

# Pensamentos, sentimentos, vontades e afetos: a fisio-psicologia de Nietzsche a partir do aforismo 19 de *Para Além de Bem e Mal*

Bruno Martins Machado\*

**Resumo:** O presente estudo busca apresentar como a noção de fisio-psicologia proposta por Nietzsche se estrutura sobre o corpo e exige uma alteração particular na determinação da noção de vontade. Para realizar tal empreendimento, tomamos como parâmetro principalmente o aforismo 19 de *Para Além de Bem e Mal*. Neste texto, Nietzsche apresenta uma releitura da noção de vontade a partir da análise da estrutura dos afetos, dos pensamentos e dos sentimentos. A importância desse empreendimento se justifica por abrir espaço para uma proposta psicológica baseada em um dinamismo que está para além dos processos conscientes.

**Palavras-chave:** Nietzsche; Vontade; Psicologia; Fisio-psicologia

**Abstract:** The present study aims to present how the notion of fisio-psychology proposal by Nietzsche is structured on the body and it demands a particular alteration in the determination in the notion of the will. To carry through such enterprise, we work mainly the aphorism 19 from *Beyond Good and Evil*. In this text, Nietzsche presents an interpretation of the notion of will constructed on the analysis of the structure of the affection, the thoughts and the feelings. The importance of this enterprise justifies to open a space for a psychological proposal based in the dynamism that is beyond the conscientious processes.

**Keywords:** Nietzsche; Will; Psychology; Physio-psychology

O presente artigo tem como propósito mostrar como a fisio-psicologia nietzscheana exige uma compreensão particular da noção de vontade. Sobretudo, atrelando esse conceito ao dinamismo dos estados do corpo. Nas próximas linhas, apresentaremos como Nietzsche estruturou sua noção de vontade sobre o solo efetivo dos impulsos, afetos, sentimentos e pensamentos. Tal leitura se mostra bastante pertinente quando lemos que o filósofo elevou a psicologia ao patamar de “rainha das ciências” (BM §23)<sup>1</sup>.

---

\* Professor do Departamento de Psicologia da Universidade Federal de Sergipe (UFS), doutorando em filosofia (Unicamp/Greifswald Universität). *E-mail:* brmach@hotmail.com  
Artigo recebido em 09.08.2010, aprovado em 17.12.2010.

<sup>1</sup> Para as citações de obras de Nietzsche e de Schopenhauer, utilizo a convenção adotada tanto no Brasil quanto no exterior: iniciais da obra citada, seguido do número do aforismo

Para empreender nosso propósito, dividimos esse texto em 5 momentos: (i) O primeiro resgata importância do corpo como eixo de reflexão na filosofia nietzscheana. (ii) O segundo delinea motivos pelos quais o homem deve ser pensado a partir do corpo e não somente a partir da consciência. (iii) O terceiro momento que parte da filosofia de Schopenhauer abre caminho para compreendermos o que são as vontades segundo a fisiopsicologia nietzscheana. (iv) O quarto momento apresenta como os impulsos, os afetos, os pensamentos e as sensações podem ser compreendidos como uma rede complexa que existe por trás do termo vontade. (v) O último eleva as instâncias corpóreas como elementos principais para efetuarmos uma leitura do mundo. Uma perspectiva interpretativa que por considerar a totalidade corpórea se distancia de uma rasa inspeção da consciência.

### 1 O corpo: uma pluralidade de intelectos

Para se afastar dos “preconceitos metafísicos”, Nietzsche atacou a tradição deslegitimando o primado da consciência de si como essência substancial do homem e, conseqüentemente, como núcleo do sujeito. Segundo o filósofo, acreditar que a parte consciente é o centro da alma consiste em mais um equívoco provocado pela cegueira dogmática.

Para Nietzsche, a consciência representa apenas a superfície, há algo mais profundo a ser observado no homem, a saber, o corpo. Na busca pela elevação espiritual, os metafísicos tentaram nos afastar do corpo, ou seja, daquilo que em nós pode se extinguir. Segundo termos nietzscheanos, eles tentaram nos empurrar para a morte ao defenderem que sem a influência imprópria do corpo o homem poderia atingir o “mundo perfeito”, um lugar onde todas as coisas se apresentariam tais como elas “realmente” são. Assim os metafísicos balizavam a relação direta do homem com a “verdade”: ao fundo, para Nietzsche, toda a tradição filosófica não passou de uma proposta de condutas justificadas cujo objetivo obedeceu a uma orientação, a saber, afastar-nos do corpo.

---

de onde o trecho foi retirado. A grande vantagem dessa forma de citação é que ela permite localizar o texto de modo rápido e preciso quando se leva em consideração o cotejo com os originais. Portanto, para esclarecermos as abreviaturas utilizadas nesse artigo, segue a legenda: BM – *Para Além de Bem e Mal*; ZA – *Assim Falou Zaratustra*; CI – *Crepúsculo dos Ídolos*; FP – Fragmento Póstumo.; MVR: *O Mundo como Vontade e como Representação*.

Nesses termos, grande parte do conhecimento filosófico desenvolvido até o século XIX se mostrou como uma prescrição ética voltada à preparação do homem para o desapareço do seu corpo, ou seja, para sua morte. Como ferramenta de análise, leitura e fundamentação das condutas humanas, a filosofia se ajustaria ao papel de uma espécie de “conhecimento ético” cujo propósito se traduziria em demonstrar que a vida deveria ser observada em função de uma possibilidade de transcendência. Seu preceito principal: somente agindo de acordo com os parâmetros de um outro mundo, um além-mundo, conseguiríamos extrair da vida bons frutos. Essa revolta da tradição filosófica contra a vida consiste em um ponto crucial indicado por Nietzsche:

Em todos os tempos, os homens mais sábios fizeram o mesmo julgamento da vida: *ela não vale nada...* Sempre, em toda parte, ouviu-se de sua boca o mesmo tom – um tom cheio de dúvida, de melancolia, de cansaço da vida, de resistência à vida. Até mesmo Sócrates falou, ao morrer: ‘Viver – significa há muito estar doente: devo um galo a Asclépio, o salvador’. Mesmo Sócrates estava farto. (CI, *O problema de Sócrates*, §1)

Se a vida é um estar doente, então ela se mostra como uma constante luta de um enfermo que só alcança a cura caso se distancie daquilo que lhe causa mazelas, isto é, abandonando seu corpo em detrimento de um mundo ideal. Viver assume um caráter eminentemente depreciativo, o que nos convoca a uma renúncia de tudo aquilo que em nós está vivo. Como a alma é imortal, resta-nos virar as costas ao corpo, nossa única parte que perece. Seja na religião, na filosofia ou na ciência, para Nietzsche, o que vigora é uma forma de enfraquecer o corpo para auxiliar a chegada a um além.

Com o objetivo de entorpecer o corpo, valores foram criados e a vida transformada na busca por tais narcóticos. Entorpecer significa domar, enfraquecer para disciplinar as potências corporais (pulsões, instintos, afetos, sentidos). Contra esse anulamento proposital das forças corpóreas Zarathustra nos alerta:

Sufrimento foi, e foi impotência – o que criou todos os ultramundos<sup>2</sup>; e aquele curto delírio de felicidade, que somente o mais sofredor experimenta.

---

2 Em nota sobre a tradução, Rubens Rodrigues Torres Filho elucidada: “‘Ultramundanos, ultramundos’ – *Hinterwelten*, *Hinterwelten*: a preposição ‘*Hinter*’ significa propriamente ‘por trás’, ‘atrás’. Assim, o texto traduz ironicamente por ‘ultramundanos’ o termo de

Cansaço, que de um salto quer chegar até o último, de um salto mortal; um pobre cansaço ignorante, que nem mesmo querer quer mais: foi ele que criou todos os deuses e ultramundos.

Acreditei-me, meus irmãos! O corpo que desesperava do corpo – foi ele que andou tateando, com os dedos perturbados do espírito, as últimas paredes.

Acreditei-me, meus irmãos! O corpo que desesperava da terra – foi ele que ouviu falar-lhe o ventre do ser. (ZA, *Dos ultramundanos* [Von den Hinterweltlern])

O corpo entorpecido, enfermo, conforta-se com a idéia de que a alma ainda está intacta. Desta maneira, somente por intermédio da alma o homem acredita poder chegar a um estado “melhor”: a dimensão corpórea é posta de lado, rejeitada em detrimento de uma dimensão regida pelos conceitos. Os instintos são assim transformados em inimigos do espírito, da alma. Dessa forma nós somos cindidos: de um lado o “eu aparente” e, do outro, o “eu verdadeiro”. É possível, então, operar a distinção entre “mundo verdadeiro” e “mundo aparente”. A invenção do eu, do sujeito foi, portanto, o salto que os pensadores metafísicos conseguiram empreender para preservar a sua atuação, foi uma estratégia que perpetuou a crença em um além.

Os motivos que levaram Nietzsche a condenar o envenenamento do corpo são expostos no discurso consecutivo a esse citado logo acima: “Quero dizer a minha palavra aos desprezadores do corpo. Não devem, ao meu ver, mudar o que aprenderam ou ensinaram, mas, apenas, dizer adeus ao seu corpo – e, destarte, emudecer.” (ZA, *Dos desprezadores do corpo*)

Aquilo que Nietzsche quer nos mostrar é a potência advinda do uso do corpo como instrumento interpretativo e dado relacional do homem com o mundo. “O corpo é, portanto, o elo de ligação intermediário entre a pluralidade absoluta do mundo caótico e a simplificação absoluta do intelecto.” (Blondel, 1986, p.284) Para nos apresentar sua leitura do corpo o filósofo traz, nas palavras de Zaratustra, a figura da criança. A criança representa a possibilidade para o novo, ela é o caminho em direção à criação, a porta aberta para se pensar novos valores, ela sabe que para ter leveza, o corpo não pode ser concebido como a âncora da alma. Ela ensina ao desprezador que a alma está afinada ao corpo. “‘Eu sou corpo e alma’ – assim fala a criança.” (ZA, *Dos desprezadores do corpo*).

---

origem grega, ‘metafísicos’, guardando ainda a assonância com *Hinterwälder*, habitantes dos fundos da floresta virgem, selvagens alheios ao mundo; cf. também em francês, arrièremonde.” (Nietzsche, F. 1983. p. 231)

Nietzsche, evidentemente, não considera o corpo tal como a tradição. Para ele, colocar-se diante do corpo não significa se prostrar frente a mais um objeto que pode ser analisado segundo as leis usuais da ciência. Devemos perceber o caráter diferencial do texto, pois não estamos diante de uma simples inversão da dicotomia corpo/alma. O filósofo guarda a existência dos dois pólos, condicionando-os a um único ponto de partida, a saber, o corpo. A identificação dos componentes anímicos ou espirituais ao âmbito corpóreo não deve ser entendida como um simples processo reducionista, pelo contrário, o corpo é o território caótico onde todas as possibilidades estão abertas, é a instância do múltiplo. “Nietzsche não pretende, então, reduzir o intelecto ao corpo, mas em apresentar o *corpo* como ‘pluralidade de intelectos’, colocando em evidência o caráter radical da pluralidade.” (Blondel, 1986, p.284)

Sobre o corpo, podemos concluir que, seduzidos pela linguagem, elaboramos uma representação única para um conjunto assimétrico de inúmeras tendências e traços que determinam as mais diversas configurações para nossa vida. Não devemos perder de vista esta noção múltipla do corpo e confundi-lo com uma unidade sintética apenas porque trazemos conosco o preconceito de unidade ou simplesmente porque utilizamos somente uma palavra para denominar tal magnitude de tendências.

## 2 O corpo enquanto fábrica de valores

O corpo traz consigo a indefinição perpétua, ele é um feixe de instâncias menores com múltiplas perspectivas. Não podemos cair na tentação atomista/associacionista de tentar determinar um último elemento representativo para o corpo. Procederam assim muitos pensadores que, em toda a história da filosofia, tentaram desenvolver suas doutrinas sobre um fundamento específico – um ponto imutável, uma essência. O corpo é, portanto, para Nietzsche, a marca do indeterminável.

O mais espantoso é antes o corpo; não se pode admirar até o fim como o corpo humano se tornou possível: como uma tal imensa reunião de seres vivos, cada um dependente e submetido e, todavia, em certo sentido, de novo comandado e agindo por vontade própria; como pode, enquanto totalidade, viver, crescer e subsistir por um lapso de tempo: e tudo isso, visivelmente, *não* ocorre por meio da consciência. Para esse ‘milagre dos milagres’, a consciência é justamente apenas uma ferramenta e nada mais, de igual modo que o entendimento, o estômago, são uma ferramenta. A luxuriante ligação em conjunto da mais múltipla vida, a

coordenação e subordinação entre atividades superiores e inferiores, a miríade de obediência, que não é nenhuma obediência cega, menos ainda mecânica, porém seletiva, perspicaz, ponderada, até mesmo uma obediência que resiste – todo esse fenômeno ‘corpo’, considerado segundo uma medida intelectual, é tão superior à nossa consciência, ao nosso ‘espírito’, nosso pensar, sentir, querer conscientes, como a álgebra o é sobre o um mais um. (FP. KSA XI, 37[4], junho-julho 1885)<sup>3</sup>

Destarte, a amplitude corpórea abre um leque diversificado de possibilidades, dentre as quais a própria consciência emerge como parte funcional do corpo. Vejamos como Nietzsche opera tal inversão:

O corpo é uma grande razão [*eine grosse Vernunft*], uma multiplicidade com um único sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor. Instrumento de teu corpo é, também, a tua pequena razão, meu irmão, à qual chamas ‘espírito’, pequeno instrumento e brinquedo da tua grande razão.” (ZA, *Dos desprezadores do corpo*)

Como podemos, a “pequena razão” é a alma, o espírito, a consciência. Ela busca as regularidades, tentando sempre construir esquemas conceituais que se pretendem universais. São formulações teóricas que, sobretudo, estão presas aos preconceitos de simplicidade, unidade e identidade. A pequena razão não é simplesmente posta de lado na dinâmica corporal, mas representa um papel importante. A pequena razão pode contribuir desde que seja entendida, acima de tudo, como instrumento de coesão do mundo corpóreo. Nesse sentido, o que denominamos intelecto ou alma emerge como um produto do corpo elaborado com o propósito de comunicar e interagir com o mundo a partir de uma direção, de uma tendência. A pequena razão se prende à ordem discursiva, ela acaba criando uma interpretação para esses eventos do corpo e inventando justificativas que lhe convém para explicar a convergência de sentidos. Por isso Nietzsche afirma: “Aquilo que os sentidos experimentam, aquilo que o espírito conhece, nunca tem seu fim em si mesmo. Mas sentidos e espírito desejariam persuadir-te de que são eles o fim de todas as coisas: tamanha é sua vaidade.” (ZA, *Dos desprezadores do corpo*)

Através de um processo ilusório, os sentidos e o entendimento conseguem se impor como instrumentos auto-suficientes, ou seja, como

---

3 Trad. Oswaldo Giacoia Jr. In.: Giacoia JR. Oswaldo. *Corpos em Fabricação. Natureza Humana Natureza Humana*. 2003, v.5 (1), p.175-202. p. 194.

faculdades essenciais de uma estrutura ficticiamente coesa e autônoma denominada de “Eu”. Mas ambos, entendimento e sentidos, não passam de ferramentas. Acima deles há algo mais importante, a saber, a grande razão, ou em outros termos, o “si mesmo” [*selbst*]. O *si mesmo* faz uso do Eu, que consiste apenas em uma pequena parte da grande estrutura chamada corpo.

Podemos atestar que um tipo de dualismo superficial é introduzido por Zaratustra a partir da aparente cisão entre grande e pequena razão. Entretanto, observando com mais atenção, percebemos que com essa separação, Nietzsche enfatiza sua proposta de transvalorização dos valores. Ele põe, assim, “a verdade de ponta cabeça”, o espiritual se torna uma projeção do corpóreo, o céu uma impressão da terra. Em última instância, o corpo se mantém como solo para qualquer impressão advinda do espírito. A grande razão, isto é, o corpo, impõe sua regra, dita sua hierarquia. Nietzsche nos coloca, pois, diante de uma inversão radical, embora sutil: a tradicional constituição do mundo a partir do eu-consciência é substituída por uma outra referência, a saber, o eu-corpo. Da grande razão brota sentido para vida, pois ela é a própria vida.

Percebemos, então, que Nietzsche ao diferenciar “grande razão” de “pequena razão” impõe uma mudança de registro entre “Eu” [*ich*] e “si mesmo” [*selbst*]. O *si mesmo* é o corpo, ou melhor, um “soberano poderoso, um sábio desconhecido – e chama-se o si mesmo. Mora no teu corpo, é o teu corpo.” (ZA, *Dos desprezadores do Corpo*) O *si mesmo* desponta como estatuto fundamental do homem, pois “há mais razão no teu corpo do que na tua melhor sabedoria” (ZA, *Dos desprezadores do corpo*)<sup>4</sup> Ao “Eu” resta a função de perceber e registrar as diretrizes do *si mesmo*. Essa dinâmica é descrita por Zaratustra nas seguintes palavras: “O si mesmo criador criou para si o apreço e o desprezo, criou para si o prazer e a dor. O corpo criador criou para si o espírito como uma mão de suas vontades.” (ZA, *Dos desprezadores do corpo*)

Podemos concluir, então, que o exercício valorativo por nós empreendido se encontra diretamente ligado aos impulsos provenientes do nosso corpo, impulsos esses que são hierarquicamente organizados como forças dominantes e dominadas traduzidas como impressões de prazer e de desprazer.

---

<sup>4</sup> “A consciência, o espírito ou a ‘pequena razão’ são secundários porque eles não representam mais do que uma ínfima parte (‘modesta’) cuja subordinação se limita à sua incapacidade de perceber a multiplicidade.” (Blondel. 1986. p.184)

Valorar consiste em uma atividade da natureza do *si mesmo*, pois é a prática representativa da luta dos impulsos e do próprio jogo de apreciar e depreciar. No plano do “Eu” seriam as expressões de apreciação e depreciação que se transformam em impressões de prazer e de desprazer.

O *si mesmo* diz ao eu: ‘Agora, sente dor!’ E, então, o eu sofre e reflete em como poderá não sofrer mais – e para isto, justamente, *deve* pensar. O *si mesmo* diz ao eu: ‘Agora, sente prazer!’ E, então, o eu se regozija e reflete em como poderá ainda regozijar-se muitas vezes – e para isto, justamente, *deve* pensar. (ZA, *Dos desprezadores do corpo*)

Quando o *si mesmo* valora algo, tomando-o como afirmador de sua ordem hierárquica, isso emerge no “Eu” como uma impressão de prazer. Por outro lado, quando o *si mesmo* valora algo que vai de encontro a suas diretrizes dominantes, a valoração é negativa, o que se reflete no “Eu” como uma impressão de desprazer.<sup>5</sup>

A partir de tal diferenciação, podemos vislumbrar qual seria para Nietzsche a função primordial da consciência. O papel do Eu seria tentar perpetuar os estados de afirmação, ou seja, de prazer, e tentar nos resguardar das experiências de negação, de desprazer. O Eu deve assumir uma função reguladora, isto é, ele deve efetivar-se pela intensificação da afirmação. A consciência deveria guardar cada vez mais conhecimentos acerca do *si mesmo* (do corpo) e operar no mundo de forma a tornar consoante as diretrizes corpóreas com o caos do mundo. “O propósito do pensamento não é o de conhecer a verdade, mas o de dar prazer ao corpo.” (Rosen, 2000, p.86) Podemos, então, ler o “Eu” como uma cristalização hierárquica de forças provenientes do corpo, cujo propósito é tornar o mundo um ambiente cada vez mais propício para a expansão das atividades corpóreas. Assim, a “alma” é apenas mais um instrumento com o qual o corpo procura impor sua ordem. Devemos lembrar que, mesmo sob um nome diferente e funcionando aparentemente como uma instância distinta do *si mesmo*, o “Eu” é um desdobramento do *si mesmo*, tendo seus pilares edificados no corpo. Portanto, podemos considerar que os fundamentos de ambos provém do

---

5 Sobre o prazer Nietzsche escreve: “O prazer não é outra coisa se não uma excitação do sentimento de poder por meio de um entrave (excitação ainda mais forte de poder por meio de entraves e resistências rítmicas) de maneira a torná-lo maior. Portanto, em todo prazer a dor está inclusa.” (FP. KSA X 35[15] maio-julho 1885). Cf. FP. KSA X, 26[275].



mesmo solo. Sob um olhar mais profundo, desfaz-se a aparente dicotomia existente neste campo. Assim fala o sábio desperto do sono dogmático: “Eu sou todo corpo e nada além disso; e alma é somente uma palavra para alguma coisa no corpo.” (ZA, *Dos desprezadores do corpo*). A mensagem é clara: Só existe o corpo. A proposta de uma instância anímica nos escritos nietzscheanos se resume a uma ficção que não ultrapassa as necessidades da superação do *si mesmo*: o “Eu” não pode se sobrepor ao *si mesmo*, pois também é corpo. A própria crença em uma alma imortal, em uma razão ou em um Deus – todos esses fatores estão amparados pelo corpo e foram construídos com bases em valorações prescritas pelo corpo.

No inteiro desenvolvimento do espírito, trata-se talvez do corpo: ele é *história sensível* de que um *corpo superior se configura*. O orgânico ascende para degraus ainda superiores. Nossa ânsia de conhecimento da natureza é um meio pelo qual o corpo quer se aperfeiçoar. Ou antes: são feitos milhares de experimentos, para modificar a nutrição, habitação, modos de vida do corpo; a consciência e as avaliações nele, todas as espécies de prazer e desprazer são *signos dessas modificações e experimentos*. Por fim, *não se trata, de modo algum, do homem: ele deve ser superado*. (FP. KSA X, 24 [16], inverno 1883-1884)<sup>6</sup>

Assim, mesmo aqueles que desprezam o corpo, mesmo os metafísicos, eles não estão fazendo outra coisa se não afirmando seu *si mesmo*<sup>7</sup>, pois, por serem incapazes de tomar o corpo como medida, eles se apegam com todas as garras ao Eu/consciência. Nessa instância ficcional, eles podem apostar nos valores que depreciam o *si mesmo*, enfraquecendo-o, entorpecendo-o, tornando-o doente. “Perecer, quer vosso si mesmo, e por isso vos tornastes desprezadores do corpo! Porque não conseguis mais criar para além de vós.” (ZA, *Dos desprezadores do corpo*)

Enquanto produto de impulsos em relação uns com os outros, o corpo marca efetivamente o percurso da vida em seu desenvolvimento. Ele é o símbolo do orgânico, a maior expressão da vida. A sua concepção como fundamento filosófico requer um movimento de completa subversão da metafísica.

---

6 Trad. Oswaldo Giacoia Jr.

7 “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 [...]” (BM, §06).

O corpo humano, no qual se torna novamente vivente e corpóreo o inteiro, remoto e próximo passado de todo vir-a-ser orgânico; através do qual, por sobre o qual, para além do qual e parece fluir uma imensa e insondável corrente: o corpo é um pensamento mais admirável do que a antiga 'alma'. (FP. KSA XI, 36 [35], junho-julho 1885)<sup>8</sup>

### 3 A legitimação do corpo via vontade

Ao eleger o corpo como baliza para sua filosofia, Nietzsche abre espaço para uma nova perspectiva: ele destituiu o primado da consciência e o substituiu por uma “físio-psicologia do comando”. Para entendermos com maior precisão o que significa essa “físio-psicologia do comando”, é importante que observemos o modo como Nietzsche configura sua noção de vontade.

Para os fins desse artigo, apresentaremos o modo como o filósofo trabalhou a noção de vontade estruturando-a sobre uma orientação físio-psicológica. Seguindo essa linha lógico-argumentativa, resgatamos a filosofia de Schopenhauer: pontualmente, o aspecto da relação corpo e vontade. Evidentemente, não elaboramos aqui um exaustivo estudo comparativo entre Nietzsche e Schopenhauer, até mesmo porque, dada a dificuldade do tema, pouquíssimos se aventuraram em um trabalho tão árduo. Apenas traçamos uma linha que denota o modo como Nietzsche estrutura sua noção de vontade a partir da adaptação da noção de vontade trabalhada por Schopenhauer.

Assim sendo, retomando o papel do corpo como eixo da nossa orientação argumentativa, a importância do corpo já havia sido assinalada por Schopenhauer. Como no apresenta Maria Lúcia Cacciola:

no *Mundo como Vontade e Representação*, a Vontade como essência só pode ser conhecida por meio das ações do corpo, que são o mesmo que os atos da vontade. Donde se conclui que o reconhecimento da vontade, como atividade, não se refere a um ato intelectual reflexivo, mas ao agir relativo à experiência. (Cacciola, 1994, p.21, 22)

Portanto, Nietzsche retoma alguns aspectos da noção de vontade em Schopenhauer adaptando-os à sua filosofia. Contudo, há uma grande diferença entre os dois filósofos. Para apontarmos com maior especificidade a perspectiva nietzscheana, é relevante observarmos algumas linhas traçadas por Schopenhauer ao introduzir sua noção de vontade.

---

<sup>8</sup> Trad. Oswaldo Giacoia Jr.

Nos escritos schopenhauerianos, encontramos duas especificações para a vontade: (i) como “coisa-em-si”<sup>9</sup> e (ii) como fenômeno. Em ambos os casos, sob nenhuma hipótese a vontade deve ser entendida como uma faculdade. Para Schopenhauer, mesmo quando pensamos na vontade, não podemos deixar de lado que, em primeiro lugar, assumimos a posição de observador, isto é, estamos na condição de sujeito que conhece o mundo. Mundo esse que se coloca diante de nós e só nos é acessível enquanto representação.<sup>10</sup>

Mas o próprio observador também está no mundo na condição de indivíduo. O sujeito que representa está no mundo porque se individualizou e, sendo assim, possui um corpo. Há, portanto, um duplo movimento (i) o sujeito é aquele que representa e (ii), na sua condição individual enquanto corpo, ele é aquele que pode ser alvo da representação. Ele é representação e vontade ao mesmo tempo. Ao fundo, enquanto fenômeno, corpo e vontade se identificam:

O ato da vontade e a ação do corpo não são dois estados diferentes, conhecidos objetivamente e vinculados pelo nexa da causalidade; nem se encontram objetivamente e vinculados pelo nexa da única e mesma coisa, apenas dada de duas maneiras totalmente diferentes, uma vez imediatamente e outra na intuição do entendimento. A ação do corpo nada mais é senão o ato da vontade objetivado, isto é, que apareceu na intuição. (MVR, §18)

De acordo com Schopenhauer, podemos perceber a vontade nos movimentos voluntários do corpo, a vontade é a própria essência desses movimentos.

Os movimentos do corpo não passam da visibilidade dos atos isolados da vontade, surgindo imediata e simultaneamente com estes, constituindo com eles uma única

---

9 “Num parêntesis, esclarece Schopenhauer que quando ele fala em 'coisa-em-si' é com a intenção de manter a expressão corrente de Kant. No entanto, essa denominatio a potiori é claramente conflitante com a filosofia de Kant, onde a coisa-em-si não pode ser designada por nada além de um X. A idéia de que todos os fenômenos pertençam a um único gênero e de que toda força (*Kraft*) que impele e se efetiva (*strebende und wirkende Kraft*) na natureza tenha uma mesma essência é totalmente estranha ao kantismo. É o acréscimo schopenhaueriano que desloca e transforma a noção kantiana de coisa-em-si.” (Cacciola, 1994, p. 51, 52)

10 Cf. Schopenhauer, 2005. §1.

e mesma coisa, diferenciando-se deles, no entanto, apenas pela forma da cognoscibilidade que adquiriram ao se tornarem representação. (MVR, §20)

Vale observar que, mesmo identificados ao corpo, os atos da vontade têm um fundamento fora de si: eles são impulsionados pelos motivos. Mas os motivos só nos mostram o que eu quero em um determinado momento, em um lugar, sob determinadas circunstâncias. Isso significa que estão condicionados (i) ao tempo, (ii) ao espaço e (iii) à causalidade. Os motivos não nos indicam, sob nenhuma hipótese, aquilo que quero ou o que quero em geral. Portanto, a essência do meu querer não é inteligível através da pergunta pelos motivos. “Somente em relação ao ‘sujeito imanente’ é que a vontade se objetiva como carência” (Cacciola, 1994, p.114), a vontade *em si* está fora do domínio das leis da motivação, somente podemos delimitar sob leis motivacionais as objetivações da vontade. A vontade não está subordinada ao princípio de individuação, logo, não pode ser analisada segundo o princípio de razão ou sob a perspectiva espaço-temporal. Ela só pode ser alcançada, na filosofia schopenhaueriana, via intuição. É absolutamente contraditório tentar prescrever leis para a vontade quando ela é livre de forma, mais do que isso, ela é “todo poderosa” (Cacciola, 1994, p.53).

Enquanto fenômeno, a vontade pode assumir algumas especificações e determinações. Contudo, como coisa-em-si, a vontade é una, livre, imutável e idêntica<sup>11</sup>. Seu impulso cego para se manifestar determina uma das suas características mais marcantes, aquela que nos seres vivos foi denominada de vontade de vida. A vontade de vida é o impulso desenfreado de todo ser vivo na tentativa de manter sua existência enquanto fenômeno.

Nietzsche assume a proposta schopenhauerina de conceber o mundo como uma multiplicidade de vontades, entretanto, ele guarda algumas diferenças. Vemos na perspectiva nietzscheana uma tendência já esboçada por Schopenhauer principalmente no segundo volume de sua obra capital. Lá “o corpo é critério de realidade, ou seja, é a partir da essência íntima das manifestações do corpo, da identidade, do sujeito, do conhecimento com o corpo, que se pode desvendar o enigma da existência.” (Cacciola, 1994, p.114)

---

11 Cf. Cacciola, 1994, p.40, 56.

Para Nietzsche, somos afetados pelas vontades, nós não nos relacionamos com o mundo de outra forma. A vontade só existe enquanto dado da realidade. Sob tal conotação, ela especifica o modo como somos afetados pelo mundo e institui o primado dessa afetação sobre a representação. Nesse sentido, podemos direcionar nosso exercício interpretativo da filosofia nietzscheana sob a soma de dois registros: (i) O primeiro que transforma a leitura das vontades em uma leitura das forças do corpo. Uma espécie de fisiologia das vontades. (ii) O segundo que tenta delinear a atuação destas vontades na construção do comportamento, ou seja, a elaboração de um modelo psicológico da atuação e da dinâmica das vontades. Portanto, é sob a chave de uma fisio-psicologia das vontades que Nietzsche olha para o homem.

#### 4 Físio-psicologia da vontade

Mas, o que significa efetivamente caracterizar alguns aspectos do pensamento de Nietzsche como uma fisio-psicologia das vontades? Os motivos pelos quais Nietzsche cunhou o termo fisio-psicologia podem ser verificados quando consideramos as determinações sobre as quais ele reinterpretou a noção de vontade. Por isso, para compreendermos o alcance da leitura fisio-psicológica proposta por Nietzsche, neste tópico, efetuaremos uma análise do aforismo 19 de *Para Além de Bem e Mal*. BM §19 é um texto lapidar pois marca os contornos do que é vontade na filosofia nietzscheana. Levaremos em consideração, principalmente, o modo como Nietzsche pensa a vontade como um complexo de sentimentos, pensamentos, afetos e ações.

Seguindo tais acepções, vamos direto ao escrito. Como podemos verificar, o problema é apresentado logo na primeira linha do texto:

Os filósofos costumam falar de vontade com se ela fosse a coisa mais conhecida do mundo; mais ainda, Schopenhauer deu a entender que apenas a vontade é realmente conhecida por nós, conhecida ao todo e por inteiro, sem acréscimo ou subtração. Mas sempre quer me parecer que também nesse caso Schopenhauer não fez mais do que os filósofos costumam fazer: tomou um *preconceito popular* e o exagerou. Para mim, a volição me parece, antes de tudo, algo *complicado*, algo que somente como palavra constitui uma unidade – e precisamente nesta *unidade* verbal se esconde o preconceito popular que subjugou a cautela sempre inadequada dos filósofos. (BM, §19)

No tópico anterior, já havíamos anotado que Schopenhauer defendia a noção de vontade segundo um duplo estatuto: ora como fenômeno, ora como coisa-em-si. Se por um lado, enquanto fenômeno a vontade é múltipla, indeterminável e obedece às variáveis espaço e tempo. Por outro lado, como coisa-em-si, ela é una, imutável, idêntica e livre de forma. A partir desse ponto, Nietzsche toma a filosofia de Schopenhauer e dá seqüência ao processo de ultrapassamento da metafísica. Sobretudo, ele precisou colocar de lado traços metafísicos do pensamento schopenhaueriano.<sup>12</sup>

Um dos aspectos combatidos por Nietzsche foi a noção de vontade como essência do mundo. Outra luta encampada pelo filósofo foi acabar com a estrutura dupla: sujeito do conhecimento/sujeito do querer. “O eu, para Schopenhauer, só é pensável na identidade entre sujeito do conhecer e o corpo, sujeito do querer.” (Cacciola, 1994, p.41) Essa seria uma cisão, que mesmo trazendo o corpo como uma noção crucial para a construção da subjetividade, ainda permanecia atrelada à divisão razão (sujeito do conhecer) e corpo (sujeito do corpo).

Assim, aos olhos de Nietzsche, Schopenhauer ao estruturar o conhecimento a partir do “eu quero”, efetuou um procedimento da mesma ordem daquele empreendido por Descartes, que por um descuido com a linguagem, concebeu um fundamento para o homem a partir do “eu penso”.<sup>13</sup> Nietzsche aproximou tanto “eu penso” quanto “eu quero” porque, em ambos, a razão inspeciona a si mesma e, a partir da estrutura gramatical

---

12 Kaufmann nos mostra que se observarmos com atenção o percurso do desenvolvimento da hipótese da vontade de poder, se olharmos dos textos primeiros de Nietzsche até o conceito ser definitivamente cunhado em *ZA*, podemos concluir que “nada pode mostrar melhor o quanto essa noção parte de um desenvolvimento perverso da ‘vontade’ schopenhaueriana.” (Kaufmann, 1970. p.153) O desvio que Nietzsche imprime à noção de vontade descrita por Schopenhauer sustenta a tese de que a vida não pode ser reduzida em todas as suas formas a uma força essencial. A vida é uma pluralidade de forças na busca pela superação, portanto ela é essencialmente vontade de poder. Nesse sentido, Kaufmann sustenta que a idéia de Nietzsche de vontade de poder funciona como “um impulso psicológico segundo o qual muitos fenômenos podem ser explicados; por exemplo, gratidão, compaixão e auto-confiança.” (Kaufmann, 1970, p.159)

13 “Ainda há ingênuos observadores de si mesmos que acreditam existir ‘certezas imediatas’; por exemplo, ‘eu penso’, ou, como era superstição de Schopenhauer, ‘eu quero’: como se aqui o conhecimento apreendesse seu objeto puro e nu, como ‘coisa-em-si’, e nem de parte do sujeito e nem de parte do objeto ocorresse uma falsificação.” (BM, §16)

sujeito-objeto, ela encontra o fundamento para conhecer tanto o homem quanto e o mundo.

Seja Schopenhauer, seja Descartes – para Nietzsche, qualquer um dos dois filósofos tiveram que construir suas formulações a partir de uma noção “*a priori*”: o *cogito*, para um e a vontade, para o outro. Nesse sentido, Schopenhauer foi mais um filósofo que, por não conseguir escapar à sedução das palavras, “tomou um *preconceito popular* e o exagerou”: transformou a vontade na “verdadeira essência” do mundo. O grande preconceito sobre o qual Nietzsche nos alerta consiste no resgate das noções platônicas de essência e aparência, sendo a essência o fundamento simples, idêntico e verdadeiro. E, ironicamente, Nietzsche o classifica como um preconceito popular. Isto significa que os conceitos apresentados por um filósofo, que é uma marca dos mais altos padrões intelectuais de um povo, eles são colocados na ordem do comum, do cotidiano, ou seja, das discussões coloquiais do dia-a-dia. Assim, de Platão a Schopenhauer, não há nenhuma reflexão decisiva apenas o aprofundamento de um preceito popular, a saber, que o homem é sujeito do seu querer.

Seja dito, o grande erro de Schopenhauer, foi considerar o querer como a coisa mais conhecida do mundo, vê-lo como a única verdadeiramente conhecida, aquela aparentemente menos louca e menos arbitrária: não há outra coisa que retome *exageradamente*, conforme o costume dos filósofos, um enorme preconceito de todos os filósofos anteriores, um preconceito popular. (FP. KSA XI, 38[8] jun-jul 1885)

Em Schopenhauer, a crença no “eu quero” o levou a eleger a vontade como fundamento do mundo. Segundo Nietzsche, por trás dessa palavra, existe uma diversidade de estados, sentimentos e sensações oriundas do corpo atuando segundo as mais diversas determinações. “Nietzsche está convencido de que a linguagem nos engana quando tomamos a linguagem ao pé da letra, isto é, quando permanecemos nela e deixamos de perceber, por meio dela, a indicação a processos (*Sachverhalte*) que não são absorvidos nela.” (Müller-Lauter, 1997, p.75, 76) A volição somente enquanto signo linguístico consiste em uma determinação simples, o “ato volitivo” envolve uma pluralidade de sentimentos, sensações e estados corporais, sobretudo, ele é “algo *complicado*, algo que somente como palavra constitui uma unidade.” (BM, §19)

Para esclarecer a complexidade que é agrupada no termo vontade, Nietzsche busca desvendar aquilo que se passa no corpo enquanto se pensa “eu quero”. Mas por que recorrer ao corpo? Porque devemos ter “suficiência intelectual, para compreender o corpo como a coisa mais alta – este é o *futuro da moral!*” (KSA, X 7[155] Outono-Verão 1883).<sup>14</sup> O corpo como uma multiplicidade de forças em relação, foi esse o dado efetivo sob o qual o filósofo estruturou sua linha interpretativa.

Se observarmos o destaque que Nietzsche dá ao próprio texto ao assinalar o termo “complicado”, podemos entender esse “algo complicado” como algo que se constitui em rede ou se entrelaça. São as determinações corpóreas que o termo vontade oculta: um complexo constituído por sentimentos, pensamentos e afetos. A ação volitiva reduz ao “Eu” toda pluralidade e uma dinâmica corporal que para Nietzsche não deve ser ignorada, pois ela é determinante para o homem compreender a si mesmo.<sup>15</sup>

Efetivando uma primeira inspeção sobre a vontade, o filósofo atesta:

[...] digamos que em todo querer existe, primeiro, uma pluralidade de sentimentos, a saber, o sentimento do estado que se *deixa*, o sentimento do estado para o qual se *vai*, o sentimento desse ‘deixar’ e ‘ir’ mesmo, e ainda um sentimento muscular [*Muskelgefühl*] que acompanha, que, mesmo sem movimentarmos ‘braços e pernas’, entra em jogo por uma espécie de hábito, tão logo ‘queremos’. (BM, §19)

Olhando a vontade sob essa conotação, Nietzsche ressalta, sobretudo, os sentimentos provenientes dos estados corpóreos. Um corpo diz algo sobre si quando observamos os sentimentos advindos dos seus estados, a efetivação da vontade nas ações do corpo gera diferentes sentimentos. O

---

14 “Nietzsche faz do corpo o fio condutor de sua reflexão, ele o toma como a única realidade que nos é acessível, que nossas pulsões se apoderam e que, por conseqüência, deve ser considerada como um ‘dado’”. (Wotling, 1995. p. 90, 91.)

15 A partir dessa ênfase aos estados do corpo Nietzsche resgata termos da fisiologia, como defende Wotling: “O recurso sistemático à fisiologia é absolutamente desnorteante. Mas um exame atento mostra que a tese do reducionismo fisiológico é intencional: toda a abordagem não deve ser concluída sob uma prioridade da fisiologia, a redução que nós viemos assinalar se deve em realidade a uma redução simétrica aos termos daqueles processos fisiológicos que eram, por sua vez, trazidos de volta por Nietzsche como conseqüências de processos psicológicos. Então, é em vão a tentativa de se analisar a ‘psicologia’ e a ‘fisiologia’ nietzscheana sob a perspectiva da classificação das ciências, esperando obter dessas abordagens uma determinação absoluta. A lógica deixada em aberto é totalmente outra.” (Wotling, 1995. p. 86.)



homem, por exercício do hábito, costuma separar da vontade o sentimento proveniente de sua realização. Tal separação na maior parte dos casos o leva a tomar o sentimento como motivo de seu querer. Assim, comumente empregamos uma ligação causal entre sentimento e vontade. Para Nietzsche, não devemos proceder dessa forma. Devemos observar que a relação sensação-vontade é inseparável e surge em um mesmo momento, também devemos perceber que não é um processo que passa pela consciência. Ao pensarmos em um sentimento e depois um comportamento como sua causa, isso se configura como um engano promovido pela consciência que tenta dar inteligibilidade ao mundo. Então, apenas por costume, os sentimentos são ligados causalmente ao querer, de modo a serem interpretados como ações que condicionam a vontade.

Para Nietzsche, não pode haver uma diferenciação entre a vontade e sua efetivação: vontade é efetivar-se. Assim, cai todo um sistema de causalidade construído sobre o duplo querer/vontade. Isso implica admitirmos que não há uma conexão causal necessária que liga os diferentes estados fisiológicos ou psicológicos. A conexão entre sentimento e vontade acontece no ato da efetivação da própria vontade, o que torna inseparável a fisiologia e a psicologia. Devido a essa coincidência entre o sentimento e a efetivação, em Nietzsche, a vontade assume a conotação de um complexo de atividades instintivas. Sobre a vontade, Patric Wotling é taxativo ao afirmar que ela

não deve ser compreendida como uma relação causal, mecânica, que provocará a todo corpo um efeito, mas como uma relação de comando e de obediência interveniente do interior de uma comunidade hierarquizada de instâncias da mesma natureza, que Nietzsche designa pelos termos instintos, afetos, ou ainda, pulsões. (Wotling, 1998, p.10)

Sejam os instintos, os afetos ou as pulsões, todas estas instâncias mantêm relações entre si através de uma perspectiva de comando: vontade tenta subordinar vontade, é uma força atuando sobre outra força. Sem a regra da causalidade, a relação entre os estados corpóreos é estabelecida segundo a configuração das partes que comandam e das que obedecem. A identificação da vontade ao corpo ou a um sentimento corpóreo evidencia que a vontade só existe enquanto fenômeno, ou seja, só pode ser considerada porque se manifesta via corpo, nos estados do corpo. Como as vontades são forças em relação, fora dessa perspectiva o conceito de vontade desponta

como uma proposição dogmática. Tomá-la como um *em si* denota um posicionamento equivocado.

Nietzsche continua:

Portanto, assim como sentir, aliás muitos tipos de sentir, deve ser tido como ingrediente do querer, do mesmo modo, e em segundo lugar, 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 então ainda restasse vontade! (BM, §19)

Mais uma vez o filósofo se volta contra a equação que lê uma ação como um produto de uma vontade que quer. O querer, tanto quanto a sensação, já é uma face da vontade. Assim, na sua efetivação, a vontade é sentir e querer.

Do mesmo modo, ela está associada de maneira inseparável a um pensamento, a saber, ao pensamento de comando. Assim a cadeia de equivalências aumenta: a vontade é, ao mesmo tempo, sentir, querer, pensar. Portanto, querer, sentir e pensar são “ingredientes” da vontade, isto é, são estádios em um mesmo patamar, eles são inseparáveis. Mais ainda, lembremos, eles acontecem no ato da efetivação da vontade, ou seja, o pensamento, o corpo, o sentimento e a sensação correlata ao estado corpóreo são concomitantes.

Mas o pensar não é qualquer coisa que surge com a vontade. O pensamento é uma ação específica, uma ação de comando. Não é um produto da consciência, é um “pensamento que comanda”. Portanto, o pensar exige uma ordem e denota uma tendência a partir de um embate de forças, que no caso são representadas pelos impulsos. O pensamento se apresenta, então, como uma tendência que regula toda dinâmica das forças, pois toda força intenciona comandar para ampliar seu sentimento de poder. A vontade tende a impor uma ordem, ela quer para além de si, exige a superação. Quando Nietzsche atesta que a vontade pode ser construída ao mesmo tempo como querer, sentimento e pensamento, ele retoma sua tese de que é impossível conceber o pensamento como um produto distinto do corpo. O pensar também consiste na efetivação de uma ação, isto é, “os pensamentos são ações.” (FP. KSA XII, 1[16] outono 1885 – primavera 1886).

Em terceiro lugar, a vontade não é apenas um *complexo* de sentir e pensar, mas sobretudo um *afeto* [*Affekt*]: aquele afeto do comando [*Affekt des Commando's*]. O que é chamado 'liberdade da vontade' [*Freiheit des Willens*] é, essencialmente, o afeto de superioridade em relação àquele que tem que obedecer: 'eu sou livre, 'ele' tem que obedecer' – essa consciência se esconde em toda vontade, e assim também aquele retesamento da atenção, o olhar direto que fixa exclusivamente uma coisa, a incondicional valoração que diz 'isso e apenas isso é necessário agora', a certeza interior de que haverá obediência, e o que mais for próprio da condição de quem ordena. Um homem que *quer* – comanda algo dentro de si que obedece, ou que acredita que obedece. (BM, §19).

A vontade busca continuamente atingir um estado de comando que consiste em impor sua determinação sobre qualquer outra vontade. Em outras palavras, a vontade afeta é afetada por outras vontades, elas impõem e são constringidas a obedecer determinações de outras vontades. Quando fala no terceiro aspecto da vontade como um afeto<sup>16</sup>, Nietzsche entende o “querer comandar” como uma afecção, ou seja, “somos tocados, tomados e movidos pelo afeto do comandar, pelo sentimento de dispor de *algo*, que obedece.” (Giacioia Jr., 2001, p.68) Com isso, o filósofo distancia sua concepção de vontade da imagem de uma unidade subjetiva responsável pelo querer.

Nietzsche transforma as relações entre vontades em um embate pautadas pelo comandar e obedecer. Todas as vezes que o corpo quer, deve-se também traduzir este sentimento como um impulso das vontades dominantes realizando um movimento de afirmação de sua tendência hierárquica sobre as demais vontades. O “nosso corpo é apenas uma estrutura social de muitas almas” (BM, §19), ou seja, de muitas vontades, que estão em uma luta perpétua, configurando um feixe de sentimentos, pensamentos, impulsos e afetos que mantêm relações entre si. Do confronto das vontades, extraímos uma tendência de comando. São um conjunto de impulsos, instintos, sentimentos e afetos<sup>17</sup> que buscam sempre se impor e cada vez

---

16 Se atentarmos para a etimologia da palavra *Affekt*, podemos entender com maior precisão o ponto que Nietzsche pretende alcançar. “Nietzsche emprega a expressão sublinhada *Affekt*. Se a reportarmos à origem etimológica, no latim *affectus*, teremos, então, o sentido de disposição, condição, afecção, mas também, pela via de *afficio* (de que *affectus* é o particípio perfeito), de tocar, ser tocado, mover, ser movido, ser afetado.” (Giacioia Jr., 2001, p. 67.)

17 “Para designar as instâncias de origem infra-concientes, cuja atuação ele descobre no seio do pensar e do querer, Nietzsche utiliza os mais variados nomes ‘instinto’ (*Instinkt*), ‘pulsão’ (*Trieb*), ‘afeto’ (*Affekt*); ele não parece preocupado em se ater a uma terminologia fixa [...]

mais. Assim Nietzsche delinea a forma como as vontades se relacionam: elas lutam pelo poder. Poder esse, sentido como um afeto, um estado de superioridade entre quem comanda e quem obedece – “o sentimento de poder contém em si todo ato de comandar”. (FP. KSA XI, 38[8], jun-jul 1885) Do embate de tais forças, emerge uma espécie de direcionamento que revela uma forma específica de apropriação e de avaliação da vida. Em outras palavras, da luta dos impulsos surge uma determinada forma de interpretar o mundo.

### 5 Da relação das vontades à consciência

Curiosamente, há uma espécie de “conscientização” das determinações provocadas entre o comandar e o obedecer.<sup>18</sup> Porém, essa consciência existe somente em um segundo patamar: completamente diferente da tradição, neste caso a consciência se dá continuamente mas não quando “colocamos” algo sob o jugo da nossa reflexão. A consciência acontece a cada relação entre forças, a cada vez que se determina uma instância que obedece e uma instância que comanda. A consciência é quem especifica o que é necessário para um corpo, é ela quem diz: “isso e apenas isso é necessário agora”, delineando assim sob a determinação das forças que comandam uma tendência hierárquica. É por creditar esse sentido à consciência que Nietzsche afirma que “a menor criatura orgânica tem que ter consciência e intelecto.” (FP. KSA 25[401], primavera 1884) Portanto, como produto de um conjunto de instâncias infraconscientes e por haver um certo grau de “conscientização daquele *afeto do comando*” (Giacioia Jr., 2001. 69), “a maior parte do pensamento consciente deve ser incluída entre as atividades instintivas” (BM, §03). A consciência deixa de ser um *locus* de onde conseguimos olhar para nossos pensamentos, pelo contrário, ela perde sua

---

Esta multiplicidade de denominações não era fortuita, mesmo em um período no qual ele estava alcançando o pleno domínio de sua nova psicologia, Nietzsche pareceu recusar obstinadamente a se ater a uma terminologia invariável e unívoca.” (Wotling, 1995, p. 12)

18 “Com efeito, há que haver ‘uma *porção de consciência e vontade* em todo complicado ser orgânico’; no entanto nossa consciência superior habitualmente mantém fechadas as outras. Por meio dessa consciência, a formação de domínio que eu sou se dá a entender *para si mesma* como *um*: por meio de ‘simplificar e esclarecer, portanto, falsificar’. Dessa maneira são tornados possíveis os aparentemente simples atos de vontade.” (Müller-Lauter, 1997, p. 79)

definição enquanto “espaço” no qual os pensamentos são refletidos, pois ela é múltipla e se processa de modo imperceptível na maior parte dos casos.

Mas essa disposição de quem comanda e quem obedece propicia uma aparente confusão pois, por assumirmos a “unidade fisiológica” corpo como ponto de apoio para a concepção de uma construção subjetiva, “nós” somos, ao mesmo tempo, a instância que comanda e a que obedece. Nietzsche afirma:

Mas agora observem o que é mais estranho na vontade – nessa coisa tão múltipla, para qual o povo tem uma só palavra: 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 os sentimentos 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 conseqüência, de falsas valorações da vontade mesma, veio a se agregar ao querer – de tal modo que o querente acredita, de boa-fé, que o querer *basta* para agir. Como, na grande maioria dos casos, só houve querer quando se podia *esperar* também o efeito do comando – isto é, a obediência, a ação –, a *aparência* traduziu-se em sentimento, 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, e com isso goza de um aumento da sentimento de poder que todo êxito acarreta.” (BM, §19)

O grande problema foi, segundo Nietzsche, a confusão feita entre o querer e a determinação das vontades. Tudo se ergue a partir da ingênua crença de que vontade é condicionada por um “Eu”. Ilusão proveniente da crença de que existe um “Eu” e de que ele é uma instância simples, una e idêntica. Não se deve confundir: vontade não é uma ação do “Eu”. Não devemos transformar em leis uma ordem de eventos que ocorrem habitualmente. Portanto, não podemos tomar o “Eu” como agente que condiciona a vontade. Esta, por sua vez, condiciona cada ação, sentimento, querer ou desejo. Todo esse preconceito em torno de um núcleo fixo e estável que comanda todo corpo se consolida para Nietzsche sobre a noção de vontade livre, ou em outros termos, livre-arbítrio. Ele atesta:

‘Liberdade da vontade’ é a expressão para o multiforme estado de prazer do querente, que comanda e ao mesmo tempo se identifica com o executor do comando – 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 o eu é apenas uma estrutura social de muitas almas – ao seu sentimento de prazer como aquele que comanda. *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. (BM, §19)

“Liberdade da vontade” significa, para Nietzsche, estar apto a identificar uma necessidade e conseguir conduzir o corpo a instituir uma hierarquia capaz de alcançar sua satisfação. Em outras palavras, a noção de liberdade da vontade é o sentimento de certeza de que o corpo obedecerá a uma tendência hierárquica quando essa for necessária.

O “Eu” emerge, então, como uma espécie de condensação de estados vividos, mas que só existe enquanto produto de impulsos. A imagem de uma instância simples consiste em uma ficção da própria consciência. O “Eu” representa uma complexa “formação de domínio”: ele não existe enquanto unidade, mas apenas significa uma unidade.<sup>19</sup> “Toda unidade só é unidade enquanto *organização e interpretação conjunta* [...] e portanto uma *formação de dominação*, que significa Um, mas não é um.” (FP. KSA XII, 2[87], outono 1885-outono 1886)

Pensamos em um “Eu” ou em uma consciência apenas porque as instâncias que comandam e que obedecem se entrelaçam no corpo. O corpo é a aparente unidade a partir da qual sintetizamos experiências em torno da imagem dessa consciência. Os estados e sentimentos de prazer ou desprazer com os quais o “Eu” se identifica provém do corpo. Também provém do corpo a execução das vontades, prática que a consciência assume como própria à sua função – tudo desemboca em uma sensação de *‘L’effet c’est*

---

19 Cf. Müller-Lauter. 1997. p.78. A partir da forma como Müller-lauter interpreta como se estrutura o ser para Nietzsche, podemos pensar acerca do sujeito. De acordo com o comentador: “‘Ser’ é, segundo Nietzsche, ‘uma ficção vazia’. Que, com essa afirmação, ele acredita poder responder a Heráclito, assim com já sua alusão aos eleatas, isso indica qual ‘limitação do ser’, para dizê-lo com Heidegger, é constitutiva para o entendimento do ser por Nietzsche: o ser é oposto do devir e dele derivado como ‘engano’. Como o oposto do devir, o ‘ser’ vale como estável (*das Beständige*). O pensamento da estabilidade (*Beständigkeit*) se compõe, no entanto, inteiramente com o pensamento da multiplicidade.” (Müller-Lauter. 1997. p. 76) Assim, se a análise do ser remete a uma multiplicidade, então sob os mesmos parâmetros podemos pensar a unidade subjetiva, pois ela é a essência do ser do homem. Também concebida como uma “ficção fazia”, a noção de sujeito deve ser afastada, pois se traduz como “essência do homem”, um núcleo fixo e estável.

*moi*”. A relação da consciência com o corpo acontece tal como em uma sociedade na qual aqueles que comandam se identificam com os êxitos do todo.

\* \* \*

Se há uma complexidade de instâncias não conscientes que operam no querer, o modo como tais instâncias funcionam é pautado pelo “comandar e obedecer”. A relação se estrutura a partir da luta entre quem comanda e quem obedece, tudo operado no corpo. Se entendermos o corpo como essa instância fisiológica que quer, sente, pensa afeta e é afetada, então tratamos também da alma, pois para a tradição, todas das determinações da vontade citadas acima são atributos da alma. Destarte, em Nietzsche, fisiologia e psicologia se completam na concepção de corpo. Esse é o motivo pelo qual o corpo deve ser concebido, segundo Nietzsche, como “uma estrutura social de muitas almas” (BM, §19).

Sobretudo, a nova fisio-psicologia se apóia nos instintos, nas pulsões – em todas aquelas múltiplas estruturas que por hábito denominamos de vontades. Elas respondem pelos afetos, pelo pensar, pelo querer e pelo sentir tudo aquilo que é percebido no corpo. Percebemos que ao introduzir o corpo nos seus escritos, Nietzsche resgata a fisiologia. Mas ele não efetua uma simples mudança de registro, passando da psicologia para a fisiologia. Ele realiza também uma crítica aos parâmetros tradicionais da fisiologia clássica. Caso não fosse desta maneira, de nada adiantaria se opor veementemente à linguagem e à filosofia idealista, pois sua própria proposta de conhecimento se prenderia às rédeas da ciência tradicional. Em outros termos, Nietzsche não só propõe uma nova proposta de psicologia, como também lança uma nova perspectiva de fisiologia. Tal mudança de registro se faz necessária porque, da forma como são defendidas pela tradição, psicologia e fisiologia são incapazes de subsidiar uma perspectiva filosófica que se apóie em uma interpretação hierarquizada do mundo.

Para Nietzsche, essas duas disciplinas repercutem uma na outra, por isso é impossível tomá-las como campos de conhecimento que caminham isolados. A psicologia por si só ou somente a fisiologia não permitem ao homem que ele adquira uma visão ampliada do corpo. Elas se somam como perspectivas interpretativas, portanto, isoladamente, elas não realizam

qualquer movimento contra verdades absolutas. É ingenuidade, portanto, tentar ler nos textos nietzscheanos psicologia e fisiologia tal como se lê na ciência tradicional. Tomar essas duas ciências tal como elas são apresentadas pela tradição e aplicá-las diretamente na leitura do texto de Nietzsche, isso implicaria um desvio interpretativo que não acompanha a problematização do tema formulado pelo filósofo. Também seria ingenuidade esperar que da proposta nietzscheana emerja um novo modelo epistemológico tal como exige a tradição.

### Referências

- BLONDEL, Éric. *Nietzsche le Corps e la Culture*. Paris : PUF. 1986.
- CACCIOLA, Maria Lúcia de M. e O. *Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo*. São Paulo: Edusp. 1994.
- GIACOIA JR., Oswaldo. *Corpos em Fabricação. Natureza Humana*. vol.5 (1). p.175-202. 2003.
- \_\_\_\_\_. *Nietzsche como Psicólogo*. Unisinos: Injuí. 2001.
- KAUFMANN, Walter. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. New York: Meridian Books. 1970.
- MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A Doutrina da Vontade de Poder em Nietzsche*. Trad. Oswaldo Giacóia Júnior. São Paulo: Annablume. 1997.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke*. hg. v. G. Colli und M. Montinari. Kritische Studienausgabe (KSA). München: Walter de Gruyter. 15 Bände. 1980.
- \_\_\_\_\_. *Para Além de Bem e Mal*. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo. Companhia das Letras. 1992.
- \_\_\_\_\_. *sim Falou Zaratustra*. Trad. Mario da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1998.
- \_\_\_\_\_. *Obras Incompletas*. In. Col Os Pensadores. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. 3 ed. São Paulo: Abril Cultural. 1993.
- \_\_\_\_\_. *Fragmentos Póstumos*. Trad. Oswaldo Giacóia Jr. In.: *Textos Didáticos*. n. 22 . 2ed. Campinas: IFCH/Unicamp. 2002.
- \_\_\_\_\_. *O Crepúsculo dos Ídolos*. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras. 2006.
- ROSEN, Stanley. *The Mask of Enlightenment*. Cambridge University Press: New York. 2000.



SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo como Vontade e Representação*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP. 2005.

WOTLING, Patric. “*Der Weg zu den Grundproblemen*” In: *Nietzsche-Studien*. Berlin; New York: Walter de Gruyter. vol.26. 1998.

\_\_\_\_\_ *Nietzsche et le Problème de la Civilization*. Paris : PUF. 1995.