

# O naturalismo de Nietzsche reconsiderado\*

Brian Leiter\*\*

**Resumo:** Em *Nietzsche on Morality* (2002), o autor propôs uma leitura sistemática de Nietzsche como um filósofo naturalista, o que atraiu comentários críticos consideráveis, inclusive por parte daqueles que tendem a ser simpáticos a tal leitura. Neste artigo, o autor retoma esta leitura e responde a variadas objeções. Os tópicos abordados incluem o papel da “especulação” no naturalismo de Nietzsche; a diferença entre os “Nietzsches” humeano e terapêutico; o papel da cultura nas explicações causais; o estatuto das alegações sobre a causação no naturalismo de Nietzsche; se a aparente metafísica da vontade de potência é compatível com o naturalismo; e como o naturalismo especulativo de Nietzsche se sai à luz dos subsequentes trabalhos em psicologia empírica. **Palavras-chave:** Nietzsche – Naturalismo – Filosofia moral – Psicologia moral

Segundo um especialista contemporâneo, “a maioria dos comentaristas de Nietzsche estaria de acordo em dizer que, em sentido amplo, ele é um naturalista em sua filosofia de maturidade”<sup>1</sup>.

---

\* O presente artigo do Prof. Brian Leiter será publicado no *Oxford Handbook of Nietzsche*, coletânea editada por Ken Gemes e John Richardson e prevista para 2011. Sua publicação em português se deve ao empenho do Prof. Brian Leiter, que negociou diretamente com o editor de filosofia da Oxford University Press, Peter Momtchiloff, a permissão para que o texto fosse traduzido e publicado em português pelos *Cadernos Nietzsche*. Direito de tradução e publicação não exclusiva para o português cedido gentilmente pelo autor, Prof. Brian Leiter, e pelo Editor de Filosofia da OUP, Peter Momtchiloff (Nota do colaborador). Tradução de Oscar Augusto Rocha Santos. Revisão da tradução de Rogério Lopes.

\*\* Professor da Universidade de Chicago, Chicago, Estados Unidos. E-mail: bleiter@uchicago.edu

1 JANAWAY, C. *Beyond Selflessness: Reading Nietzsche's Genealogy*. Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 34.

Isto pode surpreender aqueles que pensam em Martin Heidegger, Walter Kaufmann, Paul De Man, Sarah Kofman e Alexander Nehamas, dentre outros, como “comentadores” de Nietzsche. Porém, há em todo caso sinais claros de que nos últimos vinte anos, conforme os estudos sobre Nietzsche se tornaram filosoficamente mais sofisticados, a leitura naturalista tem ganhado destaque, ao menos no ambiente acadêmico de língua inglesa<sup>2</sup>. Em *Nietzsche on Morality*<sup>3</sup>, eu propus uma leitura sistemática de Nietzsche como um filósofo naturalista, o que atraiu comentários críticos consideráveis, inclusive por parte daqueles que tendem a ser simpáticos a tal leitura<sup>4</sup>. Gostaria de revisitar aqui essa leitura e, sobretudo, a questão de se e em que sentido Nietzsche é um naturalista em sua filosofia.

### *I. O naturalismo de Nietzsche*

Christopher Janaway argumenta que, atualmente, a maioria dos estudiosos de Nietzsche aceita a tese de que ele é um naturalista em “sentido amplo”:

---

2 Veja, por exemplo, BITTNER, R. “Introduction,” to Nietzsche’s *Writings from the Last Notebooks*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003; CLARK, M. *Nietzsche on Truth and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990; HUSSAIN, N. Nietzsche’s Positivism. In: *European Journal of Philosophy*, 12, p. 326-368, 2004; RICHARDSON, J. *Nietzsche’s New Darwinism*. Oxford: Oxford University Press, 2004; SCHACHT, R. Nietzsche’s Gay Science, or, How to Naturalize Cheerfully. In: SOLOMON, R.C.; HIGGINS, K.M. (orgs.). *Reading Nietzsche*. New York: Oxford University Press, 1988.

3 LEITER, B. *Nietzsche on Morality*. Londres: Routledge, 2002.

4 Veja, por exemplo, GEMES, K.; JANAWAY, C. Naturalism and Value in Nietzsche. In: *Philosophy & Phenomenological Research*, 71, p. 729-740, 2005; ACAMPORA, C. D. “Naturalism and Nietzsche’s Moral Psychology,” in K. Ansell-Pearson (org.), *A Companion to Nietzsche*. Oxford: Blackwell, 2006; JANAWAY, C. *Beyond Selflessness: Reading Nietzsche’s Genealogy*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

Ele se opõe à metafísica transcendente, seja aquela de Platão, do Cristianismo ou de Schopenhauer. Ele rejeita as noções de alma imaterial, de uma vontade que comanda de modo totalmente livre ou de um intelecto puro e autotransparente, em lugar disso enfatiza o corpo, a natureza animal dos seres humanos e busca assim explicar diversos fenômenos recorrendo aos impulsos, instintos e afetos, localizados por ele na nossa existência física e corpórea. Os seres humanos devem ser “traduzidos de volta à natureza”, pois de outra maneira falsificamos a sua história, a sua psicologia e a natureza de seus valores – de modo que seja abarcado tudo o que precisamos conhecer como verdade, enquanto um meio para a importantíssima reavaliação dos valores. Este é o naturalismo de Nietzsche em sentido amplo e que não será questionado aqui<sup>5</sup>.

De qualquer maneira, isto é menos um naturalismo em “sentido amplo” do que um “naturalismo de lista de lavanderia”. Por que *este* conjunto de proposições é algo que um filósofo naturalista *deve* defender? O que é que, enfim, faz delas proposições adequadas a um filósofo naturalista?<sup>6</sup>

Meu objetivo no livro de 2002 foi o de conferir um sentido filosófico à questão de por que algo como o “naturalismo de lista de lavanderia” formulado por Janaway parece de fato ser descritivamente adequado àquilo que foi dito por Nietzsche em chave naturalista. Eu sugeri que, na verdade, subjacente a essa “lista de lavanderia”, estava um tipo familiar de “Naturalismo Metodológico”

---

5 JANAWAY, C. *Beyond Selflessness: Reading Nietzsche's Genealogy*. Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 34.

6 Janaway me disse que ele considera que a oposição à “metafísica transcendente” é aquilo que une os elementos da lista, apesar de ser difícil ver de que modo o ceticismo acerca desse tipo de metafísica implicaria a crença de que “impulsos, instintos e afetos (...) em nossa existência física e corpórea” são explanatoriamente primários. Mesmo se for suficiente, isso simplesmente colocaria a questão um nível atrás: por que a oposição à metafísica transcendente é o alvo do naturalismo? O que propriamente motiva essa oposição?

(daqui pra frente “Naturalismo-M”), segundo o qual “a investigação filosófica (...) deveria ser contínua em relação à investigação empírica nas ciências”<sup>7</sup>. Muitos filósofos foram e são naturalistas metodológicos; porém, para entender o caso de Nietzsche, tudo depende do *tipo* preciso de Naturalismo-M em questão. Eu enfatizei dois compromissos característicos do Naturalismo-M de Nietzsche. Primeiramente, afirmei que Nietzsche é o que chamei de Naturalista-M Especulativo, isto é, um filósofo que, como Hume, deseja “construir teorias que sejam ‘modeladas’ nas ciências (...) tomando delas a ideia de que os fenômenos naturais possuem causas determinísticas”<sup>8</sup>. Naturalistas-M Especulativos obviamente não apelam para mecanismos causais reais que tenham sido bem confirmados pelas ciências: se assim fosse, eles não precisariam *especular*! A ideia é, pelo contrário, que suas teorias especulativas acerca da natureza humana sejam moldadas pelas ciências e pela perspectiva científica, no tocante ao modo como as coisas funcionam. Veja, por exemplo, a influente formulação de Stroud a respeito do Naturalismo-M Especulativo de Hume:

[Hume] quer fazer pela esfera humana o que ele acredita que a filosofia natural, principalmente na pessoa de Newton, fez pelo restante da natureza. A teoria newtoniana proporcionou uma explicação completamente geral acerca do porquê das coisas no mundo acontecerem como acontecem. Ela explica eventos físicos numerosos e complexos por meio de princípios que, comparativamente, são poucos, extremamente gerais, talvez mesmo universais. De modo similar, Hume quer uma teoria completamente geral da natureza humana para explicar por que os seres humanos agem, pensam, percebem e sentem do modo como em geral o fazem (...). [A] chave para compreender a filosofia de Hume é vê-lo como proponente

---

7 LEITER, B. *Nietzsche on Morality*. Londres: Routledge, 2002, p. 3.

8 *Ibidem*, p. 5.

de uma teoria geral da natureza humana da mesma maneira que, por exemplo, Freud e Marx foram. Todos eles buscaram um tipo de explicação geral dos vários modos segundo os quais os homens pensam, agem, sentem e vivem (...). O objetivo de todos os três é completamente geral – eles tentam propor uma base para explicar *tudo* acerca das questões humanas. E as teorias que eles propuseram são todas, *grosso modo*, deterministas<sup>9</sup>.

Portanto, Hume modela sua teoria da natureza humana tendo como referência a ciência newtoniana, na medida em que tenta identificar poucos princípios básicos e gerais que proporcionarão uma explicação amplamente determinista do fenômeno humano, do mesmo modo que a mecânica newtoniana fez em relação ao fenômeno físico. De todo modo, a teoria humiana é ainda *especulativa*, pois suas alegações acerca da natureza humana não são confirmadas por nada que seja similar ao modo científico, nem mesmo ganham o suporte de alguma ciência contemporânea de Hume.

O Naturalismo-M Especulativo de Nietzsche obviamente difere daquele de Hume em alguns aspectos: Nietzsche, por exemplo, parece ser cético em relação ao determinismo, se tivermos por base seu suposto (se não completamente cogente) ceticismo acerca da existência de leis na natureza<sup>10</sup>. No entanto, assim como Hume, Nietzsche tem um firme interesse em explicar porque os “seres humanos agem, pensam, percebem e sentem” da maneira como o fazem, especialmente no amplo domínio da ética. Assim como Hume, Nietzsche articula uma psicologia especulativa, muito embora – como argumentei em outro lugar<sup>11</sup> e ainda retornarei mais à frente – as especulações nietzschianas se mostrem mais procedentes à luz

---

9 STROUD, B. *Hume*. Londres: Routledge, 1977, p. 3-4.

10 Veja, por exemplo, JGB/BM §21-22, KSA 5.35-37.

11 LEITER, B. Nietzsche's Theory of the Will. In: *Philosopher's Imprint*, 7, p. 1-15, 2007; KNOBE, J.; LEITER, B. The Case for Nietzschean Moral Psychology. In LEITER, B.; SINHABABU, N., 2007.

da subseqüente pesquisa em psicologia científica. E essa psicologia especulativa (assim como as eventuais explicações fisiológicas que oferece incidentalmente) parece nos dar explicações causais para vários fenômenos humanos que, mesmo sem serem regidos por leis, ainda assim parecem ter um caráter determinista<sup>12</sup>.

Contudo, enfatizei também um segundo aspecto do Naturalismo-M de Nietzsche. Como destaquei, *alguns* Naturalistas-M pressupõem um tipo de “continuidade de resultados” com a ciência vigente: estes creem que as “teorias filosóficas devem ser fundadas ou justificadas por resultados das ciências”<sup>13</sup>. De todo modo, argumentei que há apenas um tipo de “continuidade de resultados” que exerce alguma influência no caso de Nietzsche, vale dizer, os resultados que o Materialismo Alemão da época julgava procedentes dos avanços da fisiologia, ou seja, “que o homem não é de uma ‘origem superior [ou] distinta’ em relação ao restante da natureza”<sup>14</sup>. Possivelmente, o essencial do Naturalismo *Substantivo* de Nietzsche – isto é, “a tese (ontológica) de que as únicas coisas que existem são *naturais*”<sup>15</sup> – é consequência dessa “continuidade de resultados”.

---

12 Cf. LEITER, B. *Nietzsche on Morality*. Londres: Routledge, 2002, p. 5.

13 *Ibidem*, p. 4.

14 *Ibidem*, p. 7. Janaway diz: “o registro disso como ‘resultado’ é, talvez, discutível: é difícil dizer se a natureza exclusivamente natural da humanidade foi uma conclusão ou um pressuposto da investigação científica do século XIX ou de qualquer outra época” (JANAWAY, C. *Beyond Selflessness: Reading Nietzsche’s Genealogy*, p. 37). Eu achei isso um tanto quanto surpreendente. Se alguém descobre que as experiências conscientes têm uma explicação neurofisiológica, ou uma explicação em termos de bioquímica cerebral, este alguém não estaria apresentando algum tipo de evidência que incide na questão de se o homem é de “origem superior” ou “distinta” em relação ao restante da natureza? Nossa consciência e nossa capacidade de auto-reflexão, de espiritualidade, de “introspecção” estão entre os típicos fenômenos alegados como evidência de nossa natureza “superior” ou “distinta”, talvez mesmo como vislumbres de uma “alma” imaterial. Se, de fato, são explicáveis através de processos e mecanismos operativos em outras instâncias do mundo natural, não seria então evidência de que não somos de uma “origem superior ou distinta” em relação ao restante das coisas naturais? Se não, o que seriam?

15 *Ibidem*, p. 5.

Assim, talvez devêssemos fazer uma pausa para reiterar o quão profunda é, para Nietzsche, a implicação das descobertas da influência da fisiologia nas experiências conscientes e nas atitudes.

O influente Materialismo Alemão de meados do século XIX deu corpo a uma perspectiva naturalista do mundo, bem articulada por um de seus principais proponentes, o médico Ludwig Büchner, em seu *best-seller* de 1855, *Kraft und Stoff (Força e Matéria)*, nos seguintes moldes: “as pesquisas e descobertas dos tempos modernos já não podem nos permitir duvidar que o homem, com tudo aquilo que tem e possui, seja espiritual ou corpóreo, é um *produto natural* como qualquer outro ser orgânico”<sup>16</sup>. “O homem é um produto da natureza”, afirma Büchner, “de corpo e espírito. Assim, não apenas o que ele é, mas também o que ele faz, deseja, sente e pensa, depende da mesma necessidade natural, como toda estrutura do mundo”<sup>17</sup>. O Materialismo Alemão provavelmente teve seu início com os trabalhos de Feuerbach do final de 1830 e começo de 1840, porém assumindo maior proeminência no meio intelectual nos meados do século XIX, sob o ímpeto das então recentes descobertas a respeito dos seres humanos, alcançadas pela emergente ciência da fisiologia. Na Alemanha, depois de 1830, a “fisiologia (...) se tornou a base da moderna ciência médica, confirmando assim a tendência, identificável ao longo de todo o século XIX, à integração das ciências humanas e naturais”<sup>18</sup>. Em sua *Filosofia do Futuro*, Feuerbach escreveria que “a nova filosofia faz do homem, juntamente com a natureza enquanto fundamento do homem, o objeto único e universal da filosofia: a antropologia, incluindo a fisiologia, se torna a ciência universal” (Sec. 54). Os anos de 1850 presenciaram uma explosão de livros dedicados às novas ciências, articulados segundo

---

16 BÜCHNER, L. *Force and Matter*. Trad. de J.G. Collingwood. Londres: Trubner, 1870, p. LXXVIII.

17 *Ibidem*, p. 239.

18 SCHNÄDELBACH, H. *Philosophy in Germany: 1831-1933*. Trad. E. Matthews. Cambridge: Cambridge University Press, 1983, p. 76.

a perspectiva naturalista do Materialismo Alemão. Como escreveu um especialista: “Durante os anos de 1850, os materialistas alemães (...) tomaram o mundo intelectual de assalto”<sup>19</sup>. Uma crítica do materialismo escrita em 1856 denuncia “uma nova perspectiva de mundo que está se acomodando na mente dos homens. Ela se propaga como um vírus. Todo jovem espírito da geração atual é afetado por ela”<sup>20</sup>. Nós sabemos a partir da pesquisa de Thomas Brobjer<sup>21</sup> que Nietzsche leu Feuerbach ainda jovem, assim como foi um leitor regular do jornal *Anregung für Kunst, Leben und Wissenschaft* que publicou, no início dos anos de 1860, vários artigos a respeito do materialismo, escritos inclusive por Büchner.

Entretanto, o acontecimento crucial para Nietzsche foi sua descoberta, em 1866, da então recém-publicada *História do materialismo* de Friedrich Lange, um livro que revelou a ele toda a história filosófica do materialismo, incluindo o Materialismo Alemão, assim como o introduziu nos mais significativos desenvolvimentos da ciência natural moderna, especialmente da química e da fisiologia<sup>22</sup>. Assim como no caso de Schopenhauer, o impacto dessa leitura no jovem Nietzsche foi dramático. “Kant, Schopenhauer, este livro de Lange – eu não preciso de mais nada”, escreveu ele em 1866<sup>23</sup>. Ele julgou o trabalho como “indubitavelmente o estudo filosófico mais significativo surgido nas décadas recentes”<sup>24</sup>, e o chamou ainda, em uma carta de 1868, de “verdadeiro tesouro”, mencionando também, dentre outras coisas, a discussão de Lange sobre

---

19 VITZTHUM, R. C. *Materialism: An Affirmative History*. Amherst, NY: Prometheus Books, 1995, p. 98.

20 *Apud* GREGORY, 1977, F. *Scientific Materialism in Nineteenth-Century Germany*. Dordrech: D. Reidel, p. 10.

21 BROBJER, T. *Nietzsche's Philosophical Context: An Intellectual Biography*. Urbana: University of Illinois Press 2008, pp. 44, 123, 133-134.

22 Cf. BROBJER, *op. cit.*, p. 32-36.

23 *Apud* JANZ, C. P. *Friedrich Nietzsche: Biographie*. Munique: Hanser, 1978, Vol. I, p. 198

24 *Ibidem*.



o “movimento materialista de nossos tempos”<sup>25</sup>. Lange, por sua vez, foi um dos inúmeros “neokantianos” críticos do Materialismo que defendiam, primeiramente, que a fisiologia moderna corroborou o kantismo ao demonstrar o quão dependente do peculiar aparato sensório humano é o conhecimento<sup>26</sup> [ao discutir a “confirmação por parte da ciência do ponto de vista crítico na teoria do conhecimento”] e 3ª Sec., Cap. IV [“A Fisiologia dos Órgãos Sensíveis e o Mundo como Representação”]; e, além disso, que os Materialistas eram ingênuos em acreditar que a ciência nos fornece conhecimento da coisa-em-si, ao invés do mero mundo fenomênico (cf. p. 84 [“a fisiologia dos órgãos sensíveis tem (...) apresentado fundamentos decisivos para a refutação [epistemológica] do Materialismo”]<sup>27</sup>. No entanto, de modo geral, a atração intelectual de Lange era claramente direcionada aos Materialistas, assim como era contrária aos idealistas, teólogos e quaisquer outros que resistiam à crescente visão científica do mundo e dos seres humanos. Assim, por exemplo, Lange ressalta: “se o Materialismo pode ser descartado tão somente a partir de um criticismo fundado na teoria [kantiana] do conhecimento (...) no âmbito das questões positivas, ele está inteiramente com a razão...”<sup>28</sup>.

Muito embora se instalasse uma reação ao Materialismo Alemão entre os anos de 1870 e 1880, o engajamento juvenil de Nietzsche com os Materialistas causou nele uma profunda e permanentemente impressão. No início de 1868, ele momentaneamente vislumbrou migrar do estudo de filologia para o de química, e a partir do final dos anos de 1860, começou uma intensiva leitura de trabalhos

---

25 Apud STACK, G. *Lange and Nietzsche*. Berlin: de Gruyter, 1983, p. 13.

26 LANGE, F. *History of Materialism*, vol. 2. Trad. E.C. Thomas. New York: Humanities Press, 1950, p. 322.

27 *Ibidem*, p. 277 ss.; p. 329.

28 *Ibidem*, p. 322.

dedicados às ciências naturais<sup>29</sup>, leituras estas que continuaram ao longo dos anos de 1880<sup>30</sup>. Ele declara que, ao final dos anos de 1870, “uma sede ardente tomou conta de mim: dali em diante eu de fato não me ocupei *senão* com fisiologia, medicina e ciências naturais” (EH/EH, *Humano, demasiado humano* 3, KSA 6.324). Essa influência é evidente ainda em seus escritos de maturidade, dos anos de 1880. Em *Ecce Homo*, ele se lamenta do “grave erro” de ter “se tornado um filólogo – por que não ao menos médico ou alguma outra coisa que me abrisse os olhos?” (EH/EH, *Por que sou tão esperto* 2, KSA 6.282). Também no quase sempre mal compreendido *terceiro ensaio* da *Genealogia* – no qual Nietzsche ataca tão somente o *valor* da verdade, e não sua objetividade ou nossa habilidade de conhecê-la – Nietzsche se refere à “quantidade de trabalho útil que há para ser feito” nas ciências e acrescenta, em relação aos seus “honestos trabalhadores”: “me deleito com seu trabalho” (GM/GM III 23, KSA 5.395). Como ressalta Clark, os trabalhos de maturidade de Nietzsche – *Genealogia*, *Crepúsculo dos ídolos*, *O Anticristo*, *Ecce homo* – “exibem um acatamento uniforme e nada ambíguo em relação aos fatos, aos sentidos e à ciência”<sup>31</sup>.

---

29 BROBJER, T. *Nietzsche's Philosophical Context: An Intellectual Biography*. Urbana: University of Illinois Press, 2008, p. 35.

30 JANZ, C. P. *Friedrich Nietzsche: Biographie*, Vol. II, p. 73-74.

31 CLARK, M. *Nietzsche on Truth and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 105. Hussain apresenta um interessante e complicado argumento, no sentido de que deveríamos entender o naturalismo de Nietzsche através da ótica de Ernest Mach, para que se entenda como Nietzsche “poderia, simultaneamente, rejeitar a coisa-em-si, aceitar uma tese de falsificação e ser um empirista” que também seja “amigável com a ciência” (HUSSAIN, N. Nietzsche's Positivism. In: *European Journal of Philosophy*, 12, 2004, p. 327-328). Para Mach, neste sentido, é empirista quem acredita que “temos acesso direto a toda a realidade existente, ou seja, o mundo dos elementos sensórios”, mas que igualmente sustenta que “qualquer tentativa de ter um pensamento que represente algo acerca do mundo dos elementos sensórios se vale de conceitos que falsificam” estes mesmos elementos (*Ibidem*, p. 353, 351). No entanto, Mach é ainda “amigável com a ciência” na medida em que considera que as “asserções empíricas comuns poderiam ainda conter informações sobre o fluxo das sensações apesar de serem literalmente falsas” (*Ibidem*, p. 354). Entretanto, é um

---

tanto ou quanto intrigante como um Nietzsche machiano permanece “amigável” com a ciência no sentido enfatizado por Clark (no texto) e não questionado por Hussain. Hussain alega que um Nietzsche machiano crê que afirmações causais “falsificam” a realidade, mesmo que ainda assim “sejam claramente úteis para comunicar informações sobre complexos de sensações relativamente estáveis e suas relações.” Mas como elas podem ser “falsas” e comunicar “informações”? Mentiras, quando reconhecidas como tais, comunicam informações, mesmo que sejam ainda “literalmente falsas”, mas isso é por conta das inferências que se pode traçar acerca dos motivos e intenções do mentiroso, mesmo que isso não pareça ajudar nessa instância. A ideia deve ser antes que as asserções, apesar de literalmente falsas, são *parcialmente* verdadeiras em algum sentido. Mas de que modo essa última proposição ajudará no caso de Nietzsche? Afinal de contas, são as afirmações “causais” que são “literalmente falsas”, e afirmações causais são aquilo que Nietzsche necessita. *Ressentimento*, diz ele na *Genealogia* (para tomar apenas um exemplo), tem uma “causa fisiológica real” (I - §15): se isso é *literalmente falso*, então o que resta nele de verdadeiro e que recomenda as considerações causais/explanatórias de Nietzsche contra as da moral e da religião que ele pretende substituir? As dificuldades filosóficas com a leitura proposta se tornam mais urgentes na medida em que surgem determinadas questões históricas e textuais. Mach realmente teve algum impacto sobre Nietzsche? O principal trabalho de Mach em questão nem sequer havia aparecido até 1886, mesmo ano de *Para além de Bem e Mal*, obra sobre a qual supostamente teria causado impacto. Hussain admite que evidências explícitas de influência são difíceis de conseguir. Sua mais ambiciosa interpretação é que o Nietzsche machiano nos ajuda a dar sentido a seções cruciais de um trabalho tardio (de 1888), *Crepúsculo dos Ídolos*. Especificamente, ele nos ajudaria a explicar o que Nietzsche quer dizer com sua afirmação de que o mundo “aparente” é o *único* mundo. Hussain (*Ibidem*, p. 345) invoca uma passagem de *Análise das Sensações* de Mach (1886) que, segundo ele, evoca a perspectiva de Nietzsche em CI, especialmente a famosa seção “Como o ‘Verdadeiro Mundo’ finalmente se tornou fábula.” Esta passagem, é claro, foi interpretada por Clark, John Wilcox e outros como a descrição feita por Nietzsche de sua própria trajetória de pensamento no que diz respeito à distinção entre aparência e realidade. No entanto, exceto pela descrição da coisa-em-si como “supérflua” comum a ambos, Mach e Nietzsche, não consigo ver nenhuma semelhança considerável entre esta passagem de CI e aquela de Mach destacada por Hussain. De fato, as dessemelhanças são mais notáveis. Não há nada na passagem de CI, por exemplo, que sugira afinidade de Nietzsche à visão de Mach de que “o mundo” é “*um conjunto coerente de sensações, apenas mais fortemente coerente no ego.*” Além do mais, o argumento na passagem de CI parece sugerir claramente que o “positivismo” está apenas no quarto estágio do pensamento de Nietzsche, algo que ele deixa pra trás no sexto e último estágio, quando o mundo “aparente” é também abolido (em decorrência de não haver mais um contrastante mundo “verdadeiro”). A leitura machiana de Hussain poderia se sair um tanto melhor com *partes* da seção de CI, “‘Razão’ na filosofia”, apesar de achar que, mesmo ali, os

Ao inserir o naturalismo de Nietzsche no interior de uma tipologia mais ampla das *espécies* de naturalismo, aparentemente semeiei confusão junto a alguns estudiosos. A recente crítica de Christopher Janaway à minha leitura naturalista é ilustrativa. Ele alega que:

Nenhuma justificação ou suporte científico é dado – ou facilmente imaginável – para a hipótese explanatória central que Nietzsche oferece para a origem de nossas atitudes e crenças morais. Como um caso paradigmático incontestável, tome a hipótese de Nietzsche, da primeira dissertação da *Genealogia*, segundo a qual a qualificação das ações altruístas, da humildade e da compaixão como “boas” começou por ter havido classes sociais inferiores de indivíduos nos quais sentimentos de *ressentimento* contra seus senhores motivaram a criação de novas distinções de valor. Esta hipótese explica os fenômenos morais em termos de suas causas, mas não fica claro como isso é *justificado* ou *sustentado* por algum tipo de ciência, nem mesmo o que tal justificação ou suporte pode ser<sup>32</sup>.

Esta objeção, é claro, simplesmente ignora minha afirmação de que Nietzsche, assim como Hume, foi um Naturalista-M *Especulativo* como tinha de ser, dado o estado primitivo da psicologia do século XIX. Um Naturalista-M *Especulativo* simplesmente *não* alega que os mecanismos explanatórios essenciais à sua teoria – que explicam por que os seres humanos pensam e agem do

---

*reais* pontos de referência de Nietzsche são Heráclito e Demócrito, e não algum de seus contemporâneos; além disso, o próprio sumário que Nietzsche faz do argumento (na seção 6 de “‘Razão’ na filosofia”) não apresenta elementos machianos. De fato, essa última seção (que Hussain ignora) melhor se adapta, penso eu, à interpretação dessa passagem feita por Clark (CLARK, M. *Nietzsche on Truth and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 106-108).

32 JANAWAY, C. *Beyond Selflessness: Reading Nietzsche's Genealogy*. Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 37.

modo como o fazem – são sustentados por *resultados* científicos existentes. Para que fique claro, o que Nietzsche realmente faz é apelar para mecanismos psicológicos – tais como o ódio inflamado característico do *ressentimento* – para os quais parece haver ampla evidência tanto na experiência comum quanto na histórica, e daí tecer uma narrativa mostrando como estes mecanismos simples poderiam ocasionar atitudes e crenças humanas específicas. Além do mais, é bastante fácil ver qual evidência empírica incidiria no caso: por exemplo, a evidência de que um estado psicológico utilmente individualizado como o *ressentimento* proporciona diagnóstico ou propósitos preditivos. Mesmo na primeira dissertação da *Genealogia*, Nietzsche suscita uma série de provas de sua autoria em apoio à existência desse mecanismo psicológico: por exemplo, os fatos acerca da etimologia dos termos “bem” e “mal”; o fato histórico genérico de que o cristianismo fundou suas raízes junto às classes oprimidas no império romano; além da retórica dos primeiros Padres da Igreja. Aqui vemos Nietzsche argumentando a favor de um tipo de inferência especificamente científica: ou seja, acreditar no papel causal de um mecanismo psicológico particular, para o qual há evidência ampla e independente, nas bases de seu extenso escopo explanatório, isto é, sua habilidade de dar sentido a uma variedade de dados e pontos distintos.

Vale ressaltar que Janaway de fato endossa uma visão mais fraca da minha leitura de Nietzsche como um Naturalista-M, embora esse enfraquecimento pareça derivar de sua má compreensão do papel da “continuidade de resultados” na minha interpretação do Naturalismo-M de Nietzsche. Ele escreve que “Nietzsche é um naturalista na medida em que está comprometido com uma espécie de teoria que explica X apontando Y e Z como suas causas, quando nossa melhor ciência não é capaz de falsear o fato de Y e Z serem

causas de X”<sup>33</sup>. Janaway prefere essa formulação por conta de suas dúvidas a respeito da existência de *resultados* científicos efetivos que sustentem as reais explicações causais de Nietzsche. Na medida em que minha leitura do naturalismo de Nietzsche, de todo modo, enfatiza seu caráter *especulativo*, a formulação de Janaway pode servir, por outro lado, como uma maneira de estabelecer uma restrição pertinente para as explicações *especulativas*: ou seja, que elas não invoquem entidades ou mecanismos que a ciência tenha descartado. Mas, ainda assim, este parece ser um critério desnecessariamente fraco: por que não esperar, ao invés disso, que um bom naturalista especulativo irá confiar em mecanismos explicativos que gozem de certo suporte probatório, ou de um escopo explanatório mais amplo como o tipo de explicações genuínas que esperamos que sejam exemplificadas pelas ciências? Não creio que haja alguma passagem em Nietzsche que resolva essa questão; trata-se, portanto, de fornecer a reconstrução filosoficamente mais atraente de sua efetiva prática explanatória. Voltaremos a essa prática na próxima seção.

## II. Dois Nietzsches: humano e terapêutico

Em minha leitura de Nietzsche como um naturalista filosófico, eu enfatizei dois aspectos nos quais o naturalismo seria ou subordinado a ou substituído por outras preocupações filosóficas. Mesmo que, como argumentei, “o grosso da atividade filosófica [de Nietzsche] seja dedicada a variações sobre este projeto naturalista”<sup>34</sup>— ou seja, explicar a moralidade em termos condizentes com o naturalismo — é igualmente claro que seu “naturalismo seja mobilizado em prol de uma ‘reavaliação de todos os valores’”,

---

33 *Ibidem*, p. 38.

34 LEITER, B. *Nietzsche on Morality*. Londres: Routledge, 2002, p. 11.

que é o projeto de tentar “livrar os novos tipos superiores de sua ‘falsa consciência’, isto é, de sua falsa crença de que a moralidade dominante é, de fato, *boa para eles*”<sup>35</sup>. Isto significa, obviamente, que mesmo quando os textos de Nietzsche são moldados por seu Naturalismo-M, ele tem boas razões para empregar uma variedade de recursos retóricos, visando inquietar seus leitores em relação a seus compromissos morais existentes.

Além do fato de que o Naturalismo-M de Nietzsche é um instrumento a serviço da reavaliação dos valores, há também o importante aspecto de que ele efetivamente usa o termo “filósofo” como uma honraria para designar aqueles que “criam” valores<sup>36</sup>. Essa atividade *não* faz parte do projeto naturalista, senão em dois sentidos relativamente fracos: primeiro, na suposição de que ele esteja observando a restrição de que “dever implica poder”, isto é, na não valorização de quaisquer capacidades e realizações que estejam, de fato, além dos horizontes de criaturas como nós; segundo, ao pensar que as ciências podem esclarecer os *efeitos* de diferentes tipos de valor em diferentes tipos de pessoas (os apontamentos de GM/GM I são notável exemplo)<sup>37</sup>.

Chamemos de “Nietzsche humano” o Nietzsche que visa a explicar a moralidade em chave naturalista (no sentido já discutido), contrastando com o filósofo que chamaremos de “Nietzsche terapêutico”, que deseja fazer com que seus seletos leitores joguem fora os grilhões da moralidade (ou MSP<sup>38</sup>, como a denominei<sup>39</sup>). A “reavaliação dos valores” envolve a mobilização do Nietzsche

---

35 *Ibidem*, p. 26, 28; cf. p. 283.

36 *Ibidem*, p. 11.

37 Gostaria de destacar que tomo a doutrina do eterno retorno como uma doutrina ética, portanto como parte do projeto de “criação” de novos valores, e assim tendo apenas uma conexão tangencial com o naturalismo de Nietzsche.

38 MSP aqui equivale a MPS no texto de Leiter referido, se tratando de uma sigla para *Morality in Pejorative Sense*, ou seja, *Moralidade em Sentido Pejorativo*. (NT)

39 LEITER, B. *Nietzsche on Morality*. Londres: Routledge, 2002, p. 78-79.

humano para os fins do Nietzsche terapêutico, mesmo que este último tenha à sua disposição (como argumentei<sup>40</sup>) uma variedade de outros recursos retóricos, para além do entendimento da moralidade proporcionado pelo primeiro: por exemplo, explorando a falácia genética (fazendo com que seus leitores pensem que há algo de errado com sua moralidade por conta de sua origem vergonhosa) ou explorando sua vontade de verdade (mostrando que a metafísica do agente da qual sua moralidade depende é falsa). Que o Nietzsche terapêutico deva recorrer ele mesmo a recursos não-rationais é algo que não surpreende, sendo, na verdade, algo decorrente do entendimento que o Nietzsche humano obtém das pessoas, como já destaquei:

O naturalismo de Nietzsche, e o proeminente papel que ele atribui a impulsos inconscientes e fatos relativos aos tipos, tornam-no cético em relação à eficácia de razões e argumentos. Mas um cético acerca da eficácia da persuasão racional pode muito bem optar pela persuasão segundo outros recursos retóricos<sup>41</sup>.

É justamente o que Nietzsche faz repetidamente, seja na *Genealogia*, seja em qualquer outra parte. Como escrevi: uma vez que “o objetivo último da *Genealogia* é libertar os novos seres humanos superiores de sua falsa consciência a respeito da MSP, Nietzsche não tem razões para desautorizar formas falaciosas de pensamento [tais como a falácia genética] na medida em que elas são retoricamente efetivas”<sup>42</sup>.

Recentemente, Janaway<sup>43</sup> tem posto uma ênfase considerável no Nietzsche terapêutico, argumentando com plausibilidade que

---

40 *Ibidem*, p. 159, 176.

41 *Ibidem*, p. 155.

42 *Ibidem*, p. 176.

43 JANAWAY, C. *Beyond Selflessness: Reading Nietzsche's Genealogy*. Oxford: Oxford University Press, 2007.



Nietzsche procurou se engajar emocional ou “afetivamente” com seus leitores, porque tal engajamento era uma pré-condição necessária para alterar a perspectiva do leitor acerca das questões valorativas. Como o próprio Janaway diz: “sem as provocações retóricas, sem a revelação daquilo que para nós é terrível, vergonhoso, embaraçoso, reconfortante e comovente, não seríamos capazes de compreender nem de revalorar os valores correntes”<sup>44</sup>.

De qualquer maneira, Janaway pretende concluir daí que seja equivocado tratar o “estilo” – isto é, o recurso retórico essencial aos objetivos terapêuticos de Nietzsche – como “mero modo de apresentação, discernível, em princípio, do conjunto elusivo de proposições que acreditamos provavelmente constituir seu pensamento”, na medida em que fazer isso “é perder grande parte da real importância de Nietzsche para a filosofia”<sup>45</sup>. “O modo como Nietzsche escreve,” explica Janaway, “dirige-se aos nossos afetos, sentimentos ou emoções. Ele provoca simpatias, antipatias e ambivalências que repousam na psique moderna para além do nível da decisão racional e da argumentação impessoal.” Isso, afirma Janaway, “não é um exercício gratuito de estilo que poderia ser suprimido do pensamento de Nietzsche”<sup>46</sup>.

Estas e outras passagens similares do livro de Janaway<sup>47</sup> parecem confundir os Nietzsches humano e terapêutico. Não pode haver dúvida de que o objetivo prático de Nietzsche é transformar a consciência complacente de seus leitores (ou ao menos de alguns deles) em relação à moralidade herdada, sendo igualmente

---

44 *Ibidem*, p. 4; cf. p. 96-98.

45 *Ibidem*, p. 4.

46 *Ibidem*, p. 4.

47 Ver principalmente JANAWAY, C. *Beyond Selflessness: Reading Nietzsche's Genealogy*, p. 212, onde ele afirma, sem qualquer fundamento, que “está fora de questão que Nietzsche considera a *Genealogia* como uma fonte de maior *conhecimento* [destaque meu] acerca da moralidade que qualquer combinação das tradicionais *Wissenschaften* poderia ter alcançado sem auxílio,” o que só seria verdade se os objetivos terapêuticos fossem confundidos com as teses filosóficas de Nietzsche a respeito da moralidade.

evidente que o único modo de se fazer isso é envolvendo-os emocionalmente. No entanto, a proposição de que os leitores somente irão mudar seus compromissos morais mais básicos se seus estados afetivos fundamentais forem despertados e alterados é, por si mesma, uma posição filosófica que pode ser exposta independentemente de emoções. O que Janaway é incapaz de estabelecer é a tese de que não se pode, de fato, separar as posições filosóficas do Nietzsche humano (acerca da ação, das motivações, da origem da moralidade, etc.) do modo de apresentação essencial aos objetivos do Nietzsche terapêutico.

Considere o caso análogo da psicanálise freudiana. De modo diverso de Nietzsche, obviamente, os livros de Freud não têm objetivos terapêuticos; a terapia tem lugar no consultório do psicanalista. Os livros de Freud, por sua vez, expressam conteúdos cognitivos referentes às suas posições filosóficas e teóricas: acerca da estrutura da mente, da interpretação dos sonhos, do curso de desenvolvimento da psique humana e – o que é mais importante para nossos propósitos – da centralidade do mecanismo de transferência para o sucesso terapêutico. Todavia, uma correta descrição teórica da transferência não é um substituto da *experiência* real de transferência do paciente no cenário terapêutico, quando ele projeta no analista seus sentimentos até então reprimidos e que têm sido a causa de seu sofrimento, permitindo ao paciente reconhecer enfim a realidade daqueles sentimentos.

Presumo que ninguém seja contra a possibilidade de se separar a explicação teórica da transferência enquanto mecanismo terapêutico da real experiência de cura via psicanálise, culminando (mais ou menos) com o momento da transferência. Nietzsche difere de Freud em muitos aspectos, porém apenas um interessa nesse contexto: seus livros são a expressão do posicionamento teórico e o método terapêutico. As posições teóricas do Nietzsche humano – por exemplo, o que ele acredita ser capaz de explicar a gênese de nossa moralidade corrente, como ele entende os mecanismos da psicologia humana, o que ele considera das consequências causais

das crenças morais, etc. – estão tanto de forma implícita quanto explícita em um texto que também visa a produzir um efeito terapêutico em certos leitores, isto é, livrá-los de sua falsa consciência acerca da moralidade dominante. Da mesma maneira que uma transferência bem-sucedida requer que o paciente experiencie os sentimentos reprimidos direcionados ao analista, uma reavaliação dos valores bem-sucedida requer, subconscientemente, o envolvimento do leitor em um nível afetivo, a ponto de sentir asco, desgosto e embaraço em relação a suas crenças morais existentes. De todo modo, não se segue daí que não possamos separar o conteúdo filosófico ou cognitivo da técnica terapêutica, que não possamos separar o Nietzsche humano do terapêutico.

Neste contexto, devemos nos lembrar de quão presente é o projeto do Nietzsche humano – não apenas na *Genealogia da moral*, mas em *Aurora*, em *Para além de bem e mal* (mais obviamente o capítulo “História Natural da Moralidade”), no *Crepúsculo dos ídolos* e em outros mais. Em uma nota de pé de página do meu livro<sup>48</sup> que Janaway invoca mais de uma vez, eu descrevo o Naturalismo-M de Nietzsche como reflexo de sua “real prática filosófica, isto é, aquilo com o que ele mais despende tempo na feitura de seus livros.” Janaway se contrapõe a essa posição dizendo que “os métodos de Nietzsche, como evidência daquilo ‘com o que ele mais despende tempo na feitura de seus livros’, são caracterizados por recursos artísticos, pela retórica, por provocações afetivas e pela exploração das reações pessoais do leitor, mostrando pouca preocupação com métodos que, de modo informativo, poderiam ser chamados científicos”<sup>49</sup>. Entretanto, esse tipo de censura nada mais faz do que evidenciar a confusão feita por Janaway entre os Nietzsches humano e terapêutico. O Nietzsche terapêutico de fato depende

---

48 LEITER, B. *op. cit.*, p. 6.

49 JANAWAY, C. *Beyond Selflessness: Reading Nietzsche's Genealogy*, p. 52.

“de recursos artísticos, da retórica, da provocação afetiva e da exploração das reações pessoais do leitor” e muito do corpus é, realmente, dedicado ao projeto terapêutico; mas isso não muda o fato de que o projeto terapêutico é conjuntamente buscado e moldado pela estrutura básica formulada pelo Nietzsche humano acerca dos agentes e da moralidade, o que também está presente no corpus. Essa última característica é reconhecidamente uma concepção naturalista que, de fato, explica por que a discursividade racional – em contraste com os recursos estilísticos que Janaway enfatiza – é uma técnica terapêutica ineficaz<sup>50</sup>.

---

50 Janaway segue a mesma linha crítica, envolvendo a mesma confusão entre os Nietzsches humano e terapêutico, porém de um modo diverso. Ele sugere que Nietzsche não poderia ter sido um Naturalista-M porque rejeitou a postura “desinteressada, impessoal e afetivamente neutra” do investigador científico: Nietzsche “defende um estilo literário, pessoal e afetivamente engajado de investigação que deliberadamente se opõe à ciência, no modo como esta se concebe: como desinteressada, impessoal e afetivamente neutra” (JANAWAY, C., *op. cit.*, p. 39). Sua prova consiste na afirmação de que a objeção “mais fundamental” de Nietzsche aos “métodos e resultados” de seu amigo Paul Rée é que este assume que o “desinteresse [*selflessness*] é constitutivo da moralidade”, que o “desinteresse tem valor positivo” (*Ibidem*, p. 40). Esta é certamente a objeção *substantiva* de Nietzsche à posição de Rée, mas eu não vejo qualquer evidência de que constitua uma objeção à sua *metodologia*. GM/GM I 1 inicia por vislumbrar as motivações dos “psicólogos ingleses” (dos quais Rée é um exemplo), mas então GM/GM I 2 se direciona a uma genuína objeção metodológica, qual seja, tratar o uso ou significado corrente de algo como garantia de inferência acerca de sua origem (ver discussão em LEITER, B. *Nietzsche on Morality*. Londres: Routledge, 2002, p. 198-199). Para criar uma conexão entre a oposição de Nietzsche ao desinteresse como ideal moral e suas crenças acerca da confiabilidade epistêmica dos métodos de investigação, Janaway apela (JANAWAY, C., *op. cit.*, p. 40-41) para FW/GC 345, onde Nietzsche afirma que o “‘desinteresse’ não tem valor nem no céu nem na terra; todo grande problema demanda grande amor.” Mesmo essa passagem não diz realmente nada sobre métodos de investigação, apesar de Janaway destacá-la deste modo: “a adesão ao conceito de moralidade como desinteresse deixa Rée involuntariamente preso a um modo estéril de investigação que poderia trazer à tona apenas fracassos filosóficos” (*Ibidem*, p. 41). Se isso for o que realmente está em questão, poderíamos esperar alguma evidência textual da *Genealogia da moral* expressando essa preocupação. Mas, com exceção de uma passagem incidental na qual Nietzsche chama os psicólogos ingleses de “velhos, frios, sapos entediantes”

### III. Cultura, causação e vontade de potência

Mesmo se concordarmos que o Nietzsche humano é um Naturalista-M e que seu Naturalismo-M explica, por sua vez, por que algo como a lista de lavanderia de Janaway parece uma correta descrição das posições expressas por Nietzsche, nos restam ainda três obstáculos adicionais para a leitura de Nietzsche como um naturalista filosófico: primeiro, embora menos importante, a questão de se há um papel para a “cultura” no tipo de explicações naturalistas que Nietzsche nos oferece; segundo, como entender a noção de causação, fundamental para minha leitura de Naturalismo-M, assim como se Nietzsche está mesmo apto a se valer de tal conceito; terceiro, e talvez mais importante, se a doutrina nietzschiana da

---

(GM/GM I 1, KSA 5.257) no contexto da investigação de seus motivos, a única aparente evidência da *Genealogia da moral* que Janaway pode aduzir é esta: “No epigrama de GM/GM III, a sabedoria é uma mulher que ama apenas quem seja ‘despreocupado, zombeteiro, violento’, em oposição [ao tipo descrito em FW/GC 345, KSA 3.577]. O epigrama introduz o ensaio de Nietzsche sobre o significado do ideal ascético e aponta para a principal reivindicação do ensaio de que o real método científico objetivo é nada mais que uma outra versão de uma crença metafísica, originariamente cristã, na autonegação ascética diante de algo absoluto e quase-divino chamado verdade” (*Ibidem*, p. 41-42). É algo revelador o fato de que Janaway não cita nenhum texto da GM/GM III, e sua caracterização do argumento ali presente parece ser imprecisa, particularmente sua caracterização da objeção de Nietzsche como voltada contra o “método objetivo, científico”, em oposição à superestimação da verdade pela ciência (cf. LEITER, B., *op. cit.*, p. 265 ss.). A ciência, segundo afirma Janaway, pode ser “comprometida com uma visão de si mesma como livre de afetos, desinteressada e impessoal”, mas, com a exceção de alguns poucos especialistas automatizados [*clock-like scholars*], Nietzsche rejeita a ideia de que a *Wissenschaft* seja realmente assim – mesmo os psicólogos ingleses têm motivos ocultos, como ele diz em GM/GM I, 1! Que a ciência, assim como quase toda atividade investigativa, não seja realmente desinteressada é algo que não tem implicação nas virtudes metodológicas da ciência, algo que está claro para Nietzsche. Em suma, Janaway parece confundir os motivos para se engajar na ciência e os métodos da ciência. Pode-se ter profunda preocupação com o objeto de investigação (como, por exemplo, Nietzsche teve) e acreditar que as explicações causais e os mecanismos causais referentes ao naturalismo sejam meios corretos de entender como o mundo realmente funciona.

vontade de potência é realmente compatível com a ideia de que o Nietzsche humiano vê a si mesmo como alguém que está trabalhando “em parceria com” as ciências empíricas, ao invés de substituindo-as e transformando-as. Nesta seção, retomaremos cada uma destas questões.

### *A. O papel da cultura nas explicações naturalistas.*

Em minha leitura do Nietzsche humiano, afirmo que ele busca oferecer teorias que expliquem vários fenômenos humanos importantes (especialmente o fenômeno da moralidade) e que procede tanto no sentido de que essas teorias se valem dos resultados científicos reais – ou pelo menos são constrangidas por esses resultados – mas principalmente no sentido de que são *modeladas* pela ciência, na medida em que buscam revelar as determinantes causais desses fenômenos, geralmente a partir de diversos fatos fisiológicos e psicológicos acerca das pessoas. Mais precisamente, argumentei que Nietzsche endossa uma visão que eu chamo de “doutrina dos tipos”, de acordo com a qual *toda pessoa tem uma constituição psicofísica fixa que a define como um tipo particular de indivíduo*. Eu denomino os fatos psicofísicos relevantes de “fatos relativos ao tipo” [*type-facts*]. São os fatos relativos ao tipo, por sua vez, que figuram nas explicações das ações e crenças humanas (inclusive as crenças acerca da moralidade). Um dos empreendimentos centrais de Nietzsche é, portanto, o de especificar os fatos relativos ao tipo – os fatos psicológicos e fisiológicos – que explicam como e porque uma moralidade essencialmente ascética ou “negadora da vida” pôde se apoderar de tantas pessoas ao longo dos últimos dois milênios.

Um fato relativo aos tipos específicos é de fundamental importância para Nietzsche: o que ele chama de “vontade de potência.” Seu papel explanatório central é articulado na *Genealogia* da seguinte maneira:

Todo animal (...) busca instintivamente [*instinktiv*] um *optimum* de condições favoráveis no qual liberte inteiramente seu poder [ou força; *Kraft*] e alcance o máximo de sentimento de poder; todo animal abomina, também instintivamente e com um olfato acurado “maior que toda razão”, todo tipo de distúrbio e obstáculo que o impeça ou possa impedi-lo em seu caminho para este *optimum*... (GM/GM III, §7, KSA 5.349).

Se é um fato natural acerca das criaturas como nós que “instintivamente” maximizamos nossa força ou poder, então este fato, juntamente com outros fatos de tipo e circunstanciais, deve figurar em toda explicação a respeito do que fazemos ou acreditamos. Desse modo, por exemplo, aqueles que são essencialmente fracos ou impotentes (como os escravos na primeira dissertação da *Genealogia da moral*) expressam sua vontade de potência *criando* valores que são favoráveis aos seus interesses; aqueles que são *fortes*, em contrapartida, expressam seu poder através da ação física, e assim por diante.

Christopher Janaway questiona que:

Se as explicações causais de Nietzsche para nossos valores morais são naturalistas, elas o são no sentido de que incluem no que se chama aí de “natural” não apenas a constituição psicofísica do indivíduo cujos valores buscamos explicar, mas também vários fenômenos culturais complexos e os estados psicofísicos de indivíduos passados, com seus tipos individuais idealizados<sup>51</sup>.

Mais precisamente, partindo de algumas passagens de *Aurora*<sup>52</sup>, Janaway pretende enfatizar o interesse de Nietzsche pelo papel das “inclinações e aversões” nos juízos morais do agente, onde, como afirma, “minhas inclinações e aversões são hábitos ad-

---

51 JANAWAY, C. *Beyond Selflessness: Reading Nietzsche's Genealogy*, p. 53.

52 *Ibidem*, p. 45-47.

quiridos, inculcados a partir da cultura específica na qual estou inserido”, sendo que “esta cultura inculca justamente estes hábitos porque possui uma estrutura guia para as crenças de valor (...) que se tornaram dominantes por atenderem a certas demandas afetivas dos indivíduos em estágios culturais mais antigos”<sup>53</sup>. Conforme observa Janaway em uma nota de pé de página<sup>54</sup>, minha formulação do Naturalismo-M não tem razão para “negar” nada disso. Em primeiro lugar, uma importante virtude do Naturalismo-M é que ele não pretende resolver questões *a priori* sobre ontologia, mas antes acatar algo qualquer que funcione nas práticas explanatórias das ciências. É notável, por exemplo, que o melhor trabalho atual em psicologia moral – estou pensando aqui especificamente em *The Emotional Construction of Morals* (2007) de Jesse Prinz, que busca atualizar o projeto genealógico de Nietzsche – incorpore explicitamente fatores culturais, via antropologia, como uma parte central das ciências cognitivas relevantes que deveria figurar em nosso entendimento da moralidade. Além disso, outra importante aspiração própria ao filósofo naturalista, como propõe Stroud ao explicar a perspectiva de Hume, é buscar explicações por meio de “princípios gerais, talvez mesmo universais.” As ciências não explicam por meio da ênfase em pormenores, isto é, em ocorrências singulares, mas antes subsumindo os pormenores em *tipos*. Estes *tipos*, conforme demonstra Prinz, podem vir a ser de caráter cultural, porém, no exemplo de Janaway, fica indefinido se são *tipos* culturais que figuram nas explicações das crenças morais ou se os fatores culturais simplesmente fixam o conteúdo particular dos fenômenos explicados pelos tipos psicofísicos. Enfim, tenho muitas dúvidas a respeito disso. Não há razão para negar que Nietzsche,

---

53 *Ibidem*, p. 47.

54 *Ibidem*, p. 47, n. 24.



o naturalista, está interessado em cultura, mas isso não deveria nos levar a perder de vista o papel que as causas psicofísicas desempenham na explicação da moralidade que ele nos oferece.

### B. Problemas de causalção.

Em minha leitura do Naturalismo-M, o Nietzsche humiano emula os métodos da ciência tentando construir explicações causais para as práticas humanas e suas crenças morais. Mesmo na descrição (mais fraca) do naturalismo nietzschiano de Janaway, a causalção é algo central. Conforme ele afirma: Nietzsche “é comprometido com uma espécie de teorização que explica X apontando Y e Z como suas causas, quando nossa melhor ciência não é capaz de falsear o fato de Y e Z serem causas de X”<sup>55</sup>.

Fazemos bem em lembrar o quão importante são as explicações causais para o projeto filosófico de Nietzsche. Quando ele diz em *Aurora*, por exemplo, que “nossos juízos morais e valorações são apenas imagens e fantasias baseadas em processos fisiológicos por nós desconhecidos” (M/A 119, KSA 3.114), e que assim “é sempre necessário trazermos à tona os fenômenos *fisiológicos* por detrás dos prejuízos e predisposições morais” (M/A 524, KSA 3.301), ele está fazendo uma afirmação causal, isto é, a afirmação de que certos processos fisiológicos *causam* juízos morais por meio de mecanismos presumivelmente complicados que os apresentam como “imagens” e “fantasias” ocasionadas por estas causas. Quando ele diz na *Genealogia* que o *ressentimento* – e a moralidade fomentada por ele – tem uma “causa [*Ursache*] fisiológica real” (GM/GM I, 15, KSA 5.283), seu sentido é obviamente inequívoco. Quando ele dedica um capítulo inteiro do *Crepúsculo dos ídolos* ao que chama

---

55 JANAWAY, C. *Beyond Selflessness: Reading Nietzsche's Genealogy*. Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 38.

de “os quatro grandes erros”, erros que dizem respeito quase inteiramente à causação – “confusão entre causa e efeito”, o “erro da falsa causação”, o “erro das causas imaginárias” – fica claro que ele pretende distinguir *relações causais genuínas* daquelas falaciosas que infectam o pensamento moral e religioso. Quando retorna ao mesmo tema no *Anticristo*, novamente ele denuncia o cristianismo por vender “causas imaginárias” e por sugerir “uma ciência *natural* imaginária”, que depende de conceitos antropocêntricos e que carece de “qualquer conceito de causa natural” (M/A 15, KSA 3.28; cf. M/A 25, KSA 3.36) – ciência correspondendo em sua descrição a “conceitos saudáveis de causa e efeito” (M/A 49, KSA 3.53). Causação e explicações causais são fundamentais para o naturalismo de Nietzsche, assim como voltaram a ocupar uma posição central na filosofia da ciência dos últimos trinta anos<sup>56</sup>. Sem a crença em alguma noção de causação é difícil ver como qualquer uma dessas passagens de Nietzsche pode fazer sentido.

Eu gostaria de considerar dois diferentes tipos de objeções à centralidade do nexos causal para o Naturalismo-M de Nietzsche. O primeiro tipo de objeção não envolve qualquer ceticismo acerca da causalidade, mas preocupações de que a “causação”, e a função que desempenha no Naturalismo-M de Nietzsche como eu o descrevo, não seja adequada para definir uma posição teórica atracente. O segundo tipo de objeção ocupa-se da posição do próprio Nietzsche em relação à causação. É desnecessário dizer que esta segunda objeção é mais radical à luz da evidência que temos apresentado até o momento.

Em um estudo crítico do meu livro, Ken Gemes e Christopher Janaway (2005) insistiram nessa primeira espécie de objeção. Eles fazem três objeções-chave à minha formulação do Naturalismo-M: primeiro, que “há muito na ciência que não diz respeito às

---

56 Cf. CARTWRIGHT, N. From Causation to Explanation and Back Again. In: LEITER, B. (org.). *The Future for Philosophy* Oxford: Oxford University Press, 2004.

descrições causais, como, por exemplo, as três leis da mobilidade planetária de Kepler”<sup>57</sup>; segundo, que procurar explicações causais não é suficiente para estabelecer uma continuidade de métodos com as ciências – como eles dizem, “apenas porque a astrologia busca explicações causais, não diríamos que ela compartilha uma continuidade de métodos com as ciências”<sup>58</sup>; e terceiro, o verdadeiro papel causal que eu afirmo que Nietzsche reivindica para os “fatos relativos aos tipos” – os fatos psicofísicos essenciais acerca das pessoas aos quais Nietzsche recorre na explicação das atitudes e crenças morais – é assaz fraco para determinar uma tese naturalista atraente.

Podemos nos desfazer da primeira crítica de modo bastante rápido. É bem verdade que muito do que é característico da prática e da metodologia científica não envolve causação, muito embora as três leis da movimentação planetária de Kepler – que são *descrições* matemáticas do movimento dos planetas – sejam dedutíveis a partir das leis newtonianas de movimento e gravitação, e desta maneira se mantêm válidas por conta das forças causalmente efetivas descritas por estas leis. Entretanto, o argumento em questão, tanto em minha caracterização do naturalismo de Nietzsche quanto na que faz Stroud a respeito de Hume, *não* foi o argumento de que a ciência se limita ao seu interesse por explicações causais, mas antes que *um* aspecto característico da ciência seja que esta visa a proporcionar autênticas explicações causais ou deterministas dos fenômenos a partir do apelo a poucos princípios ou mecanismos gerais. Isso é obviamente compatível com o fato de que parte do empreendimento científico seja puramente descritivo.

De qualquer maneira, Gemes e Janaway, de modo semelhante, temem que a tentativa de “atribuir explicações causais” não seja

---

57 GEMES, K.; JANAWAY, C. Naturalism and Value in Nietzsche. In: *Philosophy & Phenomenological Research*, 71, 2005, p. 731.

58 *Ibidem*, p. 731.

suficiente para falarmos em continuidade de métodos. Afinal de contas, astrólogos e (poderíamos acrescentar) teóricos do design inteligente podem alegar que estão oferecendo explicações *causais*, porém isso dificilmente faz deles Naturalistas-M. É claro que, em minha formulação, a busca por causas deterministas era apenas um aspecto do Naturalismo-M; como ressaltai, Nietzsche aceita algumas implicações do Naturalismo-S acerca dos mecanismos causais viáveis, muito embora, na minha opinião, ele tome essas implicações substantivas como decorrentes das descobertas científicas. O problema dos astrólogos e teóricos do design inteligente é que seus conceitos sobre “o que pode causar o que” entram em conflito com descobertas substantivas da própria ciência (por exemplo, de que não há evidência empírica que fundamente intervenções sobrenaturais em fenômenos naturais, ou do poder causal dos planetas sobre as questões humanas).

Mais interessante é a crítica que Gemes e Janaway dirigem à posição naturalista que chamei de “essencialismo causal” e que atribuo a Nietzsche. Segundo esta posição, conforme ressaltam Gemes e Janaway<sup>59</sup>, “toda substância individual tem propriedades ‘essenciais’ que são causalmente primárias com respeito à história futura desta mesma substância, isto é, determinam de modo nada trivial a margem de manobra para esta substância”<sup>60</sup>. Então eles escrevem:

A importância dada [por Leiter] aos fatos naturais, no sentido de serem causalmente primários em relação a algum efeito, é de que estes são necessários, porém não suficientes para o efeito em questão. Entretanto, este é um significado extraordinariamente fraco; o fato de termos uma cabeça é condição necessária, porém não suficiente para nos tornarmos filósofos, mas não deveríamos querer dizer com isso

---

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 733.

<sup>60</sup> LEITER, B. *Nietzsche on Morality*. Londres: Routledge, 2002, p. 83.

que o fato de termos uma cabeça é causalmente primário em relação ao efeito de nos tornarmos filósofos. E, apesar de Leiter colocar “essencial” entre aspas, pode-se temer que, na medida em que as propriedades essenciais são geralmente consideradas como imutáveis, isso poria nas costas de Nietzsche uma perspectiva na qual o peso do papel causal da natureza se sobreporia mesmo ao da criação<sup>61</sup>.

Em meu livro, eu listo os muitos lugares onde Nietzsche, de fato, adota a ideia de uma natureza<sup>62</sup> “imutável” ou “essencial”, mas o ponto importante aqui é que um Naturalista-M, seja Nietzsche ou Hume, *deve* priorizar o papel causal da natureza sobre o da criação, precisamente com vistas a – como Stroud afirma ao descrever a perspectiva de Hume – “explicar eventos físicos numerosos e complexos por meio de princípios que, comparativamente, são poucos, extremamente gerais, e talvez mesmo universais”<sup>63</sup>. É por isso que Hume procura “uma teoria completamente geral da natureza humana”, já que uma das características que demarcam tal investida como algo de aspiração científica é precisamente sua *generalidade*, ou seja, sua intenção de transcender elementos culturais vívidos e

---

61 GEMES, K.; JANAWAY, C. Naturalism and Value in Nietzsche. In: *Philosophy & Phenomenological Research*, 71, 2005, p. 733.

62 Nietzsche nos conclama a “completar nossa des-deificação da natureza [e a] ‘naturalizar’ a humanidade em termos de uma natureza pura, novamente descoberta, novamente redimida” (FW/GC §256, KSA 3.517). De forma ainda mais surpreendente, ele faz frequentes alegações sobre as “essências”: por exemplo, a respeito da “essência [*Wesen*] daquilo que vive” (JGB/BM §259, KSA 5.207), “a essência [*Wesen*] da vida” (GM/GM II, §12, KSA 5.316) ou “a fraqueza dos fracos (...) quero dizer [sua] *essência* [*Wesen*]” (GM/GM I, §13, KSA 5.279). O erro da maioria das leituras antiessencialistas de Nietzsche consiste em confundir sua oposição a alegações não-empíricas ou não-naturalistas (que ele, de fato, repudia) com uma oposição a toda e qualquer reivindicação a respeito de uma essência ou natureza das coisas. Mas as últimas alegações são bastante plausíveis a partir de um panorama naturalista (como, por exemplo, o de Quine), desde que as entendamos como reivindicações *empíricas* ou *naturalistas* feitas do interior de nossa melhor teoria de mundo em curso.

63 STROUD, B. *Hume*. Londres: Routledge, 1977, p. 3.

reais a fim de ver o que todos estes artefatos culturais díspares têm em comum, isto é, sua gênese em tendências enraizadas na natureza humana<sup>64</sup>.

O outro viés da crítica de Gemes e Janaway – a respeito da “fragilidade” da necessária, porém não suficiente caracterização do que seria algo “causalmente primário” para uma explicação – simplesmente explora um problema comum acerca das análises empíricas da causação, desde Hume até Mackie: ou seja, que elas se atrapalham ao lidar com o problema de reconhecer as “correlações” regulares que contam para fins denexo causal ou, no caso de Mackie, em especificar as condições que sejam meramente condições não-causais “implícitas”, quando reconhecemos uma causa INDS de um evento (onde a causa INDS significa “uma parte insuficiente, mas necessária de uma condição desnecessária, mas suficiente” para o acontecimento do evento). O fato de ter uma cabeça não é causa de alguém ser filósofo (mesmo sendo uma condição necessária), porém ter uma composição genética de tomate é, seguramente, uma parte central da explicação causal para o fato de uma semente específica dar origem a um tomateiro. Seria surpreendente – ou simplesmente grosso anacronismo – pensar que Nietzsche tenha uma boa explicação de como demarcamos essa diferença, principalmente quando vários filósofos que meditaram sistematicamente sobre este problema não tiveram. Entretanto, isso não muda o fato de que a prática comum e científica reconheça a distinção. De fato, Nietzsche dá todos os sinais de ser um Naturalista-M atento a essa questão, e não um metafísico desavergonhado, quando descreve a “ciência” simplesmente como “os saudáveis conceitos de causa e

---

64 É óbvio que Nietzsche acredita que diferentes tipos de moralidades operam efetivamente como “tipos de criação”, isto é, *tipos* de sistemas de valor que têm efeitos previsíveis em certos *tipos* de pessoas. Ainda assim são sempre os fatos naturais relativos ao tipo que são primordialmente explanatórios no entendimento de quais efeitos qualquer tipo de moralidade terá. (Agradeço a John Richardson por insistir comigo nesse ponto).

efeito” (AC/AC 49, KSA 6.228). Deixemos a ciência e a aplicação dos métodos científicos decidirem o que é uma causa e o que não é; então podemos nos servir de qualquer espécie de causa, desde que funcione. Ao menos, podemos estar certos de que nenhuma teoria interessante será desenvolvida quanto à explicação para a existência de filósofos com base no fato de que têm uma cabeça, ao mesmo tempo em que *toda* explicação científica sensata sobre plantas que desenvolvem tomates apelará para a constituição genética das sementes do tomateiro. Se Nietzsche está certo (uma questão a qual voltarei), então o mesmo será verdadeiro a respeito da correta descrição naturalista das atitudes e crenças morais<sup>65</sup>.

Gemes e Janaway, tanto em sua crítica conjunta ao meu livro quanto em suas posições acadêmicas pessoais, estão confortáveis com a ideia de que Nietzsche acredita em relações causais, seja qual for o sentido de seu entendimento. Todavia, alguns críticos da minha apresentação do Naturalismo-M de Nietzsche se mostram céticos em relação a este ponto. Tratarei da recente crítica de Christina Acampora<sup>66</sup> como caso representativo.

---

65 Talvez possamos refinar a dificuldade enfatizando que os fatos relativos ao tipo são *explanatoriamente* primários, portanto alterando o status da reivindicação do domínio metafísico para o epistêmico. Em outras palavras, a reivindicação seria que, a fim de *explicar*, por exemplo, a revolta escrava na moral, o papel causal dos fatos relativos ao tipo acerca do tipo escravo – por exemplo, sua propensão ao *ressentimento* – é necessário, porém não suficiente para explicar o evento. Isso concede a possibilidade de que outros fatores causais sejam importantes – tais como o ambiente social no qual o tipo escravo se encontra. Entretanto, nessa formulação, nenhuma explicação da revolta escrava que deixe de fazer referência ao tipo psicofísico de “escravo” seria epistemicamente adequada. De todo modo, isso pode enfraquecer a reivindicação além do que Nietzsche parece ter em mente.

66 ACAMPORA, C. D. “Naturalism and Nietzsche’s Moral Psychology,” in K. Ansell-Pearson (ed.), *A Companion to Nietzsche*. Oxford: Blackwell, 2006.

Em meu livro<sup>67</sup>, eu destaquei o flerte de Nietzsche, em alguns trabalhos de juventude, com o ceticismo neokantiano acerca da causação, assim como em passagens como esta de *Para além de bem e mal*:

No “em si” [*An-sich*] não há nada de “conexões causais”, de “necessidade”, ou de causa (...). Somos *nós* sozinhos que concebemos a causa, a sucessão, a reciprocidade, a relatividade, a coação, o número, a lei, a liberdade, o motivo e o propósito; e quando projetamos e mesclamos este mundo de símbolos às coisas como se existisse “em si mesmo”, nós agimos uma vez mais como temos sempre agido – *mitologicamente* (JGB/BM 21, KSA 5.35).

Esse tipo de crítica teria se tornado familiar a Nietzsche a partir do neokantiano Friedrich Lange, que criticou os cientistas precisamente por sua falsa crença de que a ciência nos dá conhecimento do mundo numênico, quando, de fato, apenas o mundo fenomênico diz respeito à ciência. “Causa” e “efeito” são “puros conceitos”, diz Nietzsche nessa mesma passagem (claramente ecoando a linguagem kantiana), impostos pela mente humana ao mundo que, em-si-mesmo, não guarda “nada de conexões causais” ou algo parecido. Obviamente, é notável que mesmo na perspectiva kantiana, esse ponto *não* prejudica a objetividade de reivindicações acerca das causas; isso apenas confina sua verdade objetiva ao mundo tal qual se nos mostra. Mas uma vez que, como Clark argumentou mais sistematicamente<sup>68</sup>, em última análise Nietzsche repudia a inteligibilidade da distinção númeno/fenômeno, não é surpreendente que em seus trabalhos de maturidade o ceticismo neokantiano acerca da causação não apareça.

---

67 LEITER, B. *Nietzsche on Morality*. Londres: Routledge, 2002, p. 22-23.

68 CLARK, M. *Nietzsche on Truth and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 103-105.



Acampora alega que, de todo modo, isso é algo “absolutamente equivocado”<sup>69</sup>, que o ceticismo acerca da causação está igualmente presente nos trabalhos de maturidade. Considero aqui que esse seja o núcleo de sua crítica que, vale ressaltar, inclui uma enorme concessão à leitura que venho defendendo de Nietzsche como um Naturalista-M:

Nietzsche é claramente um naturalista buscando focar os fenômenos naturais e observáveis, para assim conquistar nosso entendimento do mundo e nosso lugar nele. A ciência empírica é admirável para Nietzsche por conta de seu método rigoroso e de sua preocupação em se livrar de pressuposições sobrenaturais e mitológicas. Esta última motivação reflete um tipo de higiene mental que por um longo período tem sido reconhecida como algo importante para a filosofia, apesar de raramente alcançada, vale dizer, a prática de evitar o uso de suposições implícitas ou injustificadas. Para Nietzsche, o problema com a ciência é que ela quase sempre incorre sub-repticiamente em princípios ou artigos de fé que cheiram às mesmas concepções metafísicas e teológicas que se busca superar. Duas ideias que foram tão cruciais para a ciência de seu tempo, das quais uma ainda se mantém como pedra de toque da investigação científica, são a concepção teleológica da natureza e o conceito de causação<sup>70</sup>.

Nós podemos deixar o primeiro ponto de lado, e não apenas porque a teleologia deixou de frequentar a prática científica, há muitos séculos, com o triunfo da revolução científica sobre o aristotelismo. A questão é se Nietzsche realmente pensa que a causação envolve “concepções metafísicas e teológicas” que ele mesmo rejeita.

---

69 ACAMPORA, C. D. “Naturalism and Nietzsche’s Moral Psychology,” in K. Ansell-Pearson (ed.), *A Companion to Nietzsche*. Oxford: Blackwell, 2006, p. 329, n. 5.

70 *Ibidem*, p. 316-317.

Acampora cita<sup>71</sup> brevemente uma das passagens neokantianas de *Para além de bem e mal* já mencionada, então a deixaremos de lado. Infelizmente, ela também se apóia em uma passagem de *A Gaia Ciência* (FW/GC 112, KSA 3.472) que provavelmente reflete o mesmo ceticismo neokantiano e que de modo algum pertence aos trabalhos “maduros” de Nietzsche – o âmbito no qual ela critica minha perspectiva de que Nietzsche não é mais cético a respeito da causalção como sendo algo “simplesmente equivocado”. A passagem realmente crucial - a única provinda dos trabalhos maduros de Nietzsche por ela aduzida - está no capítulo “Os Quatro Grandes Erros” do *Crepúsculo dos ídolos*, mais especificamente na seção sobre “o erro da falsa causalidade”, de acordo com o qual nós acreditamos erroneamente que nossos estados mentais conscientes *causam* nossas ações. Mas, para os propósitos de Acampora, a parte crucial desta seção é sua conclusão (faço aqui uma citação mais extensa que a dela):

Não há, enfim, nenhuma causa espiritual [*geistigen*]! (...) [N]ós realmente abusamos daquele “empirismo” - nós o usamos para *criar* o mundo como um mundo de causas, vontades e espíritos. Aqui, a psicologia mais antiga e duradoura está em ação, fazendo nada mais que isso: considerou todos os eventos como ações, todas as ações como resultado de uma vontade, fazendo do mundo uma multidão de agentes, um agente (um “Sujeito”) estando por trás de todo evento. O homem projetou no mundo três “fatos internos” seus, os fatos em que acredita de forma mais fervorosa: a vontade, o espírito e o Eu. Ele tomou o conceito de Ser daquele de Eu, ele imprimiu nas coisas sua própria imagem, baseado no conceito de Eu como causa. Será mesmo surpreendente que o homem depois tenha redescoberto nas coisas tão somente *aquilo que nelas foi anteriormente posto?* - Mesmo

---

71 *Ibidem*, p. 319.

a “coisa”, vale repetir, o conceito de coisa é apenas um reflexo da crença no Eu enquanto causa... e mesmo seu átomo, meus caros senhores mecanicistas e físicos, quanto erro, quanta rudimentar psicologia ainda existe em seu átomo! Para não mencionar a “coisa-em-si” (...)! O erro de pensar que o espírito causa a realidade! E fazer disso a medida da realidade! E chamá-la *Deus*!

O fato de estarmos enganados em pensar que a vontade consciente é *causal* em relação às ações - o que coincide com a visão de Nietzsche, como argumentei em outro lugar<sup>72</sup> – evidentemente não acarreta nenhum ceticismo sobre a realidade da causação, o que supostamente está em questão na crítica de Acampora à minha leitura do Naturalismo-M de Nietzsche. Aquilo que, nesta passagem, *supostamente* motivaria o ceticismo acerca da causação é esclarecido por Acampora da seguinte maneira: “o mundo empírico do cientista é povoado por uma série de ‘sujeitos-fantasma’ na forma de ‘fazedores’ ou agentes. Este é o quadro no qual o conceito de causação opera”<sup>73</sup>. Suponha que seja verdade que nossa crença em “átomos” resultou de nossa (falsa) crença de que nossas vontades são causais. De que modo isso poderia conduzir ao ceticismo acerca da *causação*? Isso poderia autorizar o ceticismo acerca da metafísica atomística da física, mas a causação parece intocada. De fato, na seção seguinte do *Crepúsculo*, Nietzsche retorna imediatamente à sua distinção segura entre causas *reais* e *imaginárias*, de modo coerente com o teor do capítulo como um todo.

A própria Acampora, ao que tudo indica, percebe que há um problema com sua leitura, já que - escondido em uma estranha nota de pé de página - ela admite: “Isto não quer dizer que Nietzsche

---

72 LEITER, B. Nietzsche’s Theory of the Will. In: *Philosopher’s Imprint*, 7, p. 1-15, 2007.

73 ACAMPORA, C. D. “Naturalism and Nietzsche’s Moral Psychology,” in K. Ansell-Pearson (ed.), *A Companion to Nietzsche*. Oxford: Blackwell, 2006, p. 320.

rejeite a causação como um todo, mas apenas que nosso modo corrente de considerá-la é emperrado por estas outras pressuposições conceituais ou ‘erros’ como [Nietzsche] as chama”<sup>74</sup>; e ela continua observando que as passagens no *Crepúsculo* que dizem respeito à crítica das noções “falsas” ou “imaginárias” de causação “sugerem que Nietzsche endossa algum tipo denexo causal”, porém rejeita “a estrutura organizada em torno de várias abstrações metafísicas tais como sujeitos e agentes”<sup>75</sup>. Eu tomo disso, pela admissão da própria Acampora, que Nietzsche, de fato, acredita em nexos causais, mas simplesmente nega que algumas supostas causas - por exemplo, “sujeitos” ou uma vontade consciente - sejam, de fato, causais. Entretanto, isso nunca esteve em questão em minha leitura do naturalismo de Nietzsche, a qual gasta tempo considerável examinando justamente essa sua crítica<sup>76</sup>. O que Acampora prometeu, mas não conseguiu cumprir, foi fornecer alguma evidência de que seja “simplesmente equivocado” salientar que Nietzsche acredita em causação em seus trabalhos de maturidade. Ao invés de ser “equivocado”, Acampora, em sua nota de pé de página, admite que isso é correto!

A confusa crítica de Acampora, no entanto, traz à tona uma importante questão: ou seja, Nietzsche não seria cético em relação ao que ele julga ser a base *metafísica* da ciência moderna? E, se isso for verdade, como ele poderia então ser um naturalista que leva a ciência a sério? É a uma versão mais preocupante dessa crítica que agora nos voltamos.

---

74 *Ibidem*, p. 330, no. 8.

75 *Ibidem*.

76 LEITER, B. *Nietzsche on Morality*. Londres: Routledge, 2002, p. 87-101.

*C. A metafísica da vontade de potência.*

Uma vez mais, é Janaway quem propõe uma versão mais afiada da crítica considerada relevante. Ele escreve:

O compromisso de Nietzsche em relação à continuidade de resultados com as ciências é posto em questão por conta de algumas de suas asserções acerca da capital noção explicativa da vontade de potência, a qual pode fundamentalmente importar noções de dominação e interpretação para dentro do âmbito biológico<sup>77</sup>.

De fato, algumas das discussões de Nietzsche sobre a vontade de potência - especialmente GM/GM II, 12, KSA 5.313 - fazem surgir dúvidas até mesmo acerca da atribuição de um Naturalismo-M a Nietzsche. Como escreve Janaway:

O problema é que Nietzsche apresenta a vontade de potência como uma *resposta* àquilo que vê como o paradigma dominante na ciência, a “idiosincrasia democrática contra tudo o que domina ou deseja dominar”, um preconceito sobre o método que se “tornou senhor sobre toda a fisiologia e doutrina da vida - para seu próprio prejuízo, removendo sorrateiramente um de seus conceitos fundamentais, o de *atividade*” (GM/GM II, §12). Nietzsche diz que a explicação científica do comportamento dos organismos em termos de adaptação relativa ao ambiente deve ser rejeitada em favor de uma visão que, em todos os níveis do mundo orgânico, há espontaneidade, apropriação ativa, interpretação e a imposição de formas e sentidos (...)<sup>78</sup>.

---

77 JANAWAY, C. *Beyond Selflessness: Reading Nietzsche's Genealogy*. Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 52.

78 *Ibidem*, p. 38.

A seção 12 da segunda dissertação da *Genealogia* de fato se mostra como uma passagem muito estranha para ter sido escrita por um naturalista filosófico, isso pelas razões apontadas por Janaway. De que modo ela poderia se alinhar à leitura de Nietzsche como um Naturalista-M, por sua vez tão bem fundamentada pelos textos?

Maudemarie Clark apresentou um forte argumento, parcialmente seguindo Walter Kaufmann, de que “a teoria da vontade de potência se originou como tentativa de explicar comportamentos humanos variados”<sup>79</sup> e certamente seu mais importante papel na *Genealogia* se dá por meio do princípio psicológico articulado em GM/GM III, 7, KSA 5.349, segundo o qual “todo animal (...) instintivamente se esforça em alcançar seu *maximum* de sentimento de poder”, que por sua vez figura na explicação de Nietzsche para o apelo do ideal ascético, como já argumentei<sup>80</sup>. Como Clark também mostrou<sup>81</sup>, os argumentos publicados para versões mais ambiciosas e metafísicas da doutrina da vontade de potência - de acordo com

---

79 CLARK, M. *Nietzsche on Truth and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 210.

80 LEITER, B. *Nietzsche on Morality*. Londres: Routledge, 2002, p. 255-263. Não estou, entretanto, de acordo com a crítica que Clark dirige à vontade de potência enquanto hipótese empírica, segundo a qual ela estaria no mesmo nível do hedonismo psicológico (CLARK, M. *Nietzsche on Truth and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 210-211). É obviamente verdadeiro que para que a ânsia pelo sentimento de poder possa ser explanatoriamente elucidativa nós precisamos de uma descrição desse sentimento que seja tanto concreta quanto *conceitualmente* distinta daquela de outros sentimentos que poderiam ser pensados como exercendo um papel motivacional (por exemplo, o prazer). Mas a necessidade de discriminação e distinção conceitual é compatível com a tese empírica de que outras motivações aparentes são realmente instâncias motivadoras por meio de uma ânsia pelo sentimento de poder. Dito isso, a tese de que *todo* comportamento é motivado por uma ânsia pelo sentimento de poder é tão improvável quanto o hedonismo psicológico, porém é compatível com a importante tese de que o sentimento de poder é uma motivação significativa para os seres humanos e figura como a melhor explicação para aspectos centrais das ações e dos valores humanos.

81 CLARK, M. *Nietzsche on Truth and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 212-213;

a qual toda matéria, ou ao menos toda matéria orgânica, é “vontade de potência - depende de premissas (por exemplo, a causalidade da vontade) que Nietzsche na verdade rejeita explicitamente, de modo que ele não pode tomá-los como argumentos sérios ou convincentes. De fato, os argumentos ruins que Nietzsche oferece para a doutrina metafísica da vontade de potência são, segundo Clark (a partir de JGB/BM 5, 6 e 9), uma ilustração irônica de uma tendência dos filósofos que Nietzsche usualmente critica, ou seja, que eles apresentam suas doutrinas metafísicas como descobertas racionais, ao invés de “tentativas de construir o mundo, ou uma imagem do mundo, em termos dos valores do filósofo”<sup>82</sup>.

Contra este pano de fundo, devemos nos lembrar que GM/GM II, 12, KSA 5.313 - a passagem na qual Janaway se concentra - tem como seu verdadeiro foco o modo correto de fazer uma *genealogia*, por exemplo, do castigo. Nietzsche argumenta<sup>83</sup> que uma genealogia deve distinguir entre “a causa da gênese de uma coisa e sua utilidade final”, uma vez que a primeira não garante qualquer inferência confiável acerca da última. Nietzsche escreve:

...ênfazo ainda mais este ponto central a respeito da metodologia histórica porque ele basicamente vai contra os instintos atualmente dominantes e o gosto da época, os quais prefeririam antes aprender a conviver com a absoluta aleatoriedade, assim como com a falta de sentido mecanicista de todo acontecimento, do que com uma teoria de uma *vontade de potência* que atua em todo acontecimento. (GM/GM II, 12, KSA 5.313)

Isto reflete, diz Nietzsche, “a idiosincrasia democrática contra tudo o que domina ou deseja dominar” (GM/GM II, 12, KSA 5.313), observação que se faz acompanhar de uma breve polêmica

---

82 *Ibidem*, p. 221.

83 Cf. LEITER, B. *Nietzsche on Morality*. Londres: Routledge, 2002, cap. 5.

contra essa idiossincrasia, que conclui com sua afirmação de que “a essência da vida” é “sua *vontade de potência*”, envolvendo fundamentalmente “forças espontâneas, agressivas, subversivas, reinterpretantes, reordenadoras e criativas” (*idem*). A seção seguinte se inicia, “para retomar nosso tópico” - ou seja, a prática genealógica conforme ilustrada por meio do estudo de caso do castigo - e nenhuma palavra a mais é dita no livro a respeito da metafísica da vontade de potência, em oposição à vontade de potência como hipótese psicológica<sup>84</sup>.

Observe então que a aparente metafísica da vontade de potência de Nietzsche surge *apenas* para reiterar um ponto acerca do correto método histórico, um que se mantém quase independente da verdade da metafísica: em outras palavras, ela se parece justamente com uma tentativa de utilizar as reivindicações metafísicas para fins retóricos, isto é, como estratégia que busca persuadir seus leitores da correção de sua abordagem genealógica a partir da sua associação com um sistema de valores diferente, mais “nobre”. E uma vez cumprido seu propósito retórico, a metafísica então desaparece do livro, dando lugar à versão psicológica da doutrina, explicitada em GM/GM III 7, KSA 5.349. É tentadora a conclusão de que - dado este contexto e aquilo que Clark demonstrou sobre o papel da vontade de potência na obra publicada - GM/GM II 12, KSA 5.313-6 não deve ser levada assim tão a sério.

---

84 Uma terceira possibilidade é de que a vontade de potência seja entendida como um tipo de hipótese *biológica*, como procura fazer Richardson (cf. RICHARDSON, J. *Nietzsche's New Darwinism*. Oxford: Oxford University Press, 2004). Esta leitura me parece repleta de dificuldades, tanto interpretativas quanto científicas. Conforme demonstra Forber (FORBER, P. Nietzsche Was No Darwinian. In: *Philosophy & Phenomenological Research*, 75, p. 369-382, 2007), é pouco provável que a versão de Richardson de uma biologia do poder nietzschiana seja compatível com Darwin, o que significa dizer que tal leitura não é compatível com a *real* biologia, o que a coloca no mesmo barco do que chamo mais à frente de metafísica “maluca” da vontade de potência. Veja a discussão no parágrafo de conclusão desta seção.



Neste contexto, talvez valha a pena lembrar o quão irrelevante o próprio Nietzsche considerou a ideia de vontade de potência, no final das contas. Nos dois principais momentos de autorreflexão presentes no corpus nietzschiano - *Ecce homo*, onde Nietzsche revê e avalia sua vida e seu trabalho, incluindo aí especificamente todos os seus principais livros, e a série de novos prefácios sinóticos que ele escreveu, em 1886, para todos os seus livros anteriores à *Assim falava Zaratustra* - em momento algum Nietzsche defende a centralidade da vontade de potência - ou de uma metafísica da vontade de potência - para o seu o trabalho. À luz da avaliação que o próprio Nietzsche faz de sua filosofia, parece particularmente enganoso ler passagens como GM/GM II 12, KSA 5.313-6 de maneira tão literal.

De qualquer maneira, uma reflexão conclusiva sobre questões de método interpretativo pode estar sendo requisitada aqui. Meu próprio interesse em Nietzsche não se restringe ao de um antiquário, já que, ao menos em parte, o interesse permanente em qualquer naturalista filosófico como Nietzsche deve se dar em função do quanto consegue tomar a natureza e os fatos corretamente, e deste modo ensinar-nos coisas importantes. Se for comprovado que Nietzsche, o indivíduo, está realmente comprometido com aquilo que parece decorrer do mais surpreendente literalismo sobre um punhado insignificante de passagens publicadas a respeito da “vontade de potência” (tais como GM/GM II 12, KSA 5.313), tanto pior para Nietzsche, pode-se dizer. De todo modo, podemos fazer um favor a Nietzsche, *o filósofo*, se reconstruirmos seu projeto humano em termos que sejam em maior parte reconhecidamente seus, e ainda, ao mesmo tempo, bem mais plausíveis, isso na medida em que a metafísica maluca da vontade de potência (segundo a qual toda matéria orgânica “é vontade de potência”) é eliminada. Eu estou inclinado à perspectiva esperançosa de Clark de que a metafísica maluca é realmente apresentada em um tom irônico, e que Nietzsche, o naturalista, bem o sabe. O fato de que nada em sua real psicologia moral depende da metafísica maluca, e que ele não

atribui nenhuma importância à metafísica maluca em sua própria avaliação do seu corpus, é uma razão adicional para ser esperançoso a esse respeito. Mas Nietzsche foi um mero mortal assim como o restante de nós, e mesmo o fato de ser um gênio não pode compensar os perigos de ser autodidata sobre tanta coisa. Talvez Nietzsche tenha realmente acreditado que ele dispunha de alguma intuição profunda sobre a correta metafísica da natureza, uma intuição que teria sido deixada de lado pelas ciências empíricas. Se ele teve este pensamento - algo completamente inconsistente com o resto de seu naturalismo - tanto pior para ele. Aqueles de nós que lemos Nietzsche mais de um século depois devemos nos concentrar em suas ideias produtivas, e não nas bobas, especialmente quando elas não são centrais para seu importante trabalho em psicologia moral.

#### *IV. Será Nietzsche um naturalista bem sucedido... e como ele poderia ser?*

Os filósofos naturalistas incorrem em um ônus de prova diferente daquele da maioria dos filósofos: suas reivindicações devem responder aos fatos conforme se desenrolam no curso da investigação empírica sistemática. Kantianos podem construir sua psicologia moral de suas poltronas santarronas, invocando um interesse limitado ao “conceito” ou à “possibilidade” da motivação moral; já os naturalistas de fato se importam com o modo como os seres humanos *realmente* funcionam. Obviamente Hume não se sai tão bem em relação a esse padrão mais exigente de prova, já que algumas de suas especulações acerca da natureza humana parecem envolver ilusões sobre as propensões morais humanas. Nietzsche certamente não é propenso a ilusões, mas será que ele realmente se sai melhor? Como se mostra seu Naturalismo-M especulativo mais de um século depois?

Como eu argumentei em um trabalho recente<sup>85</sup>, uma importante razão para que os filósofos devam levar Nietzsche a sério é porque ele parece ter entendido, ao menos em seus contornos mais amplos, muitos pontos acerca da psicologia moral humana *corretamente*. Considere que:

- (1) Nietzsche afirma que os fatos relativos ao tipo hereditário são determinantes fundamentais da personalidade e dos comportamentos moralmente significantes, uma alegação bem fundamentada em vastas descobertas empíricas sobre genética comportamental<sup>86</sup>.
- (2) Nietzsche alega que a consciência é algo “superficial” e que “a grande maioria dos pensamentos conscientes devem ser ainda atribuídos à atividade instintiva [inconsciente]” (JGB/BM 3, KSA 5.17), teses amplamente corroboradas por recentes trabalhos de psicólogos sobre o papel do inconsciente<sup>87</sup> e de filósofos que produziram meta-análises sintéticas de trabalhos sobre a consciência na psicologia e na neurociência<sup>88</sup>.
- (3) Nietzsche afirma que os julgamentos morais são racionalizações *post-hoc* de sentimentos que têm origem anterior, e que, portanto, não são resultado da reflexão racional ou da discursividade, uma conclusão em sintonia com descobertas do ascendente “intuicionismo social” em psicologia moral empírica de Jonathan Haidt<sup>89</sup> e outros.

---

85 LEITER, B. Nietzsche's Theory of the Will. In: *Philosopher's Imprint*, 7, p. 1-15, 2007; KNOBE, J.; LEITER, B. The Case for Nietzschean Moral Psychology. In LEITER, B.; SINHABABU, N., 2007.

86 KNOBE, J.; LEITER, B. The Case for Nietzschean Moral Psychology. In LEITER, B.; SINHABABU, N., 2007.

87 Por exemplo, WILSON, T. *Strangers to Ourselves: Discovering the Adaptive Unconscious*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2002.

88 Por exemplo, ROSENTHAL, D. Consciousness and Its Function. In: *Neuropsychologia*, 46, p. 829-840, 2008.

89 HAIDT, J. The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment. In: *Psychological Review*, 108, p. 814-834, 2001.

- (4) Nietzsche argumenta que o livre arbítrio<sup>90</sup> é uma “ilusão”, que nossa experiência consciente de vontade é ela mesma um produto causal de forças inconscientes, uma posição recentemente defendida pelo psicólogo Daniel Wegner<sup>91</sup>, que, por sua vez, sintetiza um amplo conjunto de resultados empíricos, incluindo os famosos dados neurofísicos acerca da “vontade” coletados por Benjamin Libet.

Se Nietzsche fosse mais amplamente lido por psicólogos acadêmicos – anos a fio de leituras equivocadas de Heidegger e Derrida parece tê-los afastado de Nietzsche – então ele seria reconhecido como uma figura verdadeiramente presciente na história da psicologia empírica.

Os naturalistas são, certamente, reféns da fortuna empírica, e a notável trajetória de Nietzsche pode se tornar menos impressionante em cinquenta ou cem anos. De todo modo, fazer profecias acerca das ciências empíricas não é o meu interesse aqui. Pois a notável perspicácia psicológica de Nietzsche faz surgir um novo e diferente tipo de enigma a respeito do Naturalismo-M que atribuí a ele e que aqui defendi de várias críticas. Para dizer de forma simples: Nietzsche parece estar *correto* a respeito de grande parte da psicologia moral humana, não obstante sua incapacidade de empregar qualquer um dos *métodos* da psicologia empírica que confirmou muito do seu trabalho. Que tipo de naturalismo *metodológico* é este?

Scott Jenkins propõe uma versão sucinta dessa objeção ao comentar a evidência empírica que Joshua Knobe e eu aduzimos em apoio à psicologia moral de Nietzsche. Jenkins escreve:

---

90 LEITER, B. Nietzsche's Theory of the Will. In: *Philosopher's Imprint*, 7, p. 1-15, 2007.

91 WEGNER, D. *The Illusion of Conscious Will*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2002.

Knobe e Leiter examinam um vasto conjunto de estudos psicológicos (incluindo estudos sobre o comportamento de gêmeos, os efeitos da educação infantil na personalidade e a relação entre o comportamento moral e os relatos de atitudes morais) e argumentam que o comportamento de uma pessoa, em contexto moral, pode ser explicado primariamente através do recurso a “fatos relativos ao tipo” de caráter hereditário, enquanto a educação moral (a perspectiva aristotélica) e a tomada de decisão consciente (a perspectiva kantiana) surpreendentemente quase não desempenham papel algum em tais explicações. Esta evidência empírica, argumentam, demonstra que a teoria nietzschiana de diferentes tipos psicológicos, com seus característicos compromissos morais e teoréticos, merece, ao final, uma séria consideração por parte dos filósofos interessados em psicologia moral. Knobe e Leiter fazem um trabalho muito bom na defesa de sua posição, e seu trabalho sugere uma interessante questão envolvendo o trabalho de Nietzsche – Como exatamente ele chega a uma teoria que é confirmada por investigações empíricas atuais, se não por meio da consideração destes dados que dariam suporte a tal teoria?

Neste contexto, precisamos fazer a distinção entre aquilo que conta como *confirmação* de uma teoria e aquilo que pode ter levado um gênio como Nietzsche a perceber uma possível verdade sobre a psicologia moral humana. A psicologia empírica tem desenvolvido métodos para testar e confirmar hipóteses que não estavam disponíveis no século XIX – daí a indispensável *especulação* peculiar a filósofos de viés naturalista como Nietzsche. Mas, pela mesma razão, não é o caso de se pensar que Nietzsche não tenha *evidências* sobre as quais sua psicologia moral especulativa possa se apoiar. Estas evidências parecem ser de três tipos básicos: primeiro, sua própria observação, tanto introspectiva quanto do comportamento alheio; segundo, as observações pessoais relatadas por outras pessoas, recolhidas ao longo do tempo em uma ampla variedade de

textos históricos, literários e filosóficos, que por algum motivo tendiam a reiterar umas às outras (considere, por exemplo, o realismo acerca das motivações humanas, pormenorizadas por Tucídides na antiguidade e pelos aforismos de La Rochefoucauld na modernidade, ambos autores admirados por Nietzsche); e terceiro, suas leituras acerca dos desenvolvimentos científicos de sua época, muitos dos quais - ainda que de forma amadora ou simplesmente errada segundo os padrões atuais - representaram tentativas sistemáticas de aplicar os métodos científicos ao estudo dos seres humanos e que, em linhas gerais, vem sendo confirmada por subsequentes desenvolvimentos. Pelos parâmetros contemporâneos dos métodos das ciências humanas, não chegaríamos a considerar as intuições [*insights*] baseadas nessas evidências como bem confirmadas, mas isso certamente não quer dizer que não sejam adequadas, nas mãos de um gênio como Nietzsche, aquelas que sobrevivem ao escrutínio de nossos métodos atuais. Esta é precisamente uma das razões de Nietzsche ser um grande Naturalista-M *especulativo* na história da filosofia: valendo-se de dados e métodos nada sistemáticos, ele pôde, assim mesmo, chegar a hipóteses que vieram a ser fundamentadas por dados e métodos mais sistemáticos. É evidente que Nietzsche, ao contrário de nossos atuais cientistas sociais, não é apenas um humiano, mas um terapeuta, e assim entrelaça essas hipóteses formando um poderoso projeto crítico que visa a transformar a consciência acerca da moralidade. Alguns de nossos atuais naturalistas da psicologia moral<sup>92</sup> talvez tenham objetivos parecidos, mas nada do talento retórico de Nietzsche, ou de sua temerária prontidão a abandonar a convencional sabedoria acerca da moralidade. A ciência cognitiva contemporânea deve nos le-

---

92 Por exemplo, PRINZ, J. *The Emotional Construction of Morals*. Oxford: Oxford University Press, 2007 e HAIDT, J. The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment. In: *Psychological Review*, 108, p. 814-834, 2001.

var a uma apreciação renovada sobre as profundas intuições do Naturalismo-M Especulativo de Nietzsche, mas a ciência cognitiva não é páreo para o poder retórico do Nietzsche terapêutico, que vê não apenas como os seres humanos realmente funcionam, mas também como explorar esse fato de maneira que transtorne a complacente consciência moral de alguns de seus leitores<sup>93</sup>.

**Abstract:** In *Nietzsche on Morality* (2002), the author set out a systematic reading of Nietzsche as a philosophical naturalist, one which has attracted considerable critical comment, including from some generally sympathetic to reading Nietzsche as a philosophical naturalist. In this paper, the author revisits that reading and respond to various objections. Topics covered include the role of “speculation” in Nietzsche’s naturalism; the difference between the Humean and Therapeutic Nietzsches; the role of culture in naturalistic explanations; the status of claims about causation in Nietzsche’s naturalism; whether the apparent metaphysics of the will to power is compatible with naturalism; and how Nietzsche’s speculative naturalism fares in light of subsequent work in empirical psychology.

**Keywords:** Nietzsche – Naturalism – Moral philosophy – Moral psychology

---

93 As discussões com os estudantes, no meu seminário da primavera de 2008 sobre “Nietzsche, Naturalismo e Psicologia Moral” na Universidade do Texas em Austin, me foram extremamente proveitosas na elaboração deste artigo; eu sou especialmente grato a Christopher Raymond por muitas ideias importantes. Eu também fui ajudado pelas discussões na conferência sobre “Nietzsche, Naturalismo e Normatividade” na Universidade de Southampton, em julho de 2008; eu posso me lembrar particularmente de comentários e questões vindos de Ken Gemes, Christopher Janaway, Peter Kail e David Owen. Eu também gostaria de agradecer às pessoas que fizeram comentários sobre o artigo em meu *blog* ([www.brainleiternietzsche.blogspot.com](http://www.brainleiternietzsche.blogspot.com)) pelos muitos pontos úteis. Finalmente, obrigado a John Richardson pelos comentários à penúltima versão.

## referências bibliográficas

1. ACAMPORA, C. D. “Naturalism and Nietzsche’s Moral Psychology,” in K. Ansell-Pearson (ed.), *A Companion to Nietzsche*. Oxford: Blackwell, 2006.
2. BITTNER, R. “Introduction,” to Nietzsche’s *Writings from the Last Notebooks*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
3. BROBJER, T. *Nietzsche’s Philosophical Context: An Intellectual Biography*. Urbana: University of Illinois Press, 2008.
4. BÜCHNER, L. *Force and Matter*, trad. de J.G. Collingwood. London: Trubner, 1870.
5. CARTWRIGHT, N. From Causation to Explanation and Back Again. In: LEITER, B. (org.). *The Future for Philosophy* Oxford: Oxford University Press, 2004.
6. CLARK, M. *Nietzsche on Truth and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
7. FORBER, P. Nietzsche Was No Darwinian. In: *Philosophy & Phenomenological Research*, 75, p. 369-382, 2007.
8. GEMES, K.; JANAWAY, C. Naturalism and Value in Nietzsche. In: *Philosophy & Phenomenological Research*, 71, p. 729-740, 2005.
9. GREGORY, F. *Scientific Materialism in Nineteenth-Century Germany*. Dordrech: D. Reidel, 1977.
10. HAIDT, J. The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment. In: *Psychological Review*, 108, p. 814-834, 2001.
11. HUSSAIN, N. Nietzsche’s Positivism. In: *European Journal of Philosophy*, 12, p. 326-368, 2004.
12. JANAWAY, C. *Beyond Selflessness: Reading Nietzsche’s Genealogy*. Oxford: Oxford University Press, 2007.



13. JANZ, C. P. *Friedrich Nietzsche: Biographie* (3 vols.). Munique: Hanser, 1978.
14. JENKINS, S. Review of Leiter & Sinhababu (2007), In: *Notre Dame Philosophical Reviews*, 01:03, 2008.
15. KNOBE, J.; LEITER, B. The Case for Nietzschean Moral Psychology. In LEITER, B.; SINHABABU, N., 2007.
16. LANGE, F. *History of Materialism*, vol. 2. Trad. de E.C. Thomas. New York: Humanities Press, 1950.
17. LEITER, B. *Nietzsche on Morality*. Londres: Routledge, 2002.
18. \_\_\_\_\_. Nietzsche's Theory of the Will. In: *Philosopher's Imprint*, 7, p. 1-15, 2007.
19. LEITER, B.; SINHABABU, N. (orgs.). *Nietzsche and Morality*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
20. PRINZ, J. *The Emotional Construction of Morals*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
21. RICHARDSON, J. *Nietzsche's New Darwinism*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
22. ROSENTHAL, D. Consciousness and Its Function. In: *Neuropsychologia*, 46, p. 829-840, 2008.
23. SCHACHT, R. Nietzsche's Gay Science, or, How to Naturalize Cheerfully. In: SOLOMON, R.C.; HIGGINS, K.M. (orgs.). *Reading Nietzsche*. New York: Oxford University Press, 1988.
24. SCHNÄDELBACH, H. *Philosophy in Germany: 1831-1933*, trans. E. Matthews. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
25. STACK, G. *Lange and Nietzsche*. Berlin: de Gruyter, 1983.
26. STROUD, B. *Hume*. Londres: Routledge, 1977.
27. VITZTHUM, R. C. *Materialism: An Affirmative History*. Amherst, NY: Prometheus Books, 1995.

Leiter, B.

28. WEGNER, D. *The Illusion of Conscious Will*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2002.
29. WILSON, T. *Strangers to Ourselves: Discovering the Adaptive Unconscious*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2002.

Artigo recebido em 25/05/2011.

Artigo aceito para publicação em 05/06/2011.