

A psicologia moral minimalista de Nietzsche*

Bernard Williams**

Resumo: Neste artigo, Bernard Williams aponta as dificuldades de definição do que seria uma psicologia moral “naturalista”. Segundo o autor, as tentativas de Nietzsche no sentido de deflacionar o vocabulário moral usado na explicação de fenômenos psicológicos morais com o auxílio de informações provenientes da observação de domínios não morais da experiência humana podem ser mais bem entendidas como um tipo de “realismo”. Williams, então, aplica esta chave de leitura ao exame nietzschiano do problema da “vontade”, ao qual se liga uma concepção peculiar das condições para a atribuição de responsabilidade e censura.

Palavras-chave: psicologia moral – realismo – vontade - censura

* Este artigo apareceu pela primeira vez em *European Journal of Philosophy* (1, 1: p.4-14, abril de 1993), tendo sido reeditado na coletânea organizada por Richard Schacht *Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays on Nietzsche's Genealogy of Morals* (Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1994, p. 237-247), assim como na coletânea de artigos do próprio autor (*Making Sense of Humanity and Other Philosophical Papers*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995) e, mais recentemente, numa coletânea de textos do autor editada por Myles Burnyeat (*The Sense of the Past. Essays in the History of Philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 2006: pp. 299-310). Os direitos para essa tradução brasileira foram adquiridos de John Wiley and Sons Ltda. Tradução de Alice Parrela Medrado.

** Professor Catedrático de Filosofia Moral em Oxford, Oxford, Inglaterra.

Nietzsche, Wittgenstein e a extração de teorias

Nietzsche não é uma fonte de teorias filosóficas. De certa forma a questão é óbvia, mas pode ser menos óbvia sua profundidade. A este respeito, há um contraste com Wittgenstein. Wittgenstein disse repetidamente, e não apenas em sua obra tardia, que ele não devia ser lido como se estivesse propondo uma teoria filosófica, porque não podia haver algo como uma teoria filosófica. Mas sua obra estava menos preparada que a de Nietzsche para manter essa posição postumamente. Há mais de uma razão para isto¹. Wittgenstein pensava que sua obra demandava não apenas o fim da teoria filosófica, mas o fim da filosofia – algo associado, para ele, com o fim de suas próprias demandas por fazer filosofia. Essa associação, do fim da teoria filosófica com o fim da filosofia, não nega a ideia de que se houver filosofia, ela há de tomar a forma da teoria; na verdade, ela reforça prontamente essa ideia. Além disso, os tópicos sobre os quais Wittgenstein queria que não houvesse mais filosofia – os tópicos, para ele, próprios à filosofia – eram tópicos tradicionais da filosofia acadêmica. Não surpreende que aqueles que dão continuidade ao trabalho teórico sobre esses tópicos ainda procurem por elementos na própria obra de Wittgenstein a partir dos quais esse trabalho pode ser desenvolvido.

Muitos que assim procedem carecem de uma adequada ironia em relação ao que eles fazem com os textos de Wittgenstein, mas sua atitude não é uma traição em nenhum sentido relevante: é menos traição, na verdade, que a atitude daqueles que pensam que Wittgenstein de fato conduziu a teoria filosófica sobre aqueles tópicos a um fim, e que mantêm por sua vez uma atividade acadêmica que consiste em reiterar essa mesma coisa. Dentre os que pensam

1 Mesmo se não levamos em conta o fato de que apenas uma obra de Nietzsche (*A Vontade de Potência*) não é uma obra de Nietzsche, enquanto as obras tardias de Wittgenstein, se consideradas como livros completos, são suas de forma muito incerta.

que ainda há espaço para uma teoria filosófica sobre aqueles tópicos, e que pensam que Wittgenstein contribuiu para tanto, alguém deve a Wittgenstein uma explicação de por que ele deixou de ver as coisas desse modo. Mas tal explicação poderia ser dada, e nós poderíamos vir a entender que, se Wittgenstein não podia mais enxergar a edificação de uma disciplina intelectual, sua cegueira não era aquela de Sansão, mas antes aquela de Édipo em Colona, cujo desaparecimento deixou para trás águas curativas.

Os textos póstumos de Wittgenstein, apesar de não serem destinados a expressar ou encorajar a teoria, na verdade não colocam obstáculos à sua extração. Com Nietzsche, ao contrário, a resistência a dar prosseguimento à filosofia por meios ordinários é arquitetada no texto, que dispõe de armadilhas não só contra a reconstituição de teorias a partir dele como, em muitos casos, contra qualquer exegese sistemática que o assimile à teoria. Sua escrita o faz em parte por sua escolha de temas, em parte por seu estilo e pelas atitudes que expressa. Esses aspectos do texto nietzschiano oferecem resistência contra uma mera exegese de Nietzsche, ou contra a incorporação de Nietzsche à história da filosofia enquanto fonte de teorias. Alguns pensam que esses aspectos depõem contra a incorporação de Nietzsche à filosofia tomada como um empreendimento acadêmico de modo geral, mas se com isso se pretende sugerir que Nietzsche não tem importância para a filosofia, isso deve estar errado. Ao insistir na importância de Nietzsche para a filosofia, eu me refiro a algo de que não podemos nos esquivar através de uma definição de “filosofia”. Em particular, algo de que não podemos nos esquivar apelando para algum contraste entre filosofia “analítica” e “continental”. Essa classificação sempre envolveu um amálgama um tanto bizarro entre o metodológico e o topográfico, como se alguém classificasse carros entre os que têm direção dianteira e aqueles que são feitos no Japão; mas além deste e outros absurdos da distinção, há a questão mais imediata de que nenhuma classificação desse tipo pode evitar as persistentes continuidades

entre a obra de Nietzsche e a atividade que qualquer um chama de filosofia. Ao menos em filosofia moral, ignorar tais continuidades não é simplesmente adotar um estilo, mas furtar-se a um problema.

Eu concordo com uma observação feita por Michel Foucault em uma entrevista tardia, de que não há um único nietzscheanismo, e de que a questão correta a ser colocada é “a que uso sério Nietzsche pode servir?”. Um uso sério é ajudar-nos com problemas que se impõem a qualquer filosofia séria (à filosofia moral em particular), que não se furte às suas questões mais básicas. Nietzsche não terá serventia se o tomarmos por alguém que nos impõe algum método. Eu já disse que acho seus textos firmemente protegidos contra exegese por extração de teoria; mas disso não se segue, e é importante que não se siga, que quando tentamos nos servir dele para um uso sério nossa filosofia não deva conter teoria. A razão disso é que as persistentes continuidades entre as questões dele e a nossa atividade movem-se em ambas as direções. Algumas das inquietações que o ocupam poderão ser mais bem enfrentadas – quer dizer, enfrentadas de um modo que nos coloque em condições melhores para extrair algo delas – através de estilos de pensamento bem diversos e, eventualmente, através de alguma teoria de procedência distinta; certamente não por meio de encantamentos teóricos ou mesmo antiteóricos supostamente retomados do próprio Nietzsche.

Naturalismo e realismo em psicologia moral

Há certo grau de consenso de que precisamos de uma psicologia moral “naturalista”, e o que se tem em mente com isso é que nossa visão das capacidades morais deve ser compatível com nossa compreensão do ser humano enquanto parte da natureza, ou até quem sabe no espírito dessa mesma compreensão. Uma exigência expressa em tais termos provavelmente é aceita pela maioria dos filósofos, com exceção de alguns *anciens combattants* das guerras do livre arbítrio. O problema, e sem dúvida também a condição de

possibilidade desse feliz e amplo consenso, contudo, é que ninguém sabe o que ele envolve. Formulações de posição tendem a excluir coisas demais ou de menos. A posição exclui coisas demais se ela tenta, redutivamente, ignorar cultura e convenção; isso é equivocado mesmo em bases científicas, no sentido de que viver sob a cultura é uma parte básica da etologia dessa espécie². Ela exclui coisas de menos se inclui muitas coisas que têm sido parte da autoimagem da moralidade, como certas concepções da cognição moral; uma teoria pouco contribuirá para a causa do naturalismo, nesse sentido, se aceitar enquanto característica básica da natureza humana a capacidade de intuir a estrutura da realidade moral. É tentador dizer que uma psicologia moral naturalista explica capacidades morais nos termos de estruturas psicológicas que não são distintamente morais. Mas tanta coisa depende do que aqui contaria como explicação, e do que faz com que um elemento psicológico seja distintamente moral, que permanece sistematicamente obscuro se a fórmula deve ser tomada como uma fórmula insipidamente conciliadora, como ferozmente reducionista ou como algo entre uma coisa e outra.

A dificuldade é sistemática. Se uma psicologia moral “naturalista” tem que caracterizar a atividade moral em um vocabulário que possa ser igualmente aplicado a todo o resto da natureza, então ela está comprometida com um reducionismo fisicalista que conduz claramente a um beco sem saída. Se o caso é descrever a atividade moral em termos que podem ser aplicados a outros domínios, mas não a todos os domínios, não temos muita ideia de quais termos devem ser esses, ou quão “especial” admite-se que seja a atividade moral, em consonância com o naturalismo. Se estamos autorizados a descrever a atividade moral em quaisquer termos que pareçam suscitados por ela, então o naturalismo não exclui coisa alguma, e voltamos ao começo. O problema é que o próprio termo “naturalismo” invoca uma abordagem verticalizada, na qual se supõe que

2 Eu discuto esse ponto mais pormenorizadamente em “Making sense of Humanity”.

sabemos de antemão quais termos são necessários para descrever qualquer fenômeno “natural”, e somos convidados a aplicar tais termos à atividade moral. Mas nós não sabemos quais termos são esses, a menos que eles sejam (inutilmente) os termos da física, e isso leva à dificuldade.

Em relação a esse impasse podemos encontrar em Nietzsche tanto uma atitude geral quanto algumas sugestões particulares que podem ser de grande ajuda³. Eu direi algo adiante sobre o que considero que sejam algumas de suas sugestões. A atitude geral tem dois aspectos relevantes que devem ser considerados conjuntamente. Em primeiro lugar, à questão “em que medida nossas explicações da atividade distintamente moral deveriam acrescentar algo às nossas explicações de outras atividades humanas”, a resposta seria: “na menor medida possível”, e quanto mais uma certa compreensão moral dos seres humanos parece recorrer a elementos que servem especialmente aos propósitos da moralidade – certas concepções da vontade, por exemplo – tanto mais razão temos para nos perguntar se não haveria uma explicação mais esclarecedora que se apoie apenas em concepções que já usamos alhures, de um modo ou de outro. Essa exigência de minimalismo na psicologia moral não é, contudo, apenas uma aplicação de um desejo occamista por economia, e esse é o segundo aspecto da atitude geral nietzschiana. Sem alguma orientação sobre os materiais que deveríamos usar ao propor nossas explanações econômicas, tal atitude simplesmente recairá nas dificuldades que já encontramos. A abordagem de Nietzsche consiste em identificar um excesso de conteúdo moral na psicologia, apelando primeiro àquilo que um intérprete experiente, honesto, sutil, não otimista, pode entender do comportamento humano em

3 Ficaré óbvio que na presente discussão o interesse por Nietzsche está situado muito mais em seus esforços mais “céticos”, do que (por exemplo) em suas ideias de auto-superação. Isso não significa negar que elas também possam ter seus usos. Em todo caso, não há esperança de obter algo de suas aspirações redentoras sem contrapô-las às suas explicações da moralidade convencional.

outras áreas [não morais]. Tal intérprete pode ser dito – usando uma expressão descaradamente avaliativa – “realista”, e nós podemos dizer que aquilo a que essa abordagem nos conduz é a uma psicologia moral realista, ao invés de naturalista. O que está em questão não é a aplicação de um programa científico predefinido, mas antes uma interpretação informada de algumas experiências e atividades humanas em relação com outras.

Pode-se, de fato, dizer que tal abordagem envolve, na expressão bem conhecida de Paul Ricoeur, uma “hermenêutica da suspeita”. Enquanto tal, ela não pode compelir demonstrativamente, e não tenta fazê-lo. Ela convida a uma perspectiva, e em alguma medida a uma tradição (marcada por figuras como Tucídides, por exemplo, ou Stendhal, ou os psicólogos da moral britânicos descritos por Nietzsche como “velhos sapos”) em que aquilo que parece demandar mais material moral faz sentido em termos daquilo que demanda menos material moral. Contudo, o empreendimento pode funcionar apenas na medida em que a suspeita que ele implica não seja uma suspeita de tudo. É típico daqueles que escrevem sobre Nietzsche que eles prestem mais atenção às suas afirmações, ou ao que aparentemente são suas afirmações, de que todas as crenças sobre a relação dos seres humanos com a realidade estão abertas a suspeita, de que tudo é, por exemplo, uma interpretação. O que quer que precise ser dito a esse nível [de generalidade], é igualmente importante [notar] que quando ele diz que não há fenômenos morais, apenas interpretações morais (cf. JGB/BM 108, KSA 5.92), uma observação *específica* sobre a moralidade está sendo feita. Isto não quer dizer que devemos simplesmente esquecer, mesmo neste contexto, as afirmações mais abrangentes. Precisamos obter uma compreensão mais aprofundada sobre onde esses pontos de suspeita particular devem ser encontrados, e pode ser útil construir por meio das afirmações mais gerais um caminho que nos permita apreender as afirmações mais circunscritas. Isso é ainda mais verdadeiro quando se tem em mente que “afirmação”, se estamos falando de Nietzsche, raramente é a palavra certa. Ela é não apenas

muito fraca para algumas das coisas que ele diz e muito forte para outras; nós podemos também com alguma utilidade nos lembrar (ou talvez fingir) que mesmo quando ele soa insistente ou agudamente expositivo, ele não está necessariamente nos dizendo algo, mas nos incitando a perguntar algo.

No restante deste artigo, tentarei organizar algumas das sugestões de Nietzsche sobre um suposto fenômeno psicológico, o da vontade. Eu deixarei de lado muitas coisas interessantes que Nietzsche diz sobre esse conceito, em particular sobre sua história. Meu objetivo é ilustrar, através de um tratamento esquemático desse exemplo central, a forma pela qual um método da suspeita – a busca, pode-se quase dizer, por um culpado – pode nos ajudar a alcançar uma psicologia moral reduzida e mais realista.

As ilusões do Eu

Falando seriamente, há boas razões para que toda dogmatização filosófica, porquanto solenes e definitivos tenham sido seus ares, tenha sido, contudo, não mais que uma nobre infantilidade e tirania. E talvez o tempo se aproxime em que será reiteradamente compreendido *quão pouco* bastava para fornecer a pedra de toque de edificações de filósofos tão sublimes e incondicionais quanto aquelas que os dogmáticos têm construído até agora; qualquer velha superstição popular de um tempo imemorial (como a superstição da alma, na forma da superstição do sujeito e do ego, até hoje não deixa de causar danos), talvez algum jogo de palavras, uma sedução da gramática, uma audaciosa generalização de fatos muito estreitos, muito pessoais, muito humanos, demasiado humanos (JGB/BM, Prefácio, KSA 5.11-13)⁴.

4 A menção a Lichtenberg feita abaixo se encontra na seção 17 de *Para além de bem e mal*.

A observação geral que Nietzsche faz aqui (uma observação compartilhada por Wittgenstein e também por J. L. Austin sobre a extraordinária precariedade das teorias filosóficas) dirige-se a uma ideia particular, de que o ego ou o sujeito é algum tipo de ficção. Mais à frente no mesmo livro, Nietzsche segue Lichtenberg ao criticar o *cogito* enquanto produto de hábitos gramaticais. Em outra obra, ele faz uma observação semelhante, mais especificamente sobre a ação. Ele cita um cético: “Não sei o que faço. Não sei o que devo fazer.” Você está certo, mas tenha certeza disto: *você está sendo feito* [*du wirst getan*], a todo momento. A humanidade, em todos os tempos, tomou erradamente a voz passiva por voz ativa: é seu constante erro gramatical” (M/A 127, KSA 3.117)⁵.

Muitas ideias poderiam ser extraídas deste compósito, algumas delas pouco convidativas; por exemplo, que nós na verdade nunca fazemos algo, que não há eventos que possam ser chamados de ações. De forma mais interessante, pode-se interpretar que Nietzsche diz que a *ação* é uma categoria de interpretação útil, mas paroquial ou dispensável; isso me parece não menos implausível, mas alguns o aceitaram.⁶ Se as pessoas realizam ações, então elas as realizam porque pensam ou percebem certas coisas, e isso é suficiente, ademais, para nos livrarmos de um epifenomenalismo tosco

5 NIETZSCHE, F. *Daybreak*. Trad. R. J. Hollingdale. Cambridge: Cambridge University Press, 1982, 120 (KSA 3.115). A passagem sobre o nascer do sol, mencionada abaixo, é também de *Aurora* 124 (KSA 3.1160).

6 Por exemplo, Frithjof Bergmann, “Nietzsche’s critique of morality”. Bergmann inclui “agência individual” (junto a itens como individualidade, liberdade e culpa) na lista de conceitos supostamente peculiares à nossa moralidade; ele acredita (equivocadamente, eu penso) estar seguindo Clifford Geertz na afirmação de que esse conceito não era conhecido na Bali tradicional. Erros semelhantes foram cometidos em relação à perspectiva da Grécia homérica: ver abaixo nota 10. A ideia de que a *ação*, em nossa compreensão comum, é uma concepção dispensável e na verdade equivocada é compartilhada por um tipo muito diferente de filosofia, o materialismo eliminativo; neste caso por razões científicas.

que pode ser encontrado em algumas das declarações de Nietzsche – possivelmente na sua sugestão de que toda ação é semelhante a querer que o sol nasça quando o sol está prestes a nascer.

As dúvidas de Nietzsche sobre a ação são entendidas com maior proveito, eu sugiro, enquanto dúvidas referentes a uma interpretação substancialmente moral da ação, em termos de vontade, e não à ideia mesma de alguém fazer algo. A crença na vontade envolve, para ele, duas ideias em particular: que a vontade parece ser algo simples quando não é; e que o que parece ser simples também parece ser um tipo peculiar e imperativo de causa. “Os filósofos estão acostumados a falar da vontade como se fosse a coisa melhor conhecida no mundo (...). Mas (...) querer me parece acima de tudo algo *complicado*, algo que constitui uma unidade somente enquanto palavra – e é precisamente nesta palavra que se esconde o preconceito popular que sobrepujou a cautela sempre inadequada dos filósofos” (JGB/BM 19, KSA 5.31-2)(a seção inteira é relevante).

Ele prossegue explicando que o que se chama “querer” é um complexo de sensações, pensamentos, e um afeto de comando. Ele aponta as consequências de sermos ao mesmo tempo a parte que comanda e a que obedece, e de nossa “desconsideração dessa dualidade”. “Uma vez que, na grande maioria dos casos só houve um exercício da vontade quando se podia *esperar* o efeito do comando – isto é, obediência; isto é, a ação – a *aparência* traduziu-se em sensação, como se houvesse uma *necessidade de efeito*. Em suma, aquele que quer acredita com razoável grau de certeza que vontade e ação sejam, de alguma forma, a mesma coisa; ele atribui o sucesso, a execução do querer, à vontade ela mesma, e por isso goza de um aumento da sensação de poder que acompanha todo sucesso” (JGB/BM 19, KSA 5.31-2).

Qual é exatamente a ilusão que Nietzsche alega ter exposto aqui? Não é a ideia de que uma certa experiência seja causa suficiente de uma ação. Ele de fato pensa que as experiências envolvidas no “querer” não revelam, e podem ocultar o complexo

cambiante de forças psicológicas e fisiológicas que jazem por detrás de qualquer ação, os constantes, desconhecidos movimentos desejanos que fazem de nós, como ele diz, uma espécie de pólipo (M/A 119, KSA 3.111-4). Mas não é que a experiência se coloque como a causa. Antes, a experiência parece revelar um tipo diferente de causa, e sugere que a causa não se encontra em qualquer evento ou situação – seja uma experiência minha ou não – mas em algo a que me refiro como “Eu”. Tal causa parece se relacionar com o resultado apenas no modo de prescrição, através de um imperativo; e uma vez que isso não está em relação com qualquer conjunto causal de eventos, essa causa pode ser vista como produzindo seu resultado *ex nihilo*.

É claro que qualquer teoria sensata da ação que conceda que de fato haja ação, e que pensamentos não são meramente epifenomenais em relação à ação, terá que conceder que minha consciência de agir não é o mesmo que uma consciência de que um estado meu causa um certo resultado. Isso se segue meramente da observação de que a consciência de primeira pessoa que se tem quando envolvido em uma ação não pode, ao mesmo tempo, ser uma consciência de terceira pessoa acerca desse envolvimento ele mesmo. Mas a consciência de primeira pessoa que um agente necessariamente tem não precisa por si mesma conduzir ao tipo de imagem que Nietzsche ataca; a ação não envolve, necessariamente, essa compreensão de si mesma⁷. Essa imagem é uma imagem peculiar, particularmente associada com uma noção como a do “querer”, e quando ela

7 Tal aspecto é claramente exemplificado pelo tratamento conferido por alguns estudiosos à concepção homérica de ação; não tendo encontrado em Homero essa imagem da ação, eles pensaram que os gregos arcaicos não tinham qualquer ideia de ação, ou que tinham uma ideia imperfeita, por faltar a ela o conceito de vontade. Eu discuto este e outros equívocos conceituais relacionados em *Shame and Necessity*: ver, em particular, o capítulo 2.

está presente, não se trata somente de uma teoria filosófica da ação, mas ele pode acompanhar muitos de nossos pensamentos e reações morais. Então, de onde ela vem e que função ela cumpre?

Parte da explicação do próprio Nietzsche deve ser encontrada no curso de uma de suas passagens mais famosas:

Pois, do mesmo modo que a mente popular separa o corisco do clarão, e toma o último por uma *ação*, pela operação de um sujeito chamado corisco, assim também a moralidade popular separa a força das expressões da força, como se houvesse um substrato neutro por trás do homem forte, que seria *livre* para expressar ou não sua força. Mas tal substrato não existe; não há “ser” por trás de fazer, efetivar, vir-a-ser; o “agente” é meramente uma ficção adicionada à ação – a ação é tudo. A mente popular de fato duplica a ação, na verdade; quando vê o corisco relampejar, isto é a ação da ação: põe o mesmo evento primeiro como causa e então uma segunda vez como seu efeito (GM/GM I 13, KSA 5.278-81)⁸.

Há duas ideias úteis nessa descrição. Uma é que a imagem que está sendo criticada envolve um tipo de duplicação. O sujeito ou Eu que é a causa é ingenuamente apresentado como a causa *de uma ação*. Se meu Eu-agente produz apenas um conjunto de eventos, pode parecer que isso não seja suficiente para o meu envolvimento na ação: eu devo ser no máximo o “piloto no navio” a que Descartes se refere. A duplicação da ação também se segue da ideia de que o modo de causação é o do comando. Obediência ao comando consiste numa ação; mas o próprio comandar já é uma ação. O Eu pode agir (em um momento em vez de outro, agora ao invés de antes) somente ao fazer algo – fazer aquilo que ele faz, ou seja, querer; mas por mais de uma razão o que ele traz à tona dessa

8 NIETZSCHE, F. *The Genealogy of Morals*. Trad. Walter Kaufmann e R. J. Hollingdale. Nova York, 1967 (GM/GM I 13, KSA 5.278-81).

forma parece ser, por si mesmo, uma ação. Ao transformar a ação em algo que introduz um agente-causa, a descrição tem uma forte tendência a produzir duas ações.

O segundo pensamento útil a ser retomado de Nietzsche é que essa descrição de tal modo peculiar tem de ter um propósito, e que esse propósito é um propósito moral.

O objeto da censura

O propósito da descrição pode ser interpretado a partir do modo como ela associa duas ideias, que contribuem para sua incoerência e a compõem conjuntamente. Uma ideia é de que há uma unidade especial metafísica, uma ação real, diferente de tudo o mais que possa ser individuado dentre os processos do mundo. A outra ideia é de que isso se encontra numa relação imediata – algo como ser um efeito *ex nihilo* – com algo de tipo bem diferente, mas também único – uma pessoa, ou Eu, ou agente. Existe uma ideia que necessita de itens que se encontrem justamente numa tal relação: trata-se de certa concepção purificada da censura.

A censura precisa de uma ocasião – uma ação – e um objeto – a pessoa que realizou a ação, e que vai da ação ao encontro da censura. Essa é sua natureza; alguém poderia dizer, sua forma conceitual. No mundo real, a censura não precisa dessas coisas na forma pura e isolada sugerida pela descrição da vontade. Os gregos homéricos censuravam as pessoas por fazerem coisas, e o que quer que entrasse exatamente nessa prática homérica da censura, não era tudo isso. Por outro lado, aquela concepção da ocasião e do objeto será exigida por uma concepção muito purificada de censura, uma concepção que aparentemente é exigida pela justiça moral. É importante [notar] que a simples ideia de justa compensação não coloca essa exigência, nem toda e qualquer ideia de responsabilidade. Se A foi lesado pela ação descuidada de B, B pode ser considerado responsável pela perda e razoavelmente obrigado a compensar

A, apesar de a perda de A não fazer parte daquilo que B quis. Uma concentração muito pontual na vontade de B, assim como a concepção inteiramente seletiva da censura que a acompanha, não são exigências postas automaticamente pela responsabilidade ou pelas demandas por compensação próprias da justiça, mas por algo mais específico.

Não é difícil encontrar uma explicação para a exigência mais específica. Ela repousa na aparente exigência da justiça de que o agente deveria ser censurado única e exclusivamente por aquilo que estaria em seu poder. Aquilo que o agente causou (e pelo quê, na ordem usual das coisas, ele pode ser instado a fornecer compensação) pode muito bem ser uma questão de sorte, mas aquilo pelo que ele pode ser estritamente (no dizer dessas concepções, “moralmente”) censurado não pode ser uma questão de sorte, e deve depender de sua vontade num sentido estrito e isolável. É dito de forma apropriada que aquilo que depende de sua vontade é o que está estritamente *em seu poder*: é em relação com aquilo que ele quer que o agente tem ele mesmo o sentimento de poder na ação, sentimento ao qual Nietzsche se refere. Enquanto agentes, e também enquanto censores no âmbito da justiça, nós temos um interesse nessa imagem.

As necessidades, exigências, e sugestões do sistema da moralidade bastam para explicar a peculiar psicologia da vontade. Mas há algo mais que precisa ser dito sobre as bases desse sistema ele mesmo. É célebre a sugestão do próprio Nietzsche de que uma fonte específica desse sistema deveria ser encontrada no sentimento de ressentimento – um sentimento que tem ele mesmo uma origem histórica, embora Nietzsche não a localize de forma muito precisa. Eu não irei abordar o aspecto histórico, mas penso que vale a pena propor uma breve especulação sobre a fenomenologia dessa concepção

seletiva da censura, que está para a “genealogia” de Nietzsche numa relação próxima o bastante para que possa, quem sabe, contar como uma versão dela⁹.

Se há uma vítima que se queixa de um dano, há um agente que deve ser censurado e um ato desse agente que causou o dano. A raiva da vítima transita do dano ao ato, [e do ato] ao agente; e a compensação ou recompensa por parte do agente será um reconhecimento tanto do dano quanto do fato de que ele foi a causa do dano. Suponhamos que o agente causa um dano à vítima, e o faz intencional e voluntariamente; onde “intencionalmente e voluntariamente” não deve invocar os mecanismos especiais da vontade, mas significa tão somente que o agente sabia o que estava fazendo, quis fazê-lo, e estava num estado mental normal quando o fez. Suponhamos que o agente não está disposto a oferecer compensação ou reparação, e que a vítima não tem poder para arrancar tal coisa dele. Ao recusar reparação, o agente recusa-se a reconhecer a vítima ou o dano que esta sofreu; é uma demonstração particularmente vívida da impotência da vítima.

9 Uma genealogia nietzschiana combina de forma peculiar história, fenomenologia, psicologia “realista” e interpretação conceitual de um modo tal que a filosofia analítica considera perturbadora. As histórias históricas, além disso, variam de forma notável de um contexto para outro. Alguns dos procedimentos de Nietzsche devem ser vistos especificamente à luz da Fenomenologia de Hegel, e de seu recorrente assombro de que pudesse ter havido algo como o Cristianismo. Alguns [procedimentos de Nietzsche] são certamente menos úteis que outros. Mas a ideia básica de que precisamos que tais elementos funcionem juntos é correta. Nós precisamos entender quais partes de nosso esquema conceitual são culturalmente localizados, e em que grau eles o são. Nós entendemos isso melhor quando entendemos um esquema humano concreto que difere do nosso em certos aspectos. Um meio muito importante para situar tal esquema é procurá-lo na história, em particular na história de nosso próprio esquema. Para entender esse outro esquema, e para entender por quê deveria haver essa diferença entre outros povos e nós mesmos, precisamos entendê-lo como um esquema humano; isto é, entender as diferenças em termos das similaridades, o que exige o recurso à interpretação psicológica. Para dizê-lo de forma muito esquemática, uma genealogia nietzschiana pode ser vista hoje como tendo como ponto de partida Davidson acrescido de história.

Essas circunstâncias podem ocasionar, na vítima ou em alguém que a represente, uma fantasia muito especial de prevenção retrospectiva. Enquanto vítima, tenho a fantasia de introduzir no agente um reconhecimento de mim que tomaria o lugar do próprio ato que me prejudicou. Eu quero pensar que ele poderia ter me reconhecido, que ele poderia ter sido impedido de me prejudicar. Mas a ideia não pode ser a de que eu, por uma via empírica qualquer, poderia tê-lo impedido: aquela ideia representa apenas um lamento de que não tenha sido isso o que de fato aconteceu e, nessas circunstâncias, um lembrete da humilhação. A ideia tem que ser, antes, de que eu, agora, possa mudar o agente, para que ele passe do não reconhecimento ao reconhecimento de mim. Essa mudança mágica, fantasiada, não envolve realmente nenhuma mudança e, portanto, não tem relação alguma com aquilo que poderia de fato ter mudado as coisas, se é que algo o poderia. Ela requer tão somente a ideia do agente no momento da ação, da ação que me prejudicou, e da recusa dessa ação, tudo isso isolado da rede de circunstâncias na qual sua ação estava efetivamente inserida. Ela envolve precisamente a imagem da vontade que já foi exposta.

Muita coisa pode brotar a partir desse sentimento básico. Ele serve de alicerce para o constructo da punição na sua forma mais pura e mais simples, e é muito significativo como a linguagem da retribuição emprega com naturalidade noções teleológicas de conversão, educação, ou melhoria (“ensinar-lhe uma lição”, “mostrar a ele”) enquanto insiste, ao mesmo tempo, que sua visada é inteiramente retrospectiva e que, na medida em que é puramente retributiva, não busca uma verdadeira reforma¹⁰. Mas o constructo é pelo menos igualmente operante quando não está em jogo nenhuma

10 Um exemplo particularmente esclarecedor é a discussão de Robert Nozick sobre punição retributiva in *Philosophical Explanations* (Oxford: Oxford University Press, 1984, p. 363 e segs.). Sua tentativa heróica de expressar o que a pura retribuição tenta *alcançar* (em oposição ao que, de fato, ela faz) revela, ao que me parece, que não há espaço lógico para que a pura retribuição tenha sucesso.

punição real, mas apenas concepções exclusivamente morais de culpa e censura, e neste caso o constructo envolve uma abstração a mais; ele introduz não apenas a ideia da retribuição por causação retrospectiva, como a ideia própria à moralidade de uma lei que se impõe embora sem sanções, de um julgamento que não comporta nenhum poder além do julgamento ele mesmo.

Conclusão

Este é, naturalmente, apenas um esboço de uma possível descrição extraída (de forma bastante direta) de material nietzschiano. Seu aspecto mais importante para o presente propósito é sua estrutura. Nós começamos com um suposto fenômeno psicológico, o querer, associado com a concepção do Eu na ação. O fenômeno parece reconhecível na experiência, e parece também ter uma certa autoridade. Sua descrição já comporta dificuldades e obscuridades, mas propostas de simplesmente eliminá-lo da explicação ou ignorá-lo parecem ter ignorado com frequência algo importante acerca da ação, ou mesmo omitir a sua essência. Ter em mente que imagens distintas da ação têm sido sustentadas em diferentes culturas e que a noção mesma de ação não é algo transparente pode nos ajudar a ver que a integridade da ação, a genuína presença do agente na mesma, pode ser preservada sem esta imagem [peculiar] da vontade – que ela só pode, na verdade, ser preservada sem esta imagem. O processo pelo qual nós podemos vir a enxergar isso pode ser complexo e doloroso o bastante para nos fazer sentir que não apenas aprendemos uma verdade, mas que fomos aliviados de um fardo.

Uma vez que a imagem não é nem coerente nem universal, mas mesmo assim tem essa autoridade, nós precisamos nos perguntar de onde ela vem e que função ela cumpre. A imagem não está por si mesma inequivocamente ligada à moralidade, oferecendo antes uma imagem da ação voluntária em geral; mas há um fenômeno moral, uma certa concepção da censura, à qual ela se ajusta de

forma imediata. Esta concepção tampouco é universal, sendo antes parte de um complexo particular de ideias éticas, com outros traços peculiares e afins. O ajuste entre a concepção psicológica particular e as exigências da moralidade nos permite ver que essa peça de psicologia é ela mesma uma concepção moral, que, além disso, compartilha aspectos notavelmente duvidosos dessa moralidade particular. Cumpre acrescentar ainda que nós podemos estar aptos a fornecer algumas concepções psicológicas alternativas que nos ajudem a entender as motivações dessa forma particular do ético. Essas concepções, tais como apresentadas por Nietzsche sob o nome de ressentimento, decerto conduzem totalmente para fora do [domínio do] ético, em direção às categorias de ódio e de poder; e o quanto essas categorias são explicativas não pode ser uma questão que cabe apenas à filosofia decidir. Outras explicações podem ser necessárias, e pode ser que elas se revelem mais fundamentalmente ligadas a noções de justiça, por exemplo. Mas ao contrapor essas explicações umas às outras, e ao diagnosticar a psicologia da vontade como uma exigência do próprio sistema da moralidade, nós estaremos seguindo uma rota inequivocamente nietzschiana em direção à naturalização da psicologia moral.

Abstract: In this paper Bernard Williams points out the theoretical difficulties involved in any attempt to define what would be a “naturalistic” moral psychology. According to Williams’s reading, Nietzsche’s attempts to develop a minimalistic moral psychology in his explanation of moral phenomena by introducing in his analysis both non-moral vocabulary and information obtained from non-moral domains of human experiences would be more understandable if they were described as a kind of “realism”. Williams applied this hermeneutical hypothesis to the nietzschean analysis of the “willing” phenomenon, which is connected with a very peculiar view of the conditions for assigning responsibility and blame.

Keywords: moral psychology – naturalism – realism – willing - blame

referências bibliográficas

1. NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Organizada por Giorgio Colli eazzino Montinari. München, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1980, 15 v.
2. _____. *Beyond Good and Evil*. Trad. Walter Kaufmann. New York, 1966.
3. _____. *Daybreak*. Trad. R. J. Hollingdale. Cambridge: Cambridge University Press. 1982.
4. _____. *The Genealogy of Morals*. Trad. Walter Kaufmann e R. J. Hollingdale. Nova York, 1967.
5. NOZICK, Robert. *Philosophical explanation*. Oxford: Oxford University Press, 1984.

Artigo recebido em 10/04/2011.

Artigo aceito para publicação em 05/05/2011.

