

# Nietzsche e Hume: naturalismo e explicação\*

P. J. E. Kail\*\*

**Resumo:** O objetivo deste ensaio é oferecer uma caracterização geral do naturalismo compartilhado por Hume e Nietzsche e tratar de dois temas a ele relacionados. O primeiro deles diz respeito ao ceticismo acerca da causação. Aqui há à primeira vista uma dificuldade. Um aspecto comum ao naturalismo de ambos é o fato de que ele envolve tentativas de *explicar*, e explicar *em termos causais*, todo um leque de fenômenos recorrendo a elementos mais básicos. Ambos, entretanto, parecem ser céticos quanto à própria causação, questionando suas pretensões explicativas. O autor pretende mostrar que para ambos os pensadores não há nenhuma tensão genuína quanto a este aspecto. O segundo tema abordado no artigo diz respeito tanto à natureza das explicações que ambos oferecem para diversos tipos de fenômenos quanto às implicações filosóficas destas explicações.

**Palavras-chave:** naturalismo – explicação - causação

---

\* Tradução de Eduardo André Rodrigues de Lima. Revisão da tradução de Rogério Lopes. Este artigo foi publicado originalmente no *Journal of Nietzsche Studies*, New York, n.37, 2009, p. 5-22.

Agradecimentos do autor: agradeço a Christa Acampora, Bamford Rebecca e ao Conselho Editorial do JNS por sua valiosa ajuda na escrita deste artigo. Parte deste material foi apresentado em versões anteriores nas universidades de Oxford, Cambridge e Southampton. Sou grato a todos os presentes, e particularmente a Ken Gemes, Brian Leiter, Simon Blackburn, Arif Ahmed, Hallvard Lillehammer, David Owen, Manuel Dries, Richard Schacht, Maudemarie Clark, Christopher Janaway, Dan Came, Aaron Ridley e Olivia Bailey. Agradeço também a E.M.P. Kail e S.M.S. Pearsall.

Agradecemos ao professor Peter Kail por ter acolhido com entusiasmo nosso convite para publicar neste número especial dos *Cadernos Nietzsche*, por ter cedido os direitos de tradução para a língua portuguesa e por ter negociado pessoalmente a permissão para a tradução junto aos editores do *Journal of Nietzsche Studies*. Aos editores do JNS, agradecemos pela cessão dos direitos de publicação em língua portuguesa (Nota do colaborador).

\*\* Professor da Universidade de Oxford, Oxford, Inglaterra. E-mail: Peter.kail@philosophy.ox.ac.uk.

Para aqueles que pensam através de estereótipos desinformados, Nietzsche e Hume são os polos opostos da filosofia; Nietzsche é o anticientífico, um “pós-moderno” e decano da filosofia “Continental”; Hume é um protopositivista lógico intransigente e herói da filosofia “analítica”. Ambos os estereótipos são tão equivocados que fica difícil saber por onde começar sua refutação. Entretanto, para aqueles que decididamente lêem Nietzsche como um filósofo naturalista, Hume é um ponto de comparação, e isso pela simples razão de que, graças a Norman Kemp Smith e Barry Stroud, o naturalismo está no cerne de sua filosofia<sup>1</sup>. A questão é, portanto, o quanto esses pensadores se parecem.

Há um número muito pequeno de estudos comparativos dedicados a Nietzsche e Hume, seja sobre temas pontuais, seja em uma perspectiva panorâmica<sup>2</sup>, e me parece que há ainda muita coisa a

---

1 Ver, p. ex., LEITER, B. *Nietzsche on Morality*. London: Routledge, 2002, 3-11; Schacht, R. Nietzsche and Philosophical Anthropology. In: *A Companion to Nietzsche*. Oxford: Blackwell, 2006.

2 Craig Beam (1996, 2001) escreveu dois artigos panorâmicos muito úteis. Hoy (1994) compara a genealogia de Hume e Nietzsche, embora não esteja de modo algum claro que Hoy tenha compreendido Hume (ver em BEAM, C. Hume and Nietzsche: Naturalists, Ethicists, Anti-Christians. In: *Hume Studies* 22, 1996 comentários bastante precisos sobre Hoy). Davey (1987) compara a noção de Eu em Hume e Nietzsche. Poellner (Poellner, P. *Nietzsche and Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press, 1995, 33 e segs.) discute a causalção em Hume e Nietzsche. Christopher Williams (Williams, C. A. *Cultivated Reason: An Essay on Hume and Humeanism*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1999, p. 124) refere-se a Nietzsche no contexto da crítica de Hume ao ascetismo na moralidade. Swanton compara a noção humiana de simpatia com a visão de Nietzsche sobre a compaixão, na tentativa de mostrar que “Hume tem respostas para as objeções que Nietzsche formula contra o status de virtude atribuído à compaixão ou piedade” (Swanton, C. Compassion as a Virtue in Hume. In: *Feminist Interpretations of David Hume*, University Park: Pennsylvania State University Press, 2000, p. 157). Danford (1990) vê uma proximidade entre Nietzsche e Hume, mas considera o primeiro como um “pós-moderno”. Bernard Williams (2000, 2002) aproxima Hume e Nietzsche em suas discussões acerca do naturalismo e da genealogia. Para uma boa discussão sobre Williams, que se apoia na

ser dita; nesse sentido, este artigo é um programa para estudos posteriores. O objetivo deste ensaio é oferecer uma caracterização geral do naturalismo compartilhado por ambos e tratar de dois temas a ele relacionados. O primeiro deles diz respeito ao ceticismo acerca da causação. Aqui há à primeira vista uma dificuldade. Um aspecto comum ao naturalismo de ambos é o fato de que ele envolve tentativas de *explicar*, e explicar *em termos causais*, todo um leque de fenômenos recorrendo a elementos mais básicos. Ambos, entretanto, parecem ser céticos quanto à própria causação, questionando suas pretensões explicativas. Procuo mostrar que para ambos os pensadores não há aqui nenhuma tensão genuína. O segundo tema tratado por mim diz respeito tanto à natureza das explicações que ambos oferecem para diversos tipos de fenômenos quanto a quais poderiam ser as implicações filosóficas destas explicações. Antes de dar prosseguimento, duas advertências devem ser mencionadas. Em primeiro lugar, não me interessa no momento estabelecer linhas de influência entre Hume e Nietzsche. Segundo, por razões de espaço, terei que renunciar a alguns pormenores que são necessários a uma investigação adequada e, *a fortiori*, não estarei em condições de defender plenamente as teses atribuídas a cada filósofo. Em vez disso, meu objetivo principal é esclarecer o que há de comum em suas estratégias.

### *Naturalismo, fisiologia e método.*

Tanto Hume como Nietzsche são “naturalistas”. Entretanto, como filósofos tão diversos quanto Spinoza, Quine, Aristóteles e John Mc Dowell são considerados “naturalistas”, este título,

---

*The Natural History of Religion* de Hume, consultar Craig, E. J. Genealogies and the State of Nature. In: *Contemporary Philosophy in Focus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 181-200.

embora legítimo, é relativamente trivial. Para fazer algum progresso, comecemos com aquilo que Kant disse sobre Locke. Ele afirmou que Locke propôs uma “fisiologia do entendimento” que, “ao traçar sua origem vulgar a partir da experiência comum”, equivale “a uma tentativa de lançar dúvidas sobre as pretensões da suposta rainha”. Felizmente, diz Kant, essa “genealogia” é uma “ficção”<sup>3</sup>. A referência à noção de “ficção”, nesse contexto, é mais interessante do que pode parecer, mas não vou tratar desse tema controverso aqui. Em vez disso, pondo de lado a ficção, vou sugerir que a descrição que Kant nos propõe corresponde ao núcleo do naturalismo de Hume e Nietzsche<sup>4</sup>. Eles propõem “fisiologias do entendimento” e “genealogias” de conceitos que têm origem na experiência. Essas explicações, além disso, às vezes “suscitam dúvidas” sobre as pretensões do que é explicado. O que ofereço na sequência é uma tentativa de desdobramento dessa tese.

De acordo com Brian Leiter, Hume e Nietzsche estão comprometidos com um naturalismo metodológico de cunho especulativo, que propõem descrições da natureza humana “a fim de explicar vários fenômenos humanos”<sup>5</sup>. Essas teorias gerais recorrem a elementos e a princípios empiricamente determináveis que constituem suas respectivas “fisiologias”. Obviamente, seus pontos de partida são diferentes. Hume recorre a noções como “impressões”, “associação”, “simpatia”, “sentimento”, “imaginação” e outras semelhantes, enquanto Nietzsche se vale de noções como “impulso”, “ressentimento”, “vontade de potência” e de “afetos”. Apesar de

---

3 Kant, *Crítica de Pure Reason*, prefácio, IX-X.

4 O tema controverso que tenho em mente diz respeito à tese de Bernard Williams segundo a qual a genealogia deve ser entendida como uma demanda por algo que é essencialmente uma explicação ficcional. Um bom exame, assim como uma crítica bastante pertinente da leitura de Williams encontra-se em Craig, E. J. *Genealogies and the State of Nature*. In: *Contemporary Philosophy in Focus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 181-200.

5 LEITER, B. *Nietzsche on Morality*. London: Routledge, 2002, p. 4-5.

diferentes em substância, esses elementos básicos são concebidos tanto por Hume quanto por Nietzsche em continuidade com o restante do mundo natural. No caso de Hume, o vocabulário do *Tratado da Natureza Humana* deixa entrever a psicofisiologia da época, que recebe um realce mecanicista e é utilizada nas explicações sobre o comportamento animal.<sup>6</sup> Assim, a *Cyclopaedia, ou Dicionário Universal de Artes e Ciências*, monumental obra de referência de Ephraim Chambers, datada de 1728, contém verbetes dedicados a termos como *imaginação* e *associação*, termos que nos são familiares em função de nossa leitura de Hume. A associação, noção sobre a qual é construída a teoria do *Tratado*, era considerada um dispositivo mecânico e literalmente estúpido que, de acordo com pensadores como Hobbes, Descartes, Malebranche, Leibniz e muitos outros, regulava os mecanismos de inferência dos animais irracionais. Do mesmo modo, boa parte do vocabulário de Nietzsche é extraída da fisiologia e biologia (materialistas) de sua época, ciências que Nietzsche estudou cuidadosamente.<sup>7</sup> Isso é particularmente significativo no que diz respeito à noção de “vontade de potência” que, como mostrou Gregory Moore, estava em sintonia com certas tendências da biologia alemã, na qual era comum a ocorrência de termos como “apropriação”, “impulso” e “dominação”. Portanto, embora os elementos aos quais eles recorram

- 
- 6 Sobre o pano de fundo neurofisiológico e mecanicista do vocabulário de Hume, ver Buckle, S. *Hume's Enlightenment Tract*. Oxford: Oxford University Press, 2001, *Hume's Sceptical Materialism*. In: *Philosophy* 82, 2007, p. 553-78, Wright, J. P. *The Skeptical Realism of David Hume*. Manchester: Manchester University Press, 1983. Para uma discussão sobre o vocabulário de Hume e as teorias da cognição animal, ver o meu *Leibniz's Dog and Humean Reason*. In: *New Essays on David Hume*, Rome: FrancoAngeli, 2007a., § 2.4.2, e *Projection and Realism in Hume's Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2007b.
- 7 Sobre a fisiologia, ver Moore, G. *Nietzsche, Biology, Metaphor*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. *Nietzsche and Evolutionary Theory*. In: *A Companion to Nietzsche*, Oxford: Blackwell, 2006, p. 517-31. As influências da biologia incluem ainda a *História do materialismo* de Friedrich Lange. Para uma discussão e referências adicionais, ver Leiter, B. *Nietzsche on Morality*. London: Routledge, 2002., 63ff.

sejam diferentes, seu caráter naturalista não o é. Esses elementos básicos são pontos de partida fisiológicos na medida em que não são concebidos como elementos radicalmente distintos em gênero daqueles elementos básicos que se supõe atuarem no mundo natural e, mais particularmente, no mundo animal.

A teoria de Hume da natureza humana e a tentativa de Nietzsche de “traduzir a humanidade de volta na natureza” (JGB/BM 230, KSA 5.167,) compartilham do pressuposto de que a natureza humana não difere em gênero do resto da natureza. Eles rejeitam a hipótese de que “Você [humanidade] é mais! Mais elevada! E tem uma origem distinta!” (JGB/BM 230, KSA 5.167). Nietzsche identifica como um dos “quatro erros” GC 115 a colocação dos homens “em uma falsa hierarquia em relação aos animais e ao restante da natureza” (FW/GC 115, KSA 3.474,) (cf. A 31; HH 11), e, de forma célebre, ele descreve a psicologia da vontade de potência na *GM* como a afirmação de que “cada animal... instintivamente, esforça-se para um *optimum* de condições favoráveis nas quais ele pode expandir seu poder completamente” (GM/GM III 7, KSA 5.350). Não obstante, tal posicionamento não deve ser confundido com a idéia de que não há distinção real entre os seres humanos e os outros animais. Para Nietzsche, os seres humanos, ao mesmo tempo em que são animais “doentes” (GM/GM III 7, KSA 5.350), se tornaram também animais interessantes (GM/GM I 6, KSA 5.264) permanecendo cheios de potencial. Para Hume, existem grandes diferenças entre seres humanos e animais, diferenças que são reforçadas através da formação da cultura e da convenção. Entretanto, aquilo que para os outros era uma razão para estabelecer uma diferença de *gênero* – a alma cartesiana na *bête machine* ou um eu numenal contracausal – é explicado apelando-se a um elemento animal mais maleável.

Esses aspectos das filosofias de Hume e Nietzsche representam seu naturalismo substantivo, uma tese ontológica segundo a qual os seres humanos são parte da natureza. O naturalismo de ambos também é *metodológico*, pois Hume e Nietzsche compartilham

da rejeição de que existem rotas *a priori* para o conhecimento. A alegação de Hume de que ele seria o “Newton da mente” deve ser entendida à luz da significação da famosa frase newtoniana “*hypotheses non fingo*”. Tal sentença, quando aplicada à física, significa uma recusa em manter os resultados experimentais presos a uma concepção apriorística da matéria. Ao contrário disso, qualquer teoria deve ser determinada unicamente através dos resultados obtidos por experimentação e observação.<sup>8</sup> Essa visão de Newton é uma resposta direta à física cartesiana, cujas teorias são limitadas pela afirmação de que temos conhecimento *a priori* da matéria como pura extensão. Nós não “honraremos menos o nosso país natal”, afirma Hume, se aplicarmos os métodos da filosofia natural à ciência do homem, comparando nossa ignorância sobre a essência da mente com o nosso desconhecimento da essência do corpo.<sup>9</sup> Para ele, “parece evidente que, se a essência da mente é igualmente desconhecida para nós como a dos corpos externos, então deve ser igualmente impossível formar qualquer noção das suas forças e qualidades, exceto a partir de experimentos cuidadosos e exatos” (TNH, xvii). Assim, o método de Hume é naturalista no sentido de que ele é contínuo com a observação e a abordagem experimental que havia triunfado na física mecânica, e é contínuo também no sentido de que ele rejeita qualquer concepção *a priori* da mente que constanja seus resultados. Tal ponto de vista é sem dúvida favorável ao empirismo. Nietzsche, como Hume, é cético em relação a um suposto conhecimento *a priori* e enaltece o empirismo a partir de *Para além de bem e mal*. Desse modo, ele escreve que toda “credibilidade, boa consciência e evidência de verdade se originam primeiramente dos sentidos” (JGB/BM 134, KSA 5. 96.

---

8 Sobre esta discussão, ver o meu Newton. In: *The Blackwell Companion to Early Modern Philosophy*, Oxford: Blackwell, 2002.

9 Hume, D. *A Treatise Concerning Human Nature*, Oxford: Oxford University Press, 1978, p. xvii. Todas as outras referências a *A Treatise Concerning Human Nature* são feitas entre parênteses no texto pela sigla TNH.

Cf. tb. JGB/BM 15, KSA 5.29 e CD/CI, Razão na Filosofia 3, KSA 6.75-6). Isso não significa que Nietzsche tenha sido acrítico acerca dos resultados da ciência (veja abaixo); isso tampouco o impediu de questionar o valor da verdade, ou de sustentar que a ciência por si mesma não pode criar valores, algo que seria a obrigação dos filósofos (ver, p. ex., a GM/GM III; JGB/BM 211, KSA 5.144-5). Mas essas características da filosofia de Nietzsche dependem da sua crença de que ele está compreendendo a natureza humana mais ou menos corretamente – ou seja, de que ele está correto sobre quais tipos de criaturas são os seres humanos – e de que o estudo empírico é a fonte de tais conhecimentos.<sup>10</sup>

### *Ceticismo sobre a causalção?*

O naturalismo praticado por Nietzsche e Hume não é um naturalismo de tipo semanticamente redutivo (no sentido de reduzir os conceitos a postulados relativos à experiência), mas tem, ao invés disto, uma pretensão explicativa<sup>11</sup>. Há uma série de diferentes aspectos nessas aspirações compartilhadas que requerem exame. A alegação de Kant de que uma “genealogia” pode ser uma “tentativa de pôr em dúvida” é um desses aspectos; um segundo aspecto é a significativa sobreposição *daquilo* que é visto tanto por Nietzsche quanto por Hume como carecendo de explicação, uma sobreposi-

---

10 Isso tampouco descarta o fato de que a filosofia de Nietzsche tenha uma intenção terapêutica. Ver: Nietzsche’s Naturalism Reconsidered. In: *The Oxford Handbook of Nietzsche*, Oxford University Press, (no prelo).

11 É um fato óbvio e notório que Hume oferece “definições” de “causa”, mas é um erro vê-las como reduções semânticas (mesmo porque elas não são nem intensional, nem extensionalmente equivalentes). Para uma discussão sobre a natureza e o papel de um juízo causal, consulte Garrett, D. *Cognition and Commitment in Hume’s Philosophy*, New York: Oxford University Press, 1997, cap. 5.

ção que inclui os conceitos de causalidade, substância, eu, crença religiosa, valorização ascética e avaliações morais em geral. As explicações também são explicações *causais*. Entretanto, ambos os pensadores não são céticos em relação à causação? Se este é o caso, como eles podem oferecer explicações causais?

É inegável que Hume e Nietzsche são “céticos” em relação a causa e efeito. Entretanto, é preciso distinguir entre um ceticismo que afirma que não há nada semelhante a uma relação causal e um ceticismo concernente a teorias metafísicas específicas acerca destas relações e de sua epistemologia. Nietzsche e Hume pertencem à segunda espécie de céticos, mas não à primeira. Um primeiro argumento que apoia tal afirmação é o fato de que ambos se valem das explicações causais e da linguagem causal. Deste modo, Hume procura entender “quais as causas que nos induzem a acreditar na existência do corpo” (TNH, 187) e as “causas” da crença religiosa<sup>12</sup>. Nietzsche critica a “moral e a religião” cristã por não manterem “qualquer contato com a realidade”, pois elas, entre outras coisas, põem em circulação “causas imaginárias”, sem “qualquer conceito de causa natural” (M/A 15, KSA 3.28). Nietzsche então passa a fornecer uma explicação *causal* dessa má interpretação da realidade (M/A 15, KSA 3.28-9). Essas declarações podem ser tomadas ao pé da letra, porque quando nos voltamos para as evidências textuais em favor do ceticismo causal, elas apoiam o segundo e não o primeiro tipo de ceticismo sobre a causação.

Começemos com Hume ou, mais precisamente, com uma das influências de Hume, ou seja, Newton. Newton, de forma óbvia, se preocupa com o mundo natural e com explicações naturalistas. Mas sua própria posição surge em parte como resultado de uma crítica empirista da metafísica mecanicista então dominante e, em particular, a metafísica da causalidade. A metafísica mecanicista

---

12 Veja *The Natural History of Religion*. In: *Dialogues and Natural History of Religion*, Oxford: Oxford University Press, 1993, p. 134.

da causalidade pretendia oferecer um modelo geométrico perfeitamente claro para as operações de causalidade, de tal forma que se podia ver *por que* tal e tal efeito deve acontecer. O modelo de causação supostamente se ajustaria à concepção de matéria como pura extensão determinada a priori que foi mencionada acima. Entretanto, Newton abandonou esse modelo, uma vez que ele não se adequava aos resultados experimentais e a fenômenos evidentes tais como ação à distância e a coesão. Além disso, esse modelo era incapaz de oferecer qualquer concepção genuína de *atividade*, já que nele a matéria é definida como algo passivo. Nada disso fez Newton duvidar da existência de relações causais, mas o levou a desenvolver uma filosofia experimental que funciona sem qualquer compromisso com um modelo claro de metafísica. Assim, no escólio geral dos *Principia*, Newton escreve: “Mas até agora eu não fui capaz de descobrir a causa das propriedades da gravidade a partir dos fenômenos, e eu não fabrico hipóteses. O que não é deduzido dos fenômenos deve ser chamado de hipótese, e hipóteses, quer sejam metafísicas ou físicas, quer de ocultismo ou mecânicas, não têm lugar na filosofia experimental”<sup>13</sup>. Hume escreveu em sua *History of England* que “Newton pareceu tirar o véu de alguns dos mistérios da natureza, ele mostrou ao mesmo tempo as imperfeições da filosofia mecânica”<sup>14</sup>. A crítica de Hume à relação causal é newtoniana na medida em que tem como alvo a idéia de que as relações causais podem ser claramente compreensíveis para nós, mas esta crítica alarga a modéstia de Newton. Como se sabe, Newton propõe especulações sobre a natureza da gravidade e sobre a existência do éter, apesar de considerá-las empiricamente inadequadas (não tendo “lugar na filosofia experimental”). Hume ataca a própria possibilidade de *apreensão* de qualquer relação de causa

---

13 Em Thayer, H. S., *Newton's Philosophy of Nature*. New York: Hafner, 1953, p. 46.

14 Hume, D. *The History of England from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688*, Indianapolis: Liberty Classics, 1983, 6: 542.

e efeito para além da mera regularidade, com base no argumento de que uma tal apreensão implicaria necessariamente que podemos ver *porque* justamente tal e tal efeito precisa se seguir a tal e tal causa, o que tornaria impossível para nós conceber qualquer outro efeito se seguindo a uma causa determinada. Mas dado que os nossos conceitos são limitados pelas impressões da experiência sensível, é impossível para nós apreender essa relação. Os poderes e as forças na especulação newtoniana são “totalmente vedados para a curiosidade e a investigação humanas”.<sup>15</sup> Uma vez que o conceito que temos de forças que excedem as regularidades não pode ser detectado na experiência, nós somos privados de qualquer concepção de forças subjacentes às ocorrências causais. Não obstante, isso não significa que Hume rejeita a relação de causa e efeito: em vez disso, ele sustenta que a relação entre o que são genuinamente as causas e seus efeitos não é algo do qual podemos ter uma compreensão clara<sup>16</sup>.

Tendo em mente essa distinção entre a relação de causa e efeito e a possibilidade de uma compreensão clara acerca do que está envolvido nessa relação, voltemo-nos agora para Nietzsche. Ele escreve que “não temos ‘sentidos para as *causa efficiens*’: aqui Hume estava certo” (VP 530). A natureza da relação causal não é dada na experiência. Agora, é bem verdade que nas obras anteriores Nietzsche parece rejeitar a idéia de que existem relações causais. Assim, em *Para além de bem e mal* 21 ele argumenta que “não devemos *objetificar* erroneamente ‘causa’ e ‘efeito’: ... Devemos usar

---

15 Hume, D. *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, Oxford: Oxford University Press, 1975, p. 30.

16 Muitos lêem Hume, ao contrário, como um metafísico reducionista quanto à relação causal: relações causais são apenas exemplos de regularidades. Note-se que essa posição não é uma rejeição da relação de causa e efeito, mas, sim, uma visão metafisicamente austera sobre no que consiste essa relação. Hume, nessa leitura, não é cético em relação à causalção, mas em relação a certas visões filosóficas da causalção.

‘causa’ e ‘efeito’ apenas como puros *conceitos*. No ‘em si’ não há nada como ‘associação causal’”. De acordo com Maudemarie Clark essas observações revelam uma adesão ao neo-kantismo que Nietzsche, posteriormente, veio a rejeitar.<sup>17</sup> O ceticismo prévio sobre a causalção é, nesta leitura, um caso particular da tese mais geral conhecida como “tese da falsificação”. Grosso modo, uma vez que (a) o “mundo real” deve ser identificado com o mundo numenal e que (b) como Schopenhauer e outros, Nietzsche considerava ilegítima a aplicação de conceitos empíricos à coisa-em-si, incluindo o de “causa” e “efeito”, qualquer afirmação que façamos deve falsificar o “mundo verdadeiro”, devendo ser ela mesma falsa. No entanto, de acordo com Clark, Nietzsche posteriormente abandonou a distinção, de efeitos deletérios, entre o mundo numenal e o fenomênico (cf. CD/CI, Como o “verdadeiro mundo” tornou-se uma fábula), e, assim, “a tese de falsificação” também é deixada de lado. As obras posteriores de Nietzsche devem ser lidas de forma que o mundo real é identificado com o mundo empírico, e a aplicação de conceitos causais não gera erros. Esta tese de Clark não é incontestada, embora não seja possível fornecer aqui uma discussão detalhada dessa questão, é preciso dizer que o tratamento que Nietzsche oferece da causalção nas obras posteriores tem sido usado algumas vezes contra esse tipo de leitura<sup>18</sup>. Pois algumas das declarações mais tardias apresentam, de fato, um teor cético. Parece-me, contudo, que quando Nietzsche soa como um cético nas obras tardias, deveríamos entendê-lo como cético em relação à nossa compreensão da

---

17 Veja Clark, M. *Nietzsche on Truth and Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 103-5; LEITER, B. *Nietzsche on Morality*, London: Routledge, 2002, p. 22-23. Em uma palestra proferida recentemente em Southampton, Clark se afastou desta leitura.

18 Ver, p. ex., ACAMPORA, C. D. Naturalism and Nietzsche’s Moral Psychology. In: *A Companion to Nietzsche*, Oxford: Blackwell, 2006, p. 314 - 33 ; Hussain, N. Nietzsche’s Positivism. In: *European Journal for Philosophy* 12, 2004, p. 326-68 ; POELLNER, P. *Nietzsche and Metaphysics*, Oxford: Oxford University Press, 1995, p. 22-24.

causação e em relação às tentativas de articulação da metafísica da causação, ao invés de considerá-lo cético em relação à *existência* da própria causação.

Em *Crepúsculo dos ídolos*, “Os Quatro Grandes Erros” (intitulado o “erro de uma falsa causalidade”) Nietzsche escreve: “As pessoas sempre acreditaram que sabiam o que era uma causa... mas como chegamos a crença de que temos tal conhecimento?”. Nietzsche ensaia uma resposta, ou seja, que nós “projetamos a partir de nós mesmos... três ‘fatos interiores’ no mundo” (GD/CI, Os quatro grandes erros 3, KSA 6. 90): a vontade, a mente e o Eu. Nós pensamos erroneamente que existe um eu substancial que está por trás da eficácia causal da vontade, que é o que constitui a causação mental. Nosso querer supostamente nos fornece uma maneira de capturar a “causalidade no ato”, juntamente com a idéia de que o Eu e a causação mental estão demonstrados “*como algo dado, como algo empírico*” (GD/CI, Os quatro grandes erros 3, KSA 6.90). Mas recapitulando um ponto abordado em *Para além de bem e mal* 19, a eficácia da vontade não é “empiricamente dada”. O erro desta idéia leva a um outro: a projeção do eu e da vontade no mundo na medida em que sustentamos que a eficácia causal natural é perfeitamente inteligível e envolve operações causais (como “empurrar” e “puxar”) entre substâncias discretas. E a noção de substância é emprestada da equivocada concepção de si mesmo como substância simples. Nietzsche repreende o “Sr. Mecanicista e sr. Físico” por promoverem uma metafísica mecânica atomista, modelada inconscientemente sobre a visão equivocada de um eu transparente dotado de uma vontade causalmente eficaz. Isso ecoa a denúncia de *Para além de bem e mal* 21 da “estupidez mecanicista dominante de que obteríamos uma causa empurrando e forçando algo até que isto ‘afete’ alguma coisa”. A diferença aqui é que Nietzsche não está sugerindo que não há algo como a causação, mas em vez disso, ele tenta explicar a crença de que nós *compreendemos* a relação

causal. A afirmação de que “A é causa de B” pode ser verdadeira, embora a afirmação de que podemos compreender inteiramente o processo causal a partir de um modelo mecânico seja falsa.

Essa linha de interpretação permite explicar também por que Nietzsche parece disposto a recorrer à causação e a uma distinção entre causação real e imaginária, por um lado e, por outro, fazer algumas observações mordazes sobre a *explicação* causal. Parte da justificativa para a descrição mecanicista é que as suas supostas explicações não se limitam a identificar os fatos causalmente relevantes para alguns efeitos, mas prometem igualmente uma forma clara de compreensão de *por que* justamente tal e tal causa produz tal e tal efeito. Newton rejeitou tais modelos como absolutamente insuficientes para a uma explicação genuína, sem renunciar à idéia de que *existem* relações causais. Parece-me que isso ecoa inconscientemente em Nietzsche: “*Causa e Efeito* . – Nós chamamos isso de ‘explicação’, mas ‘descrição’ é o que nos distingue dos estágios mais antigos do conhecimento e da ciência. Nós descrevemos melhor – nós explicamos tão pouco quanto todos os nossos antecessores... A série de ‘causas’ se apresenta mais completamente diante de nós em cada caso; nós raciocinamos que ‘isto e aquilo deve vir antes para que algo se siga’, mas com isso não *compreendemos* nada de nada. Por exemplo, o aspecto especificamente qualitativo de todos os processos químicos ainda parece ser um ‘milagre’, do mesmo modo que todo deslocamento; ninguém ‘explicou’ o empurrão” (FW/GC 112, KSA 3.472). Agora, é bem verdade que nessa passagem Nietzsche continua a exibir um ceticismo em relação a causa e efeito em geral, mas isto não é uma surpresa, já que a *A Gaia Ciência* é um texto de transição que mostra preocupação quanto à legitimidade da aplicação de conceitos à coisa-em-si (cf. FW/GC 374, KSA 3.626)<sup>19</sup>. Mas a passagem expressa claramente

---

<sup>19</sup> Ao afirmar que se trata de uma obra “de transição”, quero dizer que Nietzsche na GC está começando a rejeitar a idéia da coisa-em-si, mas ainda não tomou

um ceticismo sobre a possibilidade de alcançar uma compreensão clara da relação de causa e efeito (e, portanto, uma “explicação”) da maneira como venho discutindo. Uma vez que a distinção entre o mundo numênico e fenomênico tenha sido abolida, pode-se manter o ceticismo sobre a nossa compreensão de tal relação, sem que seja ilegítimo pensar o mundo em termos causais.

Deste modo, tanto Hume quanto Nietzsche podem oferecer o que nós hoje reconhecemos como explicações causais na medida em que eles identificam traços causalmente relevantes na tentativa de mostrar como certos fenômenos emergem. No entanto, uma dificuldade pode surgir quando não podemos responder à questão de *por que* exatamente este ou aquele fenômeno precisam ocorrer. A ciência, que Nietzsche identifica com “os conceitos sadios de causa e efeito” (M/A 49 KSA 3.53), é sadia na medida em que pode oferecer identificações empíricas de eventos que estão relacionados por dependência causal, sem ser necessariamente capaz de oferecer um modelo de porque exatamente eles têm essa dependência.

Uma última observação: o ceticismo de Newton sobre o alcance do mecanicismo não o impediu de especular sobre a metafísica subjacente às forças em jogo no que diz respeito à gravidade e a coesão. Com isso em mente, poderíamos interpretar as indicações ocasionais de Nietzsche concernentes a uma metafísica da vontade de potência em seus trabalhos publicados (p. ex., em GM/GM II 12, KSA 5.313-6) numa chave similar, ainda que tais indicações sejam muito menos sustentadas por evidências e mais especulativas. Gostaria de ressaltar que não desejome estender muito sobre esse ponto. Pois embora a vontade de potência seja relevante para a psicologia de Nietzsche, sua extensão e sua importância além deste domínio psicológico é muito limitada nos trabalhos publicados.

---

consciência de suas implicações para a tese da falsificação. Para esta discussão, ver CLARK, M. *Nietzsche on Truth and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, 95 e segs.

Além disso, Nietzsche não faz nenhuma menção à vontade de potência ao passar em revista a sua obra no *Ecce homo*, fato para o qual Leiter tem chamado a nossa atenção. Contudo, especular sobre a metafísica da causação na suposição de que o paradigma dominante é inadequado do ponto de vista explicativo não configura uma atitude antinaturalista. Como Gregory Moore demonstrou, a doutrina da vontade de potência foi profundamente influenciada pelo modo como Nietzsche interpretou tendências de pensamento da biologia do século XIX,<sup>20</sup> e seus trabalhos não publicados conectam a noção de eficácia *per si* com a da vontade de potência (por exemplo, VP 689).<sup>21</sup> Seja como for, que a noção de vontade de potência nos proporciona uma genuína metafísica da eficácia não é algo que tenha influência sobre as explicações naturalistas que Nietzsche realmente oferece.

### *Explicações naturalistas e suas consequências*

Como já foi mencionado acima, Leiter considera que tanto Hume quanto Nietzsche propõem uma teoria geral da natureza humana com o intuito de “fornecer uma base para explicar *tudo* o que diz respeito aos seres humanos”<sup>22</sup>. Mas é claro que eles não apenas tentam fornecer uma base para as explicações. Eles também oferecem explicações de alguns fenômenos. E mais ainda, há uma significativa sobreposição daquilo que eles pretendem

---

20 Veja MOORE, G. *Nietzsche, Biology, Metaphor*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002; *Nietzsche and Evolutionary Theory*. In: *A Companion to Nietzsche*, Oxford: Blackwell, 2006, p. 517-31.

21 Veja POELLNER, P. *Nietzsche and Metaphysics*, Oxford: Oxford University Press, 1995, p. 45-46.

22 LEITER, B. *Nietzsche on Morality*, London: Routledge, 2002, p. 5.

explicar. O que é que Nietzsche e Hume procuram explicar em termos naturalistas? E quais são as conseqüências e a implicação de suas estratégias?

Começo com uma breve lista das áreas comuns de explicação. Ambos tentam explicar o surgimento de alguns conceitos centrais, dentre eles o de um eu substancial e o de eficácia causal, bem como explicar a crença religiosa e os conceitos morais, o que inclui uma certa versão ascética da moralidade. Quando eles diferem nos tipos de explicações que eles oferecem, essa divergência se deve, em parte, às diferenças em suas considerações básicas sobre a natureza humana, diferenças que já foram expostas sucintamente neste artigo. Eles também diferem em detalhe e foco. Por exemplo, Hume oferece explicações mais detalhadas sobre as idéias de Eu e de causação que Nietzsche, ao passo que Nietzsche, ao contrário de Hume, oferece uma rica análise da consciência e da culpa. É evidente que, para eles, a dimensão explicativa de suas filosofias é importante. No que se segue, terei que ser um tanto esquemático acerca dos pormenores de algumas dessas explicações (omitindo outros), mas espero poder fornecer detalhes suficientes para chamar a atenção para a nossa segunda questão. Recordemos a idéia de Kant de que uma “fisiologia do entendimento” pode ser vista como uma “tentativa de pôr em dúvida.” Como assim? Muita coisa depende das explicações particulares oferecidas, mas comecemos com algumas distinções esquemáticas que ajudarão a conduzir a discussão subsequente.

Primeiramente, é importante notar que nem toda forma de explicação naturalista precisa necessariamente lançar alguma dúvida sobre os *explananda* em questão. Considerações naturalistas da arquitetura cognitiva ou de processos (por exemplo, o conexionismo ou a concepção de Marr sobre a visão) não lançam nenhuma dúvida sobre os fenômenos da inferência e da visão. Em segundo lugar, as bem sucedidas pesquisas naturalistas podem lançar dúvidas não sobre os *explananda* eles mesmos, mas sobre as interpretações ou atitudes concernentes a tais fenômenos e que os veem como fundamentalmente diferentes da “mera” natureza.

Considere a explicação de Nietzsche sobre a consciência ou a explicação de Hume sobre nossos processos de raciocínio. Ambas as explicações são articuladas contra as interpretações não naturalistas concorrentes desses fenômenos. Consciência para Nietzsche “não é a voz de Deus no homem” (EH/EH, *Genealogia da moral*, KSA 6.352), e a razão, para Hume, não é uma inveterada faculdade cartesiana de percepção racional.<sup>23</sup> Ao contrário, estes fenômenos são explicados em termos naturalisticamente aceitáveis e sem envolver nenhuma transação com termos metafisicamente duvidosos. Portanto, é a interpretação não naturalista daqueles fenômenos que é posta em dúvida, e não os próprios fenômenos.

Dessa forma, “explicar” em termos naturalistas não é o mesmo que “eliminar mediante a explicação”. Aqui não vou me preocupar muito com essa estratégia, mas vou me concentrar, em vez disso, nas explicações de Nietzsche que estão relacionadas com o “pôr em dúvida”. Um aspecto dessa estratégia é que as afirmações alternativas sobre a extensão e a natureza do nosso conhecimento podem ser postas em dúvida justamente porque não há nenhuma descrição disponível, e que seja verdadeiramente informativa, de como poderíamos compreender este suposto domínio. Assim, Nietzsche desaprova a preocupação de Kant em provar o nosso “direito” de usar certos conceitos como sendo uma preocupação inócua do ponto de vista explicativo: o conhecimento sintético a priori é possível “por uma faculdade... embora infelizmente não em tão poucas palavras, mas de forma tão laboriosa, tão venerável, e com... um esbanjamento de profundidade e afetação alemãs” (JGB/BM 11, KSA 5.24). Em segundo lugar, pode-se argumentar (como Nietzsche e Hume fazem) que certas crenças fundamentais são falsas. Aqui uma explicação da posse de tais crenças desempenha um

---

<sup>23</sup> Veja HATFIELD, G. *The Natural and the Normative: Theories of Spatial Perception from Kant to Helmholtz*, Cambridge: MIT Press, 1990., cap. 1; OWEN, D. *Hume's Reason*. New York: Oxford University Press, 1999.

papel, pois para defender essa posição plenamente é preciso ser capaz de mostrar exatamente *porque* nós temos tais crenças. Em terceiro lugar, há uma linha de pensamento, familiar nas discussões sobre o realismo moral de Gilbert Harman, segundo a qual se podemos explicar plenamente o fato de termos certo tipo de crenças sem precisar fazer referência aos objetos que concernem a tais crenças, tal explicação torna esses objetos desnecessários.<sup>24</sup> Em quarto lugar, uma explicação pode pôr em dúvida uma crença ao colocar em dúvida a confiabilidade das origens dessa crença.

Com essas distinções em mente, retomemos o texto. Para Kant, os conceitos centrais de força, de Eu e de substância são condições de possibilidade da experiência: para Hume e Nietzsche, o esforço consiste em mostrar como tais conceitos poderiam surgir, considerando-se dados mais básicos, caracterizados em termos naturalistas. Às vezes, isso é motivado por uma alegação de que a crença a ser explicada é falsa. Como já foi mencionado, somente argumentar que tal e tal crença é falsa pode não convencer, a menos que se possa explicar por que exatamente nós temos tal crença. Essa exigência está presente no exame que Hume oferece das noções de Eu, substância, e certas concepções da causação, assim como no exame que Nietzsche oferece de tópicos semelhantes em diversas ocasiões (por exemplo, *Para além de bem e mal* “Sobre os preconceitos dos Filósofos”, FW/GC 110, 112, 121; assim como em outras partes). Como se sabe, ambos rejeitam a noção de um Eu substancial como sede da atividade mental. Nietzsche chama essa posição de “atomismo da alma” e propõe, em vez disso, que consideremos o ego como “uma sociedade construída a partir de impulsos e afetos” (JGB/BM 12, KSA 5. 26). Hume afirma que nós não podemos encontrar uma comparação “mais adequada” para a alma do que “uma república ou comunidade na qual os diversos membros [percepções]

---

24 Ver, p. ex., Harman, G. *The Nature of Morality: An Introduction to Ethics*, New York: Oxford University Press, 1977.

são unidos por laços de governo e de subordinação, dando origem a pessoas que propagam a mesma república pela transformação incessante das suas partes” (TNH, 261). A conclusão negativa de Hume é, em parte, impulsionada pela alegação de que nenhum eu substancial é dado introspectivamente. Existem elementos que apontam nessa direção também em Nietzsche. Ele escreve: “‘O sujeito’ não é dado, é algo acrescentado, inventado e projetado por trás do que existe” (VP 481; cf 477). Apesar de compartilharem essa conclusão negativa, suas respectivas explicações sobre a falsa crença em um eu substancial diferem. Hume oferece uma explicação que recorre à relação associativa de semelhança, que segundo ele engana a mente e a faz pensar que as percepções semelhantes estão ligadas por alguma coisa simples (TNH, 254). Nietzsche pensa que essa crença é fomentada pelo “hábito gramatical” concernente ao uso do pronome de primeira pessoa, que se apóia na (falsa) distinção entre o agente e o ato (VP 484; GM/GM I 13, KSA 5. 316-8). Eles concordam que existe uma falsa visão do eu como uma unidade substancial, uma visão que demanda explicação.

Essas considerações são parte integrante de um ceticismo comum acerca das substâncias enquanto tal. Para Nietzsche nossas crenças em substâncias, no eu e na inteligibilidade da causação estão ligadas. Recordemos que em *CI* “Os Quatro Grandes Erros”, Nietzsche argumenta que nós “projetamos... três ‘fatos internos’ para fora de nós mesmos e no mundo” (GD/CI, Os quatro grandes erros 3, KSA 6.90), e esta projeção consiste na transformação da falsa crença em um eu substancial na crença na substância enquanto tal. Para Hume, a crença geral na substância emerge das operações da imaginação sobre as percepções semelhantes, conforme mencionamos acima de forma sucinta. Como também já assinalado, para Nietzsche a idéia de que temos um claro entendimento da causalidade natural deve-se a uma projeção antropomórfica da (supostamente conhecida) eficácia causal da vontade. Hume, assim como

Nietzsche, não toma a eficácia da vontade como um dado empírico.<sup>25</sup> No entanto, novamente como Nietzsche, Hume sustenta que nós nos comprometemos com uma projeção dessa falsa suposição para podermos dispor de antemão de uma concepção de causalção natural. Ele sustenta – novamente, como Nietzsche (cf. MA/HH I 111, KSA 2.112-6) – que a crença religiosa surge porque nossa incapacidade de compreender o nexos de causalidade natural desencadeia uma disposição para antropomorfizar a natureza que oferece um modelo duplamente falso de uma natureza governada pela vontade ativa de uma força inteligente e invisível.<sup>26</sup> Essa mesma disposição projetiva, de acordo com Hume, está por trás da ficção da forma substancial e da substância estimada na filosofia aristotélica. Para Hume, essa “ficção” é uma reação psicológica à nossa incapacidade de compreender a eficácia genuína, o que gera noções antropomórficas como “simpatias, antipatias e medo do vazio” (THN, 224)<sup>27</sup>.

---

25 Locke está para Hume assim como Schopenhauer está para Nietzsche, pois é Locke que afirma que é através da atividade da vontade que obtemos nossa compreensão da causalção. Hume objeta que nenhuma noção genuína de eficácia é revelada: em vez disso, há um evento que identificamos como uma “vontade” que é simplesmente *seguido de movimento* (ver, p. ex., o apêndice do *Tratado de Hume*).

26 Ver HUME, D. *The Natural History of Religion*. In: *Dialogues and Natural History of Religion*. Oxford: Oxford University Press, 1993, 134-96. Para esta discussão, ver o meu *Projection and Realism in Hume's Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2007b, cap. 1, e meu *Understanding Hume's Natural History of Religion*. In: *Philosophical Quarterly* 57, 2007c, p. 190-211.

27 Há uma questão prévia que Hume, ao contrário de Nietzsche, tenta responder. Dado que não temos “nenhum sentido para a causa eficiente,” qual é a origem de nossa concepção de eficácia em geral? Hume, é claro, oferece uma resposta associativa. Repetidas experiências de conjunções constantes produzem uma “determinação da mente”, que depois é projetada para o mundo. Nietzsche é cético em relação a essas explicações. Não “é o hábito de ver uma ocorrência se seguir a outra” que determina a nossa noção de poder, “mas a nossa incapacidade de interpretar tais eventos de outro modo que não como eventos causados por intenções” (WP 550). Mas isso ainda deixa sem resposta a questão relativa à noção anterior de eficácia, e não é claro que Nietzsche tenha alguma resposta a oferecer. Para um exame mais sólido desta questão, ver POELLNER, P. *Nietzsche and Metaphysics*. Oxford: Oxford

Temos então um padrão comum de explicação: identificar uma falsa crença, e recorrer a um expediente psicológico para explicá-la. Novamente, para ambos, existe uma falsa crença em jogo – uma certa concepção de poder modelada por vontades humanas – para a qual eles oferecem uma explicação. Obviamente, as explicações que eles oferecem são consistentes com a falsidade dessas crenças, mas as crenças são consideradas falsas por razões independentes. Uma segunda estratégia consiste em uma linha de pensamento inspirada em Harman, que procurapôr em dúvida as crenças, mostrando simplesmente que seus supostos objetos são redundantes em termos explicativos. Essa estratégia é comum a Hume e Nietzsche, mas sua implementação é complicada. Por exemplo, no caso de Hume, tanto a crença em conexões causais quanto a crença mais geral no mundo exterior recebem explicações que são compatíveis com sua falsidade. Isso coloca a questão se estamos autorizados a manter essas crenças. A respeito da explicação que Hume oferece de nossa crença em um mundo externo, Barry Stroud afirma o seguinte: “Ainda que não sejamos obrigados a considerá-la explicitamente como falsa, nós a veremos como algo em que nós acreditaríamos, exatamente como fazemos, quer exista realmente um mundo como este ou não. Nós veríamos que seríamos inevitavelmente levados a acreditar nele, independentemente da aparência que o mundo à nossa volta venha a ter, se algum de fato existe... Mas eu posso ver minhas próprias crenças como ‘ficções’ dessa maneira?”<sup>28</sup> Algo que preocupa particularmente Strouddiz a respeito da crença que está sendo agora considerada, ou seja, a crença no mundo externo, e isto é parte incontornável do questionamento de Stroud aos limites muito estritos do empirismo naturalista de Hume. Mas devemos ter cuidado no sentido de evitar que dificuldades envolvendo

---

University Press, 1995, 30 ss.

28 STROUD, B. The Constraints of Hume's Naturalism. In: *Synthese* 152, 2006, p. 349.

essa crença particular (p. ex, se podemos realmente conceber as pessoas em um mundo sem “objeto externo”) não obscureçam o problema geral. A questão relevante é: se nós podemos explicar a presença de um certo tipo de crenças de um modo que seja consistente com a falsidade destas crenças, que impacto isto teria? E uma resposta seria: se temos razões independentes para acreditar nos objetos dessas crenças, então isso não teria qualquer impacto significativo. Pois embora possamos oferecer uma explicação de como viemos a acreditar em algo que seja ao mesmo tempo consistente com a falsidade da crença que é objeto de nossa explicação, isso não exclui a possibilidade de nos certificarmos desses objetos por outras vias. Considere as outrora populares explicações das ciências sociais para crenças científicas particulares, que pretenderam mostrar como certas crenças científicas se impuseram devido a meros fatores sociais, como a estima dos colegas, favoritismo, moda, etc. Podemos tomar isso como uma possibilidade, ou até mesmo como uma hipótese historicamente convincente, mas semelhante história da emergência da teoria é perfeitamente compatível com a existência de meios de verificar a correção da teoria em questão. Podemos aprender algo da natureza humana, demasiado humana da atividade científica, mas isso, por si só, não serve para minar tais crenças (a menos que alguém aceite a visão extravagante de Rorty de que toda a nossa situação “epistêmica” é assim). O ponto básico é que o modo como chegamos a acreditar em algo que não elimina a possibilidade de uma ação (atividade) subsequente na qual a crença é verificada. Pois se é verdade que podemos explicar nossas crenças sem tais postulados, estes postulados podem posteriormente explicar outra coisa. Uma das peculiaridades da crença no mundo externo na qual se concentra Stroud é que ela refere-se exclusivamente à ordem de nossa experiência e não a como as características do mundo atuam de uma maneira independente dela. Se não podemos ter uma noção clara de algo externo à nossa experiência, então não podemos distinguir entre a explicação de como

adquirimos nossas crenças e a postulação de coisas que explicam como coisas que independem de crenças atuam sobre outras coisas que independem de crenças.

Isso explica porque as propriedades morais são, no entanto, vulneráveis à objeção de Harman. Dito de forma direta, tudo o que os fatos ou propriedades morais podem fazer – se é que eles devem fazer algo – é explicar nossas crenças e percepções sobre eles. Moralidade só tem algum efeito sobre o mundo por meio das crenças morais das pessoas e, se pudermos explicar essas crenças sem recorrer a essas supostas propriedades morais, então essas propriedades serão redundantes. Vou tomar como certo que nem Hume, nem Nietzsche aceitariam um realismo não naturalista acerca dos valores. Hume, p, ex., procura explicar a peculiaridade de nossas ideias e experiências valorativas através do recurso a um mecanismo de projeção, pelo qual “damos brilho” e “coloração” a objetos naturais através de nossas respostas afetivas.<sup>29</sup> Não se mencionam propriedades morais na explicação das crenças morais. Mas precisamos ser cautelosos em relação à questão de *em que medida* para Hume tais explicações “colocam em dúvida”. Pois ele não considera que esta “descoberta” (THN, 469) sugira que a prática da moralidade deva ser abandonada. Ele vê o erro como uma característica pensamento comum que pode ser superada, e que não põe em causa a “realidade da virtude” (THN, 469), do mesmo modo que a nossa experiência das cores envolve uma resposta projetiva que não compromete a realidade da cor. Na verdade, a maior parte das explicações de Hume sobre os fenômenos da moralidade não objetiva atentar contra a moralidade, mas visa antes a dar uma explicação em termos naturalistas de modo que as considerações teóricas concorrentes que recorrem a

---

29 HUME, D. *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*. Oxford University Press, 1975, p. 269.

elementos não naturais fiquem comprometidas. Tal descrição da moralidade baseia-se em uma psicologia que inclui respostas afetivas, um mecanismo de simpatia e uma série de paixões, dentre elas a benevolência limitada e a preocupação com a própria prole. Todos esses elementos se situam no arcabouço mais básico de seu associativismo. Essa psicologia é reforçada por algumas conjecturas sobre os tipos de situações nas quais os seres humanos podem se encontrar. Isso inclui, de forma decisiva, suposições sobre a escassez de recursos. Essa descrição procura explicar como, a partir desses recursos limitados, instituições como a justiça podem surgir. Trata-se de um tipo de descrição que é formulado contra uma posição antagônica que inclui tanto o “quase-platonismo” da moral racionalista e quanto o estoicismo providencial. Neste contexto, explicar não é uma questão de eliminar (através da explicação) a moralidade, mas de eliminar (através da explicação) a necessidade de elementos que transcendam a natureza humana.

As considerações de Nietzsche sobre a moral também são naturalistas e explicativas. Sua atitude em relação à moralidade é um pouco diferente, e sua *Genealogia* é calculada para fomentar a dúvida. Então, qual é a diferença? Há evidências de que Nietzsche explora algo parecido com o argumento explicativo contra um realismo não naturalista, ao estilo de Harman. Assim, em *Aurora*, ele nos diz que “na medida em que aumenta o sentido de causalidade o domínio da moral diminui... [chegamos a] destruir um número incontável de causalidades imaginárias que até então se acreditava ser a base para os costumes – o mundo real é muito menor do que o imaginário” (M/A 10, KSA 3.24)<sup>30</sup>. Entretanto, essa passagem parece oscilar entre uma reprovação

---

30 Para uma discussão sobre esta passagem em conexão com o argumento de Harman, consulte SINHABABU, N. Vengeful Thinking and Moral Epistemology. In: *Nietzsche and Morality*. Oxford: Clarendon Press, 2007, p. 273.

do pensamento comum, concebido em termos de seu compromisso com uma metafísica insustentável, e uma aceitação acrítica de determinadas interpretações teóricas impostas a uma prática ordinária de primeira ordem. Recordemos que foi dito que algumas explicações naturalistas “põem em dúvida” não o que é explicado, mas as interpretações não naturalistas disso que é objeto da explicação. Desse modo, nessa passagem Nietzsche pode tanto estar censurando o pensamento ordinário como pode, em vez disso, ter em mira uma certa interpretação desse pensamento, que lhe foi imposta pelos filósofos ou pelos religiosos. É difícil decidir sobre qual caminho seguir aqui, e não apenas porque me falta espaço para rever os textos e a literatura pertinentes. Eu havia introduzido a distinção entre fenômenos morais e as interpretações destes através do exemplo do fenômeno genuíno da consciência e sua contrapartida teorizada, ou seja, “a voz de Deus no homem”. É relativamente fácil tomar os dois separadamente de modo que podemos identificar o fenômeno da consciência, independentemente do nosso compromisso para com Deus. Entretanto, as coisas se tornam muito mais complexas quando nos lembramos de que uma boa parte da discussão em Nietzsche diz respeito ao jogo sutil de disposições comportamentais categorizadas pelos tipos “mestre”, “escravo” e “padre”, assim como às mudanças interpretativas ou os *Sinne* que lhes são impostas. Assim, a divisão clara entre pensamento comum e “teórico” é problemática, e um dos objetivos da *Genealogia da moral* é obviamente o de identificar alguns dos diferentes significados desses tipos.

Ao invés de focar esta questão, devemos tomar nota de outra. Falar de “moral” é significar se servir de um instrumento muito obtuso, já que para Nietzsche há muitas moralidades distintas, sendo que a diferença mais notável entre os diversos tipos de moralidade é expressa por meio da divisão entre senhor e escravo. Na *Genealogia da moral*, Nietzsche parece visar a uma moralidade ascética particular (que Leiter denominou de “moral no sentido pejorativo”). Mas se Nietzsche coloca em dúvida a moralidade

baseando-se apenas no tipo da alegação de redundância causal, como foi sugerido acima, então algo mais seria necessário para explicar o porquê da moral ascética ser o seu objeto específico de preocupação. É óbvio que a crítica de Nietzsche à moralidade envolve inúmeros aspectos, mas o aspecto que nos interessa é saber como, caso isso de fato ocorra, uma determinada explicação pode “colocar em dúvida” o que é explicado. Uma série de respostas diferentes a essa pergunta tem sido oferecida, mas ao invés de discuti-las irei esboçar uma resposta que tem algumas afinidades com a estratégia adotada por Hume em sua discussão acerca da crença religiosa. O aspecto da *Genealogia da moral* o que me interessa diz respeito ao surgimento dos compromissos essenciais da moral de escravos.

As linhas gerais são familiares: antes da revolta de escravos, os escravos reconhecem a hierarquia definida pelo padrão de avaliação dos senhores e o seu lugar na parte inferior da mesma. Este reconhecimento é acompanhado pela atitude reativa de *ressentiment* em face da impossibilidade de dominar os mestres. O *ressentiment* torna-se criativo ao produzir uma “vingança imaginária” (GM/GM I 10, KSA 5.270). Produzem-se conceitos valorativos, crenças com aspectos valorativos, que incorporam uma inversão do modo nobre de avaliação. O que é importante notar é que o processo psicológico pelo qual este modelo de avaliação surge deve ser de modo que se isole das provas ou razões epistêmicas que falam a favor ou contra suas crenças. Para que as crenças tenham o efeito de amenizar o desconforto psíquico gerado pelo *ressentiment*, seus adeptos devem considerá-las como reflexo da realidade (daí a crença “falsificar” o mundo [GM/GM I 10, KSA 5.270]). No entanto, os processos pelos quais essas crenças emergem estão ajustados de modo a eliminar o desconforto dos escravos: e a fixação de uma crença com o objetivo de remover desconforto é uma fonte epistemicamente não confiável de crença, pois ela não está ligada de um modo compreensível ao objetivo da crença, ou seja, a verdade. Tomar conhecimento de que as crenças têm essa fonte “suscita dúvidas” sobre elas na medida em que é preciso reconhecer que tais crenças exigem agora novas

justificativas. Isso ocorre porque suas causas não estão de forma alguma relacionadas com a verdade da crença. Essa descoberta não mostra que as crenças são falsas, nem demonstra que, para tais crenças, não pode ser dada alguma justificação adicional, mas ela demonstra que as crenças devem ser reavaliadas.

Hume desenvolve uma estratégia semelhante em suas considerações sobre o surgimento da crença religiosa. A crença religiosa surge porque os primeiros seres humanos estão em um estado de ignorância a respeito do mundo natural e são totalmente dependentes das vicissitudes da natureza para sua sobrevivência e prosperidade. Não sendo possível prever ou manipular a natureza, os seres humanos estão em um estado permanente de ansiedade que, por sua vez, aciona e mantém uma disposição permanente para antropomorfizar a natureza sob a forma de politeísmo. A crença é fixada, não por causa de qualquer apreciação das razões epistêmicas a seu favor, mas porque alivia a ansiedade ao franquear uma interpretação das causas desconhecidas dos eventos naturais e, o que é mais importante, ao oferecer um modelo de como manipulá-los. Novamente, os processos de formação de crença não são algo que podemos ver de forma inteligível como conectado com a verdade.

Em ambos os casos, as crenças são *desestabilizadas* por suas histórias causais. Dado que os mecanismos que as produziram não estão relacionados com a verdade, a consciência sobre suas origens fornece uma razão para o pensador procurar motivos para essas crenças. As consequências são diferentes em cada caso. Para Nietzsche, a explicação não apenas mostra que a moral ascética não é a única moral possível, mas ela também apela aos valores ascéticos que são problemáticos na medida em que esses valores exigem algum apoio adicional, fora do sistema de moralidade, devido às suas origens<sup>31</sup>. Dessa forma, a “transvaloração do valores”

---

31 Cf. M/A 103. Nessa passagem, Nietzsche escreve que “é desnecessário dizer que eu não nego – a menos que eu seja um idiota – que muitas ações

é facilitada na medida em que a moral ascética é colocada na situação de ter nesse momento que defender esses valores.<sup>32</sup> Para Hume, a posição fideísta pela qual a crença religiosa não exige razões em seu favor se mostra insustentável. Muito mais pode (e deve) ser dito sobre isso, mas o que já foi dito sugere um sentido em que uma explicação pode lançar dúvidas sobre uma classe de crenças mediante a exposição do caráter não confiável das causas dessas crenças. O que foi dito sugere igualmente que essa é uma estratégia comum a Hume e Nietzsche.

### Conclusão

Este ensaio mal tocou a superfície dos paralelos entre Hume e Nietzsche. Expus os paralelos no que diz respeito aos seus naturalismos substantivo e metodológico e procurei responder a uma objeção às suas explicações naturalistas que têm como base o ceticismo de ambos em relação à causação. Identifiquei ainda alguns dos tipos de explicações comuns a ambos, assim como suas distintas ramificações. Porém, seria preciso um exame muito mais detalhado para tornar convincente as teses apresentadas. Sendo assim,

---

chamadas imorais devem ser evitadas e combatidas, ou que muitas consideradas morais devem ser feitas e incentivadas, mas eu penso que umas devem ser encorajadas e outras evitadas *por razões distintas das razões até agora apresentadas*” (KSA 3. 91, M/A, § 103, grifo no original). Pode-se presumir que há determinadas práticas que devem ser seguidas, mas para essas práticas estão disponíveis outras interpretações.

32 Cf. OWEN, D. Nietzsche, Re-evaluation, and the Turn to Genealogy. In: *Nietzsche's "On the Genealogy of Morals": Critical Essays*, Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 2006, p. 39–56 ; Ridley, A. Nietzsche and the Re-evaluation of Values. In: *Nietzsche's "On the Genealogy of Morals": Critical Essays*, Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 2006, p. 771-92.

o aprimoramento dessas teses em seus pormenores poderia constituir um campo para futuros trabalhos. Com efeito, alguns campos para futuras discussões são:

1. Quais são os elementos naturalistas que aparecem nos projetos explicativos de Hume e Nietzsche, e em que sentido esses elementos são naturalistas?
2. Em que medida estas divergências de posição podem ser explicadas pelas diferenças nestes pontos de partida?
3. Dado, porém, que há uma significativa sobreposição, podemos explicar a existência dessa sobreposição pelas inquietações que são comuns a ambos?
4. O que são precisamente as explicações relevantes e como elas são plausíveis?
5. Quais consequências normativas têm estas explicações e por quê?

No entanto, há um número muito maior de sobreposições entre os dois pensadores que requer exame ou refinamento. Por exemplo, as considerações de Nietzsche e Hume acerca da origem das crenças religiosas coincidem em forma e conteúdo. Ambos, além disso, avaliam que essas considerações têm uma relevância normativa para tais crenças religiosas. Isso, naturalmente, é um caso particular das questões gerais (4) e (5), mas é um tópico particularmente interessante pelo fato de que uma abordagem naturalista das crenças religiosas tem ocupado o primeiro plano da discussão filosófica,<sup>33</sup> e as considerações que Nietzsche e Hume têm a oferecer não dependem essencialmente de nenhum aspecto controverso em suas filosofias da mente.

Em ambos os casos, no entanto, a preocupação com a religião não é uma preocupação teórica, mas diz respeito a sua importância

---

33 Tenho em mente DENNETT, D. *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*. London: Penguin, 2007.

para as concepções éticas da humanidade. Para ambos os pensadores, a religião está emaranhada a uma gama de valores ascéticos que eles consideram inimigos da prosperidade humana. Portanto, aqui há outra possibilidade a explorar,

6. Em que medida as concepções de Nietzsche e Hume sobre a relação entre a religião e a moral ascética são coincidentes? As diferenças são uma questão de grau, ou elas indicam um desacordo fundamental entre os dois pensadores? Em que sentido eles vêem o ascetismo como uma ameaça para a prosperidade humana? Existe alguma sobreposição em suas concepções de florescimento humano?

Essa preocupação comum coincide – de alguma forma – com o método “genealógico”. Tal tema foi ligeiramente discutido nesse artigo. Em sua investigação recente sobre a genealogia, Bernard Williams sugeriu um modelo que vê alguma sobreposição entre as explicações genealógicas de Nietzsche e de Hume sobre a moralidade. Contudo, por razões que não posso desenvolver aqui, eu duvido que tal seja o modelo correto. Assim, precisamos investigar:

7. Em que sentido as abordagens de Hume e Nietzsche sobre a moralidade podem ser pensadas como “genealógicas”? Quais são as implicações disso?

Tudo isso vai exigir reflexões e estudos consideráveis. Espero ter pelo menos estimulado o apetite do leitor.

**Abstract:** The aim of this essay is to sketch the character of the naturalism shared by both Hume and Nietzsche and address two issues regarding it. One is their skepticism about causation. There is a *prima facie* problem here. A shared aspect of their naturalism involves attempts to *explain*, and explain *causally*, a whole host of phenomena by appeal to more minimal materials. Both, however, appear skeptical about causation itself, putting pressure on their explanatory aspirations. It shall be shown

that there is no genuine tension for either thinker. The second issue explored in this paper is the character of the explanations that they offer of different kinds of phenomena and what the philosophical ramifications might be.

**Keywords:** naturalism - explanation - causation

## referências bibliográficas

- ACAMPORA, C.D. Naturalism and Nietzsche's Moral Psychology. In: PEARSON, A. (org.) *A Companion to Nietzsche*. Oxford: Blackwell, 2006, p. 314–33.
- BEAM, C. Hume and Nietzsche: Naturalists, Ethicists, Anti-Christians. In: *Hume Studies* 22, 1996, p. 299-324.
- . Ethical Affinities: Nietzsche in the Tradition of Hume. In: *International Studies in Philosophy* 33, 2001, p. 87–98.
- BUCKLE, S. *Hume's Enlightenment Tract*, Oxford: Oxford University Press, 2001.
- . Hume's Sceptical Materialism. In: *Philosophy* 82, 2007, p. 553-78.
- CLARK, M. *Nietzsche on Truth and Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- CRAIG, E. J. Genealogies and the State of Nature. In: *Bernard Williams*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 181-200
- DANFORD, J. *Hume and the Problem of Reason*. New Haven: Yale University Press, 1990.
- DAVEY, N. Nietzsche and Hume on Self and Identity. In: *Journal of the British Society for Phenomenology* 18, 1987, p. 14–29.
- DENNETT, D. *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*. London: Penguin, 2007.

- GARRETT, D. *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*. New York: Oxford University Press, 1997.
- HARMAN, G. *The Nature of Morality: An Introduction to Ethics*, New York: Oxford University Press, 1977.
- HATFIELD, G. *The Natural and the Normative: Theories of Spatial Perception from Kant to Helmholtz*, Cambridge: MIT Press, 1990.
- HOY, D. Nietzsche, Hume, and the Genealogical Method. In: SCHACHT, R. (org.). *Nietzsche, Genealogy, and Morality: Essays on Nietzsche's "On the Genealogy of Morals"*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1994, p. 251-68.
- HUME, D. *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*. Ed. L. A. Selby-Bigge and P. H. Nidditch. Oxford: Oxford University Press, 1975.
- . *A Treatise Concerning Human Nature*. Ed. L. A. Selby-Bigge and P. H. Nidditch. Oxford: Oxford University Press, 1978.
- . *The History of England from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688*, 6 vols, Ed. W. B. Todd, Indianapolis: Liberty Classics, 1983.
- . *The Natural History of Religion*. In: GASKIN, J.C. (org.). *"Dialogues" and "Natural History of Religion"*. Oxford: Oxford University Press, 1993, p. 134-96
- HUSSAIN, N. Nietzsche's Positivism. In: *European Journal for Philosophy* 12, 2004, p. 326-68.
- KAIL, P. J. E. Newton. In: NADLER, S. (org.). *The Blackwell Companion to Early Modern Philosophy*. Oxford: Blackwell, 2002, p. 288-403

- . Leibniz's Dog and Humean Reason. In: *New Essays on David Hume*, ed. E. Mazza and E. Ronchetti, Rome: FrancoAngeli, 2007a, p. 65–80
- . *Projection and Realism in Hume's Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2007b.
- . Understanding Hume's Natural History of Religion. In: *Philosophical Quarterly* 57, 2007c, p. 190–211.
- LEITER, B. *Nietzsche on Morality*. London: Routledge, 2002.
- . Nietzsche's Naturalism Reconsidered. In: GEMES, RICHARDSON (org.). *The Oxford Handbook of Nietzsche*. Oxford: Oxford University Press, (no prelo).
- MOORE, G. *Nietzsche, Biology, Metaphor*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- . Nietzsche and Evolutionary Theory. In: PERSON, A. (org.) *A Companion to Nietzsche*. Oxford: Blackwell, 2006, p. 517–31
- NIETZSCHE, F. *The Will to Power*. Trad. Kaufmann and Hollingdale. New York: Vintage, 1968.
- . *Human all too Human: A Book for Free Spirits*. Trad. Faber & Lehmann. Lincoln: University of Nebraska Press, 1984.
- . *Daybreak: Thoughts on the Prejudices of Morality*. Trad. Hollingdale. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- . *On the Genealogy of Morality: A Polemic*. Trad. Clark and Swensen. Indianapolis: Hackett, 1998.
- . *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future*. Trad. Horstmann and Norman, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- . *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols and other writings*. Trad. Ridley and Norman, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

- OWEN, D. *Hume's Reason*. New York: Oxford University Press, 1999.
- . Nietzsche, Re-evaluation, and the Turn to Genealogy. In: *Nietzsche's "On the Genealogy of Morals": Critical Essays*, ed. C. D. Acampora, Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 2006, p. 39–56
- POELLNER, P. *Nietzsche and Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- RIDLEY, A. Nietzsche and the Re-evaluation of Values. In: ACAMPORA, C.D. (org.). *Nietzsche's "On the Genealogy of Morals": Critical Essays*. Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 2006, p. 771-92
- SCHACHT, R. Nietzsche and Philosophical Anthropology. In: PEARSON, A. (org.). *A Companion to Nietzsche*. Oxford: Blackwell, 2006, p. 115-32
- SINHABABU, N. Vengeful Thinking and Moral Epistemology. In: LEITER, B., SINHABABU, N. (org.). *Nietzsche and Morality*. Oxford: Clarendon Press, 2007, p. 262-80
- STROUD, B. The Constraints of Hume's Naturalism. In: *Synthese* 152, 2006, p. 339-51.
- SWANTON, C. Compassion as a Virtue in Hume. In: *Feminist Interpretations of David Hume*, ed. A. J. Jacobson, University Park: Pennsylvania State University Press, 2000, p. 156-73.
- THAYER, H. S., ed. *Newton's Philosophy of Nature*. New York: Hafner, 1953.
- WILLIAMS, B. Naturalism and Genealogy. In: HARCOURT, E. (org.). *Morality, Reflection and Ideology*. Oxford: Oxford University Press, 2000, p.148-61.
- . *Truth and Truthfulness*, Princeton: Princeton University Press, 2002.

Kail, P. J. E.

WILLIAMS, C. *A Cultivated Reason: An Essay on Hume and Humeanism*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1999.

WRIGHT, J. P. *The Skeptical Realism of David Hume*. Manchester: Manchester University Press, 1983.

Artigo recebido em 18/03/2010.

Artigo aceito para publicação em 28/03/2010.