produz o idêntico, o abstrato, as significações comuns, obtidas por igualação do desigual, pela supressão da diferença individual. Nesse sentido, ela não pode expressar o que é singular e autenticamente único, já que seu elemento próprio é o abstrato, aquilo que é abstraído de um e de outro, o elo que os liga, o corte médio entre eles, aquilo que, por ser comum a ambos, não é mais, estritamente, nem um, nem outro.”

melhor, que só tem significação com os outros. Ela representa a exigência do comum, do coletivo, na organização psíquica individual, já que “[...] apenas como animal social o homem aprendeu a tomar consciência de si – ele o faz ainda, ele o faz cada vez mais” (Nietzsche, 2012, p. 223). Portanto, longe de ser o âmago do indivíduo e/ou elemento único e fundamental da vida psíquica, a consciência é muito mais um resultado da voz do todo social que precede e perpassa toda a existência do indivíduo. Expressa, sim, determinadas características suas, mas oculta muito mais do que expõe, e por isso deve ser tomada como apenas uma das partes da organização psíquica e não como o todo ou como o fundamental. Existem outros elementos tão fundamentais quanto a consciência, como veremos adiante. Por isso, há sempre um “resíduo de individualidade”, uma singularidade que não pode ser abarcada pela consciência, e que sempre nos escapa quando pretendemos entendê-la pela lógica da consciência. O motivo é evidente: ao tentarmos falar sobre este “resto” singular, já estamos operando na linguagem e observando-nos pelo mecanismo da consciência e, portanto, terminamos por girar em círculos sem poder dele sair.⁴ Em síntese:

4 Ainda segundo a interpretação de Giacoia (2001, p. 41) com a qual concordamos sem reservas: “Numa inversão paródica da ironia socrática, conhecer-se a si mesmo, na medida em que significa tomar consciência de si, implica perder-se de si mesmo. Daí a importância, no contexto filológico de que nos ocupamos, do jogo permanente operado por Nietzsche entre *Gemeinde* (comunidade) e *gemein* (comum, medíocre, sem perder de vista a conotação pejorativa que o termo tem, em linguagem coloquial, significando vulgar, grosseiro, abjeto). De modo provocativo e cínico, o que o texto pretende insinuar é que somente o que é “*gemein*” ingressa na esfera da consciência. Porque a consciência se desenvolve em função, sob a perspectiva e a pressão dos juízos de valor da “*Gemeinde*”, ou da “*Gemeinschaft*”, substantivos sinônimos em alemão, significando comunidade social. Com isso, a genealogia nietzscheana traz à luz também a raiz do parentesco originário entre a consciência, a linguagem e a moral, isto é, as formas e hábitos de avaliação presentes nos usos e costumes, nas

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 [...] andam lado a lado. (Nietzsche, 2012, p. 222, grifo nosso.)

2. Corpo: impulsos e afetos

Como vimos no trecho citado acima, Nietzsche sugere que o pensamento consciente é a parte que, digamos, “emerge”, que “vê a si mesma no espelho” da consciência. Tal afirmação retira sua razão de ser da discussão precedente sobre a consciência como o elemento “simplificador” da atividade vital/psíquica que possibilita a comunicação. Mas para chegarmos a um entendimento mais adequado destas afirmações é preciso colocarmos em questão, além da própria definição de “Eu”, também a de pensamento. Pois, em geral, consideramos pensamentos apenas aqueles conteúdos da nossa mente que podemos perceber e expressar, ou seja, dos quais temos consciência, e parece impossível para a maioria de nós que possa existir algum tipo de pensamento que não seja assim⁵. Em decorrência desta concepção, consideramo-

regras praxeológicas e nas formas de conduta, orientadas e legitimadas por valores e crenças socialmente partilhados.”

5 Por isso é preciso ressaltar, no entender de Miguel Barrenechea (2009, p. 109), que: “Para Nietzsche, a atividade consciente é contemporânea da aparição dos signos: sem palavras não há pensamento consciente. No entanto, o corpo inteiro pensa e o que se torna consciente é apenas um tipo de pensamento, que se exprime em signos linguísticos. O devir orgânico, fruto de inúmeros processos corporais, é muito mais amplo do que aquilo que se traduz em palavras. O que chega à consciência é sempre uma tradução ou abreviação de acontecimentos corporais profundos: os signos simplificam numerosos impulsos cuja dinâmica, de fato, permanece ignorada.”

nos a nós mesmos essencialmente como sujeitos pensantes e conscientes de nossos pensamentos, e mais ainda: como causa destes pensamentos dos quais temos consciência. Em outras palavras, devemos questionar a pretensa “certeza imediata” de origem cartesiana, de que somos fundamentalmente “coisas pensantes”, pois sequer podemos ter certeza do que seja pensar. Vejamos:

Se decomponho o processo que está expresso na proposição “eu penso”, obtenho uma série de afirmações temerárias, cuja fundamentação é difícil, talvez impossível – por exemplo, que sou eu que pensa, que tem de haver necessariamente um algo que pensa, que pensar é atividade e efeito de um ser que é pensado como causa, que existe um “Eu”, e finalmente que já está estabelecido o que designar como pensar – que eu sei o que é pensar. Pois se eu já não tivesse me decidido comigo a respeito, por qual medida julgaria que o que está acontecendo não é talvez “sentir”, ou “querer”? (Nietzsche, 2005, p. 21, grifo nosso).

Também a noção de pensar é um efeito da “sedução das palavras”, uma abreviação linguística a que confiamos em demasia e terminamos por esquecer de suas limitações. A nossa concepção comum de pensar não “cai do céu” em nossas mãos, somos os responsáveis pela sua definição, que enquanto tal já se constitui produto da consciência e, portanto, da linguagem. Cai-se num círculo vicioso. A consciência surge para comunicar os pensamentos e sensações, ou seja, seguindo um padrão de expressabilidade linguística que guia a volta do pensamento sobre si mesmo. Ao tomar a si mesmo como objeto, o pensamento não está incólume ao trabalho abreviador e dissimulador que o caracteriza. As noções de substância, identidade, unidade, causalidade operam aqui nos fazendo crer que existe uma unidade do Eu, que este é uma substância cuja permanência nos é “provada” exatamente pela consciência, uma vez que esta torna possível a descrição de si do indivíduo como uma unidade que resiste à mudança e que com o auxílio da memória consegue produzir uma identidade. Em suma, a consciência “prova” nada mais do que a si mesma

enquanto opera: ela põe os critérios e ajusta a complexidade da efetividade aos seus critérios, encontra a si mesma.

Por outro lado, a noção de causalidade oriunda também da “metafísica da gramática” nos faz crer segundo o hábito gramatical que, além de substância, somos a causa do nosso pensar, mas também do nosso querer, do nosso agir. “Eu penso” – esta afirmação contém em si uma série de pressupostos que podem ser trazidos à luz e questionados. Suspeitando de tais conclusões precipitadas, poderíamos dizer, no máximo, “isso pensa: mas que este ‘isso’ seja precisamente o velho e decantado ‘eu’ é, dito de maneira suave, apenas uma suposição, uma afirmação, e certamente não uma certeza imediata” (Nietzsche, 2005, p. 21). Talvez nem mesmo tenhamos razão em colocar o “isso” como origem do processo, porque “já o ‘isso’ contém uma interpretação do processo, não é parte do processo mesmo” (Nietzsche, 2005, p. 21). Ou seja, nossa definição de pensamento tem origem já a partir do trabalho de simplificação e síntese da linguagem aliada à consciência. Assim, somos inclinados a supor que o que se chama “pensamento” ou “eu” tratam-se de coisas muito mais complexas e variadas do que a simples palavra ou uma intuição nos levam a crer.⁶

6 É necessário destacar aqui o caráter inovador e mesmo irreverente da concepção de pensar que aqui começa a ser delineada, em seu vínculo com a atividade orgânica e corporal; bem como destacar o seu caráter subversivo em relação a toda uma tradição que se remete a Platão, para a qual a consciência representa o elemento fundamental, simbolizando a suposta proximidade da “alma” humana com a verdade ou com as ideias. Nesse sentido, fazemos nossas as palavras de Oswaldo Giacoia (2001, p. 42): “Ao afirmar que a unidade da consciência (a “alma”, o intelecto, o “espírito”) não constitui o núcleo da subjetividade; que tomar consciência de si é perder-se a si mesmo, para si mesmo; que temos que postular uma racionalidade inconsciente (em sintonia com o corpo e os impulsos), Nietzsche pretende subverter toda uma ancestral tradição filosófica que vai de Sócrates ao idealismo alemão, passando pelos pensadores medievais, por Descartes, Leibniz e todos os pais fundadores da filosofia moderna. A

O exemplo do querer, apontado acima, traz ainda mais elementos para pensarmos a dimensão inconsciente do sujeito⁷, que sempre permanece nesta obscuridade encoberta pela linguagem, com alguns termos muito vagos e genéricos, em geral sob epítetos que denotam sua pretensa irracionalidade como, por exemplo, a palavra “sentimento” – um “conceito negativo” da razão, como bem afirmara Schopenhauer (2005, p. 79-85), que deteve sua obra inteira sobre questões afins –, e talvez seja o ponto crucial para a crítica da metafísica tradicional, já que a ligação do querer com algo não consciente, ou seja, a totalidade do corpo vivo que constitui o indivíduo, é muito mais evidente e difícil de ser encoberta. Pois, no que diz respeito ao pensar, o autoengano que surge por consequência da ênfase na consciência como fator determinante e fundamental do ser humano pôde proporcionar a ilusão de que o pensamento seria algo distinto do corpo, justamente porque seria atividade de um elemento distinto daquele – um elemento que teria uma

consciência não pode mais ser pensada como o atributo essencial da substância "Eu", nem mesmo — uma vez destituída daquela dignidade ontológica que lhe atribuía a metafísica dogmática — como apercepção transcendental que, nos termos de Kant, deve ser necessariamente pensada como elemento formal, unidade sintética que acompanha indefectivelmente todas as nossas representações.”

7 É preciso destacar que, embora haja inúmeras semelhanças, o termo “inconsciente”, já utilizado algumas vezes neste texto, não se refere diretamente ao termo cunhado por Freud para designar o funcionamento do aparelho psíquico – com todas as intrincadas relações e caracterizações dinâmica, econômica e tópica que aquele conceito traz consigo. Até aqui utilizamos este termo para designar tão somente uma certa dimensão psíquica que escapa ao âmbito da consciência. O objetivo do tópico que estamos desenvolvendo é justamente o de dar consistência ao termo, apontando para a dimensão dos impulsos e afetos constitutivos da totalidade do corpo vivo. Nesse sentido, servindo para designar uma esfera que foge à lógica da consciência, concebida enquanto “espelho”, nos sentimos livres também para utilizar os termos “inconsciente” e “não-consciente” de forma intercambiável.

origem e natureza distinta da “esfera transitória” a que o corpo pertence. Nesse sentido, ao isolar dualisticamente o “corpo” e a “alma”, o pensamento metafísico terminou por decretar a consciência como autônoma, senhora de si e independente do “resto”, ou seja, do corpo e suas “afecções”; além disso ela seria capaz de dominá-lo e controlá-lo, de evitar as perturbações e equívocos que dele podem advir. Para tal modo de pensar, portanto, falar de “dimensão inconsciente” ou de “pensamento não-consciente” constitui-se um absurdo total, algo completamente sem sentido. Mas este modo de conceber o humano pode ser extremamente ingênuo: ao deixar de lado parte fundamental de sua constituição psíquica, termina-se muito mais por idealizar o humano do que por conhecê-lo. O preço de sustentar uma pretensa “autonomia” da consciência, e a inexistência de uma dimensão não-consciente que lhe é complementar, é um eterno autodesconhecimento, uma eterna atitude de desviar o olhar deste algo que nos constitui desde sempre, sem o qual sequer poderíamos pensar, ou seja, o corpo, com suas sensações, impulsos, vontades, afetos – correndo o risco de negá-lo e empobrecê-lo⁸.

Gostaríamos de insistir no exemplo do querer, pois este nos servirá de fio-condutor para uma tematização da dimensão inconsciente. Também a nossa compreensão usual acerca da “vontade” como algo corriqueiro e cotidiano termina por encobrir, devido ao hábito, algo multifacetado que apenas como palavra constitui uma unidade. Segundo

8 Concordamos com Rosa Dias (2011, p. 45) quando esta afirma que: “o erro fundamental consiste unicamente em considerar a consciência, em vez de um instrumento e um detalhe no conjunto da vida, [passar a considerá-la] como medida, como valor superior da vida: é uma falsa perspectiva que toma a parte pelo todo. Eis aí por que todos os filósofos buscam instintivamente imaginar uma participação consciente em tudo o que acontece, um ‘espírito’, um ‘Deus’; mas é mister fazer compreender que é precisamente por esse meio que a existência se torna uma monstruosidade.”

Nietzsche, se perguntamos a nós mesmos, é possível que não consigamos precisar o que é de fato a vontade, o que queremos dizer quando dizemos que queremos. Uma das causas, já podemos adiantar, é que tal noção é fruto de uma interpretação superficial, que se dá em termos de “substância” e “causalidade”, sobre um processo bastante complicado e obscuro. Todavia, uma reflexão mais pormenorizada desta ação tão corriqueira pode nos fornecer muitos elementos para uma compreensão menos ilusória de nós mesmos. Seguindo a ruminância nietzschiana, ao tentar distinguir os elementos que constituem este complexo, podemos dizer que:

[...] em todo querer existe, primeiro, uma pluralidade de sensações, a saber, a sensação do estado que se deixa, a sensação do estado para o qual se vai, a sensação desse “deixar” e “ir” mesmo, e ainda uma sensação muscular concomitante, que, mesmo sem movimentarmos “braços e pernas”, entra em jogo por uma espécie de hábito, tão logo “queremos”. Portanto, assim como sentir, aliás muitos tipos de sentir, deve ser tido também o pensar: em todo ato da vontade há um pensamento que comanda; – e não se creia que é possível separar tal pensamento do “querer”, como se ainda restasse a vontade! (Nietzsche, 2005, p. 22-23)

O ato corriqueiro do querer traz à tona toda uma série de processos que envolvem sensações distintas, desde aquelas “nomeáveis”, que distinguem e caracterizam estados do indivíduo – antes e depois da percepção de um querer qualquer – até sensações puramente fisiológicas em que músculos se contraem ou relaxam, nervos se comunicam, etc. O querer envolve, portanto, a totalidade do corpo vivo – pois apenas o que está vivo pode querer algo, ou, pelo menos, se inclinar ou se esforçar em direção de algo que se necessita – e jamais pode ser concebido independente dos movimentos do organismo “querente”. Entretanto, o que chamamos de querer não é algo puramente fisiológico, no sentido de um mecanismo automático ou cego, além disso envolve um elemento direcionador, por assim dizer, que impele os mecanismos do corpo a alguma direção. Em outras palavras,

também há em todo querer um pensamento que conduz e determina. E seria impossível conceber um querer onde não houvesse pensamento atuando, seria como admitir uma vontade sem objetivo, sem objeto, sem alvo. Não se pode desejar por desejar, “querer em geral” sem um escopo – todo desejo aponta para algo, mesmo o mais instintivo. Este fator é ilustrativo para Nietzsche do pensamento que há em todo querer, por mais que não tenhamos consciência imediata dele. Os pensamentos que operam no querer estão tão imiscuídos em uma rede complexa e intrincada de operações que são tão fisiológicas quanto psíquicas – fisiopsicológicas, segundo Nietzsche (2005, p. 27) – que em sua maior parte não são percebidos por si mesmos, pois constituem a parte da atividade vital que “não se vê no espelho”, mas são notados apenas muito depois, quando o processo já está de alguma forma “resolvido”. No querer, então, sobrepõem-se uma série de “pensamentos” (propósitos, desígnios, intentos) e uma série de sensações concomitantes, de modo que se torna impossível conceber o pensamento consciente, isto é, a atividade da consciência, como algo isolado da totalidade do corpo. Antes, seria mais razoável pensá-lo justamente como um resultado dos intrincados processos fisiopsicológicos.

Nietzsche faz um jogo que busca, mais uma vez, dissolver as rígidas dualidades oriundas do pensamento metafísico. A afirmação de um “pensamento inconsciente” colado às sensações puramente fisiológicas, ilustrada pelo ato volitivo, intenta relativizar o papel da consciência na nossa vida psíquica e simultaneamente ampliar o nosso entendimento a respeito do que seja o pensamento: não será este uma atividade que leva em conta a totalidade do corpo? Por outro lado, os limites entre razão e desrazão tornam-se turvos: o que não é consciente poderia, justamente por lhe escapar, ser relegado ao âmbito do irracional – mas o pensamento não-consciente receberia tal epíteto? Então ambas as dimensões – consciente e inconsciente que

constituem a totalidade do corpo vivo – devem ser levadas em consideração para entendermos o humano e suas produções de forma adequada, já que ambas operam conjuntamente. O sentido de razão deve, pois, ser redimensionado para não se tornar excludente de parte importante da vida humana – em seu interior devem contar igualmente os elementos fisiológicos que integram o pensamento.⁹

Ainda no que diz respeito à noção de vontade, a nossa experiência cotidiana é a de que o querer é sobretudo um impulso, uma força que nos impele a determinada direção, que visa a um objetivo – e que se faz sentir na carne, de diversas formas, caso seja satisfeito ou impedido. Mas, como tal impulso surge e como faz efeito? Uma vez que opera nesta região ambígua e fronteira, entre a clareza da consciência e dos motivos e a obscuridade do inconsciente e das sensações, entre objetivos “racionais” e “instintivos”, boa parte de seu mecanismo parece nos escapar ao entendimento, se permanecemos apenas naquilo que aparentemente temos certeza. Os meandros do querer são mais intrincados do que parecem quando somos capazes de dizer simplesmente “eu quero”. Presumimos, neste caso, que somos a causa e a origem do querer, e portanto, do impulso correlato. Ou seja, imaginamos que o “Eu” – representado pela consciência – deliberou, tomou a decisão, amparado por motivos racionais, de agir de determinada maneira, e que, portanto, deu a ordem para si mesmo de seguir este caminho. Aqui temos dois equívocos que devemos constatar, uma vez que costumamos

9 A esse respeito, Rosa Dias (2011, p. 50) corrobora com nossa posição quando afirma que: “Para Nietzsche, o homem se insere na vida pelo seu corpo. O corpo é que é o centro da interpretação e organização do mundo. O corpo é pensador. A crítica nietzschiana da metafísica implica a reabilitação do corpo. Eis o essencial: tomar o corpo como ponto de partida é fazer dele o fio condutor. O corpo é um fenômeno muito mais rico e autoriza observações mais claras. A crença no corpo é bem mais estabelecida do que a crença no espírito.”

pensar o nosso agir como decorrência de nosso querer consciente e este, por sua vez, como fruto de deliberação racional. Em outras palavras, pensamos, por um lado, que o querer opera basicamente de acordo com razões, e por consequência, o temos por algo inteiramente consciente. Por outro lado, nos contentamos com a ideia – bastante frágil – de que o querer torna possível a ação, e sobretudo uma ação “consciente”, autônoma, responsável – já que se orienta por motivos racionais – distinta, assim, de uma ação “instintiva”, sem deliberação consciente e portanto, cega, mecânica e heterônoma. A conclusão seria, grosso modo, a seguinte: como coisa pensante que sou, quero o que escolho por ponderação ou ainda escolho o que devo querer para além de qualquer inclinação instintiva, em seguida ajo de acordo com o que quis. O querer aqui seria decorrência da deliberação, da escolha.

Entretanto, todo o esforço nietzschiano é o de colocar em xeque justamente tal pretensão humana de entender-se apenas como uma consciência ou coisa pensante. Sendo igualmente uma “coisa querente”, um corpo desejante, é preciso rever aquele raciocínio e subverter a ordem das razões. Não pensamos e depois queremos – vimos que é razoável supor que em todo querer há uma espécie de pensamento que lhe dá orientação, propósito. Tampouco o querer é devedor apenas da consciência, pois há elementos puramente fisiológicos que entram em cena no momento em que surge uma vontade em nós. Muito menos o agir é decorrente unicamente da vontade a que temos consciência, pois muitas vezes agimos por puro reflexo, outras vezes não entendemos exatamente o porquê de uma determinada ação que executamos. Tal cisão entre pensamento e querer, pela qual se orienta aquela concepção, não se sustenta, pois se baseia em uma série de pressuposições frágeis, obscuras e idealizadas a respeito da consciência, como vimos, pois recusam características importantes do humano como ser vivo e

histórico. Isolar pensamento e vontade como coisas essencialmente distintas é (re)introduzir um dualismo simplista que perde de vista boa parte dos mecanismos psíquicos, sobretudo a aludida possibilidade de pensamentos inconscientes, bem como dos elementos que integram o ato volitivo. É preciso pensar, pois, a integração desses elementos no corpo vivo, que pensa, quer, sofre, age.

Ademais, na hipótese nietzschiana o querer não termina com essa combinação de pensamentos e sensações variados: por mais que o pensamento aponte para o propósito de uma vontade, ele não explica a ação, a “execução” do mesmo, isto é, não explica a mudança de estados e a força atuante nesta. Somando-se aos elementos supracitados:

Em terceiro lugar, a vontade não é apenas um complexo de sentir e pensar, mas sobretudo um afeto: aquele afeto do comando. [...] Um homem que quer – comanda algo dentro de si que obedece, ou que ele acredita que obedece. [...] na medida em que, no caso presente, somos ao mesmo tempo a parte que comanda e a que obedece, e como parte que obedece conhecemos as sensações de coação, sujeição, pressão, resistência, movimento, que normalmente têm início logo após o ato da vontade; na medida em que, por outro lado, temos o hábito de ignorar e nos enganar quanto a essa dualidade, através do sintético conceito do “eu”, toda uma cadeia de conclusões erradas e, em consequência, de falsas valorações da vontade mesma, veio se agregar ao querer – de tal modo que o querente acredita de boa-fé, que o querer basta para agir. Como, na grande maioria dos casos, só houve querer quando se podia esperar também o efeito da ordem – isto é, a obediência, a ação –, a aparência traduziu-se em sensação, como se aí houvesse uma necessidade de efeito; em suma, o querente acredita, com elevado grau de certeza, que vontade e ação sejam, de algum modo, a mesma coisa [...] (Nietzsche, 2005, p. 23, grifo nosso)

Nesse sentido, Nietzsche propõe que somos sobretudo uma multiplicidade que se reúne em torno de uma mesma

“identidade”, passivamente sintetizada pelo Eu-consciência¹⁰, que atua constantemente como uma grande unidade dissimuladora. O querer, que engloba em si pensamento e uma série de sensações, também possui um elemento fundamental que impele, impulsiona, lança e atua nessa multiplicidade fornecendo um sentido. Tal elemento, exposto acima no trecho citado, é por Nietzsche nomeado “afeto de comando”. Esta denominação se sustenta na ideia de que o querer está muito próximo do ordenar, isto é, da imposição de determinada configuração, de certas formas e direções. A comparação visa a sugerir que as coisas se passam como se houvesse tanto no querer quanto no comandar uma certa relação entre forças mais ou menos desiguais e conflitantes, onde está em jogo um sistema de finalidades e determinada organização. Pois, assim como no ato de ordenar e comandar daquele que dispõe desta prerrogativa, também está implícita, no indivíduo que simplesmente quer algo, uma espécie de superioridade oriunda da liberdade de escolha, de clareza do objetivo a ser perseguido e sobretudo da sensação de poder, a certeza da execução, da ação, do resultado; principalmente quando o indivíduo querente sabe que pode tê-lo, quando é capaz de exigir e sustentar a satisfação do seu querer sobre tudo aquilo que se lhe opõe esta satisfação. Um tal estado volitivo se traduz, como dissemos, numa espécie de sensação

10 É neste sentido que Zaratustra propõe a compreensão do corpo como uma “grande razão”, formada pela multiplicidade de forças que o constituem, do qual o Eu-consciência, como “pequena razão” aparece tão somente como instrumento e até mesmo brinquedo: “[...] o desperto, o sabedor, diz: corpo sou eu inteiramente, e nada mais; e alma é apenas uma palavra para um algo no corpo. O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor. Instrumento de teu corpo é também tua pequena razão que chamas ‘espírito’, meu irmão, um pequeno instrumento e brinquedo da tua grande razão. ‘Eu’, dizes tu, e tens orgulho dessa palavra. A coisa maior, porém, em que não queres crer – é teu corpo e sua grande razão: essa não diz Eu, mas faz Eu.” (Nietzsche, 2005b, p. 35)

de “superioridade” análoga à do comandante em relação ao comandado, ou seja, a todo aquele que não goza desta liberdade e prerrogativa, isto é, todo aquele que não pode ou não é capaz de reger, conduzir e sustentar uma imposição – ou seja, comandar –, e, por isso, numa relação social de forças é levado a aceitar e concordar ou, no mínimo, obedecer e seguir esta determinada ordenação, quer impondo resistência ou não ao arranjo proposto¹¹.

No querer, portanto, nos assemelhamos todos a líderes que visam impor determinadas direções a serem seguidas, e por isso gozamos de certa satisfação e sensação de poder que é própria desta função. Todavia, a analogia entre o querer e as relações de comando é mais próxima do que parece, pois a própria relação entre comandante e comandado é reproduzida no ato volitivo. Ou seja, não nos identificamos apenas com o líder que impõe a direção, mas também com os subordinados que por sua vez aceitam, recusam, questionam, resistem, se contrapõem a ordenação imposta, ou seja, as sensações

11 A respeito da relação entre a multiplicidade de forças (ou pulsões) que constitui o corpo como instância viva e seu modo próprio de ordenação, sem lançar mão de hipóteses mecanicistas largamente utilizadas na modernidade, são muito bem-vindas as considerações de Patrick Wotling (2017, p. 336): “É precisamente nisso que o afeto de comando abre uma via original para pensar a natureza das relações que se estabelecem entre as pulsões em geral. Em outros termos, o modelo no qual Nietzsche avança, evitando as aporias que arrastariam consigo a ideia de relações mecânicas e indiferentes exteriores às instâncias entrando em relação, generaliza a ideia de que não poderia existir comunicação neutra. Em matéria pulsional, não há nem relação nem troca que não sejam informadas pelo sentimento de potência e é a percepção desse sentimento de potência, com a fixação dos graus de força relativos das diferentes partes em presença, que visa prioritariamente o afeto de comando. O que significa ainda que no mundo dessas pequenas ‘almas’, percebendo as disparidades de potência no ambiente ao qual elas pertencem, não pode existir comunicação que não seja ipso facto o decalque da situação de diferenciação de posição entre as partes implicadas – logo o decalque da hierarquia ao qual obedecem as pulsões entra aqui em jogo.”

próprias àqueles aos quais um poder é exercido. Desta forma, somadas aquela sensação de superioridade e liberdade, entram em jogo também, tão logo queremos, as sensações opostas, isto é, a de pressão, de coação, sujeição, resistência, reação. Estas últimas são tão próprias do ato volitivo quanto as primeiras, mas se tornam obscurecidas pela intensidade e satisfação daquelas. Somos, portanto, enquanto “seres querentes”, ordenadores e ordenados de nossas próprias vontades (embora nos identifiquemos quase sempre com os primeiros), exercemos o comando e sofremos as consequências de uma imposição de caminhos e de objetivos – e como toda proposição de caminhos que propõe unificar uma pluralidade instável, as consequências imediatas que surgem não são exatamente pacíficas e harmônicas.

A imagem de nossa vida psíquica, que jamais se desvincula da fisiológica, é muito mais conflituosa e antagônica do que pode parecer a uma reflexão meramente introspectiva, que permaneça nos conteúdos da consciência. A hipótese fisiopsicológica de Nietzsche é a de que somos, enquanto indivíduos, um constante campo de batalha entre os diversos instintos, impulsos e forças que nos constituem como seres vivos – desde o esforço mais básico de cada célula do nosso corpo – e que cada um desses impulsos e instintos quer alcançar a posição de comando e subjugar todos os demais.¹²

12 Nas palavras de Wotling (2017, p 338): “Emitir ordens e obedecer constituem, assim, uma forma espiritualizada de luta. Neste sentido, comandar designa largamente a atitude de coordenar, e por isto de organizar. Comandar é, com efeito, uma relação que possui esta particularidade de se situar imediatamente no universo do múltiplo.” Destacamos nossa total concordância com esta posição, sobretudo no que diz respeito a uma certa qualificação da noção de “luta” que se dá não como um confronto que visa aniquilação, eliminação ou destruição dos “oponentes”, mas sim como ordenação, sujeição, arranjo, formação, etc., uma vez que esta compreensão não apenas está de acordo com a

Atingindo seu objetivo, torna-se afeto, ou seja, adquire direito de cidadania no território da consciência como “vontade” e expressa-se como ação, pensamento, sensação, estado. Cada um desses impulsos traz consigo uma meta, uma finalidade, e para isso precisa tornar-se “líder”, isto é, colocar todos os demais a sua disposição. Somos, nesse sentido, constituídos por uma espécie de “sociedade de impulsos e instintos”. Impomos, resistimos, pressionamos, reagimos, disputamos, concordamos, aceitamos – tudo ao mesmo tempo, tudo em um só indivíduo. Como tal multiplicidade, só podemos agir, em última instância, “coletivamente”. O corpo como a totalidade dos impulsos e instintos é constituído e produz a si mesmo por meio deles – ele não é outra coisa senão a multiplicidade de forças que o constitui – por isso cada um de seus constituintes é absolutamente necessário a cada instante. Um querer, uma ação, é uma ordenação temporária desta totalidade, que põe em movimento e em determinada direção, seguindo determinados fins, toda a multiplicidade que nos constitui a cada instante. Por isso, o conflito – com os consequentes arranjos e desarranjos desta multiplicidade – é tão imprescindível quanto constante e interminável. Uma ação coletiva, pois, não se dá de forma imediata e tampouco tem sua estabilidade resguardada. É preciso uma série de batalhas para se chegar a um “consenso” mínimo, e o caminho para tal não é simples e tampouco decidido de uma vez por todas. Por causa desta instabilidade agônica, e seus intervalos de estabilidade, é que nossos estados psíquicos, emocionais e afetivos – nossas vontades – possuem determinada duração por meio da qual se encadeiam uma série de transições constatáveis pelo espelho da consciência – não obstante tal percepção assimile mais propriamente o “estado”, ou seja, o desfecho; e não a “movimentação”, ou a negociação ou a luta.

incessabilidade da luta como também opera com uma noção de multiplicidade que jamais se refere a uma unidade estática e definitiva.

Considerações finais

Podemos extrair destas reflexões, então, a ideia de que o Eu é muito menos a causa das vontades do que o seu efeito. A consciência teria mais propriamente a função de catalogar ou registrar as sucessivas decisões “finais” dos conflitos instintivos, pois apenas estas “adentrariam” seu território na qualidade de “afeto”, a partir do qual finalmente algo nos seria compreensível, a partir do qual nos seria possível alguma percepção do nosso estado e alguma clareza acerca dos nossos propósitos. O Eu torna-se assim o palco onde se desenrola a cada momento as decisões fundamentais que o constituem e que balizam os caminhos possíveis de serem trilhados, mas nas quais ele não pode intervir diretamente.

Somos, grosso modo e na maior parte do tempo, espectadores de nós mesmos, de nossos estados psíquicos e emocionais, de nossas sensações e pensamentos, e mesmo de nossas ações já que estas não são completamente independentes daqueles, mas praticamente decorrências. Um indivíduo, por exemplo, tomado pelo ódio, como um afeto que (enquanto durar) é representativo da totalidade que o constitui, não seria capaz de agir de forma prudente e compreensiva – o âmbito de sua ação é delimitado pelo estado momentâneo da totalidade. Equivocamo-nos quando acreditamos que tais afetos podem ser superados ou subjugados pelo Eu, e que poderíamos agir independente deles, de acordo com uma suposta “lei racional”, como poderia dizer alguém como Kant. Isso só pode ser pensado quando se pressupõe alguma autonomia e existência independente do Eu diante dos instintos, da razão diante do corpo – algo impossível de ocorrer já que o efeito não pode independer da causa. Sem instintos e afetos não há sequer o “Eu”: seria como pensar uma casa sem paredes, teto, piso – uma abstração, uma ficção, um mero conceito vazio.

Na ignorância da complexidade destes mecanismos terminamos por imaginar que somos a causa de todas essas coisas, ou, pelo menos, seus coautores, sobretudo no que diz respeito ao agir, em especial quando seguimos o entendimento comum de que a vontade ocasiona a ação. Entretanto, segundo a argumentação precedente, aqui se perdem os parâmetros habituais deste raciocínio. Tudo bem, podemos até dizer que agimos de acordo com a nossa vontade, mas tal ideia torna-se extremamente heterodoxa se o que queremos não é por nós escolhido ou deliberado, mas antes nos é dado como resultado de algo instintivo que antecede nossa consciência, pois como é possível que sejamos ainda seus “autores”? A resposta de Nietzsche seria: sim, somos seus autores, mas enquanto multiplicidade dinâmica de instintos em luta e não como mero Eu/consciência autodirigido. O Eu responderia nesse caso por algo que o ultrapassa, por seus elementos constituintes, por isso a afirmação de que a vontade ocasiona o agir não estaria inteiramente equivocada, mas que requer antes certa reconfiguração, ou seja, que se compreenda a vontade como um complexo que traz em si uma série de elementos, como vimos, que ultrapassam bastante a esfera de “atuação” do Eu.

Mas se o Eu não é a causa, o que justifica a sensação de que somos, conscientemente, agentes de ações? De fato, Nietzsche não questiona que exista tal sensação, ela existe e é percebida por cada um de nós em quase todas as nossas ações, pois não temos a impressão de agir seguindo uma voz exterior que nos diz o que devemos fazer, pelo contrário, “sabemos” o que queremos fazer, ou seja, de alguma forma encontramos esse conteúdo em nossa consciência, temos noção dele, e, portanto, nos sentimos seus autores. Ora, mas não é porque nos sentimos assim que as coisas ocorrem desta forma. Este conteúdo que está na consciência é, como vimos, o produto final de um processo que permanece a ela desconhecido, ou seja, a disputa de motivos e propósitos no querer não é sequer

sentida por nós como algo distinguível – não alcança a superfície da consciência – de modo que não temos notícia desta disputa. Recebendo apenas o decreto final daquela, ocorre no Eu/consciência uma certa identificação simpática com o “lado vitorioso” da disputa, que finalmente consegue impor uma direção aos demais instintos, isto é, comandar – para retomar a analogia da relação de ordenação – tornando-se afeto e impondo uma direção.

Todavia, lembremos que o Eu é devedor de toda a disputa, é a unidade do vitorioso mas também dos derrotados. Não obstante, ocorre que o Eu termina por identificar-se tão somente com o vencedor, porque, por um lado, a vitória é a marca de todo afeto e na medida em que o afeto é sentido, é distinguido e nomeado, preenche toda a consciência com a força de conjunto da totalidade dos impulsos e instaura um estado psíquico durável; por outro, porque o Eu goza, nesta indistinção e dissimulação, de uma satisfação e sensação de potência. Nesta assimilação do “afeto de comando”, o Eu tem a sensação de autonomia, liberdade e responsabilidade, a medida que julga ter escolhido, decidido, proclamado – isto é, ter impresso a sua marca pela suposta imposição de uma direção – quando na verdade apenas acolheu o que já tinha sido deliberado pelos múltiplos impulsos. O Eu acredita, por isso, agir de acordo com essa suposta escolha, quando no fim das contas é apenas espectador da ação que também fora consequência da disputa que impôs à totalidade uma configuração, e a colocou em movimento numa determinada direção. Nas palavras de Nietzsche:

“Livre-arbítrio” é a expressão para o multiforme estado de prazer do querente, que ordena e ao mesmo tempo se identifica com o executor da ordem – que, como tal, goza também do triunfo sobre as resistências, mas pensa consigo que foi sua vontade que as superou. Desse modo o querente junta as sensações de prazer dos instrumentos executivos bem-sucedidos, as “subvontades” ou “sub-almas” – pois nosso corpo é apenas uma estrutura social de muitas almas – à sua sensação de prazer como aquele que ordena. *L’effet c’est moi*

[O efeito sou eu]: ocorre aqui o mesmo que em toda comunidade bem construída e feliz, a classe regente se identifica com os êxitos da comunidade. (Nietzsche, 2005, p. 24)

Em suma, o Eu, como consciência, é relativamente passivo tanto diante daquilo que denomina vontade quando diante das ações. É, de certa forma, resultado dos dois na medida em que ambos são produtos das relações temporárias de comando-obediência no próprio indivíduo, oriundas das tendências e impulsos vitais constitutivos do corpo vivo. As ações são possíveis apenas mediante o acordo da totalidade, quando a coletividade enfim “decide” a direção a ser seguida, e os mínimos movimentos do corpo vivo somam-se com vistas a um objetivo – pelo afeto, uma tendência se instaura e busca satisfazer-se. Por outro lado, a consciência, não obstante ser incapaz de controlar esse processo, possui ainda alguma função na dinâmica do todo, pois do contrário ela não teria vindo-a-ser. Todavia, ela atua apenas de forma secundária, como auxiliar, facilitando e procurando caminhos possíveis através dos mecanismos inventivos do intelecto e da possibilidade de cooperação, com vistas ao alcance da meta desejada.

Isto leva a outra consequência: a de que as volições de que somos conscientes designam não uma possibilidade, mas uma certeza, ou seja, que quando dizemos “eu quero isso” é por termos a clareza de que nos esforçaremos nesta direção. Só se pode “querer” algo quando se espera o efeito deste “querer”, isto é, a ação. É por isso que em toda volição há uma espécie de “reforço psicológico”, apesar de ilusório, da autonomia do Eu: sempre que a volição entra em cena na consciência ela traz consigo além do conteúdo mental a disposição corporal e fisiológica para a ação. Certamente pode acontecer de nos iludirmos sobre a forma como agimos, pois imaginamos que escolhemos entre certas possibilidades. Mas tais “possibilidades” só existem em nossa consciência, a marca

da vontade é a ação, e esta é decidida antes da pretensa “decisão” consciente. Só queremos conscientemente aquilo que podemos querer, que está ao nosso alcance, e no fim das contas, queremos o que podemos fazer. Assim como agimos apenas como podemos agir. Estas possibilidades, porém, não são dadas a priori e de forma definitiva, mas sim estabelecidas a cada momento pelas relações entre os instintos e impulsos constitutivos do indivíduo e, também, pelos contextos das ações.¹³ Ora, já podemos argumentar que o querer que vê a si mesmo no espelho da consciência não é a causa da ação, nem o seu efeito, mas é atestado por ela. Isto tudo só é possível pela ocultação da complexidade dos mecanismos que entram em jogo em cada volição. A ideia comum e corriqueira de “vontade” não deixa de ser um mecanismo de abreviação, uma ficção linguística exigida pela consciência, que visa fornecer uma explicação psicológica e moral para o nosso agir. Mas, na medida em que ela está intrinsecamente ligada à própria consciência, há uma distorção da hierarquia dos elementos e ocultação da complexidade que a constitui, proporcionando, assim, uma certa facilitação na comunicação e nas relações

13 Nesse sentido, seguimos de acordo com Patrick Wotling (2017, p. 336-7): “Qualquer que seja a situação considerada, isto significa que, para que a comunicação pulsional em termos de emissão de ordem e, de outra parte, de execução, possa se realizar efetivamente, é necessário que seja efetuada antecipadamente uma apreciação dos graus relativos de potência a respeito de todas as instâncias que se encontram em relação, já que, Nietzsche o sublinha fortemente por ocasião de sua análise da vontade, um comando será emitido apenas no caso de uma relação de força sentida como favorável pela pulsão dirigente ou o grupo de pulsões dirigentes – dirigentes em tal instante, bem entendido, visto que a estrutura do corpo é fluída e que nele não existe uma instância cujo papel seria fixado de uma vez por todas a partir de uma natureza própria. A atividade pulsional começa, assim, sempre por uma avaliação da posição relativa dos diferentes protagonistas em termos de superioridade e de inferioridade. O trabalho de avaliação que repousa sobre o afeto de comando vem primeiro, os sentimentos de satisfação ou de mal-estar não são senão o resultado desta apreciação.”

entre indivíduos, mas também a continuação de uma série de autoenganos que podem gerar a supervalorização das ficções em detrimento daquilo a que elas se referem, atitude cujas consequências podem ser extremamente patológicas.

É preciso ainda acrescentar à discussão precedente que estas considerações não implicam numa total e absoluta passividade do Eu, tampouco em algum tipo de determinismo biológico. Isto porque, como dissemos, a consciência tem um papel fundamental para os seres humanos – pois, do contrário, não teria vindo a ser – mas como um órgão direcionador, como instrumento auxiliar, que está submetido à totalidade dos impulsos que constitui o corpo e que se organiza em torno de um afeto de comando. Sem dúvidas, nossa estratégia aqui foi a de enfatizar de forma incisiva o papel destes impulsos constitutivos – e, desta perspectiva, a consciência torna-se algo passivo. Esta ênfase, então, visa tanto mais a descrever um funcionamento “geral” ou abstrato destas relações, sem pretender reduzir o papel do Eu a um mero brinquedo. Aliás, é preciso ressaltar que a intenção de Nietzsche é justamente a de nos convocar para que sejamos os “autores” de nossa existência, empreendimento ao qual o papel do Eu torna-se fundamental, mas como uma tentativa de “intervenção” na luta dos impulsos, através, por exemplo, da observação do modo de funcionamento de cada um, das condutas que se repetem, daquilo que nos atrai ou nos causa repulsa, do que valorizamos ou não, etc. Pois do contrário, sem esta fina percepção das relações entre consciência e impulsos, o Eu corre o risco de sempre iludir-se nas suas tentativas de autonomia ou mesmo autocriação. Por outro lado, em relação a um suposto “determinismo”, é preciso destacar que como todas as “decisões” que resultam nos afetos de comando dependem de uma luta, da disputa incessante, não há como se saber a priori qual será o seu desenlace e, por conseguinte, a direção da vontade ou da ação – o que gera tanto mais uma abertura de possibilidades do que uma determinação rígida.

Assim, é válido ressaltar que Nietzsche mantém e aprofunda aqui uma postura naturalista: pensamentos, volições e mesmo ações passam a ser entendidos como produtos de relações conflituosas entre impulsos, sensações e afetos de origem fisiológica, que sofrem uma certa simplificação ao se tornarem conscientes, pois remetem àquela multiplicidade a unidade do “Eu”, podendo, por isso, tornar-se compreensíveis e comunicáveis, por meio do trabalho da linguagem que é o elemento constitutivo da própria autoconsciência humana. Através desta, por conseguinte, tem o homem uma espécie de espelho em que se torna capaz de observar a si mesmo, falar sobre si mesmo, pelo menos sobre aqueles elementos que “alcançam” seu âmbito. Ele tem acesso a ecos, por assim dizer, de uma infinidade de ruídos oriundos de sua “interioridade”, que são fracos demais e muito distantes para serem remetidos de imediato aos elementos primários, mas que, ainda assim, lhe servem como indicativos pouco confiáveis daqueles. Todavia, nos contentamos e criamos uma série de ficções com tais ecos, ao ponto de crermos que estas são o que há de mais importante e, com isso, nos enredamos nas séries de ilusões e autoenganos que nos tornam animais quase irreconhecíveis.

Os pensamentos e volições são assim naturalizados e, por isso, referidos diretamente a uma atividade corpórea, entendidos, assim, como características de todo ser vivo, variáveis em graus, ao invés de serem elementos a partir dos quais se estabeleceria uma diferença essencial do homem em relação aos demais seres vivos, pois já uma célula expressa determinados impulsos, tendências, inclinações e repulsas – elementos constitutivos do pensar e querer – e age, movimenta-se, esforça-se em determinada direção, de acordo com determinado propósito, em virtude do qual estabelece uma “escolha”. A ação, por sua vez, deixa de estar ligada a uma dimensão “exterior”, independente e autônoma que a ordenaria e passa a ser entendida como tão instintiva quanto

de qualquer outro ser vivo, com certas diferenças estabelecidas pela sua capacidade linguística. Há certamente algo que difere o homem dos demais seres vivos, mas tal distinção é pensada, como dissemos, em termos de gradações, complexidades que resultam de sobreposições e recursões dos mesmos elementos que constituem qualquer unidade vivente e não de oposições que revelariam no âmago do humano uma natureza distinta, divina ou “suprassensível”. Pois no homem essas capacidades assumem formas extremamente complexas, uma vez que ele se forma não apenas como um ser biológico e puramente instintivo, mas também social. É esta dimensão de um tipo de sociabilidade específica, somada às características orgânicas propriamente humanas (cérebro, sistema nervoso, sistema sensorial, constituição biológica em geral), que cria no homem o elemento que de fato o diferencia de todo o resto da natureza: sua capacidade de comunicação por meio da linguagem e da consciência. Tais elementos proporcionam ao homem uma característica marcante: a sua plasticidade, sua capacidade de inventar e reinventar a si mesmo. O homem, por estas características, tornou-se um animal indeterminado, não fixado, o único que não recebe uma única direção instintual determinada e que, por isso, se comporta e se organiza das formas mais distintas possíveis.¹⁴

O caminho que aqui trilhamos, em torno de uma fisiopsicologia dos afetos, deixa clara a posição de Nietzsche, que toma a “psicologia” como “o caminho para os problemas fundamentais” (Nietzsche, 2005, p. 28), isto é, uma psicologia subversiva, naturalizada, intimamente vinculada ao corpo e

14 Na medida que o homem se constitui sem essência própria, determinada, mas como “um excedente de força pulsional que ultrapassa toda fixação instintiva e faz do homem esse desafio permanente à estabilidade pensada no conceito de natureza, esse repto à autoconservação; eterna insubsistência que o torna, por natureza, o animal mais exposto, o mais periclitado, o mais ameaçado pelo ‘acaso’, pelo ‘destino’, pela ‘natureza’.” (Giacoina, 2014, p. 24)

seus impulsos, em suma, uma concepção de “psique” isenta de pressupostos metafísicos, como alma ou espírito, e muito distante de um discurso racionalista arraigado na dimensão consciente. Portanto, “uma autêntica fisiopsicologia” que “tem de lutar com resistências inconscientes no coração do investigador” (Nietzsche, 2005, p. 28), a medida que não idealiza o ser humano ou as relações sociais e que tampouco nega os aspectos mais terríveis destes como desvios ou falhas, ou diviniza suas mais belas produções como oriundas de seres e elementos extramundanos ou inspirações sobrenaturais, mas, antes, concebe o humano como um ser vivo em plena expansão, em busca de “ser mais”, num contexto agonístico em que a disputa nunca está ausente – elementos que a tornam, sem dúvida, uma psicologia que visa estar livre de preconceitos e pré-juízos sobre a “natureza humana”, ou seja, que procura se colocar para além do bem e do mal.

Referências

BARRENECHEA, Miguel Angel. 2009. Nietzsche e o corpo. Rio de Janeiro: 7Letras.

DELEUZE, Gilles. 2007. Nietzsche. Lisboa: Edições 70.

DIAS, Rosa Maria. 2011. Nietzsche, vida como obra de arte. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

FOUCAULT, Michel. 2017. Nietzsche, a genealogia e a história. In: Microfísica do Poder. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

GIACOAIA Jr., Oswaldo. 2001. Nietzsche como Psicólogo. São Leopoldo, RS: Editora UNISINOS.

GIACOAIA Jr., Oswaldo. 2014. Nietzsche: o humano como memória e como promessa. Petrópolis, RJ: Vozes.

MARTON, Scarlett. 2010. Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos. Belo Horizonte: Editora UFMG.

NIETZSCHE, Friedrich. 2012. *A Gaia Ciência* (Trad. Paulo César de Sousa). 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras.

NIETZSCHE, Friedrich. 2005. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro* (Trad. Paulo César de Sousa). São Paulo: Companhia das Letras.

NIETZSCHE, Friedrich. 2007. *O Anticristo e Ditirambos de Dionísio*. (Trad. Paulo César de Sousa). São Paulo: Companhia das Letras.

NIETZSCHE, Friedrich. 2005b. *Assim Falava Zaratustra: um livro para todos e para ninguém* (Trad. Paulo César de Sousa). São Paulo: Companhia das Letras.

NIETZSCHE, Friedrich. 2004. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais* (Trad. Paulo César de Sousa). São Paulo: Companhia das Letras.

NIETZSCHE, Friedrich. 2006. *Crepúsculo dos ídolos, ou, como se filosofa com o martelo* (Trad. Paulo César de Sousa). São Paulo: Companhia das Letras

NIETZSCHE, Friedrich. 2008c. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é* (Trad. Paulo César de Sousa). São Paulo: Companhia das Letras

NIETZSCHE, Friedrich. 2009. *Genealogia da Moral: uma polêmica* (Trad. Paulo César de Sousa). São Paulo: Companhia das Letras.

NIETZSCHE, Friedrich. 2005c. *Humano, Demasiado Humano: um livro para espíritos livres* (Trad. Paulo César de Sousa). São Paulo: Companhia das Letras.

NIETZSCHE, Friedrich. 2008d. *Humano, Demasiado Humano, volume II* (Trad. Paulo César de Sousa). São Paulo: Companhia das Letras.

SCHOPENHAUER, Arthur. 2005. *O mundo como Vontade e como Representação*, 1º Tomo. São Paulo: Editora UNESP.

WOTLING. Patrick. 2017. Befehlen und Gehorchen. A realidade como jogo de comando e de obediência segundo Nietzsche. In: NASSER, Eduardo; RUBIRA, Luís. Nietzsche no século XXI. Porto Alegre, RS: Editora Zouk.

(Submissão: 03/06/24. Aceite: 19/03/25)