

Pampsiquismo em Nietzsche? Apontamentos introdutórios

Panpsychism in Nietzsche? Introductory notes

William Mattioli¹⁰⁵

RESUMO: Nietzsche foi um filósofo muito sensível aos debates da época em torno do materialismo, e muitas de suas reflexões epistemológicas e metafísicas (incluindo sua famosa hipótese da vontade de poder) podem ser melhor compreendidas se pensadas como tentativas de se posicionar dentro deste debate. Nesse sentido, o presente trabalho tem por objetivo analisar em que medida Nietzsche se aproxima de posições que podem ser chamadas de pampsiquistas tendo em vista fornecer uma resposta a uma série de questões associadas ao problema da lacuna explicativa, tal como formulado por Du Bois-Reymond em 1872 com sua famosa declaração: *ignorabimus*, e confrontado por outros autores que lhe eram caros, como Friedrich Albert Lange. O trabalho tem como pano de fundo três teses principais: segundo Nietzsche, I) o pampsiquismo pode ser visto como alternativa mais plausível a versões clássicas do emergentismo; II) o pampsiquismo pode ser visto como uma resposta possível ao problema da lacuna explicativa; e III) o pampsiquismo pode ser visto como uma hipótese capaz de responder, de modo mais satisfatório que o fisicalismo, ao critério de acessibilidade intuitiva que estaria nas raízes da nossa noção de causalidade e da própria noção de explicação.

PALAVRAS-CHAVE: Nietzsche; pampsiquismo; consciência; causalidade; vontade de poder.

ABSTRACT: Nietzsche was a philosopher who was very sensitive to the ongoing debates on materialism, and many of his epistemological and metaphysical remarks (including his famous hypothesis of will to power) are better understood as attempts to take a stance on that debate. Having that in mind, this work aims to analyze to what extent Nietzsche comes closer to positions that can be called panpsychist in his responses to a series of a questions associated to the explanatory gap problem as they are formulated by Du Bois-Reymond, in 1872, in his famous declaration: *ignorabimus* and confronted by other authors who were very close to him, such as Friedrich Albert Lange. This work has as its background three crucial theses: according to Nietzsche I) panpsychism can be understood as a more plausible alternative to the classical versions of emergentism; II) panpsychism can be seen as a possible reply to the explanatory gap problem; III) panpsychism can be understood as a hypothesis capable of explaining, in a more satisfactory way than physicalism, the criterion of intuitive accessibility that is entrenched in the very root of our notions of causality and explanation.

KEYWORDS: Nietzsche; panpsychism; consciousness; causality; will to power.

¹⁰⁵ Bolsista de Pós-Doutorado no quadro do PNPD (CAPES) junto ao Departamento de Filosofia da Universidade Federal Fluminense.

1. Introdução

O objetivo deste trabalho é traçar o esboço inicial de um problema. Não se trata de uma exposição analítica e sistemática exaustiva, nem de uma pesquisa histórica detalhada, mesmo que em minhas reflexões em torno do problema do pampsiquismo em Nietzsche eu esteja, num sentido amplo, partindo dessas duas perspectivas (a analítico-sistemática e a histórico-crítica). Meu intuito é apresentar alguns apontamentos iniciais e levantar algumas questões no tocante a este tema tão importante e pouco trabalhado na literatura sobre Nietzsche, especialmente no Brasil (e que ainda ocupa um lugar relativamente marginal nas discussões em filosofia da mente). Não pretendo fornecer respostas conclusivas, mas hipóteses para uma interpretação da filosofia de Nietzsche a partir de uma chave de leitura específica, elaborada num confronto com algumas discussões contemporâneas do problema, em especial com a defesa do pampsiquismo realizada pelo filósofo Galen Strawson, que vê em Nietzsche igualmente um defensor desta posição. Algumas das hipóteses por trás das reflexões desenvolvidas neste trabalho são: a) o pampsiquismo pode ser visto como alternativa mais plausível a versões clássicas do emergentismo; b) o pampsiquismo pode ser visto como uma resposta possível ao problema da lacuna explicativa; e c) o pampsiquismo pode ser visto como uma hipótese capaz de responder, de modo mais satisfatório que o fisicalismo, ao critério de acessibilidade intuitiva que, segundo Nietzsche, está nas raízes da nossa noção de causalidade e da própria noção de explicação.

2. Considerações iniciais

Harold Morowitz publicou um interessante artigo na coletânea organizada por Daniel Dennett e Douglas Hofstadter, intitulada *The Minds I: Fantasies and Reflections on Self and Soul*. O artigo de Morowitz: “Rediscovering the Mind”, busca elaborar uma interpretação do problema da consciência a partir da integração de três perspectivas científicas: da psicologia, da biologia e da física. O autor toma como ponto de partida a tendência majoritária na virada do século XIX para o século XX e que dominou boa parte das abordagens do problema nas últimas décadas: a tendência reducionista, que visa explicar um determinado conjunto de fenômenos em termos de conceitos pertencentes a um nível supostamente mais básico ou fundamental. Assim, fenômenos psicológicos devem ser compreendidos em termos biológicos (uma abordagem que

remonta às origens do darwinismo), e fenômenos biológicos, por sua vez, em termos físicos (que, segundo o materialismo tradicional, deveriam ser considerados como os mais primitivos, tanto do ponto de vista explicativo quanto do ponto de vista propriamente ontológico).

Partindo desta mentalidade reducionista dominante em boa parte da ciência na segunda metade do século XIX e século XX adentro, Morowitz alude então a uma possível mudança de tendência que ele atribui sobretudo à consolidação das teorias em física quântica. Isso porque estas teorias dependem fundamentalmente de uma integração da consciência ao conjunto dos componentes que influenciam e condicionam o comportamento de certos sistemas físicos. Essa mudança teria ocasionado uma reorganização um tanto quanto peculiar na relação entre as abordagens características daquelas três ciências. Numa passagem crucial, o autor afirma o seguinte:

primeiramente, a mente humana, incluindo a consciência e o pensamento reflexivo, pode ser explicada pelas atividades do sistema nervoso central, que, por sua vez, pode ser reduzido à estrutura e à função biológicas daquele sistema fisiológico. Em segundo lugar, os fenômenos biológicos, em todos os níveis, podem ser totalmente compreendidos em termos da física atômica, isto é, através da ação e interação dos átomos de carbono, nitrogênio, oxigênio e assim por diante. Finalmente, em terceiro lugar, a física atômica, que é agora compreendida quase integralmente por meio da mecânica quântica, deve ser formulada de tal modo que a mente seja considerada como um componente primitivo do sistema. (Morowitz 1981, p. 39)

Segundo Morowitz, esse círculo, que parte da mente e retorna à mente, é resultado de uma cadeia de raciocínio coerente embasada numa conjugação dos resultados mais atuais das nossas melhores teorias científicas.

Um argumento que guarda ressonâncias bastantes interessantes em relação a este círculo apresentado por Morowitz pode ser encontrado numa obra, hoje pouco conhecida, de um filósofo do século XIX que influenciou decisivamente o pensamento de Nietzsche. O filósofo é Friedrich Albert Lange, e sua obra: *História do materialismo e crítica de seu significado para o presente*. Nesta obra, Lange defendia que os resultados mais recentes do que era na época a fisiologia da percepção, ciência baseada na observação empírica e nos pressupostos metodológicos da explicação materialista do real, representavam uma comprovação das teses de base do idealismo

kantiano, e que o materialismo, pensado de modo consequente, teria de necessariamente se converter em idealismo. Num momento importante do livro, após discutir a possibilidade de reconduzirmos todo pensamento a mecanismos físicos em atuação no corpo, ele observa:

estamos então imediatamente diante da questão: o que é um corpo? O que é a matéria? O que é o físico? [...] a fisiologia de hoje, assim como a filosofia, deve nos dar a seguinte resposta a essas questões: que isso tudo são apenas nossas representações; representações necessárias, representações resultantes de leis naturais, mas ainda assim elas não são coisas em si mesmas. A consideração materialista consequente se converte assim imediatamente em uma consideração idealista consequente. (Lange 1866, p. 496s.)

A analogia entre o argumento apresentado por Morowitz e o argumento de Lange é obviamente limitada ao fato de que, tanto num caso quanto no outro, parte-se de uma redução da mente à matéria para, ao fim, vermos a mente ser reintroduzida como elemento incontornável e inextirpável do sistema explicativo; mais ainda, como um elemento primitivo do sistema. Note-se que ainda sequer estamos falando da possibilidade ou impossibilidade de uma recondução explicativa consistente da mente à matéria. No caso em questão, mesmo que pudéssemos efetuar uma tal recondução, aquilo que entendemos por matéria ou por sistema físico observável seria, em algum nível, necessária e incontornavelmente, dependente da mente. Nesse sentido, a afirmação de que a mente é um componente primitivo do sistema anda lado a lado com a constatação de que ela é logicamente anterior à possibilidade mesma de se pensar um sistema físico qualquer. Dessa anterioridade lógica talvez possamos deduzir então sua irreducibilidade do ponto de vista explicativo.

Historicamente falando, a abordagem materialista revela suas limitações bem cedo, tão logo vem à luz sua incapacidade de explicar a ocorrência de fenômenos mentais tal como os experienciamos subjetivamente. Isso inclui a própria percepção do mundo físico, isto é, desde nossa percepção da matéria visível até a leitura dos dados nos equipamentos de medição da velocidade e posição das partículas subatômicas em um sistema quântico. Ou seja, o aspecto propriamente fenomenológico da visão, audição e interpretação não pode ser explicado a partir de uma descrição exaustiva da biofísica cerebral e corporal de um modo geral. Trata-se aqui do problema clássico dos *qualia* ou da lacuna explicativa.

Uma primeira formulação bastante polêmica deste problema, enunciada pelo cientista Emil Du Bois-Reymond, teve lugar num congresso que reunia cientistas e médicos alemães em Leipzig no ano de 1872. Ali, Du Bois-Reymond pronunciou seu histórico *ignorabimus*. A fórmula, que significa literalmente “ignoraremos”, aponta para o que seria, segundo o autor, dois limites intransponíveis da ciência da natureza: o conhecimento da essência da matéria e o conhecimento da relação existente entre estados mentais e sua suposta base material. Trata-se aqui não apenas da constatação de que, no atual estado da ciência, não sabemos essas coisas, mas da aposta mais radical de que jamais viremos a sabê-las, não importa quão desenvolvida esteja nossa ciência. No que diz respeito mais especificamente ao assim chamado “*hard problem*”, a posição de Du Bois-Reymond é clara: jamais seremos capazes de explicar a consciência a partir da estrutura material do cérebro, ou seja, estados mentais não podem ser reduzidos, do ponto de vista explicativo, a estados da matéria, tal como concebida pelo materialismo tradicional.

3. O pampsiquismo em Nietzsche

Nietzsche foi um filósofo muito sensível aos debates da época em torno do materialismo, e muitas de suas reflexões epistemológicas e metafísicas podem ser melhor compreendidas se pensadas como tentativas de se posicionar dentro deste debate. Dois importantes fragmentos póstumos do período entre 1884 e 1885 devem servir como ponto de partida para a inserção de Nietzsche na presente discussão. No primeiro deles, ele diz o seguinte:

Quando penso em minha genealogia filosófica, eu me sinto ligado ao movimento antiteleológico [...] de nossa época; [...] assim como me sinto ligado ao movimento mecanicista (redução de todas as questões morais e estéticas a questões fisiológicas, de todas as questões fisiológicas a químicas, de todas as questões químicas a mecânicas), com a diferença, entretanto, que eu não acredito em ‘matéria’ e considero Boscovich [...] um dos grandes pontos de inflexão. (N 1884, 26[432])¹⁰⁶

¹⁰⁶ As referências à obra publicada de Nietzsche seguem o padrão nacional de abreviaturas (A = *Aurora*, GC = *A gaia ciência*, ABM = *Além do bem e do mal*, GM = *Genealogia da moral*, CI = *Crepúsculo dos ídolos*) e são acompanhadas do número do aforismo, precedido, quando for o caso, do algarismo romano ou do resumo do título do capítulo. As citações dos fragmentos póstumos seguem o padrão internacional: N = *Nachlass*, seguido do ano e do número do fragmento.

Aos olhos de Nietzsche, o físico Roger Boscovich representa a superação do ponto de partida da física corpuscular, na medida em que abdica do conceito atomista de matéria e procura construir uma teoria fundada na noção de pontos inextensos compreendidos como centros dinâmicos de força. Diversos fragmentos e trechos da correspondência de Nietzsche da década de 80 dão prova da importância que as teorias de Boscovich tiveram no desenvolvimento de sua crítica ao mecanicismo e de sua visão dinâmica do mundo, baseada no conceito de força tal como pensado pelo físico dalmata.¹⁰⁷ Contudo, mesmo que Nietzsche não aceite o conceito de matéria do mecanicismo clássico, como é afirmado no texto que acabei de citar, ele se sente ligado a este movimento na medida em que pressupõe a possibilidade de se reconduzir todos os fenômenos, inclusive os fenômenos morais e estéticos, ao vocabulário fisicalista. Nietzsche entende, na verdade, que a nova física dinâmica de Boscovich nada mais é do que o atomismo levado às suas últimas consequências.

Observemos, porém, que o argumento de Nietzsche não termina neste ponto. No segundo fragmento que mencionei acima, Nietzsche escreve: “O vitorioso conceito de força, com o qual nossos físicos criaram Deus e o mundo, carece ainda de um complemento: deve ser-lhe atribuído um mundo interior, que eu designo como 'vontade de poder'.” (N 1885, 36[31])

Se entendo corretamente o que Nietzsche quer dizer com “mundo interior”, e que é designado pela já famosa expressão “vontade de poder”, acredito haver aqui um interessante ponto de virada no argumento, que em muito se assemelha à estrutura circular apresentada anteriormente a partir dos argumentos de Morowitz e de Lange: partimos de uma recondução dos fenômenos mentais aos fenômenos físicos, cuja explanação gira em torno do conceito de força, para em seguida sermos confrontados com a necessidade de se complementar esse conceito de força, essa *dynamis*, com uma qualidade mental: um “mundo interior”. Ora, a “vontade de poder”

¹⁰⁷ Para uma análise mais detalhada da relação entre Nietzsche e Boscovich, ver por exemplo Schlechta & Anders 1962, pp. 127-153, Whitlock 1996 (em especial sobre a influência de Boscovich no fragmento de 1873 conhecido como *Zeitatomlehre*), Whitlock 1997, Itaparica 2003 e Nasser 2015.

indica, antes de mais nada, o que aos olhos de Nietzsche é o elemento mais saliente de nossa vida psíquica, afetiva e pulsional, tal como nos é dado na perspectiva de primeira pessoa.¹⁰⁸

O único texto da obra publicada onde o filósofo apresenta mais claramente esta noção é o aforismo 36 de *Além do bem e do mal*.¹⁰⁹ Ali, Nietzsche escreve o seguinte:

Supondo que nada seja “dado” como real, exceto nosso mundo de desejos e paixões, e que não possamos descer ou subir a nenhuma outra “realidade”, exceto à realidade de nossos impulsos [...]: não é lícito fazer a tentativa e colocar a questão de se isso que é dado não bastaria para compreender, a partir do que lhe é igual, também o chamado mundo mecânico (ou “material”)? Afinal, não é apenas lícito fazer essa tentativa: é algo imposto pela consciência do *método*. Não admitir várias espécies de causalidade enquanto não se leva ao limite extremo (– até ao absurdo, diria mesmo) a tentativa de se contentar com uma só [...] A questão é, afinal, se reconhecemos a vontade como *atuante*, se acreditamos na causalidade da vontade: assim ocorrendo – e no fundo a crença nisso é justamente a nossa crença na causalidade mesma –, *temos* então de fazer a tentativa de hipoteticamente ver a causalidade da vontade como a única. “Vontade”, é claro, só pode atuar sobre “vontade” – e não sobre “matéria” (sobre “nervos”, por exemplo –): em suma, é preciso arriscar a hipótese de que em toda parte onde

¹⁰⁸ O restante do fragmento nos permite entrever uma premissa história importante por trás do argumento de Nietzsche: a discussão em torno da noção de 'ação à distância': “os físicos não conseguem excluir de seus princípios a 'ação à distância': tampouco a força de repulsão (ou de atração). Isso em nada ajuda: precisamos conceber todos os movimentos, todos os 'fenômenos', todas as 'leis' apenas como sintomas de um evento interno e nos servir até o fim da analogia com o humano.” (N 1885, 36[31]) Lopes (2011, p. 346) observa que “a força do modelo mecanicista clássico residia em duas virtudes: sua sobriedade e economia e o caráter intuitivamente acessível de seu modelo explicativo, baseado na noção de causação por impacto ou contato. Esta segunda virtude desaparece com Newton, na medida em que ele é obrigado a acolher a noção contra-intuitiva de uma ação à distância para tornar compreensível o modo de atuação da força gravitacional. A suposição de uma ação à distância permitiu descrever de forma unificada e econômica os fenômenos naturais, mas introduziu uma grande dúvida em relação à capacidade explicativa do modelo corpuscular clássico. Os físicos passaram paulatinamente a considerar este modelo um dispositivo heurístico e uma ficção tolerável para fins descritivos. Nietzsche argumenta [...] que o tipo de atuação que nós atribuímos à vontade (fundada numa relação de mando e obediência que não pressupõe contato entre uma instância e outra) permite uma apreensão intuitiva daquilo que seria a ação à distância, comprovando assim a superioridade (do ponto de vista da acessibilidade intuitiva) do modelo baseado nas vontades de potência.”

¹⁰⁹ Loeb (2015) argumenta que o modo como a teoria da vontade de poder é apresentada em ABM 36 não compromete Nietzsche com o pampsiquismo. Dado o escopo do presente trabalho, porém, uma crítica detida à sua leitura deverá aguardar uma outra ocasião.

se reconhecem “efeitos”, vontade atua sobre vontade – e de que todo acontecer mecânico, na medida em que nele age uma força, é justamente força de vontade, efeito de vontade. (ABM 36)

O ponto de partida de Nietzsche neste texto pode ser visto como uma versão do argumento em favor da existência de *qualia*, vistos aqui como *qualia* de natureza afetiva, desiderativa ou emotiva (Hill 2007, p. 82); em suma, como o elemento volitivo de nossa vida psíquica que constitui nossas disposições em geral, sendo capaz de alterá-las e colocar em movimento nosso corpo, nos mais diversos níveis. No que diz respeito ao seu aspecto propriamente subjetivo, Nietzsche parece assumir, por um lado, que estes elementos volitivos são suficientemente salientes para que os possamos considerar do ponto de vista de sua acessibilidade intuitiva (cf. Lopes 2011, p. 346; Constâncio 2013, p. 153ss.). Nisso o filósofo acompanha uma sugestão de Schopenhauer,¹¹⁰ mas, como veremos, vale-se de modo bem mais consistente que este último do expediente do argumento analógico; por outro lado, Nietzsche assume que há um sentido importante e originário da causalidade que é derivado da fenomenologia de nossos atos volitivos e do sentimento de nosso poder agencial. Já num fragmento do período de juventude, de 1872, encontramos um raciocínio semelhante: “A única causalidade que nos é consciente é aquela entre o querer e a ação – nós a transpomos então a todas as coisas e interpretamos assim a relação entre duas mudanças que sempre ocorrem conjuntamente.” (N 1872, 19[209]) A tese de que nosso conceito de causalidade tem sua origem psicológica na experiência que temos de nossos próprios atos volitivos é uma constante nos textos de maturidade de Nietzsche.¹¹¹ Mesmo que, na maioria das vezes, a recondução deste conceito à fenomenologia do querer tenha como pano de fundo uma crítica às suas credenciais

¹¹⁰ Cf. *O mundo como vontade e representação*, §22 (2005, p. 171): “Se, portanto, remetemos o conceito de *força* ao de *vontade*, em realidade remetemos algo desconhecido a algo infinitamente mais bem conhecido, àquilo que unicamente nos é conhecido de maneira imediata e completa e que amplia de maneira enorme nosso conhecimento.” Nietzsche, porém, mesmo que pareça pressupor que nosso conhecimento da vontade é mais intuitivo do que o conhecimento que temos das relações do mundo exterior segundo o modelo de explicação da física, questionará a afirmação schopenhaueriana de que a vontade possa ser de fato conhecida, via mera introspecção, “de maneira imediata e completa” (ABM 19; sobre isso, ver ainda Constâncio 2013).

¹¹¹ A meu ver, o texto mais ilustrativo no tocante a este ponto é o fragmento 14[81] de 1888, que leva o título: “Crítica do conceito de ‘causa’”.

epistêmicas, uma vez que Nietzsche frequentemente considera a causalidade da vontade, tal como a entendemos vulgarmente, como uma ilusão, isso em nada muda sua concepção de que aquilo que compreendemos ou acreditamos compreender quando observamos uma relação de causa e efeito no mundo externo depende fundamentalmente da compreensão intuitiva que temos do poder causal de nossa própria vontade. Isso inclui não apenas os movimentos voluntários propriamente ditos, mas também o sentimento de resistência, de obstrução, de pressão e tensão muscular, de ser afetado, etc.¹¹²

Neste ponto, devemos notar o seguinte: em que pese sua crítica recorrente à concepção vulgar que temos acerca da causalidade da vontade e, conseqüentemente, ao próprio conceito de causalidade que daí resulta, acredito que o objetivo desta crítica não seja exatamente o de negar que haja no mundo algo como relações ou processos causais e que aquilo que constitui essencialmente nosso mecanismo volitivo tenha algum poder causal. Ao meu ver, o objetivo da crítica de Nietzsche nesse contexto é denunciar uma falsa concepção de causalidade, em grande medida devida a uma série de erros comuns na compreensão que temos de nós mesmos em virtude de uma falsa auto-observação. Esses erros, potencialmente corrigíveis dentro de certos limites, nos induzem a crer, por um lado, na substancialidade, espontaneidade e no poder auto-causal da consciência; por outro, na unidade e simplicidade do querer tal como este se apresenta à consciência. A concepção de causalidade que daí emerge pressupõe que estejamos autorizados e distinguir claramente entre uma substância, entendida como causa, e sua ação ou atividade, entendida como seu efeito. É justamente essa reificação e dualização da efetividade causal que Nietzsche pretende apontar como falsa.

¹¹² Um dos argumentos de Nietzsche em favor desta tese parece ser o seguinte: a percepção que temos da eficácia causal dos objetos do mundo em geral depende da vivência que temos de nosso próprio poder agencial em termos de “performance” para ação, isto é, nossa percepção da eficácia causal dos objetos depende geneticamente de sua capacidade de agir obstrutivamente sobre nossos esforços para executar ações: “um objeto é a soma das *obstruções* vivenciadas que se nos tornaram *conscientes*.” (N 1885, 2[77]) Sua causalidade é percebida por nós, portanto, somente na medida em que tem poder inibidor sobre nossa vontade. Isso não significa necessariamente que toda percepção de uma causalidade empírica está diretamente associada à vivência concreta de inibição de uma ação atualmente visada. Seria mais correto dizer que só somos capazes de perceber a eficácia causal porque somos naturalmente predispostos para a ação, de modo que tudo aquilo que diz respeito ao nosso conhecimento da causalidade depende constitutivamente de uma experiência primária de poder agencial (cf. Poellner 2013, p. 681s.).

Por sua vez, uma correção daqueles erros, que depende não só de uma autoanálise mais perspicaz, mas também de uma investigação cuidadosa do corpo e de seus processos fisiológicos, nos revela um universo muito mais complexo de causas num nível que nos é, a princípio, inteiramente inconsciente. Nesse nível, forças agem umas sobre as outras numa relação multipolar, e sua ação não deve ser separada de sua própria essência: seu ser é seu fazer-efeito mesmo.¹¹³ Ora, o modo como Nietzsche tenta compreender então esse âmbito inconsciente das causas é ainda essencialmente dependente de um vocabulário intencional. Se tomarmos como exemplo apenas dois aforismos de *Além do bem e do mal*, os aforismos 12 e 19, veremos ali que ele fala em “subalmas”, “subvontades”, “pluralidade do sujeito”, “estrutura social de impulsos e afetos” e ainda “estrutura social de muitas almas”. Nos fragmentos póstumos do período, os termos são ainda mais ousados: o autor chega a caracterizar esses componentes fundamentais de nosso organismo como “intelectos”, “consciências”, “mentes” e “eus”.¹¹⁴

Mas isso de modo algum impede que Nietzsche assuma uma posição eliminativista e/ou epifenomenista no que diz respeito à concepção tradicional (em especial à concepção cartesiana)

¹¹³ Dentro desse contexto, e na esteira do que disse logo acima, acredito que o principal problema que Nietzsche enxerga na noção tradicional de causalidade é sua dependência com relação a um esquema substancialista, a partir do qual distinguimos uma *coisa* (sujeito / substância) que age sobre uma outra coisa: “causa e efeito – um conceito perigoso, na medida em que pensamos um *algo* que *causa* e um *algo* que *sofre o efeito*.” (N 1887, 9[91]) No meu entender, Nietzsche aceita que falemos de causalidade no âmbito daquela dinâmica volitiva caso sejamos capazes de pensá-la a partir de um modelo não substancialista: “aqueles minúsculos seres vivos que constituem nosso corpo (ou dito de forma mais precisa: de cujo trabalho conjunto aquilo que chamamos 'corpo' é a melhor alegoria) não devem ser vistos como átomos anímicos, mas como algo que cresce, luta, se multiplica e perece: de modo que seu número muda constantemente, e nossa vida, como toda vida, é ao mesmo tempo um constante morrer. Portanto, há no homem tantas 'consciências' quanto há seres – em cada momento de sua existência – que constituem seu corpo.” (N 1885, 37[4]) O modelo privilegiado por ele aqui é aquele da relação de comando e obediência. Ele teria a vantagem de partir de uma dinâmica complexa de relações de força, pensadas com base numa metáfora política e ancoradas num cenário pluralista e de interdependência entre os diversos campos de força em conflito. O próprio filósofo mantém o vocabulário causal em muitas passagens, apesar de efetuar uma reviravolta no conceito ao destacar sobretudo a noção de efeito (*Wirkung, Folge*) em detrimento da noção de causa (mais uma vez buscando evitar uma imagem substancialista da causalidade). O fragmento N 1881, 11[81] é bastante ilustrativo nesse sentido: “não há para nós causa e efeito (*Ursache und Wirkung*), mas apenas efeitos (*Folgen*), ('descargas', *Auslösungen*)”. Ainda assim, o conceito de causa continua a comparecer em suas reflexões (cf. por exemplo o famoso aforismo 36 de ABM e as diversas considerações sobre a causalidade em CI). No fragmento póstumo 34[46] de 1885, por exemplo, ao discutir a origem do sentir, querer e pensar conscientes a partir da trama dos impulsos, ele nos diz que “o verdadeiro mundo das causas nos é oculto: ele é indizivelmente mais complicado.” Sobre isso, cf. ainda Hill 2007, p. 79s., Mattioli 2014, Strawson 2008, p. 175 (nota 67) e Strawson 2015, p. 25.

¹¹⁴ Cf. por exemplo N 1884, 26[36], N 1885, 37[4] e N 1885, 40[42].

de consciência, de sujeito ou de “eu”. Para ele, a consciência ou o eu não designam uma faculdade substantiva, uma substância ou, de modo geral, uma “coisa”, uma *res*, tal como nos aparece normalmente na fenomenologia de nosso mundo interior, na percepção ordinária que o sujeito tem de si mesmo via introspecção. Nesse sentido, a consciência e a unidade do eu consciente, tal como entendidas tradicionalmente, são uma ilusão, condicionada pela crença intuitiva em certas estruturas sintáticas responsáveis por nossa apreensão do mundo e pela percepção que temos de nós mesmos.¹¹⁵ Por outro lado, devemos pensar que a consciência é, antes de mais nada, uma *propriedade de estados mentais* (cf. Katsafanas 2005),¹¹⁶ sujeita a

¹¹⁵ Cf. em especial ABM 16, 17 e 54, mas também A 115, GC 354, ABM 19, GM I 13, CI “Razão” 5; cf. ainda Katsafanas 2015, p. 119 e p. 126ss., Riccardi 2015b, p. 225 e 2015c, p. 543.

¹¹⁶ Este é um ponto importante e que deve ser devidamente considerado, pois ele desautoriza, contra um argumento comum em favor do eliminativismo, qualquer tentativa de inferir a inexistência de estados mentais ou conscientes em geral do caráter ilusório da estrutura da consciência introspectiva ordinária. O mais adequado nesse contexto seria então distinguir conceitualmente entre diferentes noções de consciência, por exemplo, entre a autoconsciência (de caráter reflexivo e linguisticamente articulada) e uma forma mais básica de consciência representacional, de caráter perceptivo e qualitativo (para uma discussão mais aprofundada deste ponto, cf. Riccardi 2015a e Welshon 2014, p. 137s.). Isso não quer dizer que sejamos obrigados a aceitar dois tipos de consciência ontologicamente distintos. E isso por duas razões: em primeiro lugar, porque a consciência unitária, substantiva, que, segundo Nietzsche, depende cognitivamente de uma articulação linguística específica, é destituída de carga ontológica própria. Nesse sentido, teríamos, no nível ontológico, apenas um mesmo tipo básico de “substância mental” a manifestar-se em diferentes formas. Em segundo lugar, estaremos nos expressando de modo mais acurado se, ao invés de falar em ‘tipos de consciência’, falarmos em certos conjuntos de propriedades de estados psicológicos conscientes, como ‘ser acessível introspectivamente’, ‘ter um caráter qualitativo’ ou ‘estar reflexivamente determinado’ (cf. Welshon 2014, p. 207, nota 2). Além disso, é importante notar o seguinte: Nietzsche é claro quanto à tese de que estados mentais não são necessariamente conscientes, ou seja, para que um determinado estado seja considerado um estado mental, ele não precisa ser consciente: “a consciência é tão somente um *accidens* da representação, *não* seu atributo necessário e essencial”; “isso que denominamos consciência constitui apenas um estado de nosso mundo espiritual e psíquico [...] e *de modo algum ele próprio*” (GC 357). Essa observação é de fundamental importância, pois permite que concebamos *estados mentais inconscientes* e impede a associação equivocada da dimensão inconsciente à dimensão física ou fisiológica (no sentido materialista), tal como ocorre em algumas versões do dualismo de propriedades. Assumir a existência de estados mentais inconscientes é, ao meu ver, um passo importante para tornar o pampsiquismo uma teoria mais plausível, uma vez que não estamos naturalmente inclinados a aceitar que coisas como árvores, pedras ou elétrons possuam consciência tal como nós possuímos. Ao separar assim o “mental” ou “psíquico” do “consciente”, podemos aceitar que a realidade seja perpassada por “mentalidade”, sem ter que aceitar ao mesmo tempo que tudo o que existe é consciente. Mais uma vez, porém, vale a seguinte observação: a depender de como entendemos a noção de consciência, podemos dizer sem problemas que árvores, pedras ou elétrons possuem *algum grau ou forma primitiva* de consciência, o que não estaria em total desacordo com a tese de que eles possuem estados mentais *inconscientes*. Há, portanto, um nível de análise no qual a distinção entre consciência e inconsciente já não é mais tão relevante. Luca Lupo (2006, p. 49 e pp. 85-132), por exemplo, prefere os termos “consciência primária” (que se refere ao nível subpessoal de inteligência corpórea, expansivo de modo gradual à totalidade do mundo físico) e “consciência secundária” (que se refere ao nível pessoal da cognição em primeira

diversos graus. Num sentido bastante amplo, quando se vale do termo de modo polêmico e subversivo, como nos fragmentos acima referidos, Nietzsche fala de “consciências” para designar os diversos sistemas intencionais em atividade no organismo e, assim, pretende reconduzir a suposta unidade da consciência a uma multiplicidade de estados mentais e disposições afetivas no nível subpessoal da dinâmica do organismo.¹¹⁷ Essa multiplicidade de estados mentais e disposições afetivas é igualmente pensada em termos de uma multiplicidade de complexos volitivos, cuja relação se daria, como já foi dito, segundo o modelo das relações de dominação, isto é, de comando e obediência.

O que fica claro aqui é o objetivo de Nietzsche não somente de reconduzir o âmbito do mental e do espiritual ao nível do orgânico, mas também, de modo reverso, de caracterizar o orgânico em certa medida por meio de qualidades espirituais (cf. Abel 2004, p. 216). Esse é justamente um dos aspectos centrais de sua hipótese das *vontades de poder*. O modelo proposto

peessoa, linguisticamente articulado e referido ao indexical “eu”). Num sentido ainda mais radical, Martin Liebscher (2010, p. 256s.) argumenta que o caráter essencialmente anti-dualista da teoria das vontades de poder conduz necessariamente a uma dissolução da dicotomia consciente/inconsciente no pensamento maduro de Nietzsche e, portanto, torna o conceito de inconsciente inútil. Apesar de não estar inteiramente de acordo com esta leitura de Liebscher, considero que ele toca num ponto importante, qual seja, o estabelecimento de um nível de análise ontológico onde a distinção entre o consciente e o inconsciente já não faz mais tanto sentido. Isso pode ser constatado pelo emprego que faz o próprio Nietzsche da noção de consciência para caracterizar certas atividades constitutivas da dinâmica pulsional do organismo claramente caracterizadas por ele, em outros momentos, como *inconscientes*. Nesse contexto, o termo inconsciente deve certamente ser usado com cautela, sob o risco de se criar uma polarização demasiadamente rígida entre esses dois níveis cognitivos, para a qual não há lugar numa teoria que aposta no princípio da continuidade e busca romper com os dualismos. Isso não quer dizer, porém, que devemos ou podemos simplesmente abandonar o conceito de inconsciente, uma vez que a distinção consciente/inconsciente desempenha uma função explicativa fundamental numa perspectiva epistemológica ou fenomenológica e ocupa uma posição importante nas teses de Nietzsche acerca dos condicionantes da experiência de um modo geral e, em especial, acerca dos condicionantes de nossas ações. O mais importante é, portanto, saber distinguir entre os contextos em que Nietzsche usa o termo “consciência” em sua acepção tradicional, como uma espécie de faculdade substantiva ou substância pensante (para então criticá-la), aqueles em que ele o utiliza para se referir a uma propriedade específica de estados mentais, e aqueles em que ele o emprega de modo mais amplo e inespecífico para designar simplesmente estados mentais ou psíquicos que, de acordo com a teoria das vontades de poder, perfazem a totalidade dos campos de força que constituem a realidade.

¹¹⁷ Para uma análise dessa tese nos termos de uma abordagem homuncular e dos problemas a ela associados, cf. Poellner 1995, p. 213ss., Clark e Dudrick 2012, p. 196ss., Lopes 2012, p. 153ss., Katsafanas 2013, p. 729ss., Riccardi 2015c, p. 439s. Um tratamento apropriado deste tópico em específico, de fundamental importância para uma interpretação pampsiquista de Nietzsche, ultrapassaria em muito o escopo deste trabalho introdutório.

aqui rompe claramente com o dualismo entre corpo e mente, apresentando uma compreensão da relação entre processos orgânicos e atividades intelectuais em termos de um *continuum*.

Nesse sentido, Nietzsche se afasta igualmente tanto do materialismo da época quanto do conceito de vontade tal como pensado por Schopenhauer. Sua crítica a este último tem por objetivo mostrar que ele substituiu o velho dualismo entre mente e corpo por um novo, o dualismo entre vontade e representação (ou intelecto), que é tão condenável quanto o primeiro (cf. Lopes 2012, p. 148). Esse dualismo resulta de um mau uso do argumento da analogia, que pretende transpor ao restante da natureza os resultados da análise de nossa vida corporal, afetiva e pulsional em sua totalidade. Schopenhauer faz um mau uso deste expediente argumentativo, uma vez que, na transposição do sentido psicológico para o sentido propriamente metafísico da vontade, ele subtraiu sua qualidade intencional, seu direcionamento a um objeto, de modo que a partir daí o que ele chama de vontade, e que funda sua concepção de uma irracionalidade que é constitutiva do real, não passa de uma “palavra vazia” (N 1888, 14[121]). Trata-se do “equívoco fundamental de Schopenhauer acerca da vontade” (N 1887, 9[169]). Essa crítica, formulada de forma clara nos textos da década de 80, já se encontra em germe numa série de apontamentos escritos entre 1867 e 1868 e reunidos sob o título *Sobre Schopenhauer* (cf. KGW I/4, p. 418-430).

Nessa série de apontamentos, Nietzsche faz a seguinte crítica ao autor do *Mundo como vontade e representação*: se o pressuposto para pensarmos todo o mundo material, segundo as teses idealistas defendidas no primeiro livro de sua obra principal, é a existência de um intelecto capaz de representação, e se este intelecto, segundo as teses naturalistas apresentadas na segunda parte da obra, só surge num estágio tardio da evolução das manifestação da vontade, isto é, num estágio tardio da história do desenvolvimento dos organismos, sendo uma função do cérebro – neste caso, como pensar a gênese do intelecto, ou seja, a gênese da própria representação, sem pressupor sua existência anterior? Notemos que não se trata aqui de um problema local, mas antes de um problema constitutivo do sistema, na medida em que o autor possui uma teoria realista da vontade como essência do mundo, segundo a qual a vontade é absolutamente alheia a

qualquer predicado mental.¹¹⁸ “De onde [provém] o aparato representacional no qual a vontade aparece?”, pergunta então Nietzsche. “Como foi possível o surgimento do intelecto?”¹¹⁹

Está claro que essa discussão parte de uma premissa idealista. Contudo, do ponto de vista do argumento naturalista avançado por Schopenhauer, o problema central não é outro senão a questão da emergência de estados mentais; da origem da representação, percepção ou experiência. Como seria possível, dentro desse contexto, que a forma da representação *emergisse* repentina e espontaneamente a partir de uma dimensão absolutamente não-representacional? A origem da representação permanece, nesse caso, um mistério. Segundo Nietzsche, nos confrontamos aqui com uma aporia: ou a vontade é aquilo mesmo que representa (isto é, que possui em si a capacidade de representação) ou não pode haver representação, pois esta jamais poderia ter origem. Uma vez que há representação, isto é, que há estados mentais (o que é imediatamente evidente do ponto de vista da fenomenologia da consciência), ele conclui que a representação deve ser um traço constitutivo daquilo que Schopenhauer chama de vontade, e que Nietzsche, em muitos momentos, chama simplesmente de natureza. Este é, ao meu ver, o primeiro esboço de um modelo do *continuum*, que tem como pressuposto a inexistência de algo como uma emergência radical do mental a partir do não mental.

Em sua defesa do pampsiquismo, Galen Strawson (2008, 2016) argumenta que, segundo as premissas comumente aceitas pelo naturalismo, não há nem pode haver algo como “emergência radical” ou um “salto qualitativo abrupto” nos processos naturais. Trata-se aqui, como ele mesmo aponta, de uma versão da antiga tese metafísica: *natura non facit saltum*. O gradualismo é visto, portanto, como uma premissa do próprio naturalismo. Partindo dessa premissa, temos o seguinte cenário: a não ser que estejamos dispostos a negar a existência de estados mentais, assumindo uma posição comprometida ontologicamente com o eliminativismo (o que, para Strawson, é bastante absurdo, já que a existência desses estados é a única coisa da qual temos um conhecimento indubitável), e a não ser que queiramos assumir uma posição dualista, não podemos senão supor que esses estados fazem parte da constituição da própria

¹¹⁸ Entendo, portanto, que Schopenhauer não é efetivamente um pampsiquista, como se afirma costumeiramente, e nisso acompanho a interpretação de Janaway (1999, p. 147).

¹¹⁹ *Zu Schopenhauer*, KGW I/4, p. 425. Cf. sobre isso Mattioli 2013.

realidade. Há duas alternativas aqui: ou aceitamos que a realidade concreta é composta essencialmente por estados e processos mentais, ou negamos o gradualismo, isto é, aceitamos que há saltos qualitativos abruptos na natureza. Strawson argumenta que uma posição naturalista consequente estará mais inclinada à primeira alternativa, haja vista seu comprometimento com o monismo e com o gradualismo.

Esta é uma posição que, segundo penso (e nisso acompanho o próprio Strawson),¹²⁰ pode ser encontrada em Nietzsche. Contudo, não se trata de uma posição elaborada por ele de modo sistemático, mas que pode ser reconstruída a partir de diversas formulações espalhadas por sua obra. Dois pontos importantes se destacam nesse contexto: a crítica ao mecanicismo e a crítica a Schopenhauer como momentos constitutivos de sua teoria das vontades de poder. Mesmo que essas críticas e a elaboração da teoria das vontades de poder façam parte sobretudo de sua filosofia de maturidade, é possível identificar alguns de seus elementos principais já nos primeiros escritos do filósofo (publicados e não publicados).¹²¹

¹²⁰ Cf. Strawson 2015, p. 11.

¹²¹ Além das notas críticas sobre Schopenhauer de 1867-68, um conjunto privilegiado de reflexões em torno deste problema se encontra nos textos póstumos do período de 1872-73, em especial no contexto das reflexões epistemológicas elaboradas em *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*. Neste momento, Nietzsche estava discutindo com algumas teorias da época no campo da fisiologia da percepção que buscavam responder à pergunta pelo modo como estímulos nervosos produziam imagens visuais. Os cientistas de então não haviam chegado a uma resposta para a questão acerca da natureza da relação entre estímulo e imagem, que corresponde à mediação entre o fisiológico e o mental (quanto a isso, continuamos ainda hoje basicamente na mesma situação). Assim, as teorias em voga não eram capazes de demonstrar como estados intencionais emergem a partir dos movimentos da massa cerebral. O *ignorabimus* de Du Bois-Reymond é uma posição emblemática nesse sentido. Na percepção de Nietzsche, este era talvez o exemplo mais claro dos limites do conhecimento científico, para além dos quais algo se anunciava e que escapava à possibilidade de explicação causal tradicional, isto é, mecânico-materialista. No modelo proposto pelo jovem Nietzsche, a superação da lacuna explicativa apresentada emblematicamente no *ignorabimus* de Du Bois-Reymond depende da recondução dos princípios materialistas a princípios intencionais, não o contrário. Seu modelo é centrado no conceito de metáfora, a designar não apenas certos deslocamentos semânticos no interior da linguagem, mas uma função cognitiva primitiva: é ela que está na base dos processos fisiológicos de transposição entre estímulo nervoso e imagem, por um lado, e entre imagem e som, por outro. Nietzsche parte aqui do sentido etimológico do conceito de metáfora: “transferência”, “transposição” (“*Übertragung*”, no alemão), para empregá-lo de modo produtivo, indicando uma continuidade entre a transposição de esferas no âmbito da fisiologia da percepção (do estímulo nervoso em imagem), a transposição da percepção para o processo de gênese da linguagem (da imagem ao som) e as transposições semânticas no interior da própria linguagem (do “sentido próprio” em “sentido figurado”). Nietzsche sugere que toda percepção sensível, toda a formação da linguagem e, consequentemente, todo o processo de emergência da consciência dependem daquelas operações metafóricas realizadas no nível inconsciente da cognição. Assim, a relação entre o mundo representado subjetivamente em nossa consciência e o mundo existente objetivamente é

4. Conclusão

Para concluir, gostaria de fazer uma última observação: acredito que há em Nietzsche diversas motivações para o pampsiquismo, e a possibilidade de conciliar essas diversas motivações é um problema à parte. Até onde consigo ver, podemos encontrar ao menos quatro motivações distintas, duas delas de natureza teórica e duas de natureza prática ou moral. Em especial, elas atravessam as mais diversas elaborações de Nietzsche em torno de temas centrais de sua filosofia de maturidade, como a vontade de poder e o perspectivismo. A primeira motivação de natureza teórica é resultado da combinação de duas inclinações opostas – uma combinação já presente em Schopenhauer, mas que nele permanece uma antinomia irresolúvel: o compromisso com o correlacionismo (isto é, com a tese de que todo objeto pressupõe algum tipo de contraparte cognitiva) e a tendência ao realismo. Dessa combinação emerge, como solução de compromisso, uma forma de idealismo objetivo (na qual a contraparte cognitiva é retirada do sujeito, tal como entendido no idealismo subjetivo, e como que pulverizada e infundida na própria dinâmica dos processos naturais);¹²² a segunda é uma tentativa de tornar o conceito de causalidade e, conseqüentemente, a relação mente-corpo intuitivamente acessíveis, e isso dentro de um cenário monista (tendo em vista assim o critério metodológico da economia de princípios). Esta motivação está associada ainda à sua compreensão do que significa conhecimento ou explicação: a recondução daquilo que nos é estranho a algo que nos é familiar.¹²³

Por outro lado, a primeira motivação de natureza prática ou moral é a tentativa de desconstruir o que se convencionou chamar de “exclusivismo humano” e retraduzir assim o homem de volta à natureza: as qualidades que o ser humano possui (inclusive as qualidades

definida como uma relação “retórica”. Por fim, ao entender a metáfora como função cognitiva, referindo-a à transposição de esferas no âmbito da fisiologia da percepção, Nietzsche parece conceber o caminho neuronal e energético percorrido pelo estímulo até sua configuração imagética como um processo interpretativo que só pode ser satisfatoriamente descrito mediante um vocabulário intencional. Ora, atribuir à metáfora o papel de componente integrativo da experiência, atuante no nível inconsciente e pré-predicativo dos sistemas neuronais, significa, *mutatis mutandis*, atribuir aos componentes orgânicos envolvidos nessa atividade poderes de interação que só nos são compreensíveis a partir da perspectiva de primeira pessoa. Para uma discussão mais detalhada deste conjunto de problemas, cf. Reuter 2009 e Mattioli 2016 (capítulo V).

¹²² Uma discussão exemplar deste aspecto da filosofia de Nietzsche pode ser encontrada em Hill 2008.

¹²³ Cf. por exemplo CI “Quatro” 5, N 1885, 2[83] e N 1888, 14[81].

mentais e espirituais) não são exclusividade de sua espécie, mas são compartilhadas pelos extratos mais 'baixos' da natureza, e a forma na qual se apresentam no estágio ocupado pelo homem na escala evolutiva não se dá em virtude de uma ruptura radical com fases anteriores, mas por uma gradativa adaptação de sua estrutura básica às necessidades da espécie. É provável que boa parte daquilo que subjaz ao seu clamor pela fidelidade à terra esteja diretamente associado a esta visão do lugar do homem na natureza. Por fim, a segunda motivação prática ou moral tem a ver com seu programa de superação do niilismo enquanto movimento de esvaziamento do sentido moral ou de aniquilamento da força normativa de nossos ideais mais elevados. A própria compreensão do fenômeno do niilismo, seu diagnóstico e, portanto, a estratégia pensada por Nietzsche para sua superação, que tem como uma de suas marcas o ideal do perfeccionismo e a noção de autossuperação, parecem pressupor a tese de que os valores – ou, dito de outra forma, atividades de avaliação – correspondem a processos constitutivos de toda e qualquer forma de vida e, por extensão, da natureza como um todo, na medida em que esta é composta por perspectivas valorativas.

Na impossibilidade de elaborar mais detalhadamente essas sugestões no momento, encerro com a indicação de que se trata de um trabalho a ser ainda desenvolvido.

Bibliografia

ABEL, G. *Zeichen der Wirklichkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004.

CLARK, M. & DUDRICK, D. *The Soul of Nietzsche's Beyond Good and Evil*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

CONSTÂNCIO, J. On Nietzsche's Conception of Philosophy in Beyond Good and Evil: Reassessing Schopenhauer's Relevance. In: BORN, M. A., PICHLER, A. (Orgs.) *Texturen des Denkens. Nietzsches Inszenierung der Philosophie in Jenseits von Gut und Böse*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2013.

HILL, K. *Nietzsche: A Guide for Perplexed*. Continuum: London / New York, 2007.

_____. From kantian temporality to Nietzschean naturalism. In: DRIES, M. (ed.). *Nietzsche on time and history*. Berlin. New York: Walter de Gruyter, 2008.

ITAPARICA, A. L. M. Nietzsche e Bosovich: dinamismo e vontade potência. In: Azeredo, V. D. (Org.) *Encontros Nietzsche*. Ijuí: Editora Unijuí, 2003.

JANAWAY, C. Will and Nature. In: JANAWAY, C. (Org.) *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

KATSAFANAS, P. Nietzsche's Theory of Mind: Consciousness and Conceptualization. *European Journal of Philosophy* 13:1, p. 1-31, 2005.

_____. Nietzsche's Philosophical Psychology. In: RICHARDSON, J., GEMES, K (eds.) *The Oxford Handbook of Nietzsche*. Oxford University Press: Oxford, 2013.

_____. Kant and Nietzsche on Self-Knowledge. In: CONSTÂNCIO, J. et. al. (Orgs.) *Nietzsche and the Problem of Subjectivity*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2015.

LANGE, F. *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Iserlohn: J. Baedeker, 1866.

LIEBSCHER, M. Friedrich Nietzsche's Perspectives on the Unconscious. In: NICHOLLS, A., LIEBSCHER, M. (Orgs.) *Thinking the Unconscious. Nineteenth-Century German Thought*. Cambridge University Press, 2010.

LOEB, P. Will to Power and Panpsychism: A New Exegesis of Beyond Good and Evil 36. In: DRIES, M. e KEIL, P. (Ed.) *Nietzsche on Mind and Nature*. Oxford University Press, 2015.

LOPES, R. Das politische Triebmodell Nietzsches als Gegenmodell zu Schopenhauers Metaphysik des Willens. In: GEORG. J. e ZITTEL, K. *Nietzsches Philosophie des Unbewussten*. Berlin / Boston: Walter de Gruyter, 2012.

_____. "A ambicionada assimilação do materialismo": Nietzsche e o debate naturalista na filosofia alemã da segunda metade do século XIX. *Cadernos Nietzsche*, 29. São Paulo, p. 309-352, 2011.

LUPO, L. *Le colombe dello scetico. Riflessioni di Nietzsche sulla coscienza negli anni 1880-1888*. Pisa: Edizioni ETS, 2006.

MATTIOLI, W. Inconsciente, intencionalidade e natureza: a dialética morganática entre naturalismo e transcendentalismo na metafísica da vontade de Schopenhauer. *Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer* – v. 4, p. 66-97, 2013.

_____. A temporalidade da consciência e o problema da eficácia causal da vontade em Nietzsche. *Estudos Nietzsche*, Curitiba, v. 5, n. 2, p. 305-344, 2014.

_____. *O inconsciente no jovem Nietzsche. Da intencionalidade das formas naturais à vida da linguagem*. Tese de doutorado. Belo Horizonte: UFMG, 2016.

MOROWITZ, H. Rediscovering the Mind. In: HOFSTADTER, D. e DENNET, D. (Orgs) *The Minds I: Fantasies and Reflections on Self and Soul*. Chicago, 1981.

NASSER, E. *Nietzsche e a ontologia do vir-a-ser*. São Paulo: Loyola, 2015.

NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (KSA). Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1988.

_____. *Werke. Kritische Gesamtausgabe* (KGW). Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin. New York: Walter de Gruyter, 1995.

_____. *A Gaia Ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Além do Bem do Mal: Prelúdio a uma Filosofia do Futuro*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

POELLNER, P. *Nietzsche and Metaphysics*. Oxford University Press, 1995.

_____. Nietzsche's Metaphysical Sketches: Causality and Will to Power. In: RICHARDSON, J., GEMES, K (Eds.) *The Oxford Handbook of Nietzsche*. Oxford University Press: Oxford, 2013.

REUTER, S. *An der Begräbnisstätte der Anschauung“. Nietzsches Bild- und Wahrnehmungstheorie in Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*. Basel: Schwabe, 2009.

RICCARDI, M. Nietzsche's Pluralism about Consciousness. *British Journal for the History of Philosophy*, p. 1-23, 2015a.

_____. Inner Opacity. Nietzsche on Introspection and Agency. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 58 (3), p. 221-243, 2015b.

_____. Nietzsche on the Embodiment of Mind and Self. In: CONSTÂNCIO, J. et. al. (Orgs.) *Nietzsche and the Problem of Subjectivity*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2015c.

SCHLECHTA, K. & ANDERS, A. *Friedrich Nietzsche: von den verborgenen Anfängen seines Philosophierens*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag, 1962.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo I. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

STRAWSON, G. Realistic Monism: Why Physicalism Entails Panpsychism. In: *Real Materialism and Other Essays*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

_____. Nietzsche's Metaphysics? In: DRIES, M. e KEIL, P. (Ed.) *Nietzsche on Mind and Nature*. Oxford University Press, 2015.

_____. Mind and Being: The Primacy of Panpsychism. In: BRÜNTRUP, G. e JASKOLLA, L. (Eds.) *Panpsychism: Philosophical Essays*. Oxford, 2016.

WELSHON, R. *Nietzsche's Dynamic Metapsychology. This Uncanny Animal*. New York: Palgrave Macmillan, 2014.

WHITLOCK, G. Roger Boscovich, Benedict de Spinoza and Friedrich Nietzsche: The Untold Story. *Nietzsche-Studien*, 25, p. 200-220, 1996.

_____. Examining Nietzsche's 'Time Atom Theory' Fragment from 1873. *Nietzsche-Studien*, 26, p. 350-60, 1997.